

ISSN 0207-6918  
e-ISSN 2310-3701

# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

---

## KANTIAN JOURNAL

2025 ■  $\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$  44 ■ № 2





# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

---

# KANTIAN JOURNAL

2025

Том 44  
Vol.

№ 2

Калининград  
Издательство Балтийского федерального  
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad  
Immanuel Kant Baltic Federal University  
Press

12+

Кантовский сборник. — 2025. — Т. 44, №2. — 126 с.

Kantian Journal, 2025, vol. 44, no. 2, 126 pp.

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

Издается с 1975 г.  
Выходит 4 раза в год

Published since 1975  
A quarterly periodical

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

*Учредитель*

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования  
«Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта»  
(236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14)

*Established by*

Immanuel Kant Baltic Federal University  
(14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia)

Адрес редакции:

236001, Россия, Калининград, ул. Гайдара, 6  
e-mail: [kant@kantiana.ru](mailto:kant@kantiana.ru)

Editorial office address:

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

Адрес издателя:

236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14

Адрес типографии:

236001, Россия, Калининград, ул. Гайдара, 6

Дата выхода в свет: 30.09.2025

© Балтийский федеральный университет  
им. И. Канта, 2025

© Immanuel Kant Baltic Federal University,  
2025

### 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, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва (Россия) — заместитель главного редактора;
- Бажанов Валентин Александрович*, доктор философских наук, профессор, Ульяновский государственный университет, Ульяновск (Россия);
- Байзер Фредерик С.*, доктор философии, профессор, Сиракьюсский университет, Сиракьюс (США);
- Белов Владимир Николаевич*, доктор философских наук, профессор, Российский университет дружбы народов, Москва (Россия);
- Васильев Вадим Валерьевич*, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет имени 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);
- Копцев Иван Демьянович*, доктор филологических наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);
- Круглов Алексей Николаевич*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва (Россия);
- Мер Рудольф*, доктор философии, Грацский университет им. Карла и Франца, Грац (Австрия);
- Пушкарский Анатолий Геннадьевич*, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия) — ответственный секретарь;
- Разев Данил Николаевич*, доктор философских наук, доцент, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург (Россия);
- Румянцова Татьяна Герардовна*, доктор философских наук, профессор, Белорусский государственный университет, Минск (Белоруссия);
- Соболева Майя Евгеньевна*, доктор философских наук, профессор, Марбургский университет им. Филиппа, Марбург (Германия);
- Сорина Галина Вениаминовна*, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Москва (Россия);
- Тиммерман Йенс*, доктор философии, профессор, Сент-Эндрюсский Университет, Сент Эндрюс (Великобритания);
- Тремблэй Фредерик*, доктор философии, Софийский университет им. 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*, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia) — Deputy Editor-in-chief;
- Prof. Valentin A. Bazhanov*, Ulyanovsk State University, Ulyanovsk (Russia);
- Prof. Frederick C. Beiser*, Syracuse University, Syracuse (USA);
- Prof. Vladimir N. Belov*, The Peoples' Friendship University of Russia, Moscow (Russia);
- Prof. Sergey A. Chernov*, Bonch-Bruевич Saint Petersburg State University of Telecommunications, St. Petersburg (Russia);
- Prof. Bernd Dörflinger*, University of Trier (Germany);
- † *Prof. Leonard A. Kalinnikov*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia);
- Prof. Pauline Kleingeld*, University of Groningen (the Netherlands);
- Prof. Ivan D. Koptsev*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia);
- Prof. Alexey N. Krouglov*, Russian State University for the Humanities, Moscow (Russia);
- Dr Rudolf Meer*, University of Graz (Austria);
- Anatoly G. Pushkarsky*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia) — Executive Secretary;
- Prof. Danil N. Razeev*, Saint Petersburg State University, St. Petersburg (Russia);
- Prof. Tatiana G. Rumyantseva*, Belarusian State University, Minsk (Belarus);
- Prof. Maja E. Soboleva*, University of Marburg (Germany);
- Prof. Galina V. Sorina*, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia);
- Prof. Werner Stark*, University of Marburg (Germany);
- Prof. Jens Timmermann*, University of St Andrews (UK);
- Dr Frederic Tremblay*, Sofia University "St. Kliment Ohridski", Sofia (Bulgaria);
- Prof. Vadim V. Vasilyev*, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia);
- Prof. Eric Watkins*, University of California, San Diego (USA);
- Prof. Allen W. Wood*, Indiana University Bloomington (USA);
- Dr Andrei S. Zilber*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia) — Executive Secretary

## СОДЕРЖАНИЕ

---

---

### Статьи

#### *Философия Канта*

<i>Мёдова А. А.</i> Проблема единства опыта: трансцендентальный ракурс .....	7
--	---

#### *Кант: pro et contra*

<i>Переплеткин А. В.</i> «Система трансцендентального идеализма» <i>Ф. В. Й. Шеллинга:</i> кантовский трансцендентальный идеал в исторической перспективе «одиссеи духа» .....	36
<i>Круглов А. Н.</i> Критика Г. Г. Шпетом «истории» у И. Канта .....	61
<i>Емельянов А. С.</i> Коперниканский переворот 2.0: Мейясу vs Кант .....	76

#### *Неокантианство*

<i>Корнилаев Л. Ю.</i> Идеи Фихте в философских учениях русских неокантианцев .....	101
---	-----

## CONTENTS

---

---

### Articles

#### *Kant's Philosophy*

- Medova A. A.* The Problem of the Unity of Experience from the  
Transcendental Perspective..... 7

#### *Kant: pro et contra*

- Perepletkin A. V.* Schelling's *System of Transcendental Idealism*: Kantian  
Transcendental Ideal from the Historical Perspective of the "Odyssey of  
the Spirit" ..... 36
- Krouglov A. N.* Gustav Shpet's Critique of Kant's "History" ..... 61
- Emelyanov A. S.* Copernican Turn 2.0: Meillassoux versus Kant..... 76

#### *Neo-Kantianism*

- Kornilaeв L. Yu.* Fichte's Ideas in the Philosophical Doctrines of Russian  
Neo-Kantians ..... 101

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

References to Kant's original texts (I. Kant. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin 1900 ff.) are presented in the following form: *Siglum*, AA (Vol.-Number.), page[s], for example: (*MpVt*, AA 08, p. 264). Sigla index see here: [http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/Hinweise\\_Autoren\\_2018.pdf](http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/Hinweise_Autoren_2018.pdf) (pp. 3-6). References to the *Critique of Pure Reason* are given as follows: (*KrV*, A 000) for the texts of the first edition, (*KrV*, B 000) for the texts of the second edition, and (*KrV*, A 000 / B 000) for fragments present in both editions.

УДК 111.8:117

**ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА ОПЫТА:  
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ РАКУРС**

*А. А. Мёдова*<sup>1,2</sup>

*Статья посвящена разработке проблемы возможности опыта в рамках трансцендентального идеализма. В классической постановке Канта эта проблема касается корреляции априорных структур разума с реальностью. Автор ставит вопрос об условиях возможности опыта в альтернативном ключе – как вопрос об условиях его единства, оставаясь при этом в рамках трансцендентального идеализма. Задача исследования – продемонстрировать, каким образом проблема единства опыта пронизывает проблему трансцендентальных условий его возможности. На основе переписки Канта, «Критики чистого разума», «Прологоменов...» и ряда современных концепций сознания производится реконструкция трансцендентальной модели опыта в аспекте условий его связности. Эта модель включает систематическое единство свойств предметов, выступающее обратной стороной рационального единства познающего их рассудка. Немаловажными условиями единства опытных данных служат их связность в силу однородности времени и пространства (неэмпирическое созерцание) и организующая работа априорных форм чувственности, создающая последовательность и рядоположенность явлений. Как более сложное, синтетическое условие единства опыта описана активность трансцендентальных схем; в качестве превращенных форм пространственно-временных представлений они опосредуют категории и явления, будучи «однородными» и с теми, и с другими. На вершине рассудочной деятельности находится наиболее проблематичный*

<sup>1</sup> Сибирский государственный университет науки и технологий им. академика М. Ф. Решетнёва, Россия, 660049, Красноярск, просп. им. газеты «Красноярский рабочий», д. 31.

<sup>2</sup> Красноярский государственный педагогический университет им. В. П. Астафьева, Россия, 660049, Красноярск, ул. Ады Лебедевой, д. 89. Поступила в редакцию: 01.02.2024 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2025-2-1

**THE PROBLEM OF THE UNITY  
OF EXPERIENCE FROM THE  
TRANSCENDENTAL PERSPECTIVE**

*A. A. Medova*<sup>1,2</sup>

*This article is devoted to the problem of the possibility of experience in transcendental idealism. In its classical formulation by Kant, the problem pertains to the correlation between a priori structures of reason and reality. I approach the question of the conditions of the possibility of experience in an alternative way, i.e. as a question about the conditions of its unity, while remaining within the framework of transcendental idealism. The purport of this investigation is to demonstrate how the problem of the unity of experience permeates the problem of the transcendental conditions of its possibility. Proceeding from Kant's correspondence, the Critique of Pure Reason, Prolegomena to Any Future Metaphysics, and some modern conceptions of consciousness, I reconstruct the transcendental model of experience in terms of the conditions of its coherence. This model includes the systematic unity of the properties of objects, which is the flip side of the rational unity of cognizing reason. Important conditions of the unity of experiential data are their connectedness due to the homogeneity of time and space (non-empirical intuition), and the organizing work of the a priori forms of sensing, which creates the sequence and coordination of phenomena. The activity of transcendental schemes is described as a more complex, synthetic condition of the unity of experience; as modified forms of spatio-temporal representation, they mediate categories and phenomena, being "homogeneous" with both. At the top of the*

<sup>1</sup> Reshetnev Siberian State University of Science and Technology.

31 Prospect named after the Newspaper "Krasnoyarsk Worker", Krasnoyarsk, 660037, Russia.

<sup>2</sup> Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V. P. Astafyev.

89 Ada Lebedeva st., Krasnoyarsk, 660049, Russia.  
Received: 01.02.2024.

doi: 10.5922/0207-6918-2025-2-1

уровень единства опыта, на котором созерцания упорядочиваются действием априорных категорий. Как оригинальные, выходящие за пределы гносеологической проблематики осмысливаются следующие условия однородности опыта: 1) однородность сознания внешних вещей и самосознания и 2) единство опыта, задаваемое конечными целями чистого применения нашего разума. В заключение в качестве ключевой и наиболее показательной для трансцендентальной философии предпосылки однородности опыта выделяется гипотеза Канта о трансцендентальном средстве явлений, создающем однородность ментальных актов и объективной реальности.

**Ключевые слова:** Кант, условия возможности опыта, априорные формы чувственности, трансцендентальные категории, трансцендентальный субъект

## 1. Введение

Кантовский принцип, ныне ставший общепризнанным, таков: чтобы изучить разум, нужно вывести условия, необходимые для получения опыта (Brook, Wuerth, 2023). Работы Канта открывают новый, трансцендентальный этап разработки проблемы опыта, формулируемой им как проблема корреляции между принципами разума и эмпирическими данными. Кант создал трансцендентальную метафизику опыта, претендующую на переосмысление нормы, согласно которой мы придаем объекту статус реальности (Mazijk, 2020, p. 25). Однако Кант также разработал критическую философию, которая не может, в отличие от экспериментальной науки, наслаждаться «достоверным шагом». В основе его метафизики опыта лежит ключевая проблема — условий возможности последнего, которая приводит к условиям возможности самой метафизики. Суть этой проблемы в том, что принципы познания должны формироваться опытом, но опыт невозможен, если ему не предпосланы принципы познания.

Цель статьи — рассмотреть эту основополагающую кантовскую проблему в новом ракурсе, в котором главной предпосылкой возмож-

activity of reason is the most problematic level of the unity of experience, on which intuitions are ordered in accordance with a priori categories. The following conditions of the homogeneity of experience are assessed as being original and going beyond the epistemological problematic: 1) the homogeneity of the consciousness of external things and self-consciousness, and 2) the unity of experience created by the end-goals of the pure application of reason. In conclusion, I examine Kant's hypothesis that the transcendental affinity of phenomena creates the homogeneity of mental acts, and that objective reality is the key and most telling prerequisite of the homogeneity of experience.

**Keywords:** Kant, conditions of the possibility of experience, a priori forms of sensibility, transcendental categories, transcendental subject

## 1. Introduction

The now universally accepted Kantian principle reads: in order to study reason, the conditions of experience must be established (Brook and Wuerth, 2023). Kant's works mark a new, transcendental stage of the study of the problem of experience, which he views as the problem of correlation between the principles of reason and empirical data. Kant created a transcendental metaphysics of experience which claims to revise the norm whereby we grant an object the status of reality (Mazijk, 2020, p. 25). But Kant also developed a critical philosophy which, unlike experimental science, cannot be content with "an authentic step". The key problem of his metaphysics of experience is the conditions of the possibility thereof, which leads to the conditions of the possibility of metaphysics itself. The core of the problem is that the principles of cognition should arise from experience, but experience is impossible unless it is premised on the principles of cognition.

This article purports to look at this underlying Kantian problem from a new angle, in which the main prerequisite of the possibility of

ности опыта является его единство. Эта смена ракурса продуктивна для разработки проблемы опыта: сохраняя специфику и острую проблематичность ее трансцендентальной постановки, она позволяет исследовать проблему в более широком контексте, учитывая результаты других направлений исследования сознания — феноменологии, когнитивной психологии, аналитического кантоведения и даже антитрансцендентализма. Мы намерены последовательно выявить все возможные подходы к интерпретации единства опыта, которые «свернуть» в трансцендентальном идеализме Канта, сохраняя при этом аутентичную кантовскую установку, то есть постоянно удерживая в поле внимания проблематичность самой возможности опыта. В итоге мы намерены показать, что предпосылкой проблемы возможности опыта в трансцендентальной философии выступает сама природа его организации, а именно необходимость его единства, из которого следуют такие его качества, как связность, упорядоченность и однородность.

Оттолкнувшись от кантовской постановки проблемы условий возможности опыта (2), исследование будет разворачиваться от общего к частному. Мы рассмотрим вначале предельно общие условия единства опыта трансцендентального субъекта (3): когнитивное (систематическое рациональное единство познавательных способностей) и телеологическое (интерес к осуществлению сущностных целей разума). Зафиксировав проблематичность этих предпосылок, мы перейдем к анализу более конкретных форм единства опыта, сконцентрировавшись на причинах его связности и упорядоченности (4), которые, как мы покажем, интегрированы в проблему условий возможности опыта. Поиск причин проблематичности опыта в контексте кантовского метода приведет нас к сущностным положениям трансцендентальной философии (5), из которых становится возможным переход к разработке тезиса об однородности опыта как его ключевом ус-

experience is its unity. This change of perspective helps to advance the study of the problem of experience: while preserving the specificity and problematic character of the transcendental approach to the problem, it makes possible its study in a broader context, taking into account the results of other areas of the study of consciousness such as phenomenology, cognitive psychology, analytical Kant scholarship, and even anti-transcendentalism. I propose, sequentially, to reveal all the possible approaches to the interpretation of the unity of experience, which are “compressed” in Kant’s transcendental idealism, while sticking to authentic Kantian principles and keeping in mind that the possibility of experience is itself a problem. I intend to show that the prerequisite of the possibility of experience in transcendental philosophy is the nature of its organization — that is, the necessity of its unity, its orderliness, and homogeneity.

Proceeding from the Kantian view of the problem of the conditions of the possibility of experience (2), I propose to go from the general to the particular. I will first look at the most general conditions of the transcendental subject (3): cognitive (the systematic rational unity of cognitive faculties) and teleological (the concern with finding the essential goals of reason). After illustrating the problematic character of these prerequisites, I will move on to the analysis of more concrete forms of the unity of experience, focusing on the causes of its coherence and orderly character (4) which, as I will show, are integrated with the problem of the conditions of the possibility of experience. The search for the causes of the problematic character of experience in the context of the Kantian method will lead us to the substantive propositions of transcendental philosophy (5), from which it will be possible to pass on to the thesis about the homogeneity of experience as its key

ловии (6–8). Итогом исследования станет выделение и проблематизация восьми различных условий единства опыта, которые прослеживаются в философии Канта, из них как наиболее показательное для трансцендентальной парадигмы будет осмыслено эмпирическое и трансцендентальное средство явлений.

## 2. История проблемы условий возможности опыта

Взаимосвязь воспринимаемого и умопостигаемого миров была одной из главных тем исследований Канта. Его нарастающий интерес к этой проблеме прослеживается в переписке начиная с письма к Мендельсону от 8 апреля 1766 г. Здесь Кант формулирует ее как вопрос о возможности опытного знания о природе души, которого было бы «достаточно для того, чтобы исходя из него познать, каким образом она присутствует в мировом пространстве как в отношении материи, так и в отношении существ одинаковой с ней природы...» (AA 10, S. 68; Кант, 1980а, с. 517). Кант предполагает, что особого внимания заслуживает вопрос восприятия. Способность восприятия извне у человека должна быть особенной, так как человеческое существо представляет собой особый вид соединения разума с биологическим телом. Затруднения видятся Канту в том, что восприятие связано с телесной деятельностью столь же явно, как и с деятельностью разума. Следовательно, если мы хотим познать восприятие как внешнюю силу или способность человека, нужно принять во внимание отношения души и тела. Но последние есть отношения внутреннего к внешнему, то есть состояния души, мышления и желания к состоянию телесной материи. Из этого положения не видится возможности занять другую познавательную позицию и перейти к отношению воспринимающего и объектов восприятия, которые философ характеризует как отношение внешнего к внешнему. Кант пытается посредством моза-

condition (6–8). The outcome of the study will be the identification and problematization of eight conditions of the unity of experience that are traceable in Kant's philosophy, of which the empirical and transcendental affinity of phenomena will be discussed as being the most characteristic of the transcendental paradigm.

## 2. The History of the Problem of the Conditions of Possibility of Experience

The interconnection of the perceived and intelligible worlds was a key problem of Kant's research. His growing interest in this problem can be traced from his correspondence, beginning in his 8 April 1766 letter to Mendelssohn in which he frames the question of the possibility of experiential knowledge in terms of the nature of the soul that would be "sufficient to inform us of the manner in which the soul is present in the universe, how it is linked both to matter and to beings of its own sort" (*Br*, AA 10, p. 68; Kant, 1999, p. 92). For Kant, the question of perception merits particular attention. The human faculty to perceive the external must be special because the human being is a peculiar connection of reason with a biological body. Kant sees problems here, in that perception is as obviously linked with bodily activity as it is with the activity of the mind. Consequently, if we want to study perception as an external force or human faculty, we have to take into account the relations between the soul and the body. But these are relations of the internal to the external, i.e. the state of the soul, thinking, and volition to the state of matter. From this provision Kant sees no way of taking a different cognitive position and moving on to the relation between the subject and object of perception, which he describes as the relation of the external to the external. Kant tries through

ключений найти источник или силу внешнего воздействия предметов на нас и приходит к выводу, что это невозможно, поскольку эти силы не даны в опыте (AA 10, S. 69; Кант, 1980а, с. 517).

Постепенно ракурс заявленной проблемы меняется. В конце 1773 г. Кант пишет Маркусу Герцу, что исследования того, каким образом осуществляется связь между органами тела и мыслями, с его точки зрения, совершенно бессмысленны и в них нет никакой необходимости (AA 10, S. 138; Кант, 1980г, с. 535). Акцент переносится на другую проблему: необходимо отчетливо понимать различия между субъективными принципами чувственности и рассудка и формами непосредственной направленности сознания на предметы. Обращаясь к Герцу в письме от 7 июня 1771 г., он называет это различие основным правилом философских исследований и ожидает от его применения больших плодов. Оно позволит выявить «отношение основных понятий и законов, которые определяют чувственно воспринимаемый мир, а также наметить в общих чертах то, что составляет сущность учения о вкусе, метафизике и морали» (AA 10, S. 117; Кант, 1980б, с. 524).

Пройдя сквозь целый ряд писем к Линднеру, Гердеру, Мендельсону, Герцу, проблема взаимосвязи познающего разума и познаваемых объектов наконец кристаллизуется в знаменитом вопросе, заданном в письме к Маркусу Герцу от 21 февраля 1772 г.: «...на чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?» (AA 10, S. 124; Кант, 1980в, с. 527). Речь здесь идет, выражаясь языком «Критики чистого разума», о координации априорных схем, категорий и форм чувственности с познаваемой предметностью. На чем основана корреляция представлений и объектов этих представлений, если принципы образования представлений априорны? Или, иначе, почему наше понимание принципов познания является одновременно пониманием объектов познания? (Allais, 2015, p. 186).

inferences to find the source or force of the external action of objects on us, and comes to the conclusion that this is impossible because these forces are not given to us in experience (*Br*, AA 10, p. 69; Kant, 1999, p. 92).

Gradually, the focus changes. In late 1773, Kant writes to Markus Herz that it is meaningless and unnecessary to study the connection between bodily organs and thoughts (*Br*, AA 10, p. 138; Kant, 1999, p. 141). The emphasis shifts to a different problem: it is necessary to clearly understand the differences between the subjective principles of sensibility and reason, and the forms of directedness of consciousness toward objects. In a letter to Herz of 7 June 1771, he describes this distinction as the main rule of philosophical inquiry, an approach which he expects to yield bountiful fruit. It may help to reveal “the foundational principles and laws that determine the sensible world together with an outline of what is essential to the Doctrine of Taste, of Metaphysics, and of Moral Philosophy” (*Br*, AA 10, p. 117; Kant, 1999, p. 127).

Having gone through a series of letters to Linder, Herder, Mendelssohn, and Herz, the problem of the connection between the cognizing mind and the cognized objects finally jells into the famous question asked of Herz in a 21 February 1772 letter: “What is the ground of the relation of that in us which we call ‘representation’ to the object?” (*Br*, AA 10, p. 124; Kant, 1999, p. 133). To use the language of the *Critique of Pure Reason*, this is about the coordination of *a priori* schemes, categories, and forms of sensibility with the objective world being cognized. What is the ground of the correlation of representations and their objects if the principles of forming these representations are *a priori*? To put it in another way, why is our understanding of the principles of cognition simultaneously understanding of the objects of cognition? (Allais, 2015, p. 186).

Таким образом формируется направление поиска онтогносеологических условий возможности опыта. Один из первых его результатов — латинская диссертация «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира» (1770). Затем решение проблемы условий опыта Кант предлагает в «Критике чистого разума», «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике», оттачивает в последующих «Критиках». С того момента, как Кант выявил данную проблему, она становится лейтмотивом его исследований, преломляющимся в другом ключевом вопросе — «как возможны априорные синтетические суждения?».

### 3. Единство опыта как условие его возможности

Единство атрибутивно для опыта. Уже перцептивный уровень восприятия ангажирован единством многообразного, и это единство столь радикально, что для субъекта все время длится только *один опыт*. Если исходить из этого сущностного единства — это путь, которым идет феноменология, — можно прийти к парадоксальным выводам. Так, Дж. П. Мануссакис, исследуя феномен сакрального, утверждает, что все феномены в равной степени сакральны, поскольку человек не может иметь разные типы опыта: «Все явления религиозны, ибо никакое исключение не может быть оправдано, и, следовательно, всякая философия есть философия религии, если ее еще хотят так называть. Мы говорим здесь не об аналогичных переживаниях, а скорее о “радикальной общности”, по выражению Гуссерля, между объектами опыта» (Manoussakis, 2019, p. 44).

Единство опыта также выступает важным пунктом кантовской теории, причем связь знаменитого вопроса Канта об условиях возможности опыта с требованием его единства прослеживается уже в первом приближении. Для того чтобы опыт состоялся, необходимо соблю-

This shows the direction of the search for onto-epistemological conditions of the possibility of experience. One of its early results is the Latin dissertation, *On the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World* (1770). Subsequently, Kant offers a solution to the problem of the conditions of experience in *Critique of Pure Reason*, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, and gives it the final touches in the later *Critiques*. From the moment Kant articulates the problem it becomes the leitmotif of his research, which is reflected in another key question: “how are *a priori* synthetic judgments possible?”

### 3. The Unity of Experience as the Condition of its Possibility

Unity is an attribute of experience. Already the perceptive level of perception is engaged with the unity of the manifold, the unity being so radical that for the subject only *one experience* lasts all the time. If one proceeds from this essential unity — the path followed by phenomenology — one may come to paradoxical conclusions. For example, John Panteleimon Manoussakis (2019, p. 44), investigating the phenomenon of the religious, the sacred, maintains that “All phenomena are religious for no exclusion can be justified, and therefore all philosophy is a philosophy of religion, if one still wishes to designate it so. We are not talking here of analogous experiences, but rather of ‘a radical community’ — to use Husserl’s phrase — between the objects of experience.”

The community of experience is also an important requirement of Kant’s theory, where the link to Kant’s famous question about the conditions of the possibility of experience is apparent at once. For an experience to happen, at least two conditions must be met: 1) all possible phenomena should be together in one experience and 2) all these representations should be connected according to laws (*KrV*,

дение как минимум двух условий: чтобы все возможные явления могли находиться вместе в одном опыте и 2) чтобы все эти представления были связаны согласно законам (A 108). Отсюда следует ключевое требование Канта к возможности опыта — подведение представлений под законы, то есть «совместимость» созерцаний и априорных категорий. И конечно, предельное условие опыта — это сообщаемость объективной и субъективной реальности, границы последней из которых также основательно осмыслены Кантом.

Обращает на себя внимание, что Кант не фиксирует субъектность как условие опыта. Трансцендентальное единство апперцепции не является формой самоидентичности, поэтому оно не может играть эту роль. Тождество апперцепции есть синтез многообразного, а именно способность присоединять одно представление к другому (B 133). Оно есть, скорее, формальное единство, универсальный акт суждения, необходимый для того, «чтобы единый ум мог перемещаться по ряду представляемых элементов и осознавать их как один объект» (Brook, 1994, p. 131). В целом же «субъект, которому принадлежит мышление, обозначается посредством Я, сопутствующего всякой мысли, только трансцендентально, так что мы не воспринимаем никаких свойств его и вообще ничего не знаем о нем и не представляем его» (A 355; Кант, 1999, с. 320).

Тот факт, что Кант не полагает субъектность условием опыта, объясняется, на наш взгляд, просто: дискурс субъекта, как мы его сейчас представляем, тогда еще не появился на свет. Тем не менее П. Ф. Стросон считает это лакуной у Канта. Для полноты условий опыта 1) нужна возможность проводить различие между объектами и восприятиями объектов, то есть нужна ссылка на отделимый компонент субъективного опыта в любом конкретном объективном суждении об опыте; 2) субъект опыта должен иметь свою форму идентичности, а именно —

A 108). From this follows Kant's key requirement for the possibility of experience: representations should conform to laws, that is, the "compatibility" of intuitions and *a priori* categories. And, of course, the ultimate condition of experience is the link between objective and subjective reality, the boundaries of the latter having been thoroughly delineated by Kant. It is noteworthy that Kant does not name subjectivity as a condition of experience. The transcendental unity of apperception is not a form of self-identity and, for that reason, cannot play that role. Rather, the unity of apperception is a synthesis of the manifold, i.e. the capacity to add one representation to another (*KrV*, B 133). It is a formal unity, the universal act of judgment needed "for a single mind to range over a number of represented elements and be aware of them as one object" (Brook, 1994, p. 131). On the whole, "the subject of inherence is designated only transcendentially through the I that is appended to thoughts, without noting the least property of it, or cognizing or knowing anything at all about it" (*KrV*, A 355; Kant, 1998, p. 419).

The fact that Kant does not posit agency as a condition of experience is easy to explain: the discourse of the subject, as we think of it today, had not yet come into being. Nevertheless Peter F. Strawson considers it to be an omission on Kant's part. The full conditions of experience require 1) the possibility of drawing a distinction between objects and perceptions of objects, i.e. there should be a reference to a detachable component of subjective experience within any concrete objective judgment about experience; 2) the subject of experience should have its own form of identity — namely, it should be able to ascribe experiences to itself. An adequate explication of experience would point out the full conditions of the possibility of ascribing experiences to oneself, including the existence of

должен быть способен приписывать себе свои переживания. Адекватное объяснение опыта заключалось бы в указании на полные условия возможности самоприписывания переживаний, включая существование субъекта как созерцаемого объекта в мире (Strawson, 1966, p. 63–64, 76). Иными словами, чтобы объяснить, как возможен опыт, нужно объяснить, почему субъект наделяет его статусом *своего опыта*.

Но кантовская модель ориентирована иначе — его интересует прежде всего структурное и качественное единство ментальных содержаний как предварительное условие применимости априорных понятий к созерцаниям. Можно сказать, что условие единства опыта представляется Канту более существенным, нежели условие его субъектности. Идея единства эксплицируется им на разных уровнях, чаще всего в контексте единства познавательных способностей. Кант, в частности, допускает, что свойства предметов, в равной мере как и природа познающего их рассудка, сами по себе предназначены к систематическому единству, поэтому все результаты познания подчинены общим принципам, из которых они могут быть выведены. Это утверждение он называет *трансцендентальным основоположением разума* (A 648 / B 676). Почему к систематическому рациональному единству предназначены свойства предметов — это проясняет тезис Канта «условия *возможности опыта* вообще суть вместе с тем условия *возможности предметов опыта*...» (B 197; Кант, 1999, с. 188). То есть речь здесь идет не о предмете как таковом, а о *предмете опыта*.

Есть еще один ракурс, в котором можно мыслить единство опыта, — телеологический, в свете конечных целей чистого разума. Как отмечает Л. Юпи, архитектурный проект разума и необходимость осмысления опыта как систематического целого неразрывно связаны у Канта с интересом к осуществлению сущностных целей разума. Опыт может быть объединен в одно систематическое целое толь-

the subject as an observable object in the world (Strawson, 1966, pp. 63-64, 76). In other words, to explain how experience is possible, it is necessary to explain why the subject invests it with its *own experience*.

But Kant's model has a different purpose; he is interested first and foremost in the structural and qualitative unity of mental contents as a preliminary condition of applicability of *a priori* concepts to intuitions. It can be said that Kant considers the unity of experience to be more important than the condition of its agency. He explicates the idea of unity at various levels, more often than not in the context of the community of cognitive faculties. Kant, for example, allows that the properties of objects, like the nature of the mind cognizing them, are inherently intended for systematic unity, which is why all the results of cognition conform to the common principles from which they can be derived. He calls this the *transcendental foundation of reason* (KrV, A 648 / B 676). Kant explains why the properties of objects are intended for systematic rational unity: "The conditions of the *possibility of experience* in general are at the same time conditions of the *possibility of the objects of experience*" (KrV, B 197; Kant, 1998, p. 283). It is not about the object as such, but about the *object of experience*.

Yet another angle from which one can look at the unity of experience is the teleological one, in the light of the ultimate goals of pure reason. Lea Ypi (2021, pp. 44-45) notes that the architectonic project of reason and the need to study experience as a systematic whole are inseparably bound up, for Kant, with an interest in the attainment of reason's essential goals. Experience can only be brought together into one systematic whole through coordination with the goal that reason recognizes as its own — different from the other goals which are linked to it only instrumentally. Kant derives

ко посредством соотнесения с целью, которую разум признает своей собственной, целью, отличной от других, которые лишь инструментально связаны с ним (Yri, 2021, p. 44–45). Конечные, или последние, цели применения нашего разума Кант выводит из его отношения к трем предметам: свободе воли, бессмертию души и бытию Бога (B 825).

Здесь возникает уже знакомое нам противоречие опыта, хотя и в другом ракурсе. Последние цели чистого разума выходят за пределы эмпирической реальности. Но в то же время Кант считал своей заслугой обоснование метафизики как науки путем осмысления априорных понятий, соответственно которым только и могут быть даны предметы в опыте. Как он сам замечает во введении ко второму изданию «Критики», из этих его достижений «получается странный и, по-видимому, весьма неблагоприятный для целей всей второй части метафизики результат» (B XIX; Кант, 1999, с. 36). Ведь метафизика опыта ценна тем, что показывает границы применимости априорных рассудочных понятий и категорий к предметам. В то же время именно эта цель — с помощью априорного знания выйти за границы возможного опыта — составляет существенную задачу «последней» метафизики, если взять во внимание сущностные или конечные цели разума. Так что по большому счету неясно, как конечные цели чистого разума могут задавать единство эмпирического опыта.

Мы очертили два глобальных и весьма проблематичных основания единства опыта. Первое из них гласит, что единство опыта гарантировано трансцендентальным основоположением разума, то есть систематическим рациональным единством свойств познаваемых предметов. Это лишь формальная предпосылка, она никак не объясняет почему опыт вписан в структуру априорных понятий, но позволяет заметить, каким образом проблема единства опыта пронизывает проблему условий его воз-

the end, or ultimate goals of the use of our reason, from its relation to three objects: free will, immortality of the soul, and the existence of God (*KrV*, B 825).

This brings up a contradiction of experience with which we are already familiar, albeit from a different perspective. The end-goals of pure reason go beyond empirical reality. At the same time, Kant claimed credit for grounding metaphysics as a science by studying *a priori* concepts by means of which, alone, objects can be given in experience. As he writes in the introduction to the second edition of the *Critique*, from these achievements of his “emerges a very strange result, and one that appears very disadvantageous to the whole purpose with which the second part of metaphysics concerns itself” (*KrV*, B XIX; Kant, 1998, p. 112). For the value of a metaphysics of experience consists in its showing the limits of the applicability of *a priori* reasonable concepts and categories to objects. At the same time, precisely this goal — reaching the limits of possible experience with the help of *a priori* knowledge — constitutes an essential part of the task of the “last” metaphysics if one keeps in mind the substantive or ultimate goals of reason. So, at the end of the day, it is unclear what ultimate goals of pure reason can be set by the unity of empirical experience.

I have described two global and highly problematic grounds of the unity of experience. The first of them claims that the unity of experience is guaranteed by the transcendental grounding of reason; that is, by the systematic rational unity of the properties of the objects cognized. This is a merely formal prerequisite which does nothing to explain why experience is written into the structure of *a priori* concepts, but enables us to notice how the problem of the unity of experience permeates the problem of the

возможности. Второе заключение не менее проблематично: опыту сообщают единство конечные цели чистого разума. Этот тезис противоречит тому факту, что в кантовской теории опыта именно созерцания определяют границы применения априорных понятий, запрещая разуму работать «вхолостую». Возможно, здесь следует говорить о двух разных смыслах слова «опыт», то есть мы сталкиваемся с встречающимся у Канта смешением разных типов дискурса, эмпирического и трансцендентального (Катречко, 2022, с. 16). Во всяком случае, эти предельно обобщенные условия единства опыта не снимают его проблематичности. Обратимся к более конкретным формам единства эмпирических данностей и априорных понятий — к причинам их связности и упорядоченности.

#### 4. Связность и упорядоченность как условия возможности опыта

Кантовская постановка проблемы опыта актуальна по сей день. Феноменологи, когнитивисты, нейрочеловеческие и аналитические философы по-прежнему задаются вопросом: если мы понимаем опыт как «доступ» к познаваемым предметам, то какого рода этот доступ и что делает его возможным? Согласно Канту, важнейшее условие доступа — это *возможность связи восприятий*, их общности и согласованности. Данные свойства сообщают опыту *априорные формы чувственности и трансцендентальные категории*. Например, только благодаря априорному принципу, предидирующему причинность возможных объектов опыта, мы можем объективно связать свои представления о сталкивающихся бильярдных шарах (Boer, 2010, p. 69) или любых других физических взаимодействиях. В трансцендентальном идеализме связность опыта есть обратная сторона его *упорядоченности*. Мы вновь попадаем в зону действия исходной проблемы: почему явления упорядочены согласно понятиям, не имеющим эмпирического происхождения?

conditions of its possibility. The second conclusion is no less problematic: experience acquires unity owing to the end-goals of pure reason. This thesis contradicts the fact that the Kantian theory of the experience of intuition determines the limits of the applicability of *a priori* concepts by forbidding reason to “run idle”. Perhaps we are looking at an instance of two different meanings of the word “experience”, i.e. a case of Kant mixing up different types of discourse, empirical or transcendental (Katrechko, 2022, p. 16). In any case, these highly generalized conditions of the unity of experience do not make it any less problematic. Let us turn to more concrete forms of the unity of empirical givens and *a priori* concepts: the causes of their connectedness and orderliness.

#### 4. Connectedness and Orderliness as Conditions of the Possibility of Experience

The Kantian approach to the problem of experience has lost none of its relevance today. Phenomenologists, cognitivists, neuro-scientists, and analytical philosophers still ask themselves: if we understand experience as “access” to the objects being cognized, what kind of access is this and what makes it possible? According to Kant, the key condition of access is the *possibility of connection of perceptions*, their unity and coherence. Experience acquires these properties through *a priori forms of sensibility and transcendental categories*. For example, it is only thanks to the *a priori* principle which predicates causality of the possible objects of experience that we can objectively connect our representations of colliding billiard balls (Boer, 2010, p. 69) or any other physical interaction. In transcendental idealism, the coherence of experience is the reverse side of its *orderliness*. Again, we are confronted by the initial problem: why are phenomena ordered according to concepts which have no roots in experience?

Концепция, унаследованная Кантом от рационализма Нового времени, такова: опыт делает возможными «порядок и связь вещей», аналогичные порядку и связи идей. Однако в кантовской версии акцент смещен в сторону трансцендентального субъекта: контакт последнего с реальностью возможен лишь в силу того, что предметности располагаются в некотором порядке. Не имея возможности упорядочить созерцания, мы не имели бы опыта. Таким образом, важнейшее условие опыта — это возможность упорядочивания действительности, но сама эта возможность с точки зрения трансцендентальной философии труднообъяснима. Следует отметить, что упорядоченность объективной реальности представляется загадочной не только в рамках трансцендентализма. Как отмечал А. Эйнштейн, «сам факт, что совокупность наших чувственных восприятий с помощью мышления (оперирование понятиями, создание и использование определенных функциональных соотношений между ними, сопоставление чувственных восприятий этим понятиям) может быть приведена в порядок, является, по-моему, поразительным, и мы никогда его не поймем» (Эйнштейн, 1967, с. 201).

Все категории как чистые понятия, которые *a priori* относятся к объектам, являются способами систематизации опыта. Созерцание тоже упорядочено: пространство и время привносятся в опыт рядоположенность явлений. Связность опыта есть условие возможности последнего, что постулируется Кантом в «Аналогиях опыта». Однако связь многообразного не может быть воспринята чувственным образом. Опыт есть не сами восприятия, а их синтез, не содержащийся в восприятиях (В 129, 219); опыт есть трансцендентальная добавка к перцепции.

В первой «Критике» Кант объясняет связность опыта тем, что все формы явления существуют только в одном пространстве и в одном времени (А 110). Априорные формы чувственности играют объединяющую и организую-

The concept Kant inherits from Modern rationalism is this: experience makes possible an “order and connection of things” analogous to the order and connection of ideas. However, in the Kantian version, there is a tilt toward the transcendental subject: the latter’s contact with reality is only possible because objects are arranged in a certain order. Without the possibility of ordering intuitions, we would have no experience. Thus, the key condition of experience is the possibility of ordering reality; but this ability is hard to explain from the viewpoint of transcendental philosophy. It must be noted that the orderliness of objective reality is enigmatic, not only within the transcendentalist framework. Albert Einstein (1936, p. 351) wrote: “The very fact that the totality of our sense experiences is such that by means of thinking (operations with concepts, and the creation and use of definite functional relations between them, and the coordination of sense experiences to these concepts) it can be put in order, this fact is one which leaves us in awe, but which we shall never understand.”

All the categories, as pure concepts which are objects *a priori*, are ways of systematizing experience. Intuition is also ordered: space and time introduce connectedness into experience. Connectedness of experience is the condition of the possibility of the latter, which Kant postulates in *Analogies of Experience*. However, the connection of the manifold cannot be perceived by the senses. Experience is not perceptions but their synthesis, which is not contained in the perceptions (*KrV*, В 129, 219); experience is a transcendental addition to perception.

In the first *Critique*, Kant attributes the connectedness of experience to the fact that all forms of a phenomenon exist in the same space and at the same time (*KrV*, А 110). *A priori* forms of sensibility play a uniting and organizing role. Thus, the notion of time determines the order of givenness of the manifold in the

щую роль. Так, представление времени определяет порядок данности многообразия в душе (В 69), а чувственный опыт покоится на синтетическом единстве отношений во времени всех восприятий (В 220). Связь многообразия составляет во времени. Поскольку само время не может быть воспринято, то временной модус опыта есть соединение объектов во времени посредством понятий, *a priori* устанавливающих это соединение (В 219). Одновременность и последовательность, важнейшие структуры опыта, не воспринимались бы нами в явлениях, если бы в основе не лежало априорное представление о времени. В русле проблемы возможности опыта (она же «проблема доступа») вопрос состоит не в том, как разуму удастся установить порядок в объективной реальности, но в том, почему реальность «поддается» этому установлению.

Связность и упорядоченность опыта, как мы видим, не вводятся в трансцендентальную модель субъекта как нечто само собой разумеющееся, они насквозь проблематичны. В них кроется противоречие — категории, по Канту, будучи априорными, обретают актуальность только из внешних созерцаний. Так, если мы хотим составить себе представление о том, что такое изменение в рамках идеи каузальности, «мы должны взять для примера движение как изменение в пространстве, и только таким путем можем мы сделать для себя наглядным изменение, возможность которого не может быть понята чистым рассудком» (В 291; Кант, 1999, с. 246).

Почему же «из одних лишь категорий мы не можем усмотреть возможности какой бы то ни было вещи...» (В 288; Кант, 1999, с. 244)? Потому, что объективная реальность чистых понятий рассудка должна постоянно подтверждаться в наглядных представлениях. Здесь явственно ощущается непреходимая граница опыта: у нас нет оснований для уверенности в том, что чистые рассудочные понятия скоординированы с материальной реальностью, то есть с ми-

soul (*KrV*, В 69), and sensible experience rests on the synthetic unity of all perceptions of relations in time (*KrV*, В 220). The connectedness of the manifold is formed in time. Since time itself cannot be perceived, the temporal mode of experience is a connection of objects in time through concepts which establish the connection *a priori* (*KrV*, В 219). We would not be able to perceive simultaneity and consecutiveness, the key structures of experience, in a phenomenon if they were not based on the *a priori* notion of time. In terms of the problem of the possibility of experience (or “the problem of access”), the question is not how reason manages to establish order in objective reality, but why reality “submits” to such establishment.

The connectedness and orderliness of experience, as we see, are not introduced in the transcendental model of the subject as something taken for granted; they are problematic through and through. They contain a contradiction: categories, according to Kant, being *a priori*, are actualized only through external intuitions. Thus, if we want to get an idea of such change within the framework of causality, “we must take motion, as alteration in space, as our example, indeed only by that means can we make alterations, the possibility of which cannot be comprehended by any pure understanding, intuitable” (*KrV*, В 291; Kant, 1998, pp. 335-336).

Why is it that “we cannot have insight into the possibility of any thing in accordance with the mere categories” (*KrV*, В 288; Kant, 1998, p. 334)? Because the objective reality of pure concepts of understanding must be constantly reaffirmed in visual representations. There is a clear sense here of the uncrossable boundary of experience: we have no grounds for being sure that pure concepts of understanding are coordinated with material reality, i.e. with the world of phenomena. Nor do we have a means of being assured of it once and for all; the reality

ром явлений. У нас также нет способа в этом раз и навсегда убедиться, нужно постоянно проверять действительность этой связи (A 149 / B 188).

Итак, внешние созерцания не порождают категорий, они «материализуют» их. Но при этом применение категорий идет гораздо дальше, чем организация связи восприятий: оно предписывает законы природе, в силу чего природа также приобретает упорядоченность: «априорные условия возможности опыта суть вместе с тем источники, из которых должны быть выведены все всеобщие законы природы» (AA 04, S. 297; Кант, 1994, с. 54).

### 5. Трансцендентализм против произвола разума

Проблема условий возможности опыта возникает из того типа категориальной активности, который постулирует Кант: вещи существуют сами по себе, но они возможны в опыте только согласно категориям (A 399 / B 291), то есть опыт уже извлекается в понятиях. Проблема возможности опыта как проблема «доступа» сознания к реальности не является исключительно трансцендентальной, ее унаследовали многие системы мысли. И в то же время она является чисто трансцендентальной: в таком ракурсе она могла возникнуть только в философии, для которой принципиально признание априорных оснований работы разума.

Мы усматриваем источник этого замкнутого круга в желании Канта оставаться последовательным в методе, с помощью которого он приходит к заключениям. Это проявление последовательности является реакцией на логику познавательного процесса, а именно на то, что нельзя объяснить, как познание необходимости в субъективном порядке нашего восприятия превращается в познание объектов. Иными словами, *нельзя заключать от субъективной необходимости к объективной* (A 368, 379). Эту установку Канта целиком поддерживал Стр-

of this connection must be constantly checked (*KrV*, A 149 / B 188).

Thus, external intuitions do not generate categories — they “materialize” them. But the application of categories goes much further than organizing the connection between perceptions. It prescribes laws to nature, owing to which nature, too, becomes ordered: “the conditions *a priori* of the possibility of experience are at the same time the sources from which all the universal laws of nature must be derived” (*Prol*, AA 04, p. 297; Kant, 2001, p. 38).

### 5. Transcendentalism versus the Arbitrariness of Reason

The problem of the conditions of experience arises from the type of categorial activity postulated by Kant: things exist by themselves, but they are possible in experience only according to categories (*KrV*, A 399 / B 291), i.e. experience is already derived in concepts. The problem of the possibility of experience as a problem of the “access” of consciousness to reality is not exclusively transcendental; it has been inherited by many systems of thought. At the same time, it is purely transcendental: in this form, it could have emerged only in philosophy for which the recognition of *a priori* foundations of the work of reason is crucial.

I attribute the source of this vicious circle to Kant’s wish to be consistent in the method by which he arrives at conclusions. This manifestation of consistency is a reaction to the logic of the cognitive process — namely, the fact that it is impossible to explain how the cognition of the necessity of a subjective ordering of our perception turns into cognition of objects. In other words, *it is impossible to infer objective necessity from subjective necessity* (*KrV*, A 368, 379). Strawson supports this Kantian proposition to the hilt: it is impossible to ground not

сон: нельзя обосновать не только принципы реальности, но даже саму нашу веру в объективный мир, работая «вовне», то есть исходя из частных данных индивидуального сознания. Любой философ, который пытается это сделать, по словам Стросона, тем самым демонстрирует свою неспособность уловить условия возможности опыта вообще (Strawson, 1966, p. 5). Здесь на сцену выходит здравый смысл, своего рода познавательный «принцип реальности», гласящий, что последняя не может быть производной от наших способностей что-либо о ней знать. Но и работать «извне», от объектов, как будто реальность дана нам в своем «естественном» состоянии, тоже невозможно, и этот жест стал окончательно невозможным именно в трансцендентальной философии.

Какой же здесь выход? Кант считает, что мы можем открыть необходимость в субъективном порядке только в том случае, если мы уже предположим, что существуют постоянные объекты или субстанции, состояниями которых являются данные явления (A 104, 252; A 93 / B 126; B 142; Paton, 1936, p. 263). Но опять-таки в корне неверно полагать, что трансцендентальная аналитика описывает опыт как необходимо состоящий из независимо существующих объектов, образующих единую пространственно-временную систему, и пытается на этом основании установить дальнейшие необходимые условия возможности опыта (Strawson, 1966, p. 9). Так мы попадаем в замкнутый круг познания в его эпистемическом модусе: мы не можем заключать ни от субъективных представлений к объектам (в силу познавательного принципа реальности), ни от объектов к идеям (в силу априорности последних).

Предпосылку этого противоречия можно усмотреть в самой природе трансцендентального субъекта. Оно возникает, когда мы пытаемся «натурализовать» трансцендентальные принципы познания, то есть найти их аналог в природе. Трансцендентальный субъект не может быть установлен из природы и вну-

only the principles of reality but even our faith in the objective world from “outside”, that is, proceeding only from the particular data of individual consciousness. Any philosopher who tries to do it, Strawson maintains, hereby demonstrates his inability to capture the conditions of the possibility of experience in general (Strawson, 1966, p. 5). Here, common sense, that cognitive “principle of reality”, comes to the fore. It declares that reality cannot be a derivative of our capacity to know something about it. Nor is it possible to proceed “from outside” – from the objects as though reality is given to us in its “natural” state – and this posture becomes impossible precisely in transcendental philosophy.

What is the way out? Kant believes that we can discover the need for subjective order only if we assume that there exist permanent objects or substances of which these phenomena are states (*KrV*, A 104, 252; A 93 / B 126; B 142; Paton, 1936, p. 263). But there again, it is quite wrong to think that transcendental analysis describes experience as necessarily consisting of autonomously existing objects which form a single spatio-temporal system, and on that basis tries to establish further necessary conditions of the possibility of experience (Strawson, 1966, p. 9). This gets us, epistemologically, into a vicious circle of cognition: we cannot infer either objects from subjective representations (owing to the cognitive principle of reality), or ideas from objects (owing to the *a priori* character of the latter).

The source of this contradiction can be traced to the very nature of the transcendental subject. It arises when we try to “naturalise” the transcendental principle of cognition by finding its analogue in nature. The transcendental subject cannot be established from or within nature insofar as nature is constitut-

три нее, коль скоро природа конституируется трансцендентальным субъектом. Поэтому, если трансцендентальная рефлексия обращается к субъективным условиям возможности естественных наук, то мы не можем использовать эти науки для изучения имманентной организации трансцендентальных субъектов, как если бы они сами были естественными сущностями (Catren, 2018, p. 161). Это феноменологический подход к проблеме замкнутого круга условий опыта. Так, в § 64 второй части «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерль допускает, что разум может быть представлен как зависимый от природы и сам натурализованный, но только до известной степени. В целом этот ход непродуктивен, поскольку невозможно дать ясное определение духа, то есть ментальных процессов, через естественные зависимости. Трансцендентальные основания субъекта имеют свои способы определения, отличные от способов определения физических явлений: «Субъекты не могут быть поглощены бытием природы, ибо тогда то, что придает природе смысл, будет упущено» (Husserl, 1952, S. 297).

Но этот выход из проблемы условий возможности опыта неорганичен для трансцендентального идеализма Канта. Кант не делает последнего шага: он не говорит, что у априорных принципов познания нет никаких обоснований, что они суть сами последнее обоснование всех наших представлений. Напротив, он утверждает, что эти принципы продиктованы реальностью, что они не суть произвол разума и могут быть эмпирически проверены (A 149 / B 188). Здесь кроется диссонанс, ставший принципиальным пунктом трансцендентальной философии.

Согласно Гуссерлю, сама кантовская постановка проблемы возможности опыта неправомерна. Трансцендентальные структуры и естественные закономерности не должны находиться в соответствии друг с другом, так как они имеют разную онтологическую природу, и

ed by the transcendental subject. Therefore, if transcendental reflection turns to the subjective conditions of the possibility of natural sciences, we cannot use these sciences to study the immanent organization of transcendental subjects as though they were natural entities (Catren, 2018, p. 161). This is the phenomenological approach to the problem of the vicious circle of conditions of experience. Thus, in §64 of the second part of the *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Husserl allows that reason can be represented as being dependent on nature, and is itself naturalized, but only to a degree. On the whole this is not a productive approach because it is impossible to clearly define the spirit, i.e. mental processes, through natural dependencies. The transcendental grounds of the subject require their own methods of definition, different from those by which we define physical phenomena: "Subjects cannot be dissolved into nature, for in that case what gives nature its sense would be missing" (Husserl, 1989, p. 311).

But this way out of the problem of the conditions of the possibility of experience is not organic for Kant's transcendental idealism. Kant does not take the last step: he does not say that *a priori* principles of cognition are groundless, and that they are the ultimate justification of our ideas. On the contrary, he maintains that these principles are dictated by reality, that they are not arbitrary products of reason and can be empirically verified (*KrV*, A 149 / B 188). This element of discord became a crucial point of transcendental philosophy.

Husserl challenges Kant's very approach to the problem of the possibility of experience. Transcendental structures and natural laws need not correspond to one another because they have different ontological natures; and knowledge of the world is not the result of

само знание о мире не есть результат натурализации принципов разума. Но для Канта эта позиция неприемлема, поскольку речь идет о возможности метафизики как науки, неоспоримой в своей эффективности. Метафизика возможна таким же образом, каким возможны чистая математика и чистое естествознание, опирающиеся на положения, «частью аподиктически достоверные на основе одного только разума, частью же на основе общего согласия из опыта» (AA 04, S. 275; Кант, 1994, с. 28). Это значит, что априорные принципы и чувственные данные должны иметь общее опосредующее звено или же общее качество, они должны быть *однородными*. Мы приближаемся к ключевому пункту нашей статьи.

## 6. Ментальная однородность опыта: априорные формы чувственности

Единство, общность, универсальность — это константы, которые обуславливают наш контакт с реальностью, сами будучи чувственно ненаблюдаемы и невычленимы из потока восприятий. Этот момент важен для трансцендентальной постановки проблемы опыта. Он имплицитно предполагает, что опытные данные *изначально обладают однородностью*. Таким образом, мы переключаем проблемный ракурс и утверждаем, что одним из основных условий возможности опыта в трансцендентальной философии является его однородность. Однородность опыта предопределяет все его остальные описанные нами выше качества.

Здесь можно выделить два аспекта — ментальная однородность содержаний сознания и однородность ментальных актов и предметов, данных в опыте. В общих чертах они коррелируют с двумя типами условий возможности опыта, которые выделяет у Канта Р. Ханна: формальные или логические условия и материальные условия, специально относящиеся к объективной значимости и объективной реальности, то есть к эмпирической осмысленности и применимости представлений (Hanna, 2001, p. 67–68).

naturalization of the principles of reason. For Kant, this position is untenable since at issue is the possibility of metaphysics as a science indisputable in its effectiveness. Metaphysics is possible in the same way pure mathematics and pure natural science are possible. They proceed from propositions “which are everywhere recognized as apodeictically certain, partly by mere reason, partly by universal agreement from experience” (Prol, AA 04, p. 275; Kant, 2001, p. 17). This means that *a priori* principles and sensible data must have a common mediating link or even a common property, they must be *homogeneous*. This brings me to the key point of my article.

## 6. The Mental Homogeneity of Experience: *A Priori* Forms of Sensibility

Unity, community, and universality are all constants of our contact with reality, while they themselves cannot be observed or isolated from the stream of perceptions. This is important for the transcendental approach to the problem of experience. It implies that experiential data are *inherently homogeneous*. Thus, we switch our focus and assert that one of the main conditions of the possibility of experience in transcendental philosophy is its homogeneity. Homogeneity of experience predetermines all its other properties described above.

The two aspects that stand out are the mental homogeneity of the content of consciousness, and the homogeneity of mental acts and objects given in experience. By and large, they correlate with two types of condition of the possibility of experience which Robert Hanna (2001, pp. 67-68) identifies in Kant: formal or logical conditions, and material conditions, specifically related to objective significance and objective reality, i.e. empirical meaningfulness and applicability of representations.

Обратимся к ментальной однородности как условию возможности опыта. В современной постановке проблемы ситуация выглядит так: если мы говорим о едином континууме сознания, то следует признать, что оно адаптирует данные разных модальностей и разной природы (ментальной, логической, физиологической и т.п.) с целью обеспечить единый доступ к ним, то есть приводит разнообразие содержания к некоторой однородности. Иначе как объяснить, что мир является узнаваемым для эмпирического субъекта, хотя в каждый момент времени психические продукты уникальны? В когнитивной психологии эта однородность объясняется понятием «смысл»; смысл в интерпретации А. Ю. Агафонова — это форма амодальной представленности данных в сознании безотносительно канала их получения, способа их хранения и кодирования (Агафонов, 2003, с. 14, 98–99). То есть смысл в данной концепции — это и есть универсальная «ткань» сознания, сообщающая ему однородность.

У Канта ментальная однородность гарантирована в первую очередь априорными формами чувственности. Согласно Канту, предметы ничего не могут сообщить о своем единстве или связи, но они могут быть объединены временем и местом их восприятия. Характеризуя представление о пространстве как неэмпирическое и при этом наглядное, Кант отмечает, что *способность подвергаться воздействию предметов* должна с необходимостью предшествовать всякому созерцанию этих предметов (В 42). Форма всех восприятий дана в душе раньше действительных восприятий, до всякого опыта она содержит принципы отношений предметов друг к другу.

Восприятие предметов в пространстве и времени еще не есть познание, но только их эмпирическое созерцание. Однако время и пространство лежат в основе трансцендентального схематизма — того механизма, который обеспечивает применимость чистых понятий рассудка к явлениям (В 178). Трансцендентальные схемы, эти «монограммы чистой способности воображения *a priori*» (А 142 / В 181; Кант,

Let us regard mental homogeneity as a condition of the possibility of experience. The modern approach to the problem is as follows: if consciousness is a single continuum, we must admit that it adapts the data of different modalities and different natures (mental, logical, physiological, etc.) to ensure a common access to them, that is, it brings the diversity of contents into a degree of homogeneity. Otherwise, how does one explain the fact that the world is recognizable for the empirical subject although the mental products are unique at every moment in time? In cognitive psychology, this homogeneity is called “sense”; sense as interpreted by Andrei Yu. Agafonov (2003, pp. 14, 98-99) is a form of amodal representation of data in consciousness irrespective of the channel through which they are received, the way they are stored and encoded. Sense on this conception is the universal “fabric” of consciousness which makes it homogeneous.

For Kant, mental homogeneity is guaranteed above all by *a priori* forms of sensibility. According to Kant, things cannot tell us anything about their unity or interconnection, but they can be united by the time and place of their perception. Characterizing space as non-empirical and yet tangible, Kant notes that *the capacity to be influenced by objects* must precede any intuition of these objects (*KrV*, В 42). The form of these perceptions is given in the soul before actual perceptions; it contains the principles of relations between objects prior to any experience.

Perception of objects in space and time is not yet cognition, but merely their empirical intuition. However, time and space form the basis of transcendental schematism, the mechanism which ensures the applicability of the pure concepts of understanding to phenomena (*KrV*, В 178). Transcendental schemes, these “monogram[s] of pure *a priori* imagination” (*KrV*, А 142 / В 181; Kant, 1998, p. 274), constitute the

1999, с. 179), есть то самое опосредующее звено, которое создает однородность опыта: в своем интеллектуальном модусе они однородны категориям, а в чувственном модусе — явлениям. Пространственные представления порождают схему величины, временные — схему реальности и отрицания (реальность есть то, что ощущается как существующее во времени; отрицание представляется как небытие чего-либо во времени) (В 182). К примеру, схема действительности есть существование в определенное время, а схема необходимости есть существование предмета во всякое время (В 184) и т. п.

Таким образом, логические категориальные связи, по крайней мере организованные категориями качества, отношения и модальности, Кант рассматривал как превращенные формы пространственно-временных представлений. Априорные формы чувственности, как можно убедиться, обеспечивают не только эмпирическую, но и ментальную однородность опыта, то есть превращают предметы в знание, делая их однородными одновременно и восприятию, и рассудку.

Однородность нашего восприятия мира — результат работы априорных форм чувственности, и поэтому мы говорим здесь о ментальной однородности. Опыт возможен потому, что устанавливаются единые принципы соотношений объектов опыта. Для Канта априорные формы чувственности не обеспечивают собственно связь вещей, а скорее включают их в общую систему, создаваемую чистым созерцанием.

## 7. Трансцендентальное сродство

Есть и другой, не менее важный аспект ментальной однородности — это *универсальность мыслимости предметов опыта*, их общая доступность познанию. На необходимость допускать нечто подобное Кант натолкнулся, исследуя формы рассудочной деятельности. Однородность опыта он фиксирует терминами *эмпирическое* и *трансцендентальное сродство явлений* (А 113). Речь тут идет об адап-

mediating link which creates homogeneity of experience: in our intellectual mode they correspond to categories, and in the sensible mode, to phenomena. Spatial representations generate the scheme of size and temporal ones the scheme of reality and negation (reality being that which is sensed as existing in time; negation, the non-being of something in time) (*KrV*, В 182). For example, the scheme of reality is the existence of something at a certain time, and the scheme of necessity is the existence of an object at any time (*KrV*, В 184), and so on.

Thus, Kant considers logical categorical links, at least those organized by categories of property, relation, and modality, to be modified forms of spatio-temporal representations. As can be readily seen, *a priori* forms ensure not only empirical, but also mental homogeneity of experience, turning objects into knowledge and making them homogeneous simultaneously to perception and understanding.

The homogeneity of our perception of the world is the result of the work of *a priori* forms of sensibility, which is why we speak about mental homogeneity. Experience is possible because common principles of correlation between the objects of experience are established. For Kant, *a priori* forms of sensibility do not ensure the connection of things, but rather include them into a common system created by pure intuition.

## 7. Transcendental Affinity

Another equally important aspect of mental homogeneity is the *universality of thinkability of objects of experience*, their common accessibility for cognition. Kant became aware of the need to allow something of this kind when investigating the forms of the activity of understanding. He refers to the homogeneity of experience using the terms *empirical* and *transcendental affinity of phenomena* (*KrV*, А 113). It has to do with the

тации эмпирического опыта для разума, благодаря чему все предметы делаются мыслимыми; мы переходим здесь в зону «материальных условий опыта», предполагающих однородность ментальных актов и объективной реальности.

Доступность всех предметов для мысли воспринималась в современной Канту философии как должное, но не следует забывать, что трансцендентализм имеет истинно критический дух. Для этой философии ничего не является само собой разумеющимся, и в этом смысле она наследует ранней философии древности. На заре философствования тот факт, что все можно помыслить, вызывал интеллектуальное потрясение. Пифагорейцы объясняли это тем, что «все есть число», Парменид — тождеством бытия и мышления. Эти ранние версии причин однородности мира, доступности его опыту и познанию представляют значительный интерес. Так, пифагорейцы использовали термин *μίμησις* (*mimesis*), полагая, что все предметы «подражают» или уподобляются числам. Платон же ввел понятие *μέθεξις* (*methexis*), которым он обозначал то же, что пифагорейцы называли мимесисом: пифагорейцы говорили о подражании сущего числам, а Платон, как пишет Аристотель в «Метафизике», говорит об *участии* (*methexis*) сущего в числах (Аристотель, 1976, с. 79 (A VI 987b 10)). По мнению А. Н. Уайтхеда, Платон использовал термин *соучастие* (*methexis*) для выражения отношения некоторого сложного факта к иллюстрирующей его частичной структуре (Уайтхед, 1990, с. 644). В диалогах «Федон» и «Государство» он трактовал чувственное бытие как совокупность того, что *участвует* в общем многообразии форм; также и разум сопричастен бытию, участвует в нем. Отношение между вещью и формой определяется здесь как партиципация (соучастие), таким же образом Платон решает проблему соотношения части и целого.

Итак, проблема одинаковой доступности вещей для разума, то есть однородности предметов в их мыслимости, имеет долгую историю.

adaptation of empirical experience to reason, owing to which all things are thinkable; here we enter the zone of the “material conditions of experience”, which presuppose the homogeneity of mental acts and objective reality.

In Kant’s time, all things were assumed to be accessible to thought — but we should not forget that transcendentalism has a truly critical spirit. This philosophy takes nothing for granted, a quality it inherits from ancient philosophy. At the dawn of philosophy, the fact that everything can be thought produced an intellectual shock. Pythagoreans attributed it to the notion that “everything is a number”, and Parmenides to the identity of being and thought. These early versions of what makes the world homogeneous and accessible to experience and cognition present considerable interest. The Pythagoreans used the term *μίμησις* (*mimesis*), believing that all objects “mimic” numbers. Plato introduced the *μέθεξις* (*methexis*) to refer to what the Pythagoreans called *mimesis*: the Pythagoreans thought that things mimic numbers while Plato, as Aristotle (1933, p. 43) informs us in *Metaphysics*, speaks about the *participation* (*methexis*) of things in numbers (A VI 987b 10). Alfred N. Whitehead (1961, p. 242) believes that Plato used the term *participation* (*methexis*) to refer to the relation of a complex fact to a partial structure thereof that illustrates it. In the dialogues *Thaedon* and *The State*, he interpreted sensible being as the totality of what *participates* in the overall diversity of forms; similarly, reason is part of being. The relation between thing and form is here defined as participation, similarly to the way Plato solves the problem of the relation between a part and the whole.

We see that the problem of things being equally accessible to reason, i.e. the homogeneity of things in being thinkable, has a long history. How does Kant approach this problem?

Как видит эту проблему Кант? Аналогии опыта объясняют, каким образом единство опыта должно возникнуть из восприятий. В первом издании «Критики» Кант пишет, что оно создается посредством чистого трансцендентального синтеза воображения (A 101–102). Но помимо этого есть общая *форма опыта*, то есть непрерывное синтетическое единство восприятия, которое образовано синтетическим единством явлений согласно понятиям (A 110). Таким образом, все явления находятся в *трансцендентальном сродстве* (transzendentalen Affinität), из которого эмпирическое сродство вытекает как простое следствие (A 114).

Сродство для Канта — это общность явлений, благодаря которой они подчиняются одним и тем же законам (A 113). Это довольно неожиданная и мало разработанная мысль: у предметов опыта, по Канту, должно быть что-то общее (это одна из причин однородности опыта), чтобы они могли подпадать под действие одного априорного принципа или аксиомы чистого разума, наподобие того как определенные физические свойства тел делают их подверженными воздействию гравитации. Так же и представление о предмете должно быть *однородным* (gleichartig) с понятием, чтобы предмет можно было подвести под это понятие. Требование довольно проблематичное, поскольку чистые понятия рассудка (причинность, единство и т.п.) не имеют никакой наглядности и в принципе не могут быть однородными с какими-либо эмпирическими представлениями (B 176). Кант позволяет нам думать, что связность опыта чем-то поддержана на стороне вещей самих по себе.

Кантовский ход мыслей можно понимать следующим образом: на стороне реальности, как она существует независимо от нашего разума, все же есть что-то, что позволяет ей превращаться в явление для нас, хотя никакие известные нам принципы бытия не гарантируют корреляцию реальности с нашим сознанием. Это ясно из кантовского допущения, что явления могли бы быть такими, что «рассудок не

Analogies with experience explain how the unity of experience must arise from perception. In the first edition of the *Critique*, Kant writes that it is created by the pure transcendental synthesis of the imagination (*KrV*, A 101-102). But, in addition, there is the general *form of experience*, that is, the continuous synthetic unity of perception formed by the synthetic unity of phenomena in accordance with concepts (*KrV*, A 110). Thus, all phenomena are in a position of *transcendental affinity* from which empirical affinity follows as a simple consequence (*KrV*, A 114).

According to Kant, affinity is the unity of phenomena thanks to which they conform to the same laws (*KrV*, A 113). This is an unexpected and little-studied thought: objects of experience must have something in common (this being one of the causes of the homogeneity of experience) if they are to conform to a single *a priori* principle or axiom of pure reason, similarly to the way certain physical properties of bodies make them amenable to gravitation. Likewise, the representation of an object should be *homogeneous* (gleichartig) to the concept in order for the object to be put under this concept. This is a rather problematic requirement, since pure concepts of understanding (causality, unity, etc.) cannot be observed and, in principle, cannot be homogeneous with any empirical representation (*KrV*, B 176). Kant lets us think that the coherence of experience is supported by something in the things-in-themselves.

Kant's train of thought can be understood in the following way: reality, as it exists independently from our reason, has something that enables it to become a phenomenon for us, although no known principle of being guarantees the correlation of reality with our consciousness. This is clear from Kant's admission that phenomena can be such that "the understand-

нашел бы их сообразными с условиями своего единства» и тогда, например, «в ряду явлений не представлялось бы ничего, что обнаруживало бы правила синтеза» (B 123; Кант, 1999, с. 129).

## 8. Однородность осознания вещей и самосознания

Есть, наконец, еще одна версия связности: это принцип однородности сознания внешних вещей и самосознания, о котором Кант впервые пишет в критике четвертого паралогизма в первом издании «Критики чистого разума» (A 371, 380), затем в Предисловии и «Опровержении идеализма» во втором издании. Кант полагает, что механизмы, обеспечивающие сознание своего собственного бытия во времени и отношение к чему-то, находящемуся вне нас, идентичны. В основе внешних явлений и внутреннего созерцания лежит одно и то же неизвестное нам основание, дающее эмпирическое понятие относительно обоих этих модусов бытия (A 379–380).

Эмпирическое сознание моего существования определимо, по Канту, лишь через отношение к чему-то, что связано с моим существованием и находится вне меня (B XL Anm.). Это нужно понимать как необходимость некоего контрастного, в том числе темпорального фона, из которого мы себя выделяем и по отношению к которому мы распознаем свои состояния (B 275–276). Самосознание протекает по аналогии с осознанием внешнего мира: если явление предполагает эмпирическое сознание реального предмета вне меня, то самосознание также не просто сознание своих представлений, оно предполагает сознание себя как реальной вещи (Соболева, 2017, с. 92). Таким образом, «чувство себя» образует устойчивую основу, на фоне которой разворачиваются «внешние» созерцания. «Реальность внешнего чувства необходимо связана с реальностью внутреннего чувства как условие возможности опыта вообще» (B XLI Anm.; Кант, 1999, с. 48–49, примеч.).

ing would not find them in accord with the conditions of its unity”, such that, e.g., “in the succession of appearances nothing would offer itself that would furnish a rule of synthesis” (*KrV*, B 123; Kant, 1998, p. 223).

## 8. The Affinity of the Consciousness of Things and Self-Consciousness

Finally, there is yet one more version of connectedness: *the principle of homogeneity of consciousness of external things and self-consciousness*, which Kant first writes about in the critique of the fourth paralogism in the first edition of the *Critique of Pure Reason* (*KrV*, A 371, 380), and again in the Preface and “Refutation of Idealism” in the second edition. Kant believes that the mechanisms of consciousness of one’s own being in time, and the attitude to something outside us are identical. External phenomena and inner intuition have the same foundation, unknown to us, which offers empirical insight into both these modes of being (*KrV*, A 379-380).

According to Kant, empirical consciousness of my own existence can only be defined in relation to something connected with my existence that lies outside of me (*KrV*, B XLn). This should be understood as the need for a contrasting, including temporal, background, out of which we isolate ourselves and in relation to which we distinguish our states (*KrV*, B 275-276). Self-consciousness takes place by analogy to consciousness of the external world: if a phenomenon presupposes empirical consciousness of the real world outside of me, self-consciousness, too, is not merely consciousness of one’s representations, but presupposes consciousness of oneself as a real thing (Soboleva, 2017, p. 92). Thus, “a sense of oneself” is a steady foundation against the background of which external intuitions unfold. “For an experience in general to be possible, the reality of outer sense is

Иными словами, однородность опыта гарантирована тем, что все восприятия и созерцания оформляются на фоне «реальности внутреннего чувства». Эту ситуацию можно описать как зеркальную: опыт не может быть внутренним, если он в то же время не является в определенном смысле внешним. Мейясу называет подобный корреляционизм тяжелым наследием Канта для всей европейской философии. Он выражается в дисквалификации любых попыток рассмотреть сферы субъективного и объективного независимо друг от друга (Meillassoux, 2008, p. 13). Условия однородности опыта вновь образуют замкнутый круг, но уже в иной плоскости.

В завершение рассмотрения условий единства опыта следует упредить возможный вопрос читателя, почему мы не рассматриваем среди них трансцендентальное единство апперцепции. Действительно, оно играет важную роль в кантовской модели трансцендентального субъекта. Для того чтобы предметы приобрели качество мыслимости (превратились в знание), разум должен создать «отношение представлений к предмету, то есть их объективное значение» (В 137; Кант, 1999, с. 152). Условием такового является единство сознания, которое Кант в «Критике чистого разума» называет трансцендентальным единством апперцепции. Это первоначальное и необходимое сознание тождества нашего «Я» Кант отождествляет с сознанием столь же необходимого единства синтеза всех явлений согласно понятиям (А 108). Если понимать трансцендентальное единство апперцепции в этом ключе, оно ничего не прибавляет к рассмотренным нами в пунктах 3 и 4 формам единства опыта.

Правда, в ряде фрагментов (А 105, 108 / В 137) Кант говорит, что формальное единство сознания вносит синтетическое единство в многообразие созерцаний и тем самым делает предметы необходимыми, и что именно оно создает отношение представления к объекту. Однако

necessarily bound up with that of inner sense” (*KrV*, В XLIn; Kant, 1998, p. 122n).

In other words, the homogeneity of experience is assured by the fact that all perceptions and intuitions are formed against the background of the “reality of the inner sense”. This situation can be described as mirror-like: experience cannot be internal if it is at the same time external in a certain sense. Quentin Meillassoux describes such correlationism as the dire legacy Kant left for the whole of European philosophy. It consists in the disqualification of any attempts to consider the spheres of the subjective and objective independently from one another (Meillassoux, 2008, p. 13). Again, the conditions of the homogeneity of experience form a vicious circle, but on a different plane.

To conclude the examination of the conditions of the unity of experience, I should anticipate a possible question from the reader – that of why I do not consider transcendental unity of apperception to be one of them. Indeed, it plays an important role in the Kantian model of the transcendental subject. For objects to become thinkable (and turn into knowledge) reason must create “the relation of representations to an object, thus their objective validity” (*KrV*, В 137; Kant, 1998, p. 249). The condition for this is the unity of consciousness which Kant, in the *Critique of Pure Reason*, calls the transcendental unity of apperception. Kant identifies this initial and necessary consciousness of the “I” with the consciousness of an equally necessary unity of the synthesis of all phenomena according to concepts (*KrV*, А 108). If interpreted in this way, the transcendental unity of apperception does not add anything to the forms of the unity of experience examined in sections 3 and 4.

True, in some fragments (*KrV*, А 105, 108 / В 137) Kant says that the formal unity of consciousness brings synthetic unity to the diversity of intuitions, thereby making objects necessary, and that it creates the relation of the

как именно единство апперцепции организует отношение восприятия к его объектам, остается в «Критике чистого разума» непроясненным<sup>3</sup>.

## 9. Заключение

Наш интерес был направлен на то, чтобы осмыслить трансцендентальную проблему условий возможности опыта в новом ракурсе. С этой целью мы рассмотрели единство опыта и лежащую в его основе однородность в качестве ключевого условия возможности последнего, не покидая при этом границ трансцендентальной парадигмы. Под опытом мы понимали, вслед за Кантом, осознанное восприятие действительности, подразумевающее аффицирование чувственности предметами, с одной стороны, и существование вещей согласно понятиям — с другой. Ход исследования проходил в русле идеи, что возможность опыта как таковая проблематична и что необходимость единства и однородности опыта определенным образом задает эту проблематичность.

В трансцендентализме Канта любые более сложные категориальные связи предполагают идею многообразия, и наоборот, в идее многообразного свернута идея единства многообразного (В 130–131). Рассуждая, что же здесь первично, Кант приходит к тому, что *единство a priori* предшествует всем понятиям связи, а *интуиция единства предшествует категории единства*, поскольку категории суть результат применения логических функций в суждениях, а они уже предполагают ментальную возможность установления единства. Суть проблемы опыта, как мы ее формулируем, заключена в том, что все существующие формы связности не присущи предметам самим по себе. В то же время связность и упорядоченность опыта не являются его исходными атрибутами — напротив, они проблематичны и требуют объяснения.

Анализируя тексты Канта, мы выявили целый ряд условий единства, связности и упорядоченности опыта:

<sup>3</sup>См. анализ этого вопроса: (Van Cleve, 1999, p. 94)

representation to the object. But it remains unclear from the *Critique of Pure Reason* exactly how the unity of apperception organizes the relation of perception to its objects.<sup>3</sup>

## 9. Conclusion

This paper attempted to look at the transcendental problem of the conditions of the possibility of experience from a new angle. To this end, I considered the unity of experience and its underlying homogeneity as the key condition of the possibility of the latter, while remaining within the boundaries of the transcendental paradigm. By “experience”, I understood, following Kant, the conscious perception of reality which implies the affection of sensibility by objects, on the one hand, and the existence of things according to concepts, on the other. My investigation sought to show that the possibility of experience is problematic precisely because it is premised on the need for unity and homogeneity of experience.

In Kant’s transcendentalism, any complicated categorical links presuppose diversity and, conversely, the idea of the manifold contains the idea of the unity of the manifold (*KrV*, B 130-131). In reflecting on what is primary, Kant concludes that *unity a priori* precedes all the concepts of connections and *intuition of the unity precedes the category of unity* insofar as categories are the results of the application of logical functions in judgments, which in turn presuppose the mental possibility of establishing unity. The core of the problem of experience, as I see it, is that the existing forms of connectedness are not inherent in the things-in-themselves. At the same time, the connectedness and orderliness of experience are not its inherent attributes; on the contrary, they are problematic and need to be explained.

Analysing Kant’s texts, I have identified a range of conditions of unity, connectedness, and orderliness of experience:

<sup>3</sup>See the analysis of the issue in Van Cleve (1999, p. 94).

1. Систематическое единство свойств предметов, равнозначное систематическому рациональному единству познающего их рассудка (трансцендентальное основоположение разума). 2. Единство опыта, задаваемое конечными целями чистого применения нашего разума. 3. Единство опыта за счет его упорядоченности посредством априорных категорий. 4. Организующая работа априорных форм чувственности, создающая последовательность и рядоположенность явлений. 5. Связность опыта в силу однородности времени и пространства (неэмпирическое созерцание). 6. Трансцендентальные схемы как превращенные формы пространственно-временных представлений, которые выступают опосредующим звеном между категориями и явлениями. 7. Эмпирическое и трансцендентальное сродство явлений, создающее однородность ментальных актов и объективной реальности. 8. Однородность сознания внешних вещей и самосознания, возникающая благодаря идентичности их механизмов («реальность внутреннего чувства» как скрепляющий фон).

Часть описанных нами условий относится к внутреннему единству рассудка и разума, рассудка и чувственности, внешнего и внутреннего осознания. Другая часть (5–7) касается условий корреляции актов мышления и объективной реальности. Выделенные восемь аспектов — это не причины единства опыта, а именно его условия, поскольку большинство из них, как мы показали, проблематичны и гипотетичны. И каждый из этих видов связности опыта, как мы могли убедиться, обратной своей стороной имел вопрос: *на чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?*

Почему же именно однородность опыта является его важнейшим условием, настолько важным, что она делает возможным подведение созерцаний под понятия? Во-первых, большинство условий единства и связности опыта (1–4, 6) и являются, собственно, способами создания этой корреляции. Но наиболее интерес-

1. The systematic unity of the attributes of things, equal to the systematic rational unity of the reason cognizing them (transcendental principle of reason). 2. The unity of experience, determined by the end-goals of the pure application of reason. 3. The unity of experience, due to its being ordered by *a priori* categories. 4. The organizing work of *a priori* forms of sensibility, which creates the sequence and coordinateness of phenomena. 5. The connect-edness of experience, owing to the homogeneity of time and space (non-empirical intuition). 6. Transcendental schemes as modified forms of spatio-temporal representations which mediate categories and phenomena. 7. The empirical and transcendental affinity of phenomena, which create the homogeneity of mental acts and objective reality. 8. The homogeneity of the consciousness of external things, and self-consciousness arising from the identity of their mechanisms (the “reality of the inner sense” as the binding background).

Part of the above conditions pertains to the inner unity of understanding and reason, understanding and sensibility, and external and internal consciousness. The other part (5–7) has to do with conditions of the correlation of mental acts and objective reality. The eight aspects identified above are not the causes of the unity of experience, but merely conditions because the majority of them, as I have shown, are problematic and hypothetical. Each of these types of coherence of experience, as we can see, has a flip side, expressed in the question: *what is the basis of the relationship of what we call representation within us to the object?*

Why is the homogeneity of experience the key condition, a condition so important that it makes it possible to conceptualize intuitions? First, the majority of the conditions of the unity and coherence of experience (1–4, 6) are in fact methods for creating this correlation. But the most interesting conclusions at which I have

ные выводы, к которым мы пришли, лежат в другой плоскости. За всеми объяснительными ходами, которые прослеживаются в философии Канта и которые связаны с проблемой условий опыта, проступает один мотив: должно быть что-то, что обеспечивает однородность идей чистого разума, рассудочных понятий и объективной действительности.

Этот мотив кристаллизуется в условии 7, предполагающем трансцендентальное сродство явлений. Это звучит фантастично, но у Канта достаточно фантастических моментов. И когда он допускает, что мир мог бы быть и иным, не соответствующим с условиями единства нашего рассудка (B 123), и когда говорит, что существуют известные априорные законы, которые делают природу возможной (B 263), и в известной фразе о коперниканской революции, в которой допускается, что предметы как объекты чувств должны согласовываться с доопытными понятиями (B XVII), и, наконец, когда утверждает априорность пространства и времени, из чего следует: 1) они не присущи вещами самим по себе, 2) организация нашего восприятия не единственно возможная, 3) чтобы быть разумным существом, не обязательно иметь такой тип чувственности, как у нас (A 252, 254 / B 310).

Гипотеза о трансцендентальном сродстве явлений тоже может показаться невероятной, для Канта это именно так: «Я спрашиваю поэтому, как объясняете вы себе сплошное сродство явлений (благодаря которому они подчиняются постоянным законам и должны подходить под них)?» (A 113; Кант, 1999, с. 141). Чтобы это объяснить, мы должны допустить следующее: разум и реальность находятся в отношениях трансцендентального родства.

Мы достигли границ рациональной философии, то есть границ применимости чистого разума, поскольку двигались последовательно по трансцендентальной траектории. Это закономерно, так как трансцендентализм нацелен на рефлексию сцепления разума с действи-

arrived lie in a different sphere. Behind all the explanatory moves in Kant's philosophy connected with the problem of conditions of experience, one can discern a persistent motive: there must be something that ensures the homogeneity of the ideas of pure reason, the concepts of understanding, and objective reality.

This motive is crystallized in condition 7, which assumes a transcendental affinity of phenomena. This may raise eyebrows – but then there are many things that may raise eyebrows in Kant. For example, when he allows that the world could be different, and not conform to the conditions of the unity of our understanding (*KrV*, B 123); when he says that there are certain *a priori* laws which make nature possible (*KrV*, B 263); when he remarks, famously, speaking about the Copernican turn, that things as objects of sensibility should be coordinated with concepts preceding experience (*KrV*, B XVII); and, finally, when he asserts the *a priori* character of space and time, from which it follows that: 1) they are not the properties of things-in-themselves, 2) our perception could be organised in a different way, and 3) to be an intelligent creature, one need not necessarily have the same type of sensibility as we have (*KrV*, A 252, 254 / B 310).

The hypothesis of the transcendental affinity of phenomena, too, may seem to be incredible, as Kant himself admits: “I ask, therefore, how do you make the thoroughgoing affinity of the appearances (by means of which they stand under constant laws and must belong under them) comprehensible to yourselves?” (*KrV*, A 113; Kant, 1998, p. 235). To explain this, we must admit the transcendental affinity of reason and reality.

We have reached the limits of rational philosophy, i.e. the limits of the applicability of pure reason, because we have consistently followed the transcendental trajectory. This is logical because transcendentalism is focused

тельностью, которое мыслится «в пределе» своей возможности (Мёдова, 2018, с. 52). Здесь мы приблизились к очень важному, на наш взгляд, моменту трансцендентальной философии — как кантовской, так и в целом. В пунктах 4 и 5 мы обсуждали, почему Кант не может рассматривать априорные принципы как последнее обоснование всех наших представлений и, в конечном итоге, Природы. Мы объяснили это методологически, как проявление здравого смысла Канта-гносеолога, как работу познавательного «принципа реальности». Но идея эмпирического и трансцендентального сродства явлений показала, что у проблематичности условий опыта есть экзистенциальное измерение. Известно, что Кант и хотел потеснить разум, чтобы дать место вере. Но из его дискурса, по крайней мере в первой «Критике» и «Прологоменах...», совершенно ясно, что нет никакой инстанции, на которую можно возложить ответственность за корреляцию разума и реальности. Эта корреляция — объект постоянного вопрошания, это лишь гипотеза. Но гипотеза спасительная, потому что «если разумом можно задавать первопонятие, то мы погибли» (Мамардашвили, 1992, с. 100). Это значит, что априорные основания нашего разума парадоксальным образом не позволяют получать определения бытия из чистого мышления. Если бы это было так, то наши познавательные способности с необходимостью создавали бы единственный мир, и познавательный процесс исключал бы моменты свободы. Поэтому трансцендентальная философия исследует не причины опыта, а гипотетические условия его возможности, каждое из которых она видит как проблематичное. Но таким образом она не отрицает факт присутствия свободного мыслящего существа в реальности.

От критической философии Канта неотъемлем тот факт, что под вопросом находится сама возможность опыта. Трансцендентальная проблематизация опыта обусловила существенную часть истории европейской философии, по-

on the “maximum possible” nexus between reason and reality (Medova, 2018, p. 52). This brings us to what is, in my opinion, a very important aspect of transcendental philosophy, Kantian or otherwise. In sections 4 and 5, I discussed why Kant cannot consider *a priori* principles to be the ultimate grounding of all our representations, and ultimately, of Nature. I have explained it methodologically as a manifestation of the common sense of Kant the epistemologist, as the work of the cognitive “principle of reality”. But the idea of empirical and transcendental affinity has revealed an existential dimension to the problem of the conditions of experience. Kant, of course, wanted to find reason to give more ground to faith. But his discourse, at least in the first *Critique* and *Prolegomena*, makes it clear that there is no authority that can assume responsibility for the correlation between reason and reality. This correlation is an abiding moot point; it is only a hypothesis. But it is a redeeming hypothesis because “if reason can set the first principle, we are done for” (Mamardashvili, 1992, p. 100). This means that, paradoxically, *a priori* grounds of our reason prevent us from using it to derive the definition of being. Otherwise, our cognitive faculties would inevitably create a one-and-only world and the cognitive process would rule out the element of freedom. That is why transcendental philosophy looks not into the causes of experience, but into the hypothetical conditions of its possibility, considering each of them to be problematical. But this is not to say that it denies the fact of the presence of a freely thinking creature in reality.

Undeniably, Kant’s critical philosophy puts the very possibility of experience into question. The transcendental problematisation of experience accounts for much of the history of European philosophy because it touches upon the issue of the validity and cognitive effectiveness of all mental representations or meanings. Kant’s investigations marked a turning point for philosophy and science whereafter it

сколькx она затронула вопрос о правомерности и познавательной эффективности всех ментальных представлений или значений. Исследования Канта стали для философии и науки поворотным шагом, после которого отстраниться от трансцендентального ракурса исследования опыта уже невозможно. Современные направления в онтологии и эпистемологии так или иначе позиционируют себя относительно кантовской проблемы условий возможности опыта и предпринимают существенные усилия, чтобы выбраться из сферы ее влияния. Кантовское условие однородности опыта, по мнению Мейясу, осталось последующей философии в наследство как убежденность, что философ может иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности. Кантовский трансцендентализм есть вера в первичность отношения перед членами этого отношения, вера в конститутивную силу их взаимного отношения (Meillassoux, 2008, p. 13–14). Эта установка настолько влиятельна, что ей сложно что-либо противопоставить. Чтобы мыслить действительно в новом ключе, философ должен совершить акт решительного выхода за пределы основного принципа как кантианской, так и всей посткантианской философии: отказаться от идеи, согласно которой реальное, то, что со времен Канта принято называть объективностью, требует быть продуманным до такой степени умопостигаемости, которая способна развернуть перед нами условия возможности его появления (Cohen, 2018, p. 172).

### Список литературы

- Агафонов А. Ю. Основы смысловой теории сознания. СПб. : Речь, 2003.
- Аристотель. Метафизика // Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1976. С. 63–367.
- Кант И. Письмо к М. Мендельсону от 8 апреля 1766 г. // Трактаты и письма. М. : Наука, 1980а. С. 514–518.
- Кант И. Письмо к М. Герцу от 7 июня 1771 г. // Трактаты и письма. М. : Наука, 1980б. С. 523–526.

has been impossible to sidestep the transcendental aspect of the study of experience. Modern trends in ontology and epistemology must position themselves with regard to the Kantian problem of the possibility of experience, and struggle to free themselves from its influence. The Kantian condition of the homogeneity of experience, Meillassoux believes, has been inherited by subsequent philosophy, in the form of the conviction that the philosopher can deal only with the correlation between thinking and being, and never with one of them separately. Kantian transcendentalism is wedded to the idea that this relation takes precedence over its members; that the inter-relation has a constitutive power (Meillassoux, 2008, pp. 13-14). So influential is this attitude that it is hard to counter it. To really think in a new way, the philosopher has to perform an act of going beyond the main principle of Kantian and all post-Kantian philosophy: to cast aside the idea that reality, which since Kant's time has been called objectivity, needs to be thought to the point of becoming intelligible, and unfolding the conditions of its possibility (Cohen, 2018, p. 172).

### References

- Agafonov, A. Yu., 2003. *Osnovy smyslovoj teorii soznaniya* [The Fundamentals of the Semantic Theory of Consciousness]. Saint Petersburg: Rech'. (In Rus.)
- Allais, L., 2015. *Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle, 1933. *The Metaphysics*. Books I-IX. With an English Translation by H. Tredennik. London: William Heinemann LTD; New York: G. P. Putnam's Sons.
- Boer K. de, 2010. Pure Reason's Enlightenment: Transcendental Reflection in Kant's first Critique. *Kant Yearbook*, 2, pp. 53-73. <https://doi.org/10.1515/kant-tyb-2010-020103>
- Brook, A., 1994. *Kant and the Mind*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Brook A. and Wuerth J., 2023. Kant's View of the Mind and Consciousness of Self. In: E.N. Zalta and U. Nodelman, eds. 2023. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition)*. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/kant-mind/> [Accessed 11 December 2024].

Кант И. Письма к М. Герцу от 21 февраля 1772 г. // Трактаты и письма. М. : Наука, 1980в. С. 526–533.

Кант И. Письма к М. Герцу, конец 1773 г. // Трактаты и письма. М. : Наука, 1980г. С. 533–536.

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

Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. М. : Наука, 1999.

Катречко С. Н. Кантовская когнитивная модель ума // Трансцендентальный поворот в современной философии – 7. Эпистемология, когнитивистика и искусственный интеллект : сб. тез. междунар. науч. конф. Москва, 21–23 апреля 2022 г. М. : РГГУ, 2022. С. 15–19.

Мамардашвили М. К. Феноменология – сопутствующий момент всякой философии // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М. : Прогресс-Культура, 1992. С. 100–106.

Мёдова А. А. К вопросу о трансцендентальной корреляции разума и реальности: онтологический ракурс // Трансцендентальный поворот в современной философии (3): природа (специфика) трансцендентальной философии : сб. тез. междунар. науч. семинара (Москва, 19–22 апреля 2018 г.). М. : Фонд ЦГИ ; ГАУГН-Пресс, 2018. С. 52–54.

Соболева М. Е. Аналитическое кантоведение, трансцендентальный идеализм и вещь в себе // Кантовский сборник. 2017. Т. 36, № 4. С. 88–99.

Уайтхед А. Приключения идей // Уайтхед А. Избр. работы по философии. М. : Прогресс, 1990. С. 389–702.

Эйнштейн А. Физика и реальность // Собр. науч. тр. : в 4 т. М. : Наука, 1967. Т. 4. С. 200–226.

Allais L. Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism. Oxford : Oxford University Press, 2015.

Boer K. de. Pure Reason's Enlightenment: Transcendental Reflection in Kant's first Critique // Kant Yearbook. 2010. Vol. 2. P. 53–73. <https://doi.org/10.1515/9783110222937.53>.

Brook A. Kant and the Mind. Cambridge ; N.Y. : Cambridge University Press, 1994.

Brook A., Wuerth J. Kant's View of the Mind and Consciousness of Self // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition) / ed. by E. N. Zalta, U. Nodelman. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/kant-mind/> (дата обращения: 11.12.2024).

Catren G. A Plea for Narcissus: On the Transcendental Reflexion  $\wedge$  Refraction Mediation Tandem // The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux. Analytic and Continental Kantianism / ed. by F. Gironi. N.Y. : Routledge, 2018. P. 155–170.

Catren, G., 2018. A Plea for Narcissus: On the Transcendental Reflexion  $\wedge$  Refraction Mediation Tandem. In: F. Gironi, ed. 2018. *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux. Analytic and Continental Kantianism*. New York: Routledge, pp. 155-170.

Cohen, J., 2018. A Speculating the Real: On Quentin Meillassoux's Philosophical Realism. In: F. Gironi, ed., 2018. *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux. Analytic and Continental Kantianism*. New York: Routledge, pp. 171-178.

Einstein, A., 1936. Physics and Reality. *The Journal of the Franklin Institute*, 221, pp. 349-382. [https://doi.org/10.1016/S0016-0032\(36\)91047-5](https://doi.org/10.1016/S0016-0032(36)91047-5)

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

Husserl, E., 1989. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*. Translated by R. Rojcewicz and A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

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

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

Kant, I., 2001. *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science, with Kant's letter to Marcus Herz, February 27, 1772*. The P. Carus translation extensively revised by J. W. Ellington. Indianapolis & Cambridge: Hackett.

Katrechko, S. N., 2022. Kantian Cognitive Model of the Mind. In: S. N. Katrechko, ed. 2022. *Transcendental Turn in modern Philosophy – 7. Epistemology, Cognitive Science and Artificial Intelligence. Proceedings of the International Workshop. Moscow, April 21-23, 2022*. Moscow: RGGU, pp. 15-19. (In Rus.)

Mamardashvili, M. K., 1992. Phenomenology – A Concomitant Feature of All Philosophy. In: M. K. Mamardashvili, 1992. *Kak ya ponimaiu filosofiyu [How I Understand Philosophy]*. Moscow: Progress-Kul'tura, pp. 100-106. (In Rus.)

Manoussakis, J. P., 2019. Sacred Addictions: On the Phenomenology of Religious Experience. *Journal of Speculative Philosophy*, 33(1), pp. 41-55.

Mazijk, C. van, 2020. *Perception and Reality in Kant, Husserl, and McDowell*. New York: Routledge.

Medova, A. A., 2018. On the Question of the Transcendental Correlation of Mind and Reality: An Ontological Perspective. In: S. N. Katrechko, ed. 2018. *Transcendental Turn in modern Philosophy – 3. Nature (Specificity) of Transcendental Philosophy. Proceedings of the International Workshop. Moscow, April 21–23, 2018*. Moscow: Fond CGI; SHAU-Press, pp. 52-54. (In Rus.)

Cohen J. A Speculating the Real: On Quentin Meillassoux's Philosophical Realism // The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux. Analytic and Continental Kantianism / ed. by F. Gironi. N. Y. : Routledge, 2018. P. 171–178.

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

Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. II : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (HUA IV). Den Haag : Nijhoff, 1952.

Manoussakis J. P. Sacred Addictions: On the Phenomenology of Religious Experience // Journal of Speculative Philosophy. 2019. Vol. 33, № 1. P. 41–55.

Mazijk C. van. Perception and Reality in Kant, Husserl, and McDowell. N. Y. : Routledge, 2020.

Meillassoux Q. After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency. L. ; N. Y. : Continuum, 2008.

Paton H. J. Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the *Kritik der reinen Vernunft* : in 2 vols. L. : George Allen & Unwin Ltd, 1936. Vol. 2.

Strawson P. F. The Bounds of Sense: An Essay on Kant's *Critique of Pure Reason*. L. ; N. Y. : Routledge, 1966.

Van Cleve J. Problems from Kant. N. Y. ; Oxford : Oxford University Press, 1999.

Ypi L. The Architectonic of Reason: Purposiveness and Systematic Unity in Kant's *Critique of Pure Reason*. Oxford : Oxford University Press, 2021.

## Об авторе

Анастасия Анатольевна Мёдова, доктор философских наук, доцент, Сибирский государственный университет науки и технологий им. академика М. Ф. Решетнёва, Красноярск, Россия; Красноярский государственный педагогический университет им. В. П. Астафьева, Красноярск, Россия.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0637-6741>

E-mail: [amedova@list.ru](mailto:amedova@list.ru)

## Для цитирования:

Мёдова А. А. Проблема единства опыта: трансцендентальный ракурс // Кантовский сборник. 2025. Т. 44, № 2. С. 7–35.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-2-1>

© Мёдова А. А., 2025.

Meillassoux, Q., 2008. *After Finitude*. An Essay on the Necessity of Contingency. London; New York: Continuum.

Paton, H. J., 1936. *Kant's Metaphysic of Experience*. A Commentary on the First Half of the *Kritik der reinen Vernunft*, in *Two Volumes*. Volume 2. London: George Allen & Unwin Ltd.

Soboleva, M. E., 2017. Analytical Kant Studies, Transcendental Idealism, and the Thing in Itself. *Kantian Journal*, 36(4), pp. 88-99.

Strawson, P. F., 1966. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London & New York: Routledge.

Van Cleve, J., 1999. *Problems from Kant*. New York & Oxford: Oxford University Press.

Ypi, L., 2021. *The Architectonic of Reason: Purposiveness and Systematic Unity in Kant's Critique of Pure Reason*. Oxford: Oxford University Press.

Whitehead, A. N., 1961. *Adventures of Ideas*. New York: The Free Press.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

## The author

Prof. Dr Anastasia A. Medova, Reshetnev Siberian State University of Science and Technology, Krasnoyarsk, Russia; Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V. P. Astafyev, Krasnoyarsk, Russia.

E-mail: [amedova@list.ru](mailto:amedova@list.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0637-6741>

## To cite this article:

Medova, A. A., 2025. The Problem of the Unity of Experience from the Transcendental Perspective. *Kantian Journal*, 44(2), pp. 7-35.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-2-1>

© Medova A. A., 2025.



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):141

**«СИСТЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО  
ИДЕАЛИЗМА» Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГА:  
КАНТОВСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ  
ИДЕАЛ В ИСТОРИЧЕСКОЙ  
ПЕРСПЕКТИВЕ «ОДИССЕИ ДУХА»**

А. В. Переплеткин<sup>1</sup>

Предложена реконструкция связи концепции системы философии как «истории самосознания», выдвинутой Ф. В. Й. Шеллингом в трактате «Система трансцендентального идеализма» (1800), с одним из ключевых элементов кантовской критической философии – учением о трансцендентальном идеале. Разграничивая в «Системе...» три значения термина «история», автор сосредоточивает внимание на наиболее широком из них, характеризующем всю систему в целом и выраженном в топосе «одиссеи духа». Опираясь на гипотезу П. В. Резвых о формообразующем значении этого кантовского учения для раннего творчества Шеллинга, автор интерпретирует шеллинговскую диалектику идеального и реального, субъективного и объективного в самосознании как результат переработки кантовской антитезы трансцендентального утверждения и трансцендентального отрицания. При этом основным методическим принципом у Шеллинга выступает установка на превращение кантовского критического порядка изложения (от обусловленного к условиям) в систематический (от безусловного к обусловленному). Показано, что в основе концепции интеллектуального созерцания, развитой в «Системе...», лежит кантовское различение двух аспектов трансцендентального идеала (материи определения и основания определения). В заключение на примере начала «первой эпохи» истории теоретической части «Системы...», где объясняется ощущение и связь его с вещью самой по себе, установлено, каким образом моделируемая Шеллингом диалектика границы выступает средством

<sup>1</sup> Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Россия, 109028, Москва, Покровский бул., д. 11. Поступила в редакцию: 19.02.2024 г. doi: 10.5922/0207-6918-2025-2-2

**SCHELLING'S SYSTEM OF  
TRANSCENDENTAL IDEALISM:  
THE KANTIAN TRANSCENDENTAL IDEAL  
FROM THE HISTORICAL PERSPECTIVE  
OF THE "ODYSSEY OF THE SPIRIT"**

A. V. Perepletkin<sup>1</sup>

In this article I propose a reconstruction of the link between the concept of the system of philosophy as "the history of self-consciousness" put forward by Schelling in the treatise *The System of Transcendental Idealism* (1800), and one of the key elements of the Kantian critical philosophy, the teaching on the transcendental ideal. Differentiating three meanings of the term "history" in *The System*, I concentrate on the broadest of these meanings which describes the system as a whole and is expressed by the topos "odyssey of the spirit". Based on Petr Rezvykh's hypothesis on the formative significance of this teaching for the early period of Schelling's work I interpret Schelling's dialectics of the ideal and the real, the subjective and objective in self-consciousness as a reworking of Kant's antithesis of the transcendental assertion and transcendental negation. I argue that Schelling's main method seeks to turn the Kantian critical order of presentation (from the conditioned to conditions) into a systematic one (from the unconditional to the conditioned). I show that the concept of intellectual intuition developed in *The System* is based on Kant's distinction of two aspects of the transcendental ideal (the matter of determination and the ground of determination). In conclusion, using the example of the beginning of the 'first epoch' of the theoretical part of *The System* which explores the sensation and its link with the thing-in-itself, I explain how the dialectic of the boundary modeled by Schelling grounds the historicity of self-consciousness and raise the question of the possibility of grounding various strategies of understanding historicity of consciousness on the basis of Schelling's premises.

<sup>1</sup>HSE University.  
11 Pokrovsky Bulvar, Moscow, 109028, Russia.  
Received: 19.02.2024.  
doi: 10.5922/0207-6918-2025-2-2

обоснования историчности самосознания, а также поставлен вопрос о возможности обоснования различных стратегий понимания историчности сознания на базе шеллинговских предпосылок.

**Ключевые слова:** Шеллинг, Кант, трансцендентальный идеал, интеллектуальное созерцание, историзм

Арсений Владимирович Гулыга (1921–1996), рассматривая «Систему трансцендентального идеализма»<sup>2</sup> (1800) Шеллинга, указал на характер историчности, который молодой философ осознанно вносил в свою теорию познания:

Идея активности познания логично приводит к другой идее, едва намеченной в гносеологии Кантом и подхваченной Шеллингом — идее историзма. Шеллинг набрасывает систему понятий, которая, по его представлению, совпадает с действительным движением познания и конструирования реального мира: «Философия является... историей самосознания, проходящего различные эпохи» (Шеллинг, 1936, с. 92). Термин «эпоха» употреблялся раньше только применительно к истории человечества, Шеллинг включает его в теорию познания (Гулыга, 1981, с. 80).

Сам Шеллинг в поздние годы выразился в связи с этим следующим образом: «...с первых моих шагов в философии проявилась тенденция историчности, хотя бы в виде осознающего самого себя, приходящего к самому себе Я» (Шеллинг, 1989, с. 467). Шеллинг, как мы стараемся показать, придал той экспликации определений познавательной способности, которую мы находим у Канта (как, впрочем, и вообще основного содержания всех его трех критических работ), характер имманентного внутреннего движения, тогда как в кантовском изложении она направлялась внешней рефлексией. Шеллинг стремился осмыслить эту экспликацию как внутреннее движение само-

<sup>2</sup>Далее сокращенно: СТИ.

**Keywords:** Schelling, Kant, transcendental ideal, intellectual intuition, historicity

Arseniy Gulyga (1921–1996), discussing Schelling's *System of Transcendental Idealism* (elsewhere: *STI*) (1800), pointed to the character of historicity which the young philosopher deliberately introduced into his theory of knowledge:

The idea of active cognition logically leads to another idea which is merely hinted at in epistemology by Kant and is picked up by Schelling, the idea of historicity. Schelling superimposes a system of concepts which he thinks adequately reflects the real movement of cognition and the construction of the real world: "Philosophy is [...] a history of self-consciousness, having various epochs" [Schelling, 2001, p. 50]. Previously, the term "epoch" was used only with regard to the history of mankind, but Schelling includes it in the theory of knowledge (Gulyga, 1981, p. 80).

In later years Schelling wrote about it in the following way: "[...] the tendency towards the historical already betrayed itself via my first steps in philosophy, at least in the form of the I which is conscious of itself and has come to itself" (Schelling, 1994, p. 106). As I will try to show, Schelling lent the explication of the definition of the cognitive capacity we find in Kant (and indeed the main content of his three critical works) the character of immanent inner movement, whereas in Kant's rendering it was directed by external reflection. Schelling sought to present this explication as the inner movement of the "object," self-consciousness, or the I.<sup>2</sup> I would like to clarify not explication in all

<sup>2</sup> Although in *STI* Schelling still uses Fichte's terminology already there the divergence between them in interpreting the I is apparent. The interpretation of the I proposed here prefigures his system of identity worked out later as a counterweight to Fichte's science of knowledge. While Fichte still may see the I above all as subjectivity attached to the human individual, for Schelling it is rather regarded as a supra-individual principle. In 1802 the controversy between them over the issue revealed in their correspondence led to a falling out and termination of contact between them.

го «предмета», самосознания, или Я<sup>3</sup>. Мы бы хотели прояснить не саму экспликацию во всей ее конкретике, но лишь подлинный характер того, что эксплицируется, и способ, который для этого выбирает Шеллинг.

### 1. «Одиссея духа»

В заключительном § 3 шестого главного раздела СТИ, где подводятся итоги анализа эстетического созерцания, Шеллинг метафорически обозначает все предшествующее изложение как «одиссею духа» (*Odyssee des Geistes*) (Schelling, 2005, S. 328; Шеллинг, 1987, с. 484), а так как сама «одиссея» есть не что иное, как возвращение домой, то из этого можно понять, что начало и конец в данном случае должны быть мыслимы в определенном смысле тождественными, а также само движение должно иметь такой характер, чтобы было возможно это возвращение. «Возвращение домой» у Шеллинга не стоит понимать в том смысле, что возвращающийся должен найти свой дом где-то вне себя. Дух, по собственному выражению Шеллинга, «удивительным образом заблуждаясь, в поисках себя бежит от самого себя» (Schelling, 2005, S. 328; Шеллинг, 1987, с. 484) и в этом бегстве от самого себя на самом деле парадоксальным образом возвращается в себя. Примечательно, что в более позднем сочинении «Философия и религия» (1804) Шеллинг соотносит «Одиссею» Гомера с центростремительным движением, а «Илиаду» — с центробежным (Schelling, 2021, S. 314). Как мы увидим ниже, в осмыслении са-

<sup>3</sup> Хотя в СТИ Шеллинг еще пользуется терминологией Фихте, однако уже в этом сочинении сказывается существенное расхождение между ними в понимании Я. Предложенное здесь истолкование Я предвосхищает его систему тождества, разработанную позже в противовес наукоучению Фихте. Если у Фихте сохраняется возможность понимания Я прежде всего как субъективности, привязанной к человеческому индивиду, то у Шеллинга Я рассматривается скорее как сверхиндивидуальный принцип. Выявление принципиальных разногласий в этом вопросе в ходе переписки между философами привело в 1802 г. к решительному разрыву и прекращению контактов между ними.

its concreteness, but merely the true character of what is being explicated and the method Schelling chooses to do so.

### 1. “Odyssey of the Spirit”

In the final § 3 of the key sixth chapter of *STI* which sums up the results of the analysis of aesthetic intuition, Schelling metaphorically refers to the preceding discourse as “odyssey of the spirit” (*Odyssee des Geistes*) (Schelling, 2001, p. 232; cf. Schelling, 2005, p. 328), and since the “odyssey” is essentially about home-coming it is fair to assume that the beginning and end can be seen as identical in a certain sense and the character of the movement should make such return possible. With Schelling, “home-coming” should not be understood in the sense that the returning traveler must find his/her home somewhere outside him-/herself. According to Schelling, the spirit “[...] marvelously deluded, seeks itself, and in seeking flies from itself [...]” (Schelling, 2001, p. 232; cf. Schelling, 2005, p. 328) and through the flight from itself, paradoxically, regains itself. It is notable that in a later work, *Philosophy and Religion* (1804), Schelling identifies Homer’s *Odyssey* with centripetal motion and *Iliad* with centrifugal motion (Schelling, 2021, p. 314). As will be seen below, Schelling’s interpretation of the “odyssey” itself in *STI* proceeds from Kant’s concept of the ideal of pure reason, or the transcendental ideal, into which, however, he introduces essential changes.

Schelling thus explains the meaning of historicity: “The means [...] whereby the author has sought to achieve his aim of setting forth idealism in its full extent, consist[s] in presenting every part of philosophy in a single *continuum*, and the whole of philosophy as

мой «одиссеи» Шеллинг в *СТИ* исходит из кантовского понимания идеала чистого разума, или трансцендентального идеала, в которое, однако, вносит существенные изменения.

Смысл историчности Шеллинг раскрывает следующим образом: «Поставленную задачу — дать идеализм во всей его полноте — автор пытается разрешить посредством изложения всех частей философии в их единой последовательности, а всю философию представить тем, чем она действительно является, а именно непрерывной историей самосознания, для которой все известное из опыта служит лишь памятником и документом» (Schelling, 2005, S. 24–25; Шеллинг, 1987, с. 228). Иными словами, для историчности в данном смысле характерны: прогрессирующая последовательность, наличие этой последовательности в чем-то одном, в чем она и могла бы осуществиться, а так как выше мы упомянули, что здесь имеет место сходство с гомеровской «Одиссеей», то к этим характеристикам истории добавляется и то, что сама последовательность должна иметь сходные начало и конец. Стоит теперь отметить, что Шеллинг имеет здесь в виду именно всю философию, которая, разумеется, не могла для него сводиться лишь к теоретико-познавательным вопросам. Однако, как мы увидим в дальнейшем, именно то, что мы встречаем в «Критике чистого разума», работе Канта по теоретической философии (а именно трансцендентальный идеал), окажется ключевым для осмысления философии как истории самосознания, так как составит основной принцип ее развертывания.

Отметим, однако, что само слово «история» (*Geschichte*) Шеллинг употребляет в *СТИ* также и в более узком значении. В этом втором значении оно фигурирует главным образом в четвертом главном разделе, где мы имеем дело уже не с теоретической, а с практической философией, которая связана отчасти с кантовской этикой, отчасти — с философией права Фихте. Именно здесь Шеллинг разъясняет понятие истории в узком, более или менее обыденном смысле слова. При этом ряд формули-

what in fact it is, namely a progressive history of self-consciousness, for which what is laid down in experience serves merely, so to speak, as a memorial and a document” (Schelling, 2001, p. 2; cf. Schelling, 2005, pp. 24-25). In other words, the characteristics of historicity in that sense are: progressive sequencing, the presence of this sequence in only one thing in which it could happen, and, since I earlier invoked a comparison with Homer’s *Odyssey*, one should add to these characteristics of history similar beginning and end. At this point it should be noted that Schelling has in mind the whole of philosophy which, of course, for him was not confined to theoretical-cognitive issues. However, as will be seen below, what we encounter in *Critique of Pure Reason*, Kant’s work on theoretical philosophy (the transcendental ideal), will be key for a view of philosophy as the history of self-consciousness.

Let it be noted, however, that in *STI* Schelling also uses the word “history” (*Geschichte*) in a narrower sense, mainly in the fourth part which deals not with theoretical, but with practical philosophy, linked partly with Kantian ethics and partly with Fichte’s philosophy of law. Here Schelling explains the concept of history in the narrow, more or less quotidian sense. Some of the wording, however, looks as if it refers to all history in general. For example, it is claimed that the real subject of history is the human species, although, if we speak about the first epoch of history in the theoretical part of the work there could be no question of species as such. The part on practical philosophy claims that history is an endless progress in time (Schelling, 2001, p. 202; cf. Schelling, 2005, p. 291), which, too, is inapplicable to the first epoch because in the theoretical part of *STI* time, like space, is merely something generated (Schelling, 2001, p. 106; Schelling, 2005, p. 168). Only in the narrow

ровок выглядит так, будто дается определение всякой истории вообще. В частности, утверждается, что истинным субъектом истории всегда является человеческий род, хотя, если говорить о первой эпохе истории теоретической части этой работы, то там еще не могло идти речи о роде как таковом. В изложении практической философии утверждается также, что история является бесконечным прогрессом во времени (Schelling, 2005, S. 291; Шеллинг, 1987, с. 455), что в отношении первой эпохи также неприменимо, так как в теоретической части СТИ само время, равно как и пространство, является лишь чем-то порожденным (Schelling, 2005, S. 168; Шеллинг, 1987, с. 346). Только история в узком смысле слова может мыслиться как такой бесконечный прогресс. Именно о ней и о возможности философского познания ее Шеллинг размышлял еще в 1798 г. в своей статье «Исследование вопроса о том, возможна ли философия опыта и, в особенности, философия истории» (“*Abhandlung über die Frage, ob eine Philosophie der Erfahrung, insbesondere, ob eine Philosophie der Geschichte möglich sey*”), и многое оттуда перешло в СТИ 1800 г., однако тогда Шеллинг еще не считал возможной философию истории (Zachhuber, 2019, p. 25–26), поскольку полагал, что «если в отношении какого-либо предмета возможна теория *a priori*, то в отношении его невозможна история, и наоборот, только то, для чего нет теории *a priori*, имеет историю» (Schelling, 1988, S. 188). Важным отличием так понятой истории от гегелевского проекта является ее принципиальная незавершаемость, дурная бесконечность. О конце такой истории не может идти речи (Bernstein, 2004, p. 246), что уже подтверждает то, что она не могла быть для Шеллинга «одиссеей», или историей самосознания, чем-то существенно завершаемым. Соответственно, он употребляет здесь термин «история» в ином, чем в начальных разделах, более узком смысле. Кроме того, сама «одиссея духа» в своей теоретической части вплоть до перехода к практической имеет сугубо априорный характер, что в сравнении со статьей 1798 г. вновь

sense can history be thought as endless progress. This, and the possibility of its philosophical cognition already engaged Schelling’s mind as early as 1798 in the article “Investigation of the Question Whether the Philosophy of Experience and Especially the Philosophy of History are Possible” (“*Abhandlung über die Frage, ob eine Philosophie der Erfahrung, insbesondere, ob eine Philosophie der Geschichte möglich sey*”), with much of it surfacing in SТИ in 1800, but at the time Schelling did not yet consider a philosophy of history possible (Zachhuber, 2019, pp. 25-26), because he believed that “if an *a priori* theory is possible with regard to some subject, history is impossible with regard to this subject and *vice versa*, only that which has no *a priori* theory has history”<sup>3</sup> (Schelling, 1988, p. 188). An important difference of history thus understood from the Hegelian project is the fact that it is incomplete in principle (bad infinity). There can be no question of the end of such history (Bernstein, 2004, p. 246), which already confirms that for Schelling it could not be an “odyssey” or a history of self-consciousness, something essentially finite. Accordingly, he uses the term “history” in a narrower sense than in the earlier chapters. Besides, “odyssey of the spirit” in its theoretical part has a strictly *a priori* character, which in comparison with the 1798 article again attests to the polysemy of Schelling’s use of words.

In addition to the two above-mentioned meanings of the term “history” Schelling gives a third. This is transcendental history of theoretical philosophy which goes through the following three extra-temporal epochs and which alone make concrete individual consciousness possible:

<sup>3</sup> Cf. “*Wovon eine Theorie a priori möglich ist, davon ist keine Geschichte möglich, und umgekehrt, nur was keine Theorie a priori hat, hat Geschichte.*”

свидетельствует в пользу многозначности шеллинговского словоупотребления.

Помимо выявленных нами двух смыслов термина «история» у Шеллинга имеется еще и третий. Это трансцендентальная история теоретической философии, проходящая следующие три основные вневременные эпохи, которые только и делают конкретное индивидуальное сознание возможным:

- 1) от изначального ощущения до продуктивного созерцания;
- 2) от продуктивного созерцания до рефлексии;
- 3) от рефлексии до абсолютного акта воли.

В нем они составляют так называемое вневременное «трансцендентальное прошлое» (Шеллинг, 1989, с. 467), которое, однако, переходя в новую историю практической философии, само по себе «одиссеей» не является, ведь здесь начало и конец не совпадают. Эта история, как ретроспективно пояснял зрелый Шеллинг, представляла собой попытку строго объяснить, каким образом в рамках трансцендентального идеализма вообще возможна та необходимость, какую мы встречаем в отношении вещей в пространстве вне нас (Там же). Необходимость в отношении вещей вне нас представлялась ему таким настоящим, путь к которому возможно определить как трансцендентальное прошлое, что и было бы выражением историчности, а не простой непосредственности. Тут нужно было понять ее как нечто ставшее. Именно здесь в первую очередь производится дедукция элементов кантовской познавательной способности.

Впрочем, понятие трансцендентальной истории в этом более узком смысле не ограничивается только теоретической частью системы. Так, генезис разума как отдельной способности впервые объясняется только в четвертом разделе практической философии, а трансцендентальный идеал вообще имеет значение для всей СТИ как таковой и соотносится с историей в наиболее широком смысле, включающей в себя обе истории в более узких смыслах (прак-

1) from initial sensation to productive intuition;

2) from productive intuition to reflection;

3) from reflection to an absolute act of will.

In it they constitute extra-temporal “transcendental past” (Schelling, 1994, p. 109), which, however, morphing into a new history of practical philosophy, is not in itself an “odyssey” because here the beginning and the end do not coincide. This history, as Schelling explained retrospectively, was an attempt to explain rigorously how, in the framework of transcendental idealism, the necessity we encounter with regard to things in space outside us is at all possible (*ibid.*). He conceived of necessity with regard to things outside us as the present, the path toward which could be defined as the transcendental past, which was a manifestation of historicity and not simple immediacy. Here it had to be understood as something that had become. It is here above all that elements of the Kantian cognitive faculty are deduced.

Having said that, the concept of transcendental history in this narrower sense is not limited to the theoretical part of the system. Thus, the genesis of reason as a distinct faculty is first explained only in the fourth chapter on practical philosophy, and the transcendental ideal has meaning only for the entire *STI* and relates to history in the broadest sense, including both histories in narrower meanings (practical and theoretical), i.e. “an odyssey of the spirit” which is a unity not only of the theoretical and practical, but also of the teleological and aesthetic (thus integrating into Schelling’s programme the themes of Kant’s *Critique of Judgment*).<sup>4</sup> In aesthetic intuition the conscious

<sup>4</sup>With respect to teleology and aesthetics Schelling does not thematise the special meaning of historicity inherent in them, such that historicity here more likely than not should be viewed in the perspective of “odyssey of the spirit”.

тическую и теоретическую), то есть с «одиссеей духа», которая является единством не только теоретического и практического, но также и телеологического, и эстетического (так в шеллинговскую программу интегрируется и тематика кантовской «Критики способности суждения»<sup>4</sup>). В эстетическом созерцании сознательное и бессознательное, объективное и субъективное совпадают, и происходит возвращение самосознания к себе самому, то есть к изначальному тождеству субъективного и объективного, которое было отправной точкой самой «одиссеи».

Именно эта история «возвращения домой» является основным предметом дальнейшего рассмотрения. Нам предстоит, исходя из нашей гипотезы, показать, что в основании этой истории лежит специфическая интерпретация Шеллингом трансцендентального идеала, и эксплицировать то, каким образом Шеллингу удастся развернуть один из ключевых элементов кантовской познавательной способности, в исторической перспективе «одиссеи». Следует, впрочем, отметить, что выделенные нами три смысла историчности у самого Шеллинга не разграничены достаточно четко. Так, в ретроспективном описании зрелого Шеллинга замысел СТИ характеризуется следующим образом: «Здесь я впервые пытался применить в философии историческое развитие, — вся философия была для меня историей самосознания, которую я разделил на эпохи; так, например, первая эпоха — от изначального ощущения (ограничения, положенного посредством самообъективации в Я) до продуктивного созерцания» (Шеллинг, 1989, с. 470–471). Обратим внимание, что подлежащим во втором предложении является *вся философия*, и именно она, как утверждает здесь Шеллинг, была разделена им на эпохи. Однако термин «эпоха», как мы уже видели, он применял в СТИ лишь к теоретической философии и таким эпох вы-

<sup>4</sup> Применительно к телеологии и эстетике Шеллинг не тематизирует особый смысл историчности, им присущий, так что историзм здесь, скорее всего, должен осмысляться из перспективы «одиссеи духа».

and the unconscious, the objective and subjective coincide. Such that self-consciousness returns to itself, i.e. the initial identity of the subjective and objective which was the starting point of the “odyssey.”

It is the history of “home-coming” that is the main subject of what follows. Proceeding from our hypothesis, we must show that this history is grounded in Schelling’s special interpretation of the transcendental ideal and explain how Schelling manages to unfold one of the key elements of the Kantian cognitive faculty in the historical perspective of the “odyssey”. It has to be said, though, that the three above-mentioned meanings of historicity in Schelling are not quite clearly distinguished. Retrospectively, the mature Schelling describes the plan of *STI* in the following way: “I had here attempted historical development in philosophy for the first time — the whole of philosophy for me was the history of self-consciousness, which I formally divided into epochs, e.g., first epoch from the original sensation (of the limitation posited by the self-objectification of the I) until productive intuition” (Schelling, 1994, p. 112). Note that the subject of the second sentence is the *whole* philosophy and it was the whole philosophy that Schelling divided into epochs. However, as we have seen, he applied the term “epoch” in *STI* only to theoretical philosophy, identifying exactly three such epochs. The discussion of the end of the history of self-consciousness in aesthetic intuition does not mention epochs, and indeed Schelling divides world history in the practical part of *STI* not into epochs, but into periods. Thus, in reality it was not the whole philosophy that was divided into epochs, which shows that Schelling’s boundaries between the meanings of history we have identified (transcendental history in

делял ровно три. При обсуждении завершения истории самосознания в эстетическом созерцании уже не было речи об эпохах, да и всемирную историю в практической части СТИ Шеллинг делил не на эпохи, а на периоды. Значит, все же на самом деле на эпохи была разделена не вся философия, что свидетельствует о неопределенности границ между выделенными нами смыслами истории у Шеллинга (трансцендентальной историей теоретической части трактата и историей как «одиссеей духа»). Для нас в связи с трансцендентальным идеалом последний смысл является самым важным, а так как сам трансцендентальный идеал интерпретируется Шеллингом, разумеется, на основе «Критики чистого разума», то обратимся теперь к рассмотрению специфики шеллинговской интерпретации Канта.

## 2. Трансцендентальный идеал как эксплицируемое

В шеллинговской интерпретации Канта первостепенное значение имеет различие системы и критики как противоположных способов философствования. Трансцендентальная философия для самого Канта есть система чистого разума, в отношении которой, собственно, сама критика чистого разума является лишь «пропедевтикой» (B 25; Кант, 2006, с. 78–79). Можно сказать, что критика есть движение от обусловленного к всеполноте условий для него (именно таков смысл основного вопроса об условиях возможности априорных синтетических суждений). Однако применительно ко всей кантовской системе в целом предельное безусловное все же, как оказалось, не так уж очевидно. Как было показано в работах П. В. Резвых, два основных претендента на эту роль в первой «Критике» — это трансцендентальный идеал и трансцендентальное единство апперцепции (Резвых, 2005, с. 253). Оба выражают предельное единство, но все же в разных смыслах. Трансцендентальное единство апперцепции, согласно Шеллингу, было акцентировано у Фихте (Шеллинг,

the theoretical part of the treatise and history as “odyssey of the spirit”) are vague. In connection with the transcendental ideal the latter meaning is the most important for us, and since Schelling, of course, interprets the transcendental ideal on the basis of the *Critique of Pure Reason*, let us turn to the characteristics of Schelling’s interpretation of Kant.

## 2. The Transcendental Ideal as the Explicated

Of paramount importance in Schelling’s interpretation of Kant is the distinction between system and critique as opposite methods of doing philosophy. For Kant himself transcendental philosophy is a system of pure reason with regard to which critique of pure reason is merely “propedeutic” (*KrV*, B 25; Kant, 1998, p. 149). It can be said that critique is movement from the conditioned to the unconditional (such is the meaning of the main question about the conditions of the possibility of synthetic *a priori* judgments). However, with respect to the entire Kantian system the ultimate unconditional turned out to be not so obvious. As Petr V. Rezvykh (2005, p. 253) shows in his works, the two main contenders for that role in the first *Critique* are the transcendental ideal and transcendental unity of apperception. Both express ultimate unity but in different meanings. According to Schelling, transcendental unity of apperception is stressed by Fichte (Schelling, 1994, p. 106). Schelling himself develops his concept of the unconditional proceeding from the transcendental ideal (Rezvykh, 2009). This is precisely why he calls *STI* a system: a system is progression from the unconditional to the conditioned (then critique moves in the opposite direction). With

1989, с. 464). Сам Шеллинг разрабатывает свою концепцию безусловного с опорой на трансцендентальный идеал (Резвых, 2009). Именно потому он и назвал СТИ именно системой: система есть последовательное движение от безусловного к обусловленному (тогда как критика осуществляет движение в обратном направлении). У Шеллинга выведение обусловленного архитектурически имеет своей основой тенденцию к самозерцанию в Я, в котором различимы две деятельности, идеальная и реальная. Оно же само базируется, как и обе эти деятельности, на трансцендентальном идеале, который в творческой интерпретации Шеллинга необходим для того, чтобы осуществить систематическое развертывание системы.

Хотя Шеллинг и называет «одиссею» именно «одиссеей духа», само слово «дух» (*Geist*) используется им, как правило, в паре со своей противоположностью, природой, что отсылает нас к разделению трансцендентальной философии и натурфилософии. В последней мы обнаруживаем, что природа есть дух, а в первой, наоборот, что дух есть природа, то есть начиная с субъективного можно объяснить генезис объективного. Трансцендентальный идеал же, объемля противоположности, позволяет более глубоко взглянуть на то, что именно проходит «одиссею». Глава об идеале чистого разума более известна тем, что Кант предложил в ней свою критику доказательств бытия Бога, нежели самим учением о трансцендентальном идеале, излагаемым подробно во втором разделе этой главы. В тени, однако, остается то, что само определение трансцендентального идеала как необходимого для всестороннего определения всякой вещи представляет собой также нечто значимое, в особенности для Шеллинга. Шеллинг целиком принимает кантовские аргументы против онтологического доказательства бытия Божия (Паткуль, 2021, с. 45), но для него они в содержании этой главы вторичны, так же как и важная для самого Канта регулятивная роль этого идеала.

Начнем с двух основных для Шеллинга смысловых моментов трансцендентального идеала. Он понимается как

Schelling, the conditioned architectonically gravitates toward self-intuition in the I, which has two kinds of activity, the ideal and the real. Itself, it is based, like these two types of activity, on the transcendental ideal which, in Schelling's creative interpretation, is necessary in order to systematically unfold the system.

Although Schelling calls "odyssey" "the odyssey of the spirit," as a rule he uses the word "spirit" (*Geist*) along with its opposite, nature, which makes us think of the division between transcendental philosophy and natural philosophy. In the latter we find that nature is spirit and in the former, on the contrary, we discover that the spirit is nature, that is, proceeding from the subjective, we can explain the genesis of the objective. The transcendental ideal, which embraces opposites, gives a deeper insight into what exactly goes through the "odyssey". The chapter on the ideal of pure reason is better known because in it Kant put forward his critique of the proof of the existence of God than on account of his teaching about the transcendental ideal, which he lays out in the second part of that same chapter. What remains in the shadow is the fact that the determination of the transcendental ideal as necessary for all-round determination of any thing also matters, especially for Schelling. Schelling supports to the hilt Kant's arguments against the ontological proof of the existence of God (Pakul, 2021, p. 45), but in the context of this chapter they are secondary, as is the regulative role of this idea, which is important for Kant.

Let us start with the semantic elements of the transcendental ideal that are pivotal for Schelling. It is understood as

A) *omnitude realitatis*, the full reality (the body of all possible predicates) as the matter of every determination;

А) *omnitudo realitatis*, всеполнота реальности (совокупность всех возможных предикатов) как материя всякого определения;

В) основание для всякого определенного, само не имеющее основы.

У Канта А выступает раньше В, так как ему, в соответствии со его критическим методом, надо идти от необходимости полного определения единичной вещи к основанию этого определения. У Шеллинга же эта последовательность разворачивается обратным образом. То, что Шеллинг начинает даже в этом отношении не с обусловленного, служит еще одним косвенным доказательством того, что он пытается развернуть систематически то, что у Канта было изложено критически (Резвых, 2009, с. 396).

Момент А проясняется Шеллингом с помощью аналогии с пространством и временем — той же аналогии, которую кратко до этого проводил сам Кант (А 578 / В 606; Кант, 2006, с. 748–749). Согласно ей, получить определенную фигуру в ее очертаниях возможно только посредством ограничения пространства, однако это ограничение не делает само пространство как таковое разделенным на самостоятельные части. Скорее, тут целое предшествует своим частям и делает их возможными (момент В). Нетрудно распознать здесь кантовское определение пространства из трансцендентальной эстетики. Пространство всецело положительно, а фигуры получают через ограничение, которое имеет в себе момент отрицательности. Таким же образом, по мысли Шеллинга, все конечное является таковым только через ограничение трансцендентального идеала как *omnitudo realitatis*. Отношение между ними подобно отношению между длинной анкетой и анкетуемым (Резвых, 2003, с. 286). Отличие же в том, что анкета мыслится как вторичная, внешняя по отношению к анкетуемому, а в случае трансцендентального идеала это отношение переворачивается, и анкета уже обуславливает анкетуемого.

Однако трансцендентальный идеал как *Inbegriff* (всеполнота) никак не может пониматься лишь как материя определения. Все-

В) the ground for the determined which itself has no ground. With Kant A comes first, since in accordance with the critical method it has to go from the need for a full determination of an individual thing to the ground of this determination. With Schelling, this sequence is reversed. The fact that Schelling even in that respect does not start with the conditional is further indirect proof that he tries to unfold systematically what Kant renders critically (Rezvykh, 2009, p. 396).

Schelling explains element A by drawing an analogy with space and time, the same analogy that was briefly previously cited by Kant himself (*KrV*, A 578 / B 606; Kant, 1998, p. 557). It goes like this: a figure can be obtained in its outline only by limiting space, but this limitation does not divide space itself into independent parts. Rather, the whole here precedes its parts and makes them possible (element B). One can readily discern here the Kantian definition of space through transcendental aesthetics. Space is entirely positive and figures are made through limitation, which carries an element of negativity. Thus, according to Schelling, everything that is finite is finite only through restriction of the transcendental ideal as *omnitudo realitatis*. The relation between them is similar to the relation between a long questionnaire and the person who fills it (Rezvykh, 2003, p. 286). The difference is that the questionnaire is thought to be secondary, external with regard to the person filling it, whereas in the case of the transcendental ideal the relation is turned around, such that the questionnaire conditions the person filling it out.

However, the transcendental ideal as *Inbegriff* (“totality”) can in no way be understood as the matter of determination. The totality of reality (*Inbegriff aller Realität*) is not a simple sum

полнота реальности (*Inbegriff aller Realität*) есть не простая сумма всех реальностей, а их воплощение, интенсивное единство, что делает его чем-то единичным, несмотря на то что все вещи получают от него свои предикаты как общие. Иначе говоря, трансцендентальный идеал уже не может быть общим понятием. Напомним, что, согласно Канту, понятия — лишь «предикаты возможных суждений» (В 94; Кант, 2006, с. 159), тогда как трансцендентальный идеал только и делает возможными все предикаты как таковые. Рассмотренный с этой своей стороны, он является основанием всего конечного — безусловным.

С трансцендентальным идеалом связано у Шеллинга и интеллектуальное созерцание. Как известно, Кант рассматривал интеллектуальное созерцание как то, что недоступно человеку, но может гипотетически быть доступно высшему существу, Богу (В 71–72; Кант, 2006, с. 133–135). Шеллинг, с одной стороны, решительно расходится с Кантом, начиная развертывание своей системы именно с интеллектуального созерцания как философского метода, а с другой — подобно Канту связывает и трансцендентальный идеал, и интеллектуальное созерцание с Богом. Впрочем, сам характер связи здесь существенно иной. У Шеллинга она утверждается конститутивно в полном смысле этого слова: Бог как трансцендентальный идеал сам выступает здесь как интеллектуально созерцающий. Впервые эксплицитное рассмотрение интеллектуального созерцания в связи с трансцендентальным идеалом совершается в сочинении «Общий обзор новейшей философской литературы», позднее озаглавленном «Исследования в пояснение идеализма наукоучения» (1796–1797) (Резвых, 2009, с. 380). В СТИ Шеллинг предлагает детальную разработку этой идеи, причем в более масштабном варианте, чем у Фихте, несмотря на то что трансцендентальная философия, коррелятивная наукоучению, у Шеллинга этого периода — лишь одна из двух взаимодополняющих философских наук наряду с натурфилософией, а не вся философия, что как раз расходится

of all realities, but their embodiment, intensive unity, that which makes it singular in some way, although all the things get their predicates from it as common ones. In other words, the transcendental ideal can no longer be a general concept. It will be recalled that according to Kant concepts are merely “predicates of possible judgments” (*KrV*, В 94; Kant, 1998, p. 205), whereas it is the transcendental ideal alone that makes all the predicates possible as such. Seen from this side it is the foundation of everything finite — unconditional.

Schelling also associates intellectual intuition with the transcendental ideal. Kant, of course, considered intellectual intuition to be unavailable for human being but thought that it may hypothetically be available for the highest being, God (*KrV*, В 71-72; Kant, 1998, p. 557). Schelling, on the one hand, decidedly differs from Kant, opening the presentation of his system with intellectual intuition as a philosophical method, and on the other hand, like Kant, associates the transcendental ideal and intellectual intuition with God. That said, the character of the association is different. Schelling asserts it constitutively in the full sense of the word: God as the transcendental ideal himself is engaged in intellectual intuition. Intellectual intuition is first explicitly linked with the transcendental ideal in the “General Review of the Latest Philosophical Literature”, later retitled “Treatise Explicatory of the Idealism in the Science of Knowledge” (1796–97) (Rezvykh, 2009, p. 380). In *STI* Schelling explores this idea in greater detail even than Fichte, although for Schelling of that period transcendental philosophy, which correlates with the science of knowledge, was just one of the two mutually complementary philosophical sciences along with natural philosophy, and not the whole

со взглядом Фихте, считавшего свое наукоучение не нуждающимся ни в каких дополнениях (Baumgartner, 1993, S. 140).

Каким же именно образом Шеллинг связывает интеллектуальное созерцание с трансцендентальным идеалом? Это осуществляется в первую очередь через интерпретацию кантовских трансцендентального утверждения и трансцендентального отрицания. Первое Кант определял как такое утверждение, которому не противоположно отрицание, а второе — как отрицание, устраняющее представление о всякой вещи (А 574–575 / В 602–603; Кант, 2006, с. 743–745), то есть «не-S» в противовес «S не есть P». В «Критике чистого разума» трансцендентальное отрицание не было интегрировано в сам трансцендентальный идеал как его момент и оставалось как бы пустотным отрицанием, однако Шеллинг пытался различными способами в своих самых ранних работах понять это отрицание как содержательное, такое, которое не было бы полностью внешнеположно трансцендентальному утверждению (см.: Резвых, 2005). Опираясь на эту гипотезу П. В. Резвых, мы более детально рассмотрим тот вариант интерпретации трансцендентального отрицания, который предложен в СТИ.

Отрицание в СТИ трактуется Шеллингом согласно Спинозе, с учением которого он был хорошо знаком еще до публикации этой работы: *determinatio est negatio*, определение есть отрицание (Спиноза, 1999, с. 492). Определение же требует чего-то изначально неопределенного. Если нечто не определено, то ему нет ничего противоположного, оно совершенно положительно и не имеет в себе отрицательного. Не есть ли это кантовское трансцендентальное утверждение *Inbegriff aller Realität*? Это соображение позволяет по-новому взглянуть на шеллинговское словоупотребление в СТИ, прежде всего на тот факт, что одну из противоположных деятельностей, на основании которых строится система, он называет реальной. Реальная же деятельность как раз изначально совершенно неопределена. Тогда иная, идеальная деятельность долж-

philosophy, which diverges from Fichte's view that his science of knowledge does not need any additions (Baumgartner, 1993, p. 140).

How does Schelling connect intellectual intuition with the transcendental ideal? He does it first and foremost through interpreting the Kantian transcendental assertion and transcendental negation. Kant defined the former as a proposition which is not countered by negation, and the latter as negation which eliminates any representation of any thing (*KrV*, A 574-575 / B 602-603; Kant, 1998, pp. 554-555), i.e. "non-S" versus "S is not P". In the *Critique of Pure Reason* transcendental negation was not integrated into the transcendental ideal as its element and remained an empty negation, but Schelling in his early works tried in various ways to interpret this negation as substantive, which would not be totally external to the transcendental proposition (cf. Rezvykh, 2005). Proceeding from Rezvykh's hypothesis, let us take a closer look at the version of interpretation of transcendental negation proposed in *STI*.

Schelling in *STI* interprets negation in line with Spinoza's teaching with which he was thoroughly familiar even before he published his work: *determinatio est negatio*, determination is negation (Spinoza, 2002, p. 892). Determination calls for something initially undetermined. If something is not determined there is nothing to oppose it, it is entirely positive and does not carry anything negative. But is this not Kant's transcendental proposition *Inbegriff aller Realität*? This prompts a new look at Schelling's use of words in *STI*, above all the fact that he calls "real" one of the opposite types of activity which underpin the system. Real activity is initially totally undetermined. Then a different, ideal activity should be a transcendental nega-

на уже быть трансцендентальным отрицанием. Однако кантовского понимания отрицания как того, посредством чего мыслится всего лишь отсутствие всякой вещи, совершенно недостаточно. Подхватывая и модифицируя некоторые мотивы докритического сочинения Канта «Опыт введения отрицательных величин в философию», Шеллинг пишет: «Однако отрицание положительного может быть осуществлено не просто посредством устранения чего-то, но только посредством *реального противоположения* (например,  $1 + 0 = 1$ ,  $1 - 1 = 0$ )» (Schelling, 2005, S. 72; Шеллинг, 1987, с. 268). Понятая таким образом отрицательность характеризует для него идеальную деятельность. В измерении интеллектуального созерцания она и есть субъективная тенденция созерцать себя как именно само это созерцание (субъективность) в направленной в бесконечность реальной деятельности как объективности. Названная тенденция проявляет себя в диалектике предела и беспредельного (идеального и реального), в которой «благодаря ограничению материя определения преобразуется в архитектурически организованную систему всех возможных предикатов, т.е. в идеал всесторонне определенной конкретной предметности» (Резвых, 2009, с. 398). Важным отличием от рассуждения Канта является здесь то, что интеллектуальное созерцание Я реализуется лишь как тенденция к самосозерцанию, в котором созерцающий и созерцаемое полностью бы совпадали. У Канта же гипотетическое божественное созерцание, *intuitus originarius*, непосредственно порождает свое созерцаемое, и в его отношении не стоит вопрос о том, чтобы схватывать в этом созерцании само созерцание как акт. В результате переопределения Шеллингом деятельности интеллектуального созерцания, то есть превращения его в процесс опосредствования, в процесс, состоящий из неудачных попыток созерцать себя созерцающим, все конечное содержание может определяться, а *omnitudo realitatis* — архитектурически эксплицироваться. Всеполютную реализации этой тенденции Шеллинг называет абсолютным синтезом, который именно в силу

tion. However, the Kantian interpretation of negation as mere absence of any thing is patently insufficient. Picking up and modifying some motives in Kant's pre-critical work "Essay of introducing Negative Values in Philosophy", Schelling writes: "However, negation of a positive cannot be done by mere privation, but only through *real opposition* (for example,  $1 + 0 = 1$ ,  $1 - 1 = 0$ )" (Schelling, 2001, p. 36; cf. Schelling, 2005, p. 72). Interpreted in this way, negativity characterises ideal activity. In the dimension of intellectual intuition it is the subjective tendency to intuit oneself precisely as intuition (subjectivity) in the real activity (directed towards the infinity) as objectivity. This tendency manifests itself in the dialectics of the finite and the infinite (the ideal and real) in which "thanks to the limitation the matter of the determination is transformed into an architectonically organised system of all possible predicates, i.e. into the ideal of concrete thingness, determined from all sides (Rezvykh, 2009, p. 398). An important difference from Kant's position is the fact that here intellectual intuition of the I is actualised only as a tendency for self-intuition in which the object and subject of intuition totally coincide. With Kant, hypothetical divine intuition, *intuitus originarius*, directly engenders what is intuited, such that the question of capturing intuition itself as an act does not arise. As a result of Schelling's redefining the activity of intellectual intuition, turning it into a process of mediation, and as a result of abortive attempts to intuit oneself by the subject all finite content can be determined and *omnitudo realitatis* architectonically explicated. Schelling calls the full realisation of this tendency absolute synthesis. This synthesis, specifically due to the presence of its own explicit principle, can be deduced in its main features consistently, historically.

наличия собственного эксплицитного принципа и может быть выведен нами в своих основных чертах последовательно, исторически. Шеллинг пытается переосмыслить трансцендентальный идеал Канта не в качестве просто лишь условия, но именно продуктивного условия, не просто статического фундамента, но и продуктивной почвы, из которой произрастает все иное. Последовательность в этом произрастании и есть историчность «одиссеи духа». Однако что мы можем сказать теперь о смысле этого процесса?

Абсолютный синтез, как и любой синтез, уже должен предполагать изначальное единство, абсолютное тождество как отправной пункт «одиссеи» (Schelling, 1980, S. 72; Шеллинг, 2000, с. 31). Абсолютное тождество есть вечно бессознательное условие сознания вообще, где уже всегда имеется двойственность (Schelling, 2005, S. 300; Шеллинг, 1987, с. 462). Трансцендентальным идеализмом (как и натурфилософией) это безусловное, соответствующее моменту В в трансцендентальном идеале, выражается лишь косвенно: сначала как безусловное начало, предпосылка всей дедукции, а затем как последняя цель, практический идеал возвращения к изначальному тождеству (Резвых, 2009, с. 377). История самосознания тогда предстает как «одиссея», стремление вернуться к себе из инобытия. Это возвращение домой и есть стержень всей шеллинговской интерпретации, с опорой на который ему удается эксплицитовать сам трансцендентальный идеал. Почти все интерпретированные Шеллингом понятия «Критики чистого разума» суть лишь остановочные пункты этого движения. Только в эстетическом созерцании это возвращение, как и сама экспликация, завершается, так как созерцающий и созерцаемое совпадают.

Дав онтологический очерк проекта Шеллинга в СТИ, мы укажем на его более конкретную актуализацию, которая имеет скорее гносеологический, феноменологический характер, что позволит нам лучше прояснить уже отмеченное нами объединение трансцендентального идеала с интеллектуальным созерцанием.

Schelling tries to rethink Kant's transcendental ideal not as a mere condition, but as a productive condition, not simply as a static foundation but as productive soil from which all else grows. The sequence in this growth is the historicity of "the odyssey of the spirit". What, then, can we say about the meaning of this process?

Absolute synthesis, like any synthesis, assumes initial unity, absolute identity as the starting point of the "odyssey" (Schelling, 1980, p. 65; cf. Schelling, 1980, p. 72). Absolute identity is an eternal unconscious condition of consciousness in general, where there is always duality (Schelling, 2001, p. 209; cf. Schelling, 2005, p. 300). Transcendental idealism (like natural philosophy) expresses the unconditional, corresponding to element B in the transcendental ideal, only indirectly: first as an unconditional principle, the prerequisite of all deduction, and then as the ultimate goal, the practical ideal of returning to the original identity (Rezvykh, 2009, p. 377). The history of self-consciousness can then be seen as an "odyssey", a striving to return to oneself out of otherness. This home-coming is the core of Schelling's interpretation, which enables him to explicate the transcendental ideal itself. Almost all the concepts of the *Critique of Pure Reason* Schelling interprets are but stops along the route of this movement. It is only in aesthetic intuition that this return, and the explication itself, are completed as the subject and object of intuition coincide.

After giving an ontological sketch of Schelling's project in *STI*, let us now look at its concrete actualisation, which has rather an epistemological and phenomenological character. This may clarify the above-mentioned unification of the transcendental ideal and intellectual intuition.

### 3. Трансцендентальный идеал и созерцание

Вся СТИ построена на логике потенцирования, возведения в более высокую степень попыток самосозерцания последовательно осуществляемых Я. Интеллектуальное созерцание как акт есть для Шеллинга субъективное, идеальное, а как его результат — нечто объективное, реальное (продуцирование — продукт), трансцендентальное отрицание и утверждение соответственно. Их также можно представить как различие между сознающим и сознаваемым. В чем может содержаться продуктивность такого различения? Это можно объяснить на примере того, каким образом работает внимание. Когда у меня обращено внимание на нечто, например на эту стену, я не обращаю внимание на тот факт, что мое внимание обращено на нее. Я занят самой стеной, а не собой, занятым этой стеной. Во внимании, таким образом, как бы обнаруживается слепое пятно. На этот свой субъективный акт можно направить свое созерцание, но для этого, за исключением интеллектуального созерцания философа и эстетического созерцания гения, потребуются новый субъективный акт более высокого уровня. У субъективного здесь как бы ускользающий характер. Для Шеллинга, однако, важно то, что все более высокие ступени не могут уходить в неопределенную даль. Субъективная деятельность в своем ускользании на каждой ступени всякий раз дает нечто новое, что должно в конце привести к завершению ряда, то есть к эстетическому созерцанию, в котором противоположности совпадут. В качестве примера того, что такой механизм способен вообще приводить к существенным изменениям, можно рассмотреть гнев. Когда человек сильно гневается, сам его гнев не выступает для него объектом, однако когда он успокаивается, более здраво оценивает ситуацию, то он, совершая эту оценку, объективирует свой гнев, тем самым его и преодолевая. Стоит даже сказать, что благодаря осознанию он и начинает успокаиваться. В про-

### 3. The Transcendental Ideal and Intuition

The whole *STI* is informed with the logic of potentiation, the raising of attempts at self-intuition to a higher power performed by the I. For Schelling intellectual intuition as an act is subjective, ideal and as a result, it is something objective and real (production, product), transcendental negation and affirmation respectively. They can also be seen as the difference between the subject and object of intuition. What benefits can accrue from such a differentiation? A look at how attention works may help to explain it. When I fix my attention on something, for example a wall, I do not pay attention to the fact that my attention is focused on it. I am engaged by the wall and not by myself engaged by the wall. There is a blind spot, as it were, in my attention. Attention may be turned toward this subjective act, but that, with the exception of the philosopher's intellectual intuition and a genius's aesthetic intuition, would require a new subjective act of a higher level. The subjective has an elusive character, as it were. What is important for Schelling, however, is that all the higher stages cannot recede into the distance. In eluding, subjective activity invariably yields something new, something that would eventually end the sequence, i.e. aesthetic intuition in which opposites coincide. Anger may be an example of how such a mechanism in general may make a big difference. When a person is very angry, anger itself is not the object for that person, but when he calms down and takes a more sober view of the situation he objectivises the anger, thereby overcoming it. It is worth noting that he begins to calm down by starting to be conscious of the situation. Anger continues to di-

долженной же рефлексии гнев и далее убывает. Рефлексия же этой рефлексии ведет к генерализации: почему я вообще впадаю в такое состояние? Отсюда лежит путь к разработке стратегий предотвращения гневных реакций в целом.

Итак, субъективное, или идеальное, в начале системы есть деятельное бессознательное. Однако я могу это бессознательное сделать сознательным, обратив свое внимание на себя сознающего. При этом сам акт обращения внимания я не сознаю как таковой в отличие от того, что в нем объективно. Как же я могу вообще знать об этом? Само понимание нами такого механизма сознательности и бессознательности, как поясняет Шеллинг, имеет свой исток в философском интеллектуальном созерцании, в способности производить определенные действия и в этом же акте осознавать их, иными словами, созерцать и созерцать свое созерцание. Шеллинг считал, что у многих людей отсутствует эта способность. Как не стоит удивляться, что у кого-то нет поэтического дара, так же ничего удивительного не представляет собой и отсутствие у некоторых людей интеллектуального созерцания. Впрочем, Гегель, выступая против такого подхода, сравнивал такое созерцание с выстрелом из пистолета, указывая на то, что непосредственность этой способности не может считаться абсолютно непосредственной, но требуется вскрыть опосредствования (Гегель, 2000, с. 20). В рукописном примечании к тексту шестого главного раздела *СТИ*, внесенном им в собственный экземпляр трактата, Шеллинг отмечает, что этому созерцанию не хватает объективности (Schelling, 2005, S. 325; Шеллинг, 1987, с. 603), а это означает, что интеллектуальное созерцание сбывается лишь в трансцендентальном философе (Marx, 1984, p. 52). Однако уже эстетическое созерцание способно восполнить это ограничение: это созерцание есть подобие интеллектуального у философа, благодаря которому каждый может пребывать при тождестве субъективного и объективного.

minish as reflection continues. Reflection on reflection leads to generalisation: "Why do I fall into such a state in the first place?" This triggers the process of developing strategies of preventing such fits of anger in general.

Thus, the subjective, the ideal in the beginning of the system is the active unconscious. However, I can make my unconscious conscious by turning attention to myself, the conscious subject. I am not conscious of the fact of switching attention as such, as distinct from what is objective in it. How am I aware of it in general? Our understanding of this mechanism of consciousness and unconsciousness, Schelling explains, has its source in philosophical intellectual intuition, the capacity to act and at the same time to be aware of acting, in other words, to intuit and intuit one's own intuition. Schelling believed that many people lack this faculty. Just like many people have no poetic gift, so some people have no gift of intellectual intuition. Hegel, though, rejected this approach, comparing intuition with shooting from a pistol, and noting that the immediacy of this act cannot be absolute and the mediations need to be looked into (Hegel, 1977, p. 16). In a hand-written note to the text of the main, sixth chapter of *STI* Schelling notes that such intuition is short of objectivity (Schelling, 2001, p. 229; cf. Schelling, 2005, p. 325), which means that intellectual intuition is present only in a transcendental philosopher (Marx, 1984, p. 52). However, already aesthetic intuition can make up for this limitation: this intuition is similar to the philosopher's intellectual intuition, thanks to which everyone can benefit from the identity of the subjective and the objective.

Kant denied the human faculty of intellectual intuition from the beginning, although it is present in the *Critique of Pure Reason*. Al-

Кант прямо отказывал человеку в способности интеллектуального созерцания, несмотря на то что в «Критике чистого разума» она действительно фигурирует. Хотя исследователи выделяют вплоть до пяти смыслов этого термина у самого Канта (Estes, 2010, p. 168), его основная определенность состоит в том, чтобы не быть лишь рецептивным созерцанием, а, как мы уже отмечали, производить свои предметы. Однако, как и у Фихте, у Шеллинга эта способность все же встречается, но далеко не у всех людей. Для Шеллинга в рамках проблематики «Критики чистого разума» интеллектуальное созерцание имеет два основных смысла: гносеологический и онтологический. В первом ее следует понимать как уникальную способность (орган трансцендентального мышления), при помощи которой мы как философы непосредственно способны познать тождество субъективного и объективного. Онтологический же смысл заключается в том, что, как уже было отмечено, сам трансцендентальный идеал трактуется как интеллектуальное созерцание. Между этими двумя смыслами интеллектуального созерцания есть существенное различие, так как трансцендентальный идеал является продуктивным, а мы со своим интеллектуальным созерцанием репродуктивны в отношении изначального продуцирования. Поэтому Шеллинг считает, что в трансцендентальном идеализме имеется два ряда: первый есть ряд самого Я, посредством которого из него, как из почвы, порождается все эмпирическое многообразие (и не только оно), а второй — наше собственное ограниченное воспроизведение первого ряда. Первый отвечает кантовскому определению божественного (созерцающего) интеллекта, порождающего свой предмет, а второй — познанию «вещей», каковы они есть на самом деле. Другим существенным различием является то, что философ сразу осознает тождество субъективного и объективного, так как, производя интеллектуальные действия, он их также одновременно и созерцает, однако Я как онтологическая структура становления в ряду попыток сделаться для себя объектом

though researchers have counted as many as five meanings of this term in Kant (Estes, 2010, p. 168), its main thrust is not being a passive recipient, but, as we have noted, producing one's own objects. However, Schelling, like Fichte, does recognise this faculty, although by no means in all people. For Schelling, in the framework of the problematics of the *Critique of Pure Reason*, intellectual intuition has two main meanings: epistemological and ontological. The former refers to the unique faculty (the organ of transcendental thinking) thanks to which we as philosophers are capable of cognising the identity of the subjective and the objective. The ontological meaning, as pointed out above, consists in that the transcendental ideal is interpreted as intellectual intuition. There are substantial differences between these two meanings of intellectual intuition because the transcendental ideal is productive and we, with our intellectual intuition, are reproductive in relation to the initial production. Therefore Schelling distinguishes two sequences in transcendental idealism: the first has to do with the I, through which all empirical diversity (and not only that) springs as if from soil, and the second is our own limited reproduction of the first sequence. The first corresponds to the Kantian definition of the divine (intuiting) intellect which generates its own objects, and the second to the cognition of "things" as they are in reality. Another important difference is that the philosopher is aware of the identity of the subjective and the objective simultaneously, since by carrying out intellectual acts he simultaneously observes them, but the I as an ontological structure of becoming in the sequence of attempts to be an object for itself is based on the identity of the subjective and the objective

в себе зиждется на тождестве субъективного и объективного, которое достигается лишь в конце, в завершении «одиссеи духа», а именно — в эстетическом созерцании.

#### 4. Начало экспликации трансцендентального идеала

Диалектика трансцендентального утверждения и трансцендентального отрицания в самосознании служит в СТИ основным инструментом историзации познания. Для прояснения того, каким образом специфическая интерпретация этих кантовских понятий дает возможность открыть историческое измерение в познавательных актах, рассмотрим ближе тот изначальный акт самосознания, в котором впервые из абсолютного тождества дифференцируются идеальная и реальная деятельности, то есть та самая двойственность, которая только и делает возможным сознание. Динамическое отношение между трансцендентальным утверждением и трансцендентальным отрицанием раскрывается у Шеллинга через диалектику границы. Дифференцированные деятельности изначально отличаются друг от друга только посредством границы. Идеальная, или субъективная, деятельность выступает как ограничивающая, а реальная — как ею ограниченная, то есть в нее как бы оседает граница. Идеальная деятельность тем самым стремится сделаться объектом для себя в реальном. Однако именно потому, что реальная деятельность есть обнаруженное, идеальная — обнаруживающее, и обе не совпадают друг с другом, появившаяся в обнаруженном граница есть нечто чужеродное. Сам идеальный акт как полагание границы «утонул» в своем продукте, в положенной границе, а раз Я уже не способно осознавать эту ограничивающую деятельность, то ограниченность становится чем-то возникшим для него извне, из противоположного: *«Я не может созерцать себя ограниченным, не созерцая это ограничение как аффицирование со стороны*

which is achieved only at the end, when “the odyssey of the spirit” comes to an end, namely in aesthetic intuition.

#### 4. Beginning of the Explication of the Transcendental Ideal

The dialectics of the transcendental assertion and transcendental negation in self-consciousness is the main instrument of historicising cognition. To better understand how the specific interpretation of these Kantian concepts makes it possible to discover the historical dimension in cognitive acts let us take a closer look at the initial act of self-consciousness in which the ideal and real activities are first isolated out of the absolute identity, i.e. the duality which alone makes consciousness possible. Schelling explains the dynamic relationship between the transcendental assertion and transcendental negation through the dialectics of the boundary. Differentiated activities initially differ from each other only due to the boundary. The ideal, or subjective activity is the limiting and the real one the limited, the boundary sinks into it, as it were. Ideal activity thereby seeks to become an object for itself in the real. But it is precisely because real activity is what is discovered and the ideal activity is the discoverer and the two coincide, the boundary that springs up in what has been discovered is something alien. The ideal act in marking the boundary has “drowned” in its product in the marked boundary, and since the I is no longer capable of being aware of this limit, the limitation is perceived as something that has arisen outside, out of the opposite activity: “[...] *the self cannot intuit itself as limited, without intuiting this limitation as an affection on the part of a not-*

не-Я» (Schelling, 2005, S. 97; Шеллинг, 1987, с. 287). Не-Я здесь противоположно Я не в качестве радикально иного, но только по характеру своего обнаружения. То, что ощущение с субъективной стороны есть активность обнаружения, отличается от кантовского понимания ощущения как всецело пассивного (Гульга, 1981, с. 79). Тем самым Шеллинг объясняет ощущение и его рецептивность, а также спонтанность, однако еще не вещь саму по себе, к которой как к своей причине отсылало ощущение у Канта. Дело в том, что ощущаемое изначального ощущения есть лишь Я как ограниченное. Только лишь «ощущая, мы никогда не ощущаем объект» (Schelling, 2005, S. 98; Шеллинг, 1987, с. 289). Ощущать (*empfinden*) значит находить (*finden*) себя в своей ограниченности, то есть в отрицании действия в качестве моего. Именно на этом отрицании основывается реальность ощущения. Иными словами, отрицание в данном случае проявляется как сопротивление, которое мы приписываем вещам вне нас (Bowie, 1993, p. 47). В изначальном ощущении Я пока что только есть бытие-страдающим (*Leidend-sein*) (Jähnig, 1966, S. 59). Это феноменологическое замечание дает Шеллингу возможность перевести распространенное представление об абсолютно внешней необходимости во внутреннюю необходимость для Я (*Ibid.*, S. 148).

Итак, созерцание как деятельность конституируется следующими моментами:

некая рецептивная «осведомленность о...»,  
обнаруженность чего-то (свет);

способность спонтанно, однако бессознательно ограничивать, вообще определять (тьма, негативное, слепое пятно).

Момент активности на данном этапе является пока что бессознательным, однако он проявится уже в следующей попытке самосозерцания: Я должно стать для самого себя ощущающим, а не только ощущаемым. Пока же оно было таковым лишь для трансцендентального философа. Совершив этот акт обращения на себя, Я впервые осознает собственную

self" (Schelling, 2001, p. 54; cf. Schelling, 2005, p. 97). Not-I is here opposed to the I not as something radically different, but only due to the way it is discovered. That sensation is subjectively the activity of discovering is at odds with the Kantian interpretation of sensation as entirely passive (Gulyga, 1981, p. 79). Thereby Schelling explains sensation and its receptivity, as well as spontaneity, but not yet the thing-in-itself toward which Kant's sensation pointed as its cause. The thing is that the sensed initially is a limited I. By just "sensing, we never sense the object" (Schelling, 2001, p. 55; cf. Schelling, 2005, p. 98). To sense (*empfinden*) means to find (*finden*) oneself in one's limitedness, i.e. in negating action as one's own. This negation is the basis of the reality of sensation. In other words, negation in this case manifests itself as resistance which we ascribe to things outside ourselves (Bowie, 1993, p. 47). In the initial sensation the I is still being-suffering (*Leidend-sein*) (Jähnig, 1966, p. 59). This phenomenological remark allows Schelling to translate the widely-held notion of absolutely external necessity into inner necessity for the I (*ibid.*, p. 148).

So, intuition as activity has the following constituent elements:

1. A kind of receptive "awareness of [...] something" (light);

2. The ability to spontaneously, yet unconsciously, limit and generally determine (darkness, negativity, blind spot).

The element of activity at this stage is still unconscious, but it will manifest itself already in the next attempt at self-intuition: the I must become the sensor for itself, and not only the sensed. So far it was that only for the transcendental philosopher. By performing the act of turning toward oneself the I becomes first aware of its own activity: "[...] it becomes such

деятельность: «...объектом для себя оно становится в качестве активного (в качестве ощущающего)» (Schelling, 2005, S. 110; Шеллинг, 1987, с. 299). Шеллинг затем проводит параллель с вещью самой по себе: «...Я не могло созерцать себя ограниченным, не переходя необходимым образом на что-то по ту сторону границы, т.е. не переходя границу» (Ibid., S. 114; Там же, с. 302). Совершая этот переход через границу, положенную в предыдущем акте, Я не может осознавать то, что находится по ту ее сторону, иначе, чем как вещь саму по себе. Граница становится теперь границей не только Я, но и вещи. Этот новый акт дает двоякую осведомленность:

с субъективной стороны, обо мне как активном в ощущении, то есть об ощущающем;

с объективной стороны, о вещи самой по себе.

Уже в этой осведомленности Я оказывается для самого себя и реальным, и идеальным, так как идеальная деятельность предшествующей потенции здесь перестает быть лишь созерцающей и объективируется. Иначе говоря, теперь эта осведомленность одновременно и реальна, поскольку имеет свой объект, и идеальна, поскольку объект этот есть то, что в предшествующем акте было лишь субъективным, идеальным. Деятельность же идеальная на этой ступени есть поэтому созерцание созерцания, или продуктивное созерцание, которое не может быть схвачено в том же самом акте. В новом акте становится для Я объективным оно само, но только лишь в противоположность вещи самой по себе. Тут уже выведено различие между ощущением, не имеющим в себе самом отделения вещи от меня, и последующим необходимым приписыванием ощущения некоей такой вещи, которая, разумеется, согласно Шеллингу, на самом деле есть только в Я и для Я, что, однако, самим Я не может быть осознано, так как его созерцание этого созерцания само, в свою очередь, не созерцается. Бессознательность продуктивного созерцания есть его су-

an object as active (as sensing)” (Schelling, 2001, p. 64; cf. Schelling, 2005, p. 110). Schelling then draws a parallel with the thing-in-itself: “[...] the self *could* not intuit itself as limited without necessarily reaching out to something *beyond* the boundary, i.e. overstepping the limit” (Schelling, 2001, p. 67; cf. Schelling, 2005, p. 114). By overstepping the boundary set in the previous act the I cannot be aware that it is on its other side except as the thing-in-itself. The boundary now becomes the boundary not only of the I but also of the thing. This new act offers a dual kind of awareness:

1) on the subjective side, about me as being actively sensing;

2) on the objective side, about the thing-in-itself.

In this awareness the I becomes for itself both real and ideal since the ideal activity of the previous stage ceases to be merely intuiting and is objectivised. In other words, now this awareness is at once real, inasmuch as it has its object, and ideal, inasmuch as the object is that which in the previous act was merely subjective, ideal. Ideal activity at this stage is therefore intuition of intuition, or productive intuition which cannot be captured in the same act. In the new act the I becomes objective for itself, but only as the opposite of the thing-in-itself. Here the difference is already shown between sensation, which does not separate the thing from the I, and the subsequent necessary ascribing of sensation to a thing which, according to Schelling, in reality is only I and for I, which the I cannot be aware of because its intuition of intuition itself is not intuited. The unconsciousness of productive intuition is its essential feature, and the same can be said about all the intuitions of higher levels down

щественная черта, и то же можно будет сказать обо всех созерцаниях более высоких ступеней вплоть до эстетического созерцания, в котором созерцающее и созерцаемое наконец совпадут.

Диалектическое движение самосознания осуществляется как по обе стороны границы, так и внутри самой границы. Метафорически можно было бы выразить это так: представить Я, или трансцендентальный идеал, подобно монете, которая, постоянно видоизменяясь (в процессе потенцирования), сохраняет вплоть до завершения этого процесса две свои стороны как структуры, допускающие некую вариативность, но возможные только за счет ребра монеты, которое необходимо мыслится как тотальная неразличенность субъективного и объективного, этих своих двух сторон (Линьков, 1973, с. 33). Граница между сознательным и бессознательным, реальным и идеальным на каждом шаге получает новую конфигурацию, но при этом сохраняется на протяжении всего процесса, пока не будут исчерпаны все потенциально содержащиеся в ней возможности.

Именно на только что продемонстрированном механизме основана «одиссея духа», в которой Шеллинг с помощью диалектики границы выводит все ключевые элементы способности познания (пространство и время, категории), принципы своей натурфилософии и многое другое. Трансцендентальный идеал как таковой не фигурирует в СТИ в ряду теоретических формообразований Я в рамках «одиссеи духа» именно потому, что выступает как то, что является отправной точкой и вместе с тем конечной целью.

## 5. Заключение

Итак, мы показали, каким образом специфическая интерпретация кантовского трансцендентального идеала позволяет Шеллингу в СТИ последовательно выстраивать свою систему. Трансцендентальное утверждение и трансцендентальное отрицание, истолкованные как

to the aesthetic level in which the intuiting and the intuited will finally coincide.

Dialectical movement of self-consciousness happens on both sides of the boundary and inside the boundary itself. Metaphorically, we can imagine the I, or the transcendental ideal, as a coin which constantly changes (in the process of potentising) but preserves, until the process is completed, its own two sides as the structures, which allow a certain variability, but which are only possible due to the coin's rim, which is necessarily thought as total indifference of the subjective and the objective, its two sides (Linkov, 1973, p. 33). The boundary between the conscious and the unconscious, the real and the ideal, gets a new configuration at every step, but is preserved throughout the process until all its potential is exhausted.

The mechanism just demonstrated is the underpinning of the "odyssey of the spirit" during which Schelling uses the dialectics of the boundary to derive all the key elements of the faculty of cognition (space and time, categories), the principles of his natural philosophy and much else. The transcendental ideal as such does not appear in *STI*'s row of theoretical formations of the I in the framework of the "odyssey of the spirit" precisely because it is the starting point and the ultimate goal.

## 5. Conclusion

I have shown how Schelling's original interpretation of the Kantian transcendental ideal enables him in *STI* to consistently build his system. Transcendental assertion and transcendental negation interpreted as opposites but equally necessary for the activity of self-consciousness constitute the dialectics of

две противоположные, но равно необходимые деятельности самосознания, конституируют диалектику границы, в силу которой Я развертывается в последовательность формообразований. Эта последовательность и есть «одиссея духа», та самая история в широком смысле слова, о которой Шеллинг в 1800 г. писал:

Таковы неизменные и бесспорные для знания моменты в истории самосознания, в опыте определяемые как непрерывная последовательность ступеней, которую можно выявить и вести от простого вещества к организации (посредством которой бессознательно творящая природа возвращается к самой себе), а отсюда посредством разума и произвола — к высшему единению свободы и необходимости в искусстве (посредством которого сознательно продуктивная природа замыкается и завершается в самой себе) (Schelling, 2005, S. 334; Шеллинг, 1987, с. 489).

В ходе дальнейшего развития немецкого идеализма эта концепция историчности сознания получила новую обработку в вышедшей в 1807 г. «Феноменологии духа» Гегеля. На преемственность общего замысла гегелевского труда по отношению к шеллинговской модели «одиссеи духа» верно указал А. В. Гулыга: «“Одиссеей духа” называют гегелевскую “Феноменологию”, забывая отметить, что выражение это — цитата из “Системы трансцендентального идеализма”» (Гулыга, 1987, с. 19). Шеллинг употребил это выражение, чтобы показать, что его философия имеет одно и то же начало, тождество субъективного и объективного, сначала в качестве предпосылки системы, а затем и как ее результат. Сама же «одиссея» как движение становится возможной благодаря относительному несовпадению субъективного и объективного. Главным источником этой шеллинговской концепции является, как мы постарались показать, кантовское различие трансцендентального утверждения и трансцендентального отрицания, предложенное им в учении о трансцендентальном идеале. При этом для

the boundary owing to which the I is unfolded into a sequence of forms. This sequence is the “odyssey of the spirit” about which Schelling wrote in 1800:

These are the phases, unalterable and fixed for all knowledge, in the history of self-consciousness; they are characterised in experience by a continuous stepwise sequence, and they can be exhibited and extended from simple stuff to organisation (whereby unconsciously productive nature reverts into itself), and from thence by reason and choice up to the supreme union of freedom and necessity in art (whereby consciously productive nature encloses and completes itself) (Schelling, 2001, p. 236; cf. Schelling, 2005, p. 334).

As German idealism developed, this concept of historicity of consciousness was reworked in Hegel’s *Phenomenology of Spirit* (1807). The continuity of the overall plan of Hegel’s work with regard to Schelling’s “odyssey of the spirit” model was rightly pointed out by Gulyga (1987, p. 19): “People call Hegel’s *Phenomenology* ‘odyssey of the spirit’, forgetting to mention that the expression is a quote from the *System of Transcendental Idealism*.” Schelling used this expression to show that his philosophy has the same source, the identity of the subjective and the objective, first as the prerequisite of the system and then as its result. The ‘odyssey’ itself as movement becomes possible due to the relative discrepancy between the subjective and the objective. The main source of Schelling’s concept is, as I have tried to demonstrate, Kant’s distinction between the transcendental assertion and transcendental negation offered in his teaching on the transcendental ideal. For Kant this ideal as the complete body of what is possible was constituted only by transcendental assertion. Schelling, by contrast, by including in the explication of the transcen-

Канта сам этот идеал как всеполнота возможного конституировался только трансцендентальным утверждением. Шеллинг же, включив в экспликацию трансцендентального идеала также и трансцендентальное отрицание в качестве субъективной деятельности, создал концептуальный инструментарий, позволяющий мыслить развертывание содержательного богатства идеала как возвращающееся к себе назад движение. Именно демонстрируемая Шеллингом в СТИ сущностная связь отрицания и субъективности открывает возможности для обоснования имманентной историчности сознания. Вопрос о том, какие различные стратегии мышления историчности возможны исходя из шеллинговских предпосылок, требует более подробного исследования. В частности, в историко-философском плане для прояснения этого вопроса важно сопоставить изложенную нами реконструкцию шеллинговской стратегии интерпретации Канта с гегелевской, прежде всего представленной в «Феноменологии духа». Соотнесение гегелевской интерпретации отрицания с кантовским учением о трансцендентальном утверждении и трансцендентальном отрицании через призму изложенного нами позволит, на наш взгляд, пролить новый свет и на причины полемического размежевания между Шеллингом и Гегелем, приведшего, как известно, к разрыву.

### Список литературы

- Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Г. Шпета. М. : Наука, 2000.
- Гулыга А. В. Кант и «Система трансцендентального идеализма» Шеллинга // Кантовский сборник. 1981. № 6. С. 78–86.
- Гулыга А. В. Философское наследие Шеллинга // Шеллинг Ф. В. Й. Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1987. Т. 1. С. 3–38.
- Кант И. Критика чистого разума (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.
- Линьков Е. С. Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. Л. : Изд-во ЛГУ, 1973.

dental ideal transcendental negation as subjective activity, created a conceptual toolkit that makes it possible to think about the unfolding of the substantive wealth of the ideal as movement that returns to itself. It is the essential link between negation and negativity which Schelling reveals in *STI* that offers opportunities for grounding the immanent historicity of consciousness. The question as to which various strategies of thinking about historicity are made possible by Schelling's prerequisites calls for a more detailed study. In particular, on the historical-philosophical plane, it is important to compare the reconstruction of Schelling's strategy of interpreting Kant set forth here with that of Hegel, above all that presented in *The Phenomenology of Spirit*. A comparison of Hegel's interpretation of negation with Kant's doctrine of the transcendental assertion and transcendental negation in the light of the above may also shed new light on the causes of the polemical rift between Schelling and Hegel which led to a break between them.

### References

- Baumgartner, H. M., 1993. Der spekulative Ansatz in Schellings System des transzendentalen Idealismus. In: W. Jaeschke, ed. 1993. *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807)*. Hamburg: Meiner, pp. 127-143.
- Bernstein, J., 2004. Philosophy of History as the History of Philosophy in Schelling's System of Transcendental Idealism. *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, 8(2), pp. 233-254.
- Bowie, A., 1993. *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*. London: Routledge.
- Estes, Y., 2010. Intellectual Intuition: Reconsidering Continuity in Kant, Fichte, and Schelling. In: D. Breazeale and T. Rockmore, eds. 2010. *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*. Amsterdam: Rodopi, pp. 165-178.

Паткуль А. Б. Критика онтологического аргумента и интерпретация кантовского учения об идеале разума у Ф. В. Й. Шеллинга // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 3. С. 28–62.

Резвых П. В. Поздний Шеллинг и Кант // Историко-философский ежегодник. 2003. Т. 17. С. 280–303.

Резвых П. В. Ранний Шеллинг и Кант: поиски безусловного // Историко-философский ежегодник. 2005. Т. 19. С. 250–278.

Резвых П. В. Генетизация трансцендентального идеала в «Системе трансцендентального идеализма» Ф. В. Й. Шеллинга // Сущность и слово : сб. науч. ст. к юбилею профессора Н. В. Мотрошиловой / сост. и науч. ред. М. А. Солопова и М. Ф. Быкова. М. : Феноменология-Герменевтика, 2009. С. 377–401.

Спиноза Б. Письмо 50. Просвещеннейшему и благороднейшему мужу Яриху Иелле [2 июня 1674 г.] / пер. В. К. Брушлинского // Соч. : в 2 т. СПб. : Наука, 1999. Т. 2. С. 491–492.

Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма / пер. с нем. И. Я. Колубовского. Л. : Соцэкгиз, 1936.

Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма / пер. с нем. М. И. Левиной // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1987. Т. 1. С. 227–489.

Шеллинг Ф. В. Й. К истории новой философии / пер. с нем. М. И. Левиной // Соч. : в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1989. С. 387–553.

Шеллинг Ф. В. Й. О Я как принципе философии // Шеллинг Ф. В. Й. Ранние философские сочинения / пер. с нем. И. Л. Фокина. СПб. : Алетейя ; Государственный Эрмитаж, 2000. С. 27–104.

Baumgartner H. M. Der spekulative Ansatz in Schellings System des transzendentalen Idealismus // Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807) / hrsg. von W. Jaeschke. Hamburg : Meiner, 1993. S. 127–143.

Bernstein J. Philosophy of History as the History of Philosophy in Schelling's System of Transcendental Idealism // Epoché: A Journal for the History of Philosophy. 2004. Vol. 8, № 2. P. 233–254.

Bowie A. Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction. L. : Routledge, 1993.

Estes Y. Intellectual Intuition: Reconsidering Continuity in Kant, Fichte, and Schelling // Fichte, German Idealism, and Early Romanticism / ed. by D. Breazeale, T. Rockmore. Amsterdam : Rodopi, 2010. P. 168–178.

Jähmig D. Schelling. Die Kunst in der Philosophie : in 2 Bdn. Pfullingen : Neske, 1966. Bd. 1.

Gulyga, A. V., 1981. Kant and Schelling's "System of Transcendental Idealism". *Kantian Journal*, 1(6), pp. 78–86. (In Rus.)

Gulyga, A. V., 1987. Schelling's Philosophical Legacy. In: F. W. J. Schelling, 1987. *Sochineniya v 2 tomakh [Works in 2 Volumes]*. Volume 1. Moscow: Mysl', pp. 3–38. (In Rus.)

Hegel, G. W. F., 1977. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press.

Jähmig, D., 1966. *Schelling. Die Kunst in der Philosophie. Band 1*. Pfullingen: Neske.

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

Linkov, E. S., 1973. *Dialektika sub'ekta i ob'ekta v filosofii Schellinga [The Dialectic of Subject and Object in Schelling's Philosophy]*. Leningrad: LGU (In Rus.)

Marx, W., 1984. *The Philosophy of F.W.J. Schelling. History, System, and Freedom*. Bloomington: Indiana University Press.

Patkul, A. B., 2021. Schelling's Criticism of Ontological Argument and Interpretation of Kant's Doctrine of the Ideal of Reason. *Kantian Journal*, 40(3), pp. 28–62.

Rezvykh, P. V., 2003. The Late Schelling and Kant. *History of Philosophy Yearbook*, 17, pp. 280–303. (In Rus.)

Rezvykh, P. V., 2005. The Earlier Schelling and Kant: The Search for the Unconditional. *History of Philosophy Yearbook*, 19, pp. 250–278. (In Rus.)

Rezvykh, P. V., 2009. Genetization of the Transcendental Ideal in F. W. J. Schelling's "System of Transcendental Idealism". In: M. A. Solopova and M. F. Bykova, eds. 2009. *Sushchnost' i slovo: sbornik nauchnykh statei k yubileyu professora N. V. Motroshilovoi [Essence and Word. Collection of Scientific Articles for the Anniversary of Professor N.V. Motroshilova]*. Moscow: Fenomenologiya – Germenevtika, pp. 377–401. (In Rus.)

Schelling, F. W. J., 1980. *Vom Ich als Princip der Philosophie*. In: F. W. J. Schelling, 1980. *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I: Werke. Band 2, Teilband 1*. Edited by H. Buchner und J. Jantzen. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp. 67–176.

Schelling, F. W. J., 1980. *The Unconditional in Human Knowledge. Four Early Essays, 1794–1796*. Translation and Commentary by F. Marti. Lewisburg: Bucknell University Press.

Schelling, F. W. J., 1988. *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur*. In: F. W. J. Schelling, 1988. *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I: Werke. Band 4*. Edited by H. M. Baumgartner, W. Jacobs and W. Schieche. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp. 57–190.

Marx W. The Philosophy of F. W. J. Schelling. History, System, and Freedom. Bloomington : Indiana University Press, 1984.

Schelling F. W. J. Vom Ich als Princip der Philosophie // Historisch-kritische Ausgabe. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1980. Reihe I : Werke. Bd. 2, Teilbd. 1 / hrsg. von H. Buchner, J. Jantzen ; unter Mitw. von A. Schurr, A.-M. Schurr-Lorusso. S. 67–176.

Schelling F. W. J. Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur // Historisch-kritische Ausgabe. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1988. Reihe I : Werke. Bd. 4 / hrsg. von H. M. Baumgartner, W. Jacobs, W. Schieche ; unter Mitw. von H. Buchner. S. 57–190.

Schelling F. W. J. System des transzendentalen Idealismus // Historisch-kritische Ausgabe. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 2005. Reihe I : Werke. Bd. 9, Teilbd. 1 / hrsg. von H. Korten, P. Ziche [u.a.]. S. 23–334.

Schelling F. W. J. Philosophie und Religion // Historisch-kritische Ausgabe. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 2021. Reihe I : Werke. Bd. 14 / hrsg. von P. Leistner, A. Schulbach. S. 273–325.

Zachhuber J. F. W. J. Schelling and the Rise of Historical Theology // International Journal of Philosophy and Theology. 2019. Vol. 80, № 1–2. P. 23–38.

### Об авторе

Александр Владимирович **Переплеткин**, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия.

E-mail: avperepletkin@edu.hse.ru;

aperepletkin@hse.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-2699-9927>

### Для цитирования:

Переплеткин А. В. «Система трансцендентального идеализма» Ф. В. Й. Шеллинга: кантовский трансцендентальный идеал в исторической перспективе «одиссеи духа» // Кантовский сборник. 2025. Т. 44, № 2. С. 36–60.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-2-2>

© Переплеткин А. В., 2025.

Schelling, F. W. J., 1994. *On the History of Modern Philosophy*. Translated by A. Bowie. Cambridge: Cambridge University Press.

Schelling, F. W. J., 2001. *System of Transcendental Idealism (1800)*. Translated by P. Heath. Charlottesville: University Press of Virginia.

Schelling, F. W. J., 2005. *System des transzendentalen Idealismus*. In: F. W. J. Schelling, 2005. *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I: Werke. Band 9, Teilband 1*. Edited by H. Korten and P. Ziche, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp. 23-334.

Schelling, F. W. J., 2021. *Philosophie und Religion*. In: F. W. J. Schelling, 2021. *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I: Werke. Band 14*. Edited by P. Leistner and A. Schulbach. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp. 273-325.

Spinoza, B., 2002. The Letters. In: B. Spinoza, 2002. *Complete Works*. Translated by S. Shirley. Indianapolis: Hackett Publishing, pp. 755-959.

Zachhuber, J., 2019. F. W. J. Schelling and the Rise of Historical Theology. *International Journal of Philosophy and Theology*, 80(1-2), pp. 23-38.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

### The author

Aleksandr V. **Perepletkin**, HSE University, Moscow, Russia.

E-mail: avperepletkin@edu.hse.ru;

aperepletkin@hse.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-2699-9927>

### To cite this article:

Perepletkin, A. V., 2025. Schelling's *System of Transcendental Idealism*: The Kantian Transcendental Ideal from the Historical Perspective of the "Odyssey of the Spirit". *Kantian Journal*, 44(2), pp. 36–60.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-2-2>

© Perepletkin A. V., 2025.



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/))

## КРИТИКА Г.Г. ШПЕТОМ «ИСТОРИИ» У И. КАНТА

А. Н. Круглов<sup>1</sup>

В работе 1916 г. «История как проблема логики» Г. Г. Шпет предпринимает попытку реконструкции целостной кантовской исторической концепции, фрагментарно рассыпанной по различным статьям и небольшим работам критического периода. Реконструкция выстраивается Шпетом вокруг кантовской работы «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», а главное внимание уделяется априорной нити в истории, а не эмпирической истории. Общая оценка Шпетом вклада Канта в развитие исторической науки резко негативная: кантианство враждебно историзму и явилось помехой на пути развития истории как науки. Безусловным достоинством исследования Шпета является демонстрация исторического контекста взглядов Канта, для чего Шпет анализирует работы Хр. Вольфа, Хр. А. Крузия, Г. Ф. Майера, И. Г. Гердера и других европейских мыслителей, а также разбор кантовского понятия человечества (*Menschheit*). Но при этом для позиции Шпета характерно нечеткое различение представления Канта об истории как историческом процессе (*Geschichte*) и кантовского понятия истории как исторической науки (*Historie*), а также недостаточное привлечение этических трактатов Канта для прояснения его взглядов на историю и ее цели.

**Ключевые слова:** история, историческая наука, априорная нить в истории, методология истории, Шпет, Кант, Гердер

Несмотря на то что в критический период И. Кант неоднократно обращал свой взор на проблемы истории и даже написал ряд статей, посвященных этой проблематике, она все же оставалась у него на обочине его главных философских интересов. Тем не менее то немно-

<sup>1</sup> Российский государственный гуманитарный университет, 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6.  
Поступила в редакцию: 10.07.2024 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2025-2-3

## GUSTAV SHPET'S CRITIQUE OF KANT'S "HISTORY"

A. N. Krouglov<sup>1</sup>

In his 1916 book, *History as a Problem of Logic*, Gustav Shpet undertakes the task of reconstructing the whole Kantian conception of history, previously scattered in various articles and minor works of the critical period. He builds the reconstruction around Kant's *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective*, with a focus on the a priori 'thread' in history and not empirical history. Shpet's general assessment of Kant's contribution to the development of historical science is sharply negative: Kantianism is hostile to historicity, and it hinders the development of history as a science. An undeniable merit of Shpet's investigation is that he demonstrates the historical context of Kant's views – to which end he brings in the works of Christian Wolff, Christian August Crusius, Georg Friedrich Meier, Johann Gottfried Herder, and other European thinkers – analysing, as well, the Kantian concept of mankind (*Menschheit*). But Shpet does not clearly distinguish Kant's conception of history as an historical process (*Geschichte*), and historical science. Further, he pays insufficient attention to Kant's ethical treatises in clarifying his views on history and its goals.

**Keywords:** history, historical science, a priori history, methodology of history, Shpet, Kant, Herder

Although Kant, in his critical period, repeatedly addressed the topic of history, even writing a series of articles devoted to its problems, it was generally marginal with respect to his philosophical interests. Even so, the little that he did say about history in the last twenty years of his life had some resonance,

<sup>1</sup> Russian State University for the Humanities.  
6 Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia.  
Received: 10.07.2024.  
doi: 10.5922/0207-6918-2025-2-3

гое, что Кант за последние двадцать лет своей жизни высказал об истории, вызвало некоторый резонанс — правда, преимущественно в среде философов, а не историков. Довольно рано среди исследователей творчества Канта встал вопрос о том, в какой мере статьи и отдельные рассуждения Канта можно соотнести с основными выводами его критической философии, высказанными главным образом в «Критике чистого разума», и дискуссии на эту тему продолжают по настоящее время.

Г. Г. Шпет обратился к кантовским представлениям об истории более столетия назад, а основные итоги его размышлений нашли свое отражение в обстоятельной работе «История как проблема логики», первая часть которой впервые была опубликована в 1916 г. (см.: Шпет, 2014). И хотя Кант не является главным героем данного произведения — ему посвящена лишь большая часть завершающей пятой главы, — сказанного здесь Шпетом вполне достаточно, чтобы оценить сильные и слабые стороны его взгляда на Канта.

В своей книге Шпет исследует многочисленные эпизодические высказывания Канта об истории, практически ничего не упуская из виду. В результате ему удастся систематизировать эти фрагменты, фактически реконструируя или даже создавая нечто вроде исторической концепции Канта, которой у кёнигсбергского философа в эксплицитном виде не имелось. Центром реконструкции для Шпета стала кантовская статья «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане»<sup>2</sup>, увидевшая свет в 1784 г. в «Берлинском ежемесячнике» (см.: AA 08, S. 15–31; Кант, 2024). О корректности такой реконструкции, разумеется, можно спорить, однако в любом случае русским философом была проделана кропотливая и неординарная работа. Нельзя сказать,

<sup>2</sup> Шпет переводит название кантовской статьи иначе: «Идея всеобщей истории в космополитическом отношении» (Шпет, 2014, с. 299, 303 примеч., 304 примеч.; курсив мой — А.К.). См. об этом также: (Микешина, 2018, с. 136).

albeit mainly with philosophers and not historians. Fairly early on, Kant scholars grappled with the question of to what extent Kant's articles and isolated statements correspond to the main conclusions of his critical philosophy — expressed above all in the *Critique of Pure Reason* — a discussion that continues to this day.

Gustav G. Shpet turned his attention to Kant's ideas about history more than a century ago, setting forth his reflections in a substantial work, *History as a Problem of Logic*, of which the first part was published in 1916 (cf. Shpet, 2014). Although Kant is not the main subject of this work — only the greater part of chapter five is devoted to him — what is included is quite enough with which to assess the strengths and weaknesses of Shpet's view of Kant.

In his book, Shpet examines Kant's numerous, scattered remarks on history. He systematizes these fragments, reconstructing or creating something like a Kantian conception of history which Kant himself never explicitly set forth. Central to Shpet's reconstruction is Kant's article, "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective",<sup>2</sup> published in 1784 in "*Berlinische Monatsschrift*" (IaG, AA 08, pp. 15-31). While the accuracy of this reconstruction is debateable, we can safely credit the Russian philosopher with his painstaking and far from ordinary workmanship. This is not to say that there were no such works in Kant scholarship before Shpet wrote his study; indeed, Shpet himself cites Paul Menzer's book, *Kant's Doctrine of the Development in Nature and History* (Menzer, 1911). Still, in spite of some precedents, for the beginning of the twentieth century, Shpet's book about Kant was innovative.

<sup>2</sup> Shpet (2014, pp. 299, 303n, 304n) translates '*weltbürgerlich*' into Russian as 'cosmopolitan', whereas until now the expression 'world citizen' has been preferred. See also Mikeshina (2018, p. 136).

что ко времени написания исследования Шпета подобного рода сочинений в кантоведении не имелось вовсе — Шпет и сам ссылается на произведение Пауля Менцера «Кантовское учение о развитии в природе и истории» (Menzer, 1911). Но несмотря на отдельные прецеденты, книга Шпета для начала XX в. в отношении Канта была все же достаточно новаторской.

В реконструкции Шпетом кантовских представлений об истории следует обратить внимание на некоторые характерные особенности. Во-первых, Шпет недвусмысленно ставит акцент на априорной истории, эмпирическая же история при этом отходит на второй план. В целом это соответствует тому подходу, который предлагал и сам Кант, совершенно неожиданно для своих читателей начавший рассуждать с середины 1780-х гг. о некоей априорной нити в истории. Во-вторых, поскольку Кант появляется главным образом лишь в пятой главе книги, он оказывается вписанным в широкий исторический контекст, и этим книга Шпета выгодно отличается от большинства работ об истории у Канта, написанных на русском языке, вплоть до наших дней. В исследовании Шпета в главах со второй по четвертую дана характеристика представлений об истории таких важных предшественников Канта, как Христиан Вольф, Христиан Август Крузий и Георг Фридрих Майер. Не забыты при этом и столь релевантные для проблемы истории у Канта немецкие современники философа, как Иоганн Николаус Тетенс и, в первую очередь, Иоганн Готфрид Гердер<sup>3</sup>. Это одна из наиболее сильных сторон сочинения Шпета. В-третьих, книга Шпета оказалась довольно редкой работой, в которой всерьез обсуждается понятие человечества (*Menschheit*) у Канта (см.: Шпет, 2014, с. 285–301, 311–313). Этому способствовало со-

<sup>3</sup>В более позднее время на русском языке исторический спор Гердера и Канта был отражен в исследовании А. В. Гулыги (Гулыга, 1963). Уже в нынешнем веке этот спор, равно как и кантовские представления об истории, затронул в своей монографии Э. Ю. Соловьев (Соловьев, 2005).

Let us note some characteristics of Shpet's reconstruction of the Kantian view of history. First, Shpet's clear focus is *a priori* history, leaving empirical history in the background. On the whole, this is in line with the approach of Kant himself who, in the mid-1780s, unexpectedly for his readers, began speaking about some kind of an *a priori* thread in history. Secondly, because Kant does not crop up until the book's fifth chapter, he is already set in a broad historical context, which distinguishes Shpet's book favourably from the majority of Russian-language works about Kant's history, down to our own day. Chapters two through four characterize the views on history of such important forerunners of Kant as Christian Wolff, Christian August Crusius, and Georg Friedrich Meier. Such German contemporaries of Kant as Johann Nicholas Tetens and, above all, Johann Gottfried Herder, too, get their share of attention.<sup>3</sup> This is one of the strengths of Shpet's work. Thirdly, Shpet's is one of the few works that seriously discuss Kant's concept of mankind (*Menschheit*) (cf. Shpet, 2014, pp. 285-301, 311-313). This is partly due to the fact that Shpet compares Kant's views with those of Herder, who placed the concept of mankind, as well as that of humanity (*Humanität*), at the centre of his *Ideas for the Philosophy of the History of Mankind*. Despite the key role the concept of mankind plays in Kant's theoretical and, even more so, practical philosophy, it was for a long time a kind of blind spot in Kant scholarship, with significant works on the topic beginning to appear only in the past few decades (see Chaly, 2021, pp. 327-343). Shpet appreciated the importance of this Kan-

<sup>3</sup>In the Russian-language literature of more recent times, the historical debate between Herder and Kant was reflected by Arseniy V. Gulyga (1963). Already in this century, the debate, as well as Kantian ideas of history, were addressed in a monograph by Erikh Yu. Solovyov (2005).

поставление Шпетом взглядов Канта со взглядами Гердера, который в центр своих «Идей к философии истории человечества» поставил как понятие человечества, так и понятие гуманности (Humanität). Несмотря на ключевую роль, которую понятие человечества играет как в теоретической, так и особенно в практической философии Канта, оно долгое время оставалось в какой-то мере слепым пятном кантоведения, и заметные исследовательские работы на эту тему стали появляться лишь в последние десятилетия (см. об этом: Chaly, 2021, p. 327–343). Шпет же оценил важность этого кантовского понятия еще в начале XX в., хотя все же не стал переходить при этом от проблем истории к проблемам этики.

Но если говорить об общих оценках Шпетом роли Канта в развитии исторических представлений и исторической науки, то они неутешительны. Согласно Шпету, Кант сводит конечную цель истории (и природы) к достижению юридических и политических целей. Шпет отвергает позицию Канта, согласно которой «философия истории, как рациональное учение об истории, невозможна; наука истории, как собственно наука – невозможна; самое большее, что здесь возможно, это – описание и систематическое изображение во времени и месте, далекое от ранга науки» (Шпет, 2014 с. 307). Шпет полагает, что кантовская «точка зрения» (Там же, с. 316, 341) на историю оказалась полностью бесплодной, поскольку исходила из совершенно ошибочных оснований. Причем исходные предпосылки Канта «оказались вредными и для него самого, и... для его последователей» (Там же, с. 319). Шпет подчеркивает, что Кант включает в свою философию истории совершенно чуждые истории элементы, в силу чего она превращается в некую абстракцию и систему. Все это в конечном счете приводит к уничтожению объективного исследования и к субъективизму в дурном смысле слова (Там же, с. 340–341).

Шпет отмечает, что история как наука, равно как и сам исторический процесс, не находит

тиан concept back in the early twentieth century – although he stopped short of passing on from the problems of history to the problems of ethics.

As for Shpet's overall assessment of Kant's role in the development of historical ideas and historical science, it is not comforting. As Shpet sees it, Kant reduces the end goal of history (and nature) to the attainment of legal and political goals. Shpet (2014, p. 307) rejects Kant's view that "*the philosophy of history as a rational teaching is impossible; the science of history as a science proper is impossible*; the most that is possible is a description and detailed portrayal in time and space, which is a long way away from the rank of history". Shpet claims that the Kantian "viewpoint" (*ibid.*, pp. 316, 341) on history is ultimately barren due of its misconceived foundations. Moreover, Kant's starting premises, "turned out to be harmful for himself and [...] his followers" (*ibid.*, p. 319). Shpet stresses that Kant includes in his philosophy of history elements that are totally alien to history, owing to which it becomes an abstraction and a system. All this ultimately destroys objective investigation and leads to subjectivism, in the bad sense of the term (*ibid.*, pp. 340-341).

Shpet holds that neither history as a science nor the actual historical process lends itself to a satisfactory explanation if one proceeds from the key propositions of Kant's critical philosophy. Whereas Kant's philosophy seeks the foundation of science in recurrent phenomena, history, in contrast, has to do with the non-repeatable, inconstant, and accidental. In the Baden Neo-Kantianism which thrived at the time that Shpet was writing his book, this proposition is an important stimulus for the development of the special method of history and science of culture/spirit. But all this remains irrelevant for Kant and his reflections

удовлетворительного решения исходя из ключевых установок кантовской критической философии. Если кантовская философия ищет основание и опору для науки в повторяющихся явлениях, то история, напротив, имеет дело с чем-то неповторяющимся, с непостоянным и случайным. В интенсивно развивавшемся во времена написания книги Шпета баденском неокантианстве эта констатация послужила важным стимулом для развития особого метода истории и наук о культуре / о духе. Но для самого Канта и его рефлексии об истории все это остается нерелевантным, поскольку в рамках его философии этот конфликт может быть разрешен либо лишением истории специфичности и редукции ее к иным, естественным наукам, либо же и вовсе элиминацией истории из состава наук. Согласно Шпету, «в особенности для Канта история является уничтожающим аргументом против его принципов, так как здесь не только не может быть речи об “априорных синтетических суждениях”, но — что, может быть, еще важнее, — здесь ни с какой стороны не может быть приложен критерий истины в виде необходимости и общегодности суждений» (Там же, с. 347–348). Подводя некоторые итоги, Шпет подчеркивает, что, несмотря на принципиальную враждебность кантианства историзму, Кант и его философия не смогли задержать развития самой исторической науки — оно идет своим собственным путем. И все же совсем безобидной кантовская критическая философия для исторической науки, по Шпету, не осталась: «...поскольку существует взаимодействие между различными областями знания и поскольку лучшие представители специальных наук всегда прислушивались к голосу философии и даже действуют в направлении той или иной современной философии, поскольку вообще историческая методология зависит от философских предпосылок, постольку кантианство было помехой и для науки истории» (Там же, с. 349).

Но несмотря на упомянутые выше сильные стороны подхода Шпета к реконструкции кан-

about history, since, within his philosophical framework, this conflict can be resolved either by stripping history of its special character and reducing it to other, natural sciences, or by dropping history from the category of science. According to Shpet, “especially for Kant history is a devastating argument against his principles because here not only there can be no question of ‘a priori synthetic judgments’, but even more importantly, there is no way the criterion of truth in the shape of necessity and universal utility of judgement can be applied” (*ibid.*, pp. 347-348). Shpet draws the interim conclusion that, despite Kantianism’s deep-seated hostility toward historicity, Kant and his philosophical influence could not hold back the development of historical science, which follows its own path. Still, Shpet admits that Kantian critical philosophy was not entirely harmless with respect to historical science: “[...] because there is interaction between different areas of knowledge and because the foremost representatives of the specialized sciences have listened to the voice of philosophy and even acted in line with this or that modern philosophy, inasmuch as historical methodology depends on philosophical premises Kantianism has been a hindrance to the science of history” (*ibid.*, p. 349).

Notwithstanding the above-mentioned strengths of Shpet’s approach to the reconstruction of Kant’s views on history, some weaknesses and omissions creep in. The first of these is that, in analysing Kant, Shpet does not clearly distinguish between history as an historical process (*Geschichte*), and history as a science (*Historie*). In Kant, especially in the 1780s, we find some reflections on history (*Geschichte*), as well as *philosophical* attempts to penetrate the depths of world history (*Weltgeschichte*) (*laG*, AA 08, pp. 29-30). This in fact accounts for the German philosopher’s frag-

товских воззрений на историю, в нем проявляются и определенные слабости и упущения. Первое из них касается отсутствия у Шпета при анализе Канта четкой дистинкции между историей как историческим процессом (*Geschichte*) и историей как исторической наукой (*Historie*). У Канта — особенно в 1780-е гг. — имеется некоторое число размышлений об истории (*Geschichte*), а также о философских попытках проникнуть вглубь всемирной истории (*Weltgeschichte*) (AA 08, S. 29–30; Кант, 2024, с. 44–47), которые как раз и породили у немецкого философа фрагменты об априоризме (AA 08, S. 18, 29–30; Кант, 2024, с. 32, 44–47) в экзотическом с точки зрения итогов «Критики чистого разума» разделе. Но подобное рассмотрение совершенно недвусмысленно противопоставляется Кантом «только эмпирически составляемой истории (*Historie*)» в собственном смысле (AA 08, S. 30; Кант, 2024, с. 46). Если и задаваться вопросом о том, интересуется ли Канта историческая наука как таковая, то в лучшем случае можно указать на подобные замечания об эмпирических описаниях истории (*Historie*), которые, будучи обозначенными, исключаются Кантом из его дальнейших философских размышлений. Вероятно, подобная история (*Historie*) состоит из апостериорно-синтетических суждений, и задавать какой-то специальный вопрос о возможности таковой истории как науки после «Критики чистого разума» не имеет смысла, поскольку здесь отсутствует какая-либо проблема. Говоря об априорной истории, об «априорной путеводной нити» всемирной истории (AA 08, S. 30; Кант, 2024, с. 46), Кант подразумевал проникновение «взором в тайный механизм» устройства природы (AA 08, S. 29; Кант, 2024, с. 45), который, быть может, откроют для себя будущие Кеплеры и Ньютоны (см.: AA 08, S. 18; Кант, 2024, с. 32). В этом случае мы смогли бы говорить не только о прошлом, но и в определенной мере прогнозировать и предсказывать будущее, открывая «утешительную перспективу грядущего» (AA 08, S. 30; Кант, 2024, с. 46).

ments about apriorism (*ibid.*, pp. 18, 29–30) which appear odd in view of the overall results of the *Critique of Pure Reason*. But Kant unequivocally contrasts this view with *Historie*, or “accounts of actual history that are merely empirically grounded” (*IaG*, AA 08, p. 30; Kant, 2006, p. 16). If we are to seriously ask ourselves whether Kant is interested in historical science as such, we can do no better than point to the remarks about historical accounts of history (*Historie*) which Kant mentions but does not pursue. Apparently, such history (*Historie*) consists of *a priori* synthetic judgments, such that it makes no sense to ask about the possibility of such a history as a science because there is no problem there. Speaking about history *a priori*, the “guiding thread *a priori*” of world history (*ibid.*), Kant had in mind the understanding of the “secret mechanism of nature’s organization” (*IaG*, AA 08, p. 29; Kant, 2006, p. 15), which future Keplers and Newtons would perhaps discover (*cf. IaG*, AA 08, p. 18). In this case, we can speak not only about the past but to some degree forecast and predict the future, discovering “a consoling outlook on the future” (*IaG*, AA 08, p. 30; Kant, 2006, p. 16).

By Shpet’s account, Kant’s intent appears somewhat different: Kant “asks how a philosophy of history (resp. a science of history) is possible and answers how the historical process is possible” (Shpet, 2014, p. 343). Strictly speaking, the ‘philosophy of history’ is Herder’s term (Herder, 1977); although Kant at least speaks about “[a] philosophical attempt to describe the universal history” (*IaG*, AA 08, p. 29; Kant, 2006, p. 14). But Kant does not ask about the possibility of history as a science. His minor works of the 1780s devoted to historical problems may at times sound ambiguous, but he never raises the question about history as a science and its possibility in the second edi-

В истолковании же Шпетта замысел Канта предстает несколько иначе: Кант «спрашивает, как возможна философия истории (resp. наука истории), а отвечает, как возможен исторический процесс» (Шпет, 2014, с. 343). Строго говоря, философия истории — термин Гердера (Гердер, 1977), хотя и Кант как минимум говорит о «философской попытке разработать всеобщую всемирную историю» (AA 08, S. 29; Кант, 2024, с. 44). Но Кант не задавал вопрос о возможности истории как науки. И хотя его небольшие работы 1780-х гг., посвященные исторической проблематике, порой и звучат весьма двусмысленно, три вопроса о возможности наук во втором издании «Критики чистого разума» (B 20–22; Кант, 2006, с. 73–77) вопросом об исторической науке им никогда не дополнялись. Вопрос об истории как науке и ее возможности — это законный вопрос Шпетта. Но к совокупности кантовских высказываний об истории его можно применять в полной мере, лишь нивелируя принципиальное различие между *Geschichte* (с надеждой на нахождение в ней априорных элементов) и *Historie* (имеющей сугубо эмпирический характер), а также игнорируя причины эксплицитного отсутствия подобного вопроса у Канта (в отношении *Historie* вопрос о науке тривиален и ответ очевиден, в то время как *Geschichte* не есть «наука» и потому вопрос о ней не может быть задан). Более того, как раз в этом случае не спасет и апелляция к основным следствиям кантовского трансцендентального идеализма. В отношении физики как науки о явлениях и самих явлений можно было бы попробовать стереть границу, учитывая знаменитый кантовский тезис из «Пролегоменов...»: «...рассудок не черпает свои законы (a priori) из природы, а предписывает их ей» (AA 04, S. 320 (§ 36); Кант, 1994, с. 80). Но это невозможно в случае истории, в отношении которой Природа<sup>4</sup> (или провидение (AA

tion of the *Critique of Pure Reason* (B 20–22). The question about history as a science is a legitimate one for Shpet. But it can only be fully applied to the whole body of Kant's utterances about history if we ignore the fundamental difference between *Geschichte* (hoping to find *a priori* elements in it) and *Historie* (which has a strictly empirical character), and ignore the reason for which this question is not explicitly asked by Kant (with regard to *Historie*, the question about science is trivial and the answer is obvious; whereas *Geschichte* is not a "science", such that the question cannot be asked). Moreover, an appeal to the main consequences of Kant's transcendental idealism does not help here. With regard to physics as a science of phenomena and the phenomena themselves, one might try to erase the boundary considering the famous Kantian thesis from *Prolegomena* (§ 36): "[...] *the understanding does not draw its (a priori) laws from nature, but prescribes them to it*" (*Prol*, AA 04, p. 320; Kant, 2004, p. 112). But that is not possible in the case of history, with respect to which nature (or providence — *IaG*, AA 08, p. 30; Kant, 2006, p. 16) creates its own plan which history implements. Nature forces the human race during the course of history to achieve "*a civil society which administers right universally*" (*IaG*, AA 08, p. 22; Kant, 2006, p. 8). These are two different "natures"; indeed, the polysemy of the Kantian concept of nature is a major problem of Kant's critical philosophy.<sup>4</sup>

The tension between the *a priori* thread of history and empirically unfolding history affects the way Shpet interprets Kant's view of truth. The introduction to transcendental logic in the *Critique of Pure Reason* with its famous

<sup>4</sup> Поскольку все существительные в немецком языке пишутся с заглавной буквы, русский перевод кантовского понятия *Natur* как «природы» или «Природы» является содержательным толкованием переводчика.

<sup>4</sup> Another philosophical chapter in which the ambiguity of "nature" manifests itself with explosive force, though in a different way than in the philosophical reflections on history, is natural right (*Naturrecht*); see more on this in Krouglov (2025, pp. 40–56).

08, S. 30; Кант, 2024, с. 46)) создает план, который история и реализует. Природа принуждает человеческий род в ходе истории к достижению «*всеобщего правового гражданского общества*» (AA 08, S. 22; Кант, 2024, с. 36). Это две разные «природы», и многозначность кантовского понятия природы — одна из существенных проблем кантовской критической философии<sup>5</sup>.

Напряжение между априорной нитью истории и эмпирически составляемой историей сказалось в трактовке Шпетом проблемы истины у Канта. Вступительный раздел в трансцендентальной логике «Критики чистого разума» со знаменитым вопросом «*Что есть истина?*» (B 82; Кант, 2006, с. 145) оказался камнем преткновения для целого ряда русских философов в начале XX в. В 1912 г. В. Ф. Эрн в статье «Критика кантовского понятия истины» из кантовского тезиса о невозможности *всеобщего* материального критерия истины сделал вывод о невозможности вообще какого-либо материального критерия истины (см.: Эрн, 1912). Четыре года спустя Шпет приписал Канту критерий истины в виде необходимости и всеобщности («общегодности») суждений. Но ни в «Критике чистого разума», в которой идет речь о материальных и формальных критериях истины, ни в многочисленных конспектах лекций по логике, недоступных Шпету<sup>6</sup>, в которых говорится о сильном (согласие других) и слабом (самостоятельная оценка) критерии истины<sup>7</sup>, Кант никогда не рассматривал всеобщность и необходимость в качестве критерия истины — строгая всеобщность и безусловная необходимость являются знаменитыми кантовскими призна-

<sup>5</sup> Другим философским разделом, в котором эта двусмысленность «природы» проявляется с новой взрывоопасной силой, хотя и иначе, нежели в философской рефлексии об истории, является естественное (природное) право (Naturanrecht); см. об этом подробнее: (Круглов, 2025, с. 40–56).

<sup>6</sup> Большинство записей кантовских лекций по логике были опубликованы лишь в 1960-х гг., а некоторые и еще позже.

<sup>7</sup> См. классическое исследование этого вопроса: (Хинске, 2007, с. 99–120).

question, “**What is truth?**” (KrV, B 82; Kant, 1998, p. 197) turned out to be a stumbling block for a number of Russian philosophers in the twentieth century. In his 1912 article, “Critique of Kant’s Concept of Truth”, Vladimir Ern proceeds from Kant’s thesis about the impossibility of a *universal* material criterion of truth, concluding that there can be no material criterion of truth in general. Four years later, Shpet ascribes to Kant necessity and universality (“universal applicability”) of judgments as the criterion of truth. But neither in the *Critique of Pure Reason*, which deals with material and formal criteria of truth, nor in the numerous notes from the lectures on logic — to which Shpet had no access<sup>5</sup> — which discuss the strong (agreement of others) and weak (independent assessment) criteria of truth, does Kant consider universality or unconditional utility to be criteria of truth;<sup>6</sup> strict universality and unconditional utility are famous Kantian properties of knowledge and cognition *a priori* (cf. KrV, B 3-6). *A posteriori* knowledge, too, can be true. Thus, contrary to Shpet, the absence, among judgments about history, of *a priori* synthetic judgments does not speak for or against the truth of judgments.

Where Kant, in his philosophical reasoning, does speak about historical cognition (*historische Erkenntnis*) (see, for example, KrV, B 863-865), this is a result of Wolffian influence, and only remotely connected with the notion of history pursuing the Kantian *a priori* thread. One characteristic provision of Wolffian philosophy is the distinction between historical, mathematical, and philosophical knowledge (cf. Wolff, 1740, pp. 3-7 (§ 7-14)), a distinction which, incidentally, did not pass unnoticed by

<sup>5</sup> The majority of notes on Kant’s lectures on logic were not published until the 1960s and some even later.

<sup>6</sup> See the classic study of the question in Hinske (1998, pp. 74-90).

ками априорного знания и познания (см.: В 3–6; Кант, 2006, с. 53–57). Истинными же могут быть и апостериорные познания. Таким образом, вопреки Шпету отсутствие среди суждений об истории априорно-синтетических суждений не говорит ни в пользу, ни против истинности имеющихсся суждений.

Если же у Канта в философских рассуждениях все же идет речь об историческом познании (*historische Erkenntnis*) (см., например: В 863–865; Кант, 2006, с. 1047–1049), то это следствие влияния вольфианской философии, и к представлениям об истории на основе априорной нити у Канта это имеет весьма косвенное отношение. Одно из характерных положений вольфианской философии – различие исторического, математического и философского познания (см.: Wolff, 1740, р. 3–7 (§ 7–14)), и данное различие, кстати, не осталось без внимания Шпета (см.: Шпет, 2014, с. 150, 207; ср. с. 348). Но историческое познание вольфианского типа хорошо укладывается в представления об эмпирическом описании истории (*Historie*). Следы именно этого вольфианского различия и обнаруживаются в логике и метафизике Канта даже в критический период, то есть уже после решительного разрыва с вольфианской философией как в методологическом, так и в содержательном плане.

Акцент Шпета на статьях Канта 1780-х гг., а также отказ от привлечения для разъяснения поставленных проблем кантовских трактатов по этике, причем даже несмотря на неоднократные упоминания самим Шпетом временной близости работы над «Идеей всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) и «Основоположением к метафизике нравов» (1785) (см.: Там же, с. 304, 312), привел к тому, что у русского философа возникло неустрашимое для него недоумение: «...почему, в самом деле, “гражданское общество” и “союз народов” должно рассматривать как высшую и конечную цель не только истории, но и природы? Подлинно ли вся ценность религии, науки, искус-

Shpet (2014, pp. 150, 207; cf. p. 348). But historical knowledge of the Wolffian type fits neatly with the idea of the empirical description of history (*Historie*). Traces of this Wolffian distinction are found in Kant’s logic and metaphysics, even in the critical period; that is, after he broke with Wolffian philosophy both in terms of methodology and substance.

Shpet’s emphasis on Kant’s articles of the 1780s, and his refusal to invoke Kantian treatises on ethics in order to explain problems – though Shpet more than once mentions the closeness in time between “An Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective” (1784) and *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785) (see *ibid.*, pp. 304, 312) – resulted in a puzzle for the Russian philosopher: “[...] why indeed ‘civil society’ and ‘unity of peoples’ should be seen as the supreme and ultimate end not only of history, but also of nature? Is it true that the whole value of religion, science, art, and literature, etc. should be just a means of attaining ‘legal’ or political ends? What a pathetic and trivial meaning has Kant ascribed to the historical and world order!” (Shpet, 2014, p. 315). Kant may well be reproached for overrating and even, in a way, sacralizing law; but exaggeration of certain Kantian theses set forth in articles from the critical period prevents Shpet from seeing Kant’s main motive, which has nothing to do with legal or political goals. This Kantian motive would have dispelled Shpet’s puzzlement. *The Groundwork of the Metaphysics of Morals* and the *Natural Right Course Lecture Notes by Feyerabend* show convincingly that Kant speaks about the special position of man in terms of his will, which is neither absolutely kind, nor absolutely evil. This is what distinguishes man both from God and from animals. As a result of this special position, human beings must order, and submit to their own laws,

ства, литературы и пр. — должны быть только средством для достижения каких-то “юридических” или политических целей? Какой жалкий и ничтожный смысл открыл Кант в историческом и мировом порядке!» (Шпет, 2014, с. 315). Канта вполне можно упрекать в превознесении и даже некоей сакрализации права, однако преувеличение отдельных кантовских тезисов, изложенных в статьях критического периода, не позволяет Шпету увидеть главный кантовский мотив, который никак не связан с юридическими или политическими целями. Этот кантовский мотив вполне проясняет недоумение Шпета. «Основоположение к метафизике нравов» и еще не известные в годы жизни Шпета кантовские лекции «Естественное право Фейерабенд» убедительно показывают, что Кант ведет речь об особом местоположении человека с его не абсолютно доброй, но и не абсолютно злой волей. Это отличает человека как от Бога, так и от животных. Следствием этого особого положения человека является для него необходимость упорядочить и поставить под свои собственные законы свою свободу, *инструментом* чего в отношении внешней свободы и выступает право (см.: Соловьев, 2005, с. 137–138). И в этом смысле различие между Кантом и Гердером, провозгласившим: «Гуманность — цель человеческой природы, и ради ее достижения предал Бог судьбу человечества в руки самих людей» (Гердер, 1977, с. 428), далеко не так велико, как это может показаться на первый взгляд.

Наконец, две особенности полемики Шпета с Кантом по поводу истории обращают на себя внимание именно сегодня. Во-первых, Шпет совершенно справедливо показал двусмысленность и противоречивость (если учитывать ту же «Критику чистого разума») кантовского понятия априорной нити в истории с точки зрения трансцендентального идеализма. Правда, все работы Канта критического периода рассматриваются Шпетом скорее в качестве некоей единой неизменяемой картины, что несколько странно для произведения о ме-

their freedom, the external part of which law is an *instrument* (cf. Solovyov, 2005, pp. 137–138). In this sense, the difference between Kant and Herder, who declared: “Humanity is the end of human nature, and with this end God put the fate of mankind in their own hands” (Herder, 2024, p. 425), is not as great as it may seem at first glance.

Finally, two features of Shpet’s polemics with Kant have particular relevance today. First, Shpet quite rightly points out the ambiguity and contradictions (think of the *Critique of Pure Reason*, for example) in the Kantian conception of an *a priori* thread of history from the standpoint of transcendental idealism. True, Shpet sees all of Kant’s works of the critical period rather as a single unchanging picture, somewhat strangely for a work about methodology and the content of the historical science. Even in the 1780s, Kant’s thought was moving from the first edition of the *Critique of Pure Reason* to *Prolegomena*, and then to the second edition of the *Critique*. In 1787, he dropped a good many of the assertions made in 1781 and 1783. Likewise, he adjusted some of his theses from the 1784 article on enlightenment in the later treatises (*Critique of Judgment* and *Anthropology from a Pragmatic Point of View*). In all the major ethical tracts of the critical period, Kant changed his formulation of the categorical imperative and, indeed, the classification of imperatives. But after 1784 Kant never revisited the key arguments from the *Idea*.<sup>7</sup> Absolutization of this particular work of Kant’s for the purposes of a reconstruction of his ideas about history may seriously distort the dynamics of Kant’s views.

Kant himself was, to some extent, aware of the problematic character of the *a priori* thread:

<sup>7</sup> Although in Kant’s later works, one can find some elaboration of his ideas about antagonism or the development of human predispositions.

тодологии и содержании исторической науки. Даже в 1780-х гг. мысль Канта находилась в постоянном движении от первого издания «Критики чистого разума» к «Пролегоменам...», а затем и ко второму изданию «Критики чистого разума». От немалого числа своих утверждений 1781 и 1783 гг. Кант в 1787 г. отказался. Равным образом он скорректировал и ряд своих тезисов из статьи о просвещении 1784 г. в поздних трактатах («Критика способности суждения» и «Антропология с прагматической точки зрения»). Во всех крупных этических трактатах критического периода Кант изменял свои формулировки категорического императива, равно как и саму классификацию императивов. Но к ключевым рассуждениям из «Идеи...» об истории в узком смысле слова Кант после 1784 г. практически более не обращался<sup>8</sup>. Абсолютизация именно этой работы Канта для реконструкции его представлений об истории может существенно исказить динамичные взгляды Канта.

Проблематичность априорной нити в истории в определенной мере осознавал и сам Кант: «Правда, пытаться написать *историю*, исходя из идеи о том, как должен сложиться ход вещей, если бы он осуществлялся сообразно определенным разумным целям, представляется странным и, по видимости, нелепым намерением; с таким замыслом может получиться, кажется, только *роман*» (AA 08, S. 29; Кант, 2024, с. 44–45). Тем не менее в этом более чем странном понятии Канта скрывался большой внутренний потенциал, словно иллюстрирующий гегелевские размышления о плодотворности противоречия, который затем – в разных направлениях не совсем в кантовском, но и не полностью в некантовском смысле – после проекта «критики исторического разума» Вильгельма Дильтея в той или иной мере был реализован в работах Мишеля Фуко, в качестве исторического априори истолковавшего выяв-

<sup>8</sup> Хотя в более поздних произведениях Канта и можно найти определенное развитие кантовских идей об антагонизме или о развитии человеческих задатков.

“It is indeed an odd and seemingly inconsistent approach to want to narrate a *history* according to an idea of how the course of the world would have to progress if it is to be adequate to certain rational aims; it may seem that such a project could yield only a *novel*” (IaG, AA 08, p. 29; Kant, 2006, pp. 14-15). Nevertheless, this more than “odd” notion had great potential, foreshadowing Hegel’s thought on the fruitfulness of contradiction which was subsequently, in various directions – not quite in the Kantian way but not fully in the non-Kantian way either – realized to various degrees in Wilhelm Dilthey’s project of a “critique of historical reason” by Michel Foucault (1994, pp. XXII-XXIV; 1972, p. 127), who interpreted as historical *a priori* the epistemes he had revealed; or that of Kurt Hubner (1985, pp. 255-256; 2002, pp. 85-87, 269-270) who isolated a group of principles of historically changeable *a priori* propositions underpinning science and justified by the historical background. Hubner subsequently extended these historically changeable *a priori* propositions to myth. Having noted all this, it would probably be too much to expect a talented translator of Hegel to have divined such an historical potential back in 1916.

Secondly, Shpet was one of the first in Russia to pay attention to the Kant–Herder controversy about history, which is of course to his credit. Moreover, he insightfully noted as one of the key points of divergence between Herder and Kant their attitude towards the question of mankind (Shpet, 2014, p. 326). Shpet looks at the problem from many different sides, including from the point of view of the bearers of “humanity” in history. But although Shpet directs the question to Kant, “how should one understand ‘mankind’?” (*ibid.*, p. 313), he overlooks one circumstance. Whatever flaws in content or methodology one

ляемые им эпистемы (см.: Фуко, 1994, с. 34–35; 1996, с. 128), или Курта Хюбнера, выделившего группу установлений исторически изменчивых априорных положений, лежащих в основании науки и находящих свое оправдание в историческом фоне, а затем распространившего эти исторически изменчивые априорные положения и на миф (см.: Хюбнер, 1994, с. 78, 215; 1996, с. 235). Правда, само это ожидание от блестящего переводчика Гегеля, чтобы он уже в 1916 г. угадал подобный потенциал исторического априори является, вероятно, все же чем-то чрезмерным.

Во-вторых, Шпет как минимум один из первых в России обратился к спору Канта и Гердера об истории, и в этом состоит его несомненная заслуга. Более того, он проницательно заметил, что к ключевым точкам их расхождения принадлежит «отношение Гердера и Канта к вопросу о “человечестве”...» (Шпет, 2014, с. 326). Эту проблему Шпет рассматривает с самых разных сторон, в том числе и с точки зрения носителей «человечества» в истории. Но хотя Шпет прямо формулирует в отношении Канта вопрос, «как понимать “человечество”?» (Там же, с. 313), одно фактическое обстоятельство осталось за пределами его внимания. Какие бы содержательные или методологические изъяны ни обнаруживались в позиции Гердера, она — в особенности для времени немецкого Просвещения — во многом была исключительной, ибо преодолевала европоцентризм и высокомерное пренебрежение в адрес незападноевропейских народов и культур. Гердер включает в свое рассмотрение исторического процесса практически все народы и регионы: это и Китай, и Индостан, и Египет, и Междуречье, и Африка, и Европа, подчеркивая при этом:

...счастье поселило человека здесь или там и способности человека, меру и характер радостей его и печалей определило в зависимости от страны, времени, органического строения, обстоятельств, в которых он живет. Требовать, чтобы для своего счастья обитатели всех ча-

may find in Herder’s position, it was in many ways exceptional for its time, especially in the German Enlightenment, because it overcame Euro-centrism and arrogance with regard to non-West European peoples and cultures. Herder includes in his account of the historical process practically all the world’s peoples and regions: China, Hindustan, Egypt, Mesopotamia, Africa, and Europe. He writes:

[...] Fortune (*Glück*) [...] has placed him in this locality or that one, and has determined the capacity of his enjoyment, the kind and measure of his gladness and sorrows, according to the country, time, organization, and circumstances in which he lives. It would be mad pride to presume that, in order to live happily, the inhabitants of the rest of the world must be Europeans: for would we ourselves have become what we are if we had lived outside Europe? He who put us here, and others there, gave them an equal right to the enjoyment of earthly life (Herder, 2024, p. 219).

Moreover, in Russia, this feature of Herder’s philosophy of history was deeply appreciated and he had the sympathy of several generations of Russians on account of his positive and hopeful attitude to the Slavs (*cf.* Drews, 1990).

Although in Kant’s articles on history<sup>8</sup> ‘mankind’ refers above all to the genus, as Shpet rightly notes, the question — especially against the background of Herder — of *who* Kant included in the genus that acts in history suggests itself. In some of his important ethical

<sup>8</sup>The concept of *Menschheit* turns out to be polysemantic with Kant, such that it is not always possible to convey it in Russian translation. In addition to the collective concept of ‘people’ and ‘the human race’, which it means in history articles, the same word is used to denote ‘humanity’ — although in the latter case Kant sometimes uses other words, for example *Menschlichkeit* (*humanitas*) and *Humanität*.

стей света становились европейцами, – это неразумная гордыня, – разве мы сами стали бы помимо Европы тем, чем мы стали? Тот же, кто поселил нас здесь, других поселил там, и у них те же, что у нас, права наслаждаться земною жизнью (Гердер, 1977, с. 221).

Более того, как раз в России XIX в. эта черта философии истории Гердера была с благодарностью отмечена, и за позитивный, полный надежды взгляд на славян Гердер удостоился симпатий нескольких поколений россиян (см. об этом: Drews, 1990).

Хотя «человечество» Канта в статьях по истории<sup>9</sup> – это, как справедливо отмечает Шпет, прежде всего род, возникает – особенно на фоне Гердера – вопрос, кто именно включался Кантом в этот род, действующий в истории. По меньшей мере в ряде важных этических трактатов Кант не отождествлял людей и разумных существ, а считал первых лишь одной из разновидностей вторых, формулируя при этом моральные требования именно для разумных существ. До конца своей жизни Кант был убежден в существовании обитаемых планет помимо Земли. Но наряду с этим широким толкованием разумных существ целый ряд утверждений Канта свидетельствует в пользу узкого толкования «человечества». Так, в изданной Ф. Т. Ринком еще в 1802 г. «Физической географии» Канта без обиняков утверждается: «В жарких странах человек взрослеет во всех отношениях раньше, не достигает, однако, совершенства умеренных зон. Человечество в своем наибольшем совершенстве являет себя в расе белых. Уже желтые индейцы (Indianer) имеют меньший талант. Негры стоят намного ниже, а ниже всего стоит часть американских наро-

<sup>9</sup>Само понятие «Menschheit» оказывается у Канта многозначным, и это далеко не всегда удается передать в русском переводе. Помимо значения собирательного понятия людей, человеческого рода, что имеет место в статьях по истории, это же понятие используется и для обозначения человечности, хотя в последнем случае Кант иногда применяет и иные понятия – «Menschlichkeit (humanitas)» и «Humanität».

treatises, at least, Kant did not identify ‘people’ with ‘intelligent creatures’, considering the former to be a species of the latter while formulating moral principles precisely for intelligent creatures. Until his death, Kant was convinced that there existed inhabited planets other than the Earth. But along with this broad interpretation of intelligent creatures, several of Kant’s assertions betray a narrow interpretation of “mankind”. Thus, Kant’s *Physical Geography*, published by Friedrich Theodor Rink in 1802, reads: “In the torrid zones, humans mature more quickly in all aspects than in the temperate zones, but they fail to reach the same [degree of] perfection. Humanity has its highest degree of perfection in the white race. The yellow Indians have a somewhat lesser talent. The Negroes are much lower, and lowest of all is part of the American races” (PG, AA 09, p. 316; Kant, 2012, p. 576).<sup>9</sup> Regrettably, Shpet left untouched this aspect of the “history of mankind” according to Kant and Herder, which in our day is the subject of heated discussions both in global Kant scholarship and in broader circles outside academia.

## References

Chaly, V.A., 2021. Kant’s Menschheit and Its Interpretations. *Con-Textos Kantianos – International Journal of Philosophy*, 14, pp. 327-343. <https://dx.doi.org/10.5281/zenodo.5776039>

Drews, P., 1990. *Herder und die Slawen. Materialien zur Wirkungsgeschichte bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*. München: Sagner.

Ern, V.F., 1912. Critique of Kant’s Concept of Truth. In: *Filosofskij sbornik: L’vu Mihajlovichu Lopatinu k 30-letiyu nauchno-pedagogicheskoj deyatel’nosti ot Mosk. psichol. o-va, 1881–1911* [Philosophical Collection: To Lev Mikhailovich Lopatin on the 30th Anniversary of His Scientific and Pedagogical Activity from the Moscow Psycho-

<sup>9</sup>The first part of Kant’s *Physical Geography* was published recently in Russian (Kant, 2023).

дов» (АА 09, S. 316)<sup>10</sup>. К сожалению, этот аспект «истории человечества» Канта и Гердера, вызывающий в наши дни серьезные дискуссии как в самом мировом кантоведении, так и в более широких внеакадемических кругах, остался у Шпета за чертой рассмотрения.

## Список литературы

Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / пер. и примеч. А. В. Михайлова. М. : Наука, 1977.

Гулыга А. В. Гердер. М. : Соцэкгиз, 1963.

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

Кант И. Критика чистого разума. 2-е изд. (В), 1787 // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1. С. 5–1071.

Кант И. Физическая география. 1 часть / пер. с нем. С. Б. Колбаневой, А. П. Портнягина ; науч. ред. А. В. Левченков; под ред. Л. В. Зубиной, Л. А. Гимбичкой, А. В. Сивковой. Калининград : ФГБУК «Музей-заповедник “Музей Мирового океана”», 2023.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ, 2024. Т. 2 : Соч. по философии политики / под ред. В. А. Чалого. С. 31–47.

Круглов А. Н. Кант и Гегель: естественное право или философия права? // Философский журнал. 2025. Т. 18, № 3. С. 40–56. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2025-18-3-40-56>.

Микешина Л. А. Г. Г. Шпет как методолог исторического знания // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2018. № 3. С. 128–137. <https://dx.doi.org/10.24866/1997-2857/2018-3/128-137>.

Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права. М. : Прогресс-Традиция, 2005.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб. : А-сад, 1994.

Фуко М. Археология знания. Киев : Ника-центр, 1996.

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

<sup>10</sup>На русском языке недавно вышла первая часть «Физической географии» Канта (Кант, 2023).

*logical Society, 1881–1911*]. Moscow: I.N. Kushnerev, pp. 49-61 (In Rus.)

Foucault, M., 1972. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. New York: Pantheon Books.

Foucault, M., 1994. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books.

Gulyga, A.V., 1963. *Gerder [Herder]*. Moscow: Socek-giz. (In Rus.)

Herder, J.G., 2024. *Ideas for the Philosophy of the History of Mankind*. Edited and translated by G.M. Moore. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Hinske, N., 1998. *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik: Studien zum Kantschen Logikcorpus*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Hübner, K., 1985. *Die Wahrheit des Mythos*. München: Beck.

Hübner, K., 2002. *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft. Fourth Edition*. Freiburg im Breisgau, München: Alber.

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

Kant, I., 2004. *Prolegomena to any Future Metaphysics that Will be Able to Come forward as Science*. In: I. Kant, 2004. *Theoretical Philosophy after 1781*. Translated by G. Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 29-170.

Kant, I., 2006. Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective. In: I. Kant, 2006. *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. Edited and with an introduction by P. Kleingeld; translated by D.L. Colclasure. New Haven and London: Yale University Press, pp. 3-16.

Kant, I., 2023. *Fizicheskaya geografiya. 1 chast'* [Physical Geography. Part 1]. Translated by S. B. Kolbaneva and A. P. Portnyagin; edited by A. V. Levchenkov, L.V. Zubina, L. A. Gimbickaya and A. V. Sivkova. Kaliningrad: FGBUK “Muzej-zapovednik ‘Muzej Mirovogo okeana’”. (In Rus.)

Krouglov, A. N. 2025. Kant and Hegel: Natural Law or Philosophy of Law? *Filosofskii zhurnal | Philosophy Journal*, 18(3), pp. 40-56. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2025-18-3-40-56> (In Rus.)

Menzer, P., 1911. *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*. Berlin: Georg Reimer.

Mikeshina, L. A., 2018. Gustav Shpet as a Methodologist of Historical Knowledge. *Humanities research*

Хлюбер К. Истина мифа. М. : Республика, 1996.

Хлюбер К. Критика научного разума. М. : ИФРАН, 1994.

Шпет Г. Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования / отв. ред. Т. Г. Щедрина. М. ; СПб. : Университетская книга, 2014. Ч. 1 : Материалы.

Эрих В. Ф. Критика кантовского понятия истины // Философский сборник: Льву Михайловичу Лопатину к 30-летию научно-педагогической деятельности от Моск. психол. о-ва, 1881–1911. М. : Т-ва И. Н. Кушнерев, 1912. С. 49–61.

Chaly V. A. Kant's Menschheit and Its Interpretations // Con-Textos Kantianos – International Journal of Philosophy. 2021. Vol. 14. P. 327–343. <https://dx.doi.org/10.5281/zenodo.5776039>.

Dreus P. Herder und die Slawen. Materialien zur Wirkungsgeschichte bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. München : Sagner, 1990.

Menzer P. Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte. Berlin : Georg Reimer, 1911.

Wolff Chr. Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere. Editio tertia emendatior. Frankfurt : Renger, 1740.

## Об авторе

Алексей Николаевич **Круглов**, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия.

E-mail: [akrouglov@mail.ru](mailto:akrouglov@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1152-1309>

## Для цитирования:

Круглов А. Н. Критика Г. Г. Шпетом «истории» у И. Канта // Кантовский сборник. 2025. Т. 44, № 2. С. 61–75.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-2-3>

© Круглов А. Н., 2025.

*in the Russian Far East*, 3, pp. 128-137. <https://dx.doi.org/10.24866/1997-2857/2018-3/128-137> (In Rus.)

Shpet, G. G., 2014. *Istoriya kak problema logiki. Kriticheskie i metodologicheskie issledovaniya* [History as a Problem of Logic. Critical and Methodological Studies]. Edited by T. G. Shchedrina. Moscow & Saint Petersburg: Universitetskaya kniga.

Solov'ev, E. Yu., 2005. *Kategoricheskij imperativ npravstvennosti i prava* [The Categorical Imperative of Morality and Law]. Moscow: Progress-Tradiciya. (In Rus.)

Wolff, Ch., 1740. *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere*. Editio tertia emendatior. Frankfurt: Renger.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

## The author

Prof. Dr Alexei N. **Krouglov**, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

E-mail: [akrouglov@mail.ru](mailto:akrouglov@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1152-1309>

## To cite this article:

Krouglov, A. N., 2025. Gustav Shpet's Critique of Kant's "History". *Kantian Journal*, 44(2), pp. 61-75.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-2-3>

© Krouglov A. N., 2025.



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/))

## КОПЕРНИКАНСКИЙ ПЕРЕВОРОТ 2.0: МЕЙЯСУ VS КАНТ

А. С. Емельянов<sup>1</sup>

Предметом исследования является сущность коперниканского переворота, осуществленного в работе «После конечности» современного французского философа, представителя спекулятивного реализма Квентина Мейясу. Отправным пунктом становится классическое определение коперниканского переворота, данное И. Кантом во втором предисловии к «Критике чистого разума», и с этим определением затем сопоставляется «новая» интерпретация, предложенная французским философом. Согласно Мейясу, Кант и последующая философская традиция (неокантианство и феноменология) превратно истолковали действительную роль коперниканского открытия в новоевропейской науке XVI – XVII вв. и превратили объективный мир в коррелят сознания. Автор настоящего исследования подвергает критическому анализу такую оценку философии Канта. Представлен сравнительный анализ двух точек зрения – Канта и Мейясу – на сущность коперниканского поворота, в итоге показана ограниченность последней в сравнении с первой. Автор приходит к мысли, что критика кантовского содержания коперниканского переворота, предпринятая Мейясу, а также определение его как «птолемаизма» не только не оправданно, но и во многих аспектах вступает в полное противоречие с действительным содержанием новоевропейской науки. С опорой на «Критику чистого разума» рассматриваются основные постулаты антикорреляционистской программы Мейясу, в частности проблематический характер диахронических суждений, а также децентрация и десубъективация мышления. В заключение отмечается, что, хотя проект Мейясу в ряде моментов повторяет ключевые интенции постструктурализма, сам по себе призыв спекулятивной философии «назад к Юму и докритической метафизике» является в не-

<sup>1</sup>Курский государственный университет, Россия, 305000, Курск, ул. Радищева, д. 33.  
Поступила в редакцию: 08.10.2023 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2025-2-4

## COPERNICAN TURN 2.0: MEILLASSOUX VERSUS KANT

A. S. Emelyanov<sup>1</sup>

*This article examines the essence of the Copernican turn accomplished by the modern French philosopher Quentin Meillassoux, a representative of speculative realism, in his work After Finitude. I use as a starting point the classical definition of the Copernican turn given by Kant in the second introduction to the Critique of Pure Reason. I then compare this definition with the “new” interpretation offered by the French philosopher. According to Meillassoux, Kant and the following philosophical tradition (Neo-Kantianism and phenomenology) misinterpreted the true role of the Copernican discovery in the new European science in the sixteenth and seventeenth centuries and turned the objective world into a correlate of consciousness. I subject this assessment of Kant’s philosophy to critical analysis. I compare two points of view – that of Kant and of Meillassoux – on the essence of the Copernican turn and demonstrate the limited character of the latter in comparison with the former. I come to the conclusion that Meillassoux’s critique of the substance of the Copernican turn, as well as his labelling of it as “Ptolemaism” is not only unjustified, but is in many ways in stark contradiction with the real content of the new European science. Proceeding from the Critique of Pure Reason I examine the main postulates of Meillassoux’s anti-correlationist programme, in particular, the problematic character of diachronic judgments as well as decentring and desubjectivation of thinking. In conclusion I note that although Meillassoux’s project in a number of ways repeats the main intentions of post-structuralism, the call of the speculative philosophy “back to Hume and pre-critical metaphysics” is*

<sup>1</sup>Kursk State University.  
33 Radishcheva st., Kursk, 305000, Russia.  
Received: 08.10.2023.  
doi: 10.5922/0207-6918-2025-2-4

котором смысле ответом на тот кризис, в котором оказалась современная посткритическая философия.

**Ключевые слова:** Кант, Мейясу, коперниканский переворот, трансцендентальная философия, корреляционизм, диахронические суждения, контингентность

## 1. Введение

Коперниканский переворот Канта считается своеобразной визитной карточкой новоевропейской философии второй половины XVIII в. Еще в прошлом веке советский философ К. Н. Любутин отмечал, что коперниканская революция в философии радикально пересмотрела существовавший на тот момент взгляд на гносеологическую пару «субъект — объект» и перевернула «предшествующее их значение с головы на ноги» (Любутин, 1980, с. 5). «Революция в познании» по праву стала одним из первых шагов на пути возвышения познающего субъекта от своего гетерономного состояния в докритической традиции к автономному, обладающему подлинной свободой. Революционное значение коперниканского переворота, ставшего логическим продолжением одноименного переворота в естествознании, никогда не ставилось под сомнение не только последователями Канта, но и его критиками (см.: Шопенгауэр, 1999; Гуссерль, 2010; Маймон, 2017).

Однако в начале XXI в., и пожалуй, впервые за долгое время современный французский философ Квентин Мейясу на страницах своего эссе «После конечности» подверг радикальной критике ряд ключевых положений трансцендентальной философии Канта, и в частности содержание его коперниканской революции. В вину автору «Критики чистого разума» вменяется корреляционизм, то есть философская традиция, подчиняющая объект познания субъекту, а также превращение трансцендентальной метафизики в «птолемаизм». Несмотря на то что основная критика Мейясу обращена не столько на содержание трансцен-

in a way an answer to the crisis in which post-critical philosophy finds itself today.

**Keywords:** Kant, Meillassoux, Copernican turn, transcendental philosophy, correlationism, diachronic judgments, contingency

## 1. Introduction

Kant's Copernican turn is considered to be a calling card of the new European philosophy of the second half of the eighteenth century. In the last century the Soviet philosopher Konstantin N. Lyubutin (1980, p. 5) noted that the Copernican revolution in philosophy had radically revised the then prevalent view of the "subject-object" epistemological pair and turned "their previous meaning upside down". "The revolution in cognition" really became one of the first steps on the path of elevating the cognising subject from its heteronomic status in the pre-critical tradition to a genuinely free autonomous status. The revolutionary significance of the Copernican turn, which was a logical continuation of the coterminous turn in science was never called in question by either the followers or critics of Kant (cf. Maimon, 2010; Schopenhauer, 2010; Husserl, 2006).

But in the early twenty-first century, and perhaps for the first time over a long period, the modern French philosopher Quentin Meillassoux in his essay *After Finitude* challenged several key propositions of Kant's transcendental philosophy, notably the content of his Copernican revolution. He accused the author of the *Critique of Pure Reason* of correlationism, i.e. the philosophical tradition which subjugates the object of cognition to the subject, and of turning transcendental metaphysics into "Ptolemaism". Although Meillassoux inveighs not so much against the content of transcendental philosophy as against its interpretation by

дентальной философии, сколько на ту интерпретацию, которую она получила у феноменологов и неокантианцев, в рамках настоящего исследования мы сконцентрируемся именно на той части его работы, что касается непосредственно содержания кантовской философии.

Стоит отметить, что появление «После конечности» вызвало множество дискуссий в философском сообществе, условно разделив его на два противоборствующих лагеря. Часть философов встретили проект Мейясу (и спекулятивный реализм вообще) критически, поочередно обвинив его то в картезианстве (Bruno, 2017), то в неудачной попытке «воскресить» онтологический аргумент докритической философии (Wiltsche, 2017), скептицизм Юма (Toscano, 2010; Хамис, 2013) или шеллинговский Абсолют (Zahavi, 2016). Д. Голамбия указал на то, что вопреки утверждению Мейясу так называемый «корреляционизм» Канта и его последователей — всего лишь «догма, которой никогда не существовало» (Golumbia, 2016, p. 1), а сама проблема корреляции — искусственно созданная проблема. Пожалуй, наиболее громким ответом на выход «После конечности» стала статья К. Малабу, ученицы Ж. Деррида, положившая начало многолетней полемике между спекулятивным реализмом и постструктурализмом. Эссе Мейясу Малабу расценивает не иначе как «атаку на... нерушимые структуры знания», главными из которых являются «конечность субъекта, феноменальная данность и априорный синтез» (Малабу, 2018, с. 99). По ее мнению, эта атака ставит под сомнение не только наследие всей посткритической философской традиции, но и ряд положений современной научной картины мира, которые методологически на нее опирались.

Другая часть философов, хотя и усомнившись в некоторых тезисах Мейясу, признали обоснованность ряда его претензий к современной посткритической мысли (Dalton, 2016; Cohen, 2017). Причем отдельные исследователи даже указали на некоторую схожесть идей Мей-

phenomenologists and Neo-Kantians, this article concentrates on that part of his work which deals directly with the content of the Kantian philosophy.

It has to be noted that the publication of *After Finitude* occasioned heated debates in the philosophical community, dividing it into two opposing camps. Some philosophers were critical of Meillassoux (and of speculative realism in general) alternately charging him with Cartesianism (Bruno, 2017), a failed attempt to “revive” the ontological argument of pre-critical philosophy (Wiltsche, 2017), Hume’s scepticism (Toscano, 2010; Khamis, 2013) with Schelling’s Absolute (Zahavi, 2016). David Golumbia (2016, p. 1) remarked that contrary to Meillassoux, the so-called “correlationism” of Kant and his followers was “the dogma that never was”, and that the problem of correlation had been invented. Perhaps the most resonant response to the publication of *After Finitude* was an article by Catherine Malabou, a pupil of Jacques Derrida, which precipitated a polemic between speculative realism and post-structuralism that lasted many years. Malabou (2014, p. 242) sees the essay of Meillassoux as “an attack upon [...] indestructible structures of knowledge”, chief of which are “finitude of the subject, phenomenally given *a priori* synthesis”. In her opinion, this attack calls in question not only the legacy of the whole post-critical philosophical tradition, but also several provisions of the modern scientific picture of the world, based on its methodology.

Other philosophers, although dubious about some of Meillassoux’s theses, agreed with some of his criticism of contemporary post-critical thought (Dalton, 2016; Cohen, 2017). Indeed, some of them even pointed out similarities between the ideas of Meillassoux,

ясу, Канта (O'Shea, 2017; Robin, 2021; Schäferling, 2022) и Шеллинга (Tritten, 2016), подчеркнув тем самым, что потенциал критической философии во многом еще не раскрыт.

Признавая позитивное значение как критического, так и некритического прочтения работы Мейясу, отметим, однако, что сам Кант и содержание его коперниканского переворота как измененного метода мышления (Катречко, 2022) оказались в большинстве вышеупомянутых работ заслонены проблемами, которые носят второстепенный характер. Во многом именно по этой причине представленный в них анализ проекта Мейясу оказывается, во-первых, ограниченным, а во-вторых, индифферентным по отношению к собственному содержанию кантовской философии. Данное исследование ставит перед собой цель устранить этот недостаток. С этой целью сначала мы рассмотрим два диаметрально противоположных взгляда на сущность коперниканского переворота (классический, представленный Кантом на страницах «Критики чистого разума», и спекулятивный, представленный Мейясу в «После конечности»), а затем обратимся непосредственно к критическому анализу содержания коперниканского переворота последнего.

## 2. Коперниканский переворот Канта

Идею о необходимости согласования исследуемого предмета с нашим мышлением (то есть то, что в истории философии по традиции называют «коперниканской революцией») Кант впервые высказал отнюдь не во втором предисловии к «Критике чистого разума» (1787), а гораздо раньше — еще в докритический период, в работе «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755). В третьей (последней) части этого трактата, посвященной сравнению познавательных способностей обитателей различных планет, Кант пытается с позиции современного ему естествознания ответить на вопрос о возможном существовании взаимосвязи между положением планет в Солнечной

Канта (O'Shea, 2017; Robin, 2021; Schäferling, 2022) and Schelling (Tritten, 2016), thus stressing that the potential of the critical philosophy had not been fully tapped.

While recognising the positive significance of both the critical and non-critical reading of Meillassoux I have to note that in most of the above-mentioned works Kant and the content of his Copernican turn as a modified method of thinking (Katrachko, 2022) were obscured by problems that were of secondary importance. This is a major reason why their analysis of the Meillassoux project is, first, limited, and second, indifferent to the content of the Kantian philosophy. This study purports to fill that gap. To this end I will first look at two diametrically opposite views on the essence of the Copernican turn (classical, presented by Kant in the *Critique of Pure Reason*, and speculative, presented by Meillassoux in *After Finitude*), before turning to the critical analysis of the content of the latter's Copernican turn).

## 2. Kant's Copernican Turn

Kant first put forward the idea of correlating the object of investigation with our thought (traditionally known in the history of philosophy as “the Copernican revolution”) not in the second preface to the *Critique of Pure Reason* (1787), but much earlier in the pre-critical period, in the work *Universal Natural History and Theory of the Heavens* (1755). In the third (and last) part of this treatise devoted to the comparison of the cognitive faculties of the inhabitants of different planets, Kant, based on the natural science of his time, tries to answer the question about the possible existence of a link between the position of the planets in the solar system and the cognitive faculties of the creatures which hypothetically could inhabit them.

системе и познавательными способностями существ, которые гипотетически могли бы их населять. Из содержания работы, конечно, нельзя с абсолютной достоверностью вывести позицию самого Канта относительно существования жизни (или сознания) за пределами Земли. Немецкий философ заявляет, что доказать или опровергнуть это исходя из имеющихся у нас эмпирических данных невозможно. Однако, как продолжает будущий автор «Критики чистого разума», невозможность доказательства или опровержения реальности существования жизни за пределами Земли не мешает нам прибегнуть к ее гипостазированию, то есть можно представить себе такую ситуацию, когда на некоторых планетах Солнечной системы присутствуют существа, обладающие способностью к познанию.

Эта воображаемая ситуация становится для Канта средством продемонстрировать взаимосвязь между физическими условиями существования живого существа и его познавательными способностями. По мнению немецкого философа, «свойство окружающей человека материи, соразмерное с расстоянием ее от Солнца, влияет на способность разумно мыслить и на физические движения человека, повинующиеся этой способности» (AA 01, S. 355; Кант, 1994а, с. 245). Иными словами, присущая каждому сознательному существу «разумность» *относительна* и зависит от его положения в Солнечной системе. Несмотря на то что различие в познавательных способностях гипотетических живых существ Кант здесь определяет еще сугубо механистически — как удаленность от «центра мироздания» (AA 01, S. 358; Кант, 1994а, с. 248), мы впервые (пусть и в неявном виде) встречаемся с одним из ключевых мотивов всей кантовской философии — антропоцентрической ориентацией объективного человеческого опыта.

Именно этот мотив получит свое развитие в критический период. Невозможность «индифферентного» отношения человека к природе (равно как и невозможность ее полного «расчеловечивания» путем всеобщей математиза-

It is impossible, of course, to establish from this work with absolute certainty Kant's position on the existence of life (or consciousness) outside the earth. However, as the future author of the *Critique of Pure Reason* argues, the fact that we can neither prove nor disprove the reality of the existence of life outside the earth need not prevent us from resorting to hypostasising, i.e. we can imagine a situation when creatures capable of cognition exist on some planets of the solar system.

By imagining such a situation Kant seeks to demonstrate the link between the physical conditions of the existence of a living being and his/her cognitive capacity. In Kant's opinion, "the capacity to think sensibly and the movement of his [i.e. a human being's] body, which obeys that, suffers restrictions because of the material composition to which he is linked, proportional to the distance from the sun" (*NTH*, AA 01, p. 355; Kant, 2012, p. 271). In other words, the "intelligence" of a conscious being is *relative* and depends on his/her position in the solar system. Although Kant determines the differences between the cognitive capacity of hypothetical living beings in a mechanistic way, as the distance from the "mid-point" (*NTH*, AA 01, p. 358; Kant, 2012, p. 273), this is the first time we encounter (even if in an implicit form) one of the key motives of the whole Kantian philosophy, namely the anthropocentric orientation of objective human experience.

This motive is developed in the critical period. The impossibility of an "indifferent" attitude of man to nature (likewise, the impossibility of totally dehumanising nature through total mathematisation) will be the guiding thread in considering understanding "in a subjective relation" (*KrV*, A XVII; Kant, 1998, p. 103), in other words, in the study of the potential of human cognition. Another ma-

ции) станет путеводной нитью при «исследовании рассудка с субъективной точки зрения» (А XVII; Кант, 2006б, с. 19), иными словами, исследовании возможностей человеческого познания. Наряду с ним к числу основных *quaestiones* кантовской «Критики чистого разума» можно также отнести вопрос о том, «что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта» (А XVII; Кант, 2006б, с. 19–21).

«Свершившаяся революция» в XVI–XVII вв., а именно обоснование гелиоцентризма Коперником и открытие законов механики Ньютоном, стала, по мнению немецкого философа, причиной стремительного развития науки в Новое время. Совсем иначе, подчеркивал Кант, дело обстоит в метафизике: в ней давно назрела необходимость в революции. Таким образом, революция в метафизике, осуществленная им на страницах «Критики», есть не что иное, как «попытка» подражания революции, которая произошла до этого в математике и естествознании (В XVI; Кант, 2006а, с. 17). Под пером кёнингсбергского мыслителя трансцендентальная философия становится своеобразной «аксиоматикой» разума, позволяющей нам «по собственному плану» исследовать сферу *созерцания предметов*. А именно:

...когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движение небесных тел, то он [Коперник] попытался установить, не достигнет ли он большего успеха при допущении, что движется наблюдатель (курсив мой. — А.Е.), а звезды, напротив находятся в состоянии покоя. Подобную же попытку можно предпринять в метафизике, когда речь идет о *созерцании* предметов (В XVI; Кант, 2006а, с. 17–19).

Трансформация познавательного процесса путем аксиоматизации самого процесса познания и представляет собой, по мнению Канта, «измененный метод мышления», благодаря которому мы а priori «познаем в вещах только то, что сами в них вложили» (В XVIII; Кант, 2006а,

for question of Kant's *Critique of Pure Reason* is "What and how much can understanding and reason cognize free of all experience?" (*ibid.*).

The "revolution" which occurred in the sixteenth and seventeenth centuries, i.e. the grounding of helio-centrism by Copernicus and the discovery of the laws of mechanics by Newton, became, in Kant's opinion, the driver of rapid development of science in the modern period. The situation in metaphysics, Kant stressed, was very different. The revolution there was long overdue. Thus, the revolution in metaphysics he brought about with his *Critique* is an "attempt" to imitate the revolution which happened earlier in mathematics and natural science (*KrV*, В XVI; Kant, 1998, p. 110). Under Kant's pen transcendental philosophy becomes "axiomatic" of reason, which enables us to explore the sphere of *intuition of objects* "according to our own plan". To wit:

[...] when he [i.e. Copernicus] did not make good progress in the explanation of the celestial motions if he assumed that the entire celestial host revolves around the observer, he tried to see if he might not have greater success if he made *the observer revolve* [my italics — А.Е.] and left the stars at rest. Now in metaphysics we can try in a similar way regarding the **intuition** of objects (*KrV*, В XVI; Kant, 1998, p. 110).

According to Kant, the transformation of the cognitive process by axiomatisation represents "the altered method of thinking", owing to which "we can cognize of things *a priori* only what we ourselves have put into them" (*KrV*, В XVIII; Kant, 1998, p. 111). Before Kant, the cognising subject, was, as it were, in a motionless state like a prisoner in Plato's cave, watching the "shadows of things" flitting past. The "altered method of thinking", essentially Kant's Copernican revolution in philosophy, frees

с. 19). До Канта познающий субъект, существовавший как бы в неподвижном состоянии, подобно заключенному платоновской пещеры, лишь пассивно созерцал проносящиеся вокруг него «тени вещей». «Измененный метод мышления», — или, собственно, «коперниканская революция» Канта в философии, — сбрасывает с метафизики тысячелетние «оковы», «оживляя» субъект познания и придавая ему активность и динамику. Теперь не мир пассивно проносится мимо человека, а сам человек со своей способностью познания свободно движется в мире вещей. Соответственно, содержание коперниканского переворота в метафизике формулируется Кантом следующим образом: «До сих пор считали, что *всякие наши познания будто бы должны соотносываться с предметами*. <...> ...Следовало бы сделать попытку выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем *исходить из предположения, что предметы должны соотносываться с нашим познанием*» (В XVI; Кант, 2006а, с. 17; курсив мой. — А. Е.).

По мнению Канта, данный эпистемологический шаг позволит лучше согласовывать наше познание с требованиями априорного знания и устанавливать «нечто о предметах раньше, чем они нам будут даны» (В XVI; Кант, 2006а, с. 17). Таким образом, познающий субъект освобождается из «плена» опыта и пассивного созерцания случайных трансформаций, обретая тем самым регулятивный, а не лишь конститутивный характер.

### 3. «Коперниканский переворот» 2.0: Мейясу

При рассмотрении сущности того переворота, который произошел в новоевропейской науке XVI—XVIII вв., Мейясу (даже в большей степени, нежели Кант) акцентирует внимание на процессе математизации научного знания и так называемой идее *mathesis universalis* (Торубарова, 2012). Как заявляет французский философ, открытия Коперника, Галилея и Кеплера,

metaphysics from its shackles of thousands of years, “reviving” the subject of cognition and making him active and dynamic. Now it is not the world that flies past the passive human being, but the human being with his/her capacity to cognise moves freely in the world of things. Kant formulates the meaning of the Copernican revolution in the following way: “Up to now it has been assumed that *all our cognition must conform to the object*. [...] let us once try whether we do not get farther with the problems of metaphysics *by assuming that the object must conform to our cognition*” (KrV, В XVI; Kant, 1998, p. 110; my italics — А.Е.).

In Kant’s opinion, this epistemological move will make it possible to better coordinate our cognition with the demands of *a priori* knowledge and establish “something about objects before they are given to us” (*ibid.*). Thus, the cognising subject is liberated from the “captivity” of experience and passive observation of accidental transformations, thus gaining a regulative and not merely constitutive character.

### 3. Copernican Turn 2.0: Meillassoux

In discussing the essence of the revolution which took place in the New European science in the sixteenth and seventeenth centuries, Meillassoux stresses (even more than Kant) the process of mathematisation of scientific knowledge and the idea of *mathesis universalis* (cf. Torubarova, 2012). He claims that the discoveries of Copernicus, Galileo and Kepler, which were made possible by the spread of the idea of *mathesis universalis*, created a *novus mundus* of human being, namely “a world capable of autonomy” (Meillassoux, 2008, p. 115). The “new”, mathematised world

ставшие возможными только благодаря всестороннему распространению идеи *mathesis universalis*, создали *novus mundus* человека, а именно «мир, способный на автономию» (Мейясу, 2015, с. 171). «Новый», автономный, математизированный мир — это «ледяной мир», мир без верха и низа, без центра и периферии. После этого в мире не оказалось «ничего, что делало бы из него мир, предназначенный для человека» (Там же, с. 172), «землю обетованную», на которой разворачивается борьба добра со злом, или Бога с дьяволом. Радикальная десакрализация и деантропологизация мира посредством математики и естествознания, произошедшая в новоевропейской науке, как утверждает Мейясу, впервые создала для нас мир, который может существовать *без нас*.

Исходя из данной радикальной десакрализации и деантропологизации, Мейясу дает собственное определение сущности коперниканского переворота, отличное от того, что предложил в XVIII в. Кант: «Термином “коперниканская революция” мы обозначаем не только астрономическое открытие не-центрального положения земного наблюдателя внутри Солнечной системы, сколько намного более фундаментальную децентрализацию, руководившую математизацией природы, а именно децентрализацию мышления по отношению к миру внутри процесса познания» (Там же). Мейясу указывает, что не только наш акт мышления суверенен по отношению к нашему существованию и, следовательно, миру, но и наше существование не может быть сведено к мышлению. Вместо базового допущения о корреляции между бытием и мышлением, вместо корреляции *cogito – existens* современный философ призывает мыслить любой предмет как *случайное и абсолютное тождество*, то есть «контингентно».

Ключевая предпосылка рассуждения Мейясу о сущности «коперниканской революции» состоит в том, что мышление не существует вне мира; оно возможно только *внутри мира*. Такой мир не является представлением или проекцией *cogito*, ведь существование мира независимо

is a “glacial world”, a world without up and down, without the centre and the periphery. Thenceforth there was nothing in the world “that might make of it a world designed for humans” (*ibid.*), “the Promised Land” in which the battle unfolds between good and evil, God and the devil. Radical desacralisation and deanthropisation of the world due to mathematics and natural sciences which occurred in the new European science, Meillassoux maintains, for the first time created a world which can exist *without us*.

Proceeding from this radical desacralisation and deanthropisation, Meillassoux offers his own definition of the essence of the Copernican turn which differs from that proposed by Kant in the eighteenth century: “In speaking of ‘the Copernican revolution’, what we have in mind is not so much the astronomical discovery of the decentring of the terrestrial observer within the solar system, as rather the much more fundamental decentring which presided over the mathematisation of nature, viz. *the decentring of thought relative to the world within the process of knowledge*” (*ibid.*). Meillassoux argues that not only our act of thinking is sovereign with regard to our existence and consequently to the world, but our existence cannot be reduced to thinking. Instead of the basic assumption of correlation between being and thought, instead of the correlation *cogito – existens*, the modern philosopher calls for thinking every object as an *accidental and absolute identity*, i.e. “contingently”.

The key premise of Meillassoux about the “Copernican revolution” is that thinking does not exist outside of the world; it is possible only *within the world*. Such a world is not a representation or a mere projection of *cogito*, for the existence of the world is “unaffected by whether or not anyone thinks it” (*ibid.*, p. 116). This “ontological turn”, a turn from thinking

от «факта его осмысления или неосмысления» (Там же, с. 173). Такого рода «онтологический поворот», то есть поворот от мышления к существованию, позволяет Мейясу сформулировать новый принцип объективности, который может быть распространен на всю науку в целом. Этот принцип заключается в способности формулировать законы окружающей действительности «независимо от вопроса *существования* субъекта познания» (Там же, с. 174).

Однако смысл «коперниканской революции», которую совершил Кант, по мнению Мейясу, как раз противоположен этой тенденции. Вместо того чтобы заявить о необходимости согласования мышления с самим миром (объектом познания), Кант утверждает фактически обратное: мир (объект познания) должен согласовываться с познанием (Там же, с. 176). Именно эту позицию, которая радикально трансформировала существовавшую логику развития новоевропейской науки, французский философ и называет корреляционизмом. Поэтому, как продолжает Мейясу, было бы ошибкой именовать переворот, осуществленный Кантом, «коперниканским». В действительности верным было бы считать этот переворот «птолемеевской контрреволюцией», или «реваншем Птолемея».

Действительная децентрализация субъекта и наблюдателя в математике и естествознании у Канта, напротив, подменяется централизацией. Эта подмена привела к тому, что «после кантовской революции каждый “серьезный” философ считает своим долгом думать, что *условие мыслимости коперниканской децентрализации, совершенной современной наукой, – это птолемеевское перемещение мышления в центр*» (Там же, с. 177). В силу этого обстоятельства, как считает Мейясу, современной философии только предстоит в будущем в полной мере воспользоваться теми результатами, которые были достигнуты в рамках докритической новоевропейской науки, потому как вся философия после Канта лишь превратно истолковала действительную сущность коперниканского открытия.

to existence, enables Meillassoux to formulate a new principle of objectivity which can be extended to all of science. The principle consists in the capacity to formulate the laws of the surrounding reality “irrespective of the question of the *existence* of a knowing subject” (*ibid.*, p. 117).

But, Meillassoux argues, the meaning of the “Copernican turn” brought about by Kant is the opposite of that trend. Instead of urging the need to coordinate thinking with the world (the object of cognition) Kant asserts the opposite: the world (the object of cognition) must conform to our knowledge (*ibid.*, p. 118). It is this position, which radically transformed the logic of the development of the new European science, that the French philosopher calls “correlationism”. Therefore, Meillassoux continues, it would be a mistake to call the turn carried out by Kant “Copernican”. In reality it should be called a “Ptolemaic counter-revolution”, or “Ptolemy’s revenge”.

Kant supplants genuine decentring of the subject and observer in mathematics and natural sciences with centralisation. As a result, “ever since the Kantian revolution, it has been incumbent upon ‘serious’ philosophers to think that *the condition for the conceivability of the Copernican decentring wrought by modern science is actually provided by a Ptolemaic re-centring of thought*” (*ibid.*). Owing to this circumstance, Meillassoux believes, modern philosophy has yet to digest the results achieved by the pre-critical new European science because after Kant all philosophy merely misinterpreted the true essence of the Copernican discovery.

In order to escape this correlationist ‘impasse’ the French philosopher proposes to take a step back. But, unlike the philosophy of the nineteenth and twentieth centuries, modern philosophy should take that step not toward Kant, but toward Hume and the realism of the

Для выхода из этого корреляционистского «тупика» французский философ предлагает сделать шаг назад. Однако в отличие от философии XIX и XX вв. современная философия должна сделать этот шаг не к Канту, а к Юму и реализму докритической метафизики. Благодаря такому повороту — подлинной «коперниканской революции» — станет ясно, что причиной корреляционизма Канта и всех последующих его вариаций (сильного и слабого корреляционизма) всегда был философский догматизм. Отсюда догматизмом следует считать не докритическую философию, а как раз философию Канта, которая, «чтобы помыслить науку, вылилась в трансцендентальный идеализм, вместо того чтобы решительно ориентироваться, как надо было бы, на *спекулятивный материализм*» (Там же, с. 181).

Таким образом, Мейясу переворачивает традиционный для истории философии взгляд, будто именно докритическая философия рассматривалась как догматизм, который впервые удалось вскрыть и опровергнуть Канту. Насколько обоснован этот тезис и какие трудности из него вытекают? И, самое важное, способна ли *сама философия Канта* дать решительный и исчерпывающий ответ на такое обвинение?

#### 4. Критика

**Проблема диахронических высказываний.** Ключевым элементом в рассуждениях Мейясу, позволяющим осуществить критику не только кантовского («слабого») корреляционизма, но и других его форм (например, философии Фихте, неокантианства или феноменологии), являются *диахронические* (diachronique) суждения, которые якобы предшествуют «любой человеческой форме отношения к миру» (Мейясу, 2015, с. 167). По мнению французского философа, диахронические суждения — это такие суждения, в которых присутствует «временной разрыв между миром и отношением-к-миру» (Там же, с. 168). Примеры такого рода

pre-critical metaphysics. That turn — the real Copernican revolution — will make it clear that the cause of the correlationism of Kant and its further variations (strong and weak correlationism) has always been philosophical dogmatism. Hence dogmatism is not pre-critical philosophy, but precisely Kant's philosophy which "in attempting to think science, err[s] towards transcendental idealism instead of resolutely orienting itself, as it should have done, towards *a speculative materialism*" (*ibid.*, p. 121).

Thus, Meillassoux reverses the traditional view that pre-critical philosophy was dogmatic, and that Kant discovered and refuted this fallacy. How well grounded is this thesis and what difficulties does it create? Most importantly, can *Kant's philosophy itself* give a decisive and exhaustive answer to this charge?

#### 4. Critique

**The problem of diachronic statements.** The key element in Meillassoux's reasoning which underpins the criticism not only of the Kantian ("weak") correlationism but of all its other forms (e.g. the philosophy of Fichte, Neo-Kantianism or phenomenology) is *diachronic* (diachronique) judgments which are allegedly "anterior to any human form of the relation to the world" (*ibid.*, p. 112). According to the French philosopher, diachronic judgments are judgments in which there is "the temporal hiatus between world and relation-to-the world" (*ibid.*). Examples of such judgments are the Big Bang and the dinosaurs, i.e. a discourse describing events preceding our appearance in the world. Meillassoux offers a formula that defines all diachronic judgments: "event X occurred prior to the existence of thought *for thought*" (*ibid.*, p. 122). Why are such judgments problematic?

First, if we assume that they are hypothetical — which Meillassoux affirms by referring

суждений содержит научный дискурс о Большом взрыве или о динозаврах, то есть дискурс, описывающий события, предшествующие нашему существованию в мире. Как продолжает Мейясу, все диахронические суждения можно обобщить следующей формулой: «событие X имело место в такое-то время до возникновения мышления для мышления» (Там же, с. 182). Почему такие суждения проблематичны?

Во-первых, если допустить, что они являются гипотетическими — на чем, собственно, и настаивает Мейясу, говоря о них как о гипотезах (Там же, с. 167–169), — то они будут содержать в себе проблематическое основание. По Канту, такие суждения, конечно, могут участвовать в познании истины — быть условием истинности других суждений, причем даже тогда, когда сами они «очевидно ложные» (*offenbar falsch*) (В 100; Кант, 2006а, с. 167). Однако сами по себе гипотетические суждения не являются формой достоверного знания и не соответствуют требованиям аподиктичности. Мы имеем лишь смутное предчувствие истины: вещь кажется нам имеющей признаки истины (АА 09, S. 66; Кант, 1994б, с. 323). Это предчувствие выражает «только логическую (не объективную) возможность, т.е. по свободному выбору допускать, чтобы такое суждение было значимым, [т.е.] чтобы рассудок принимал его лишь произвольно» (В 101; Кант, 2006а, с. 167). Кроме того, гипотетические суждения невозможны *a priori*, а это означает, что на основании одних лишь гипотетических суждений невозможно построить чистую науку, например математику, метафизику и этику<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> К слову, даже Гегель в «Науке логики», описывая процесс развития субъективного Духа, указывает, что гипотетическое суждение «есть чисто формальное предложение», которое лишь сосредоточивает в себе возможность тождества, но никак не является самим тождеством. «Гипотетическое суждение, — продолжает он, — имеет неопределенную форму, поскольку отношении субъекта и предиката невмещает его содержания» (Гегель, 1972, с. 93). Будучи лишь этапом в развитии субъективности, такое суждение обнаруживает в себе самом проблематический характер как его случайный момент (Там же, с. 102).

to them as hypotheses (*ibid.*, pp. 112-113), — they must have a problematic foundation. According to Kant, such judgments may of course contribute to the quest for the truth, being a condition of the validity of other judgments, even when they themselves are “obviously false” (*offenbar falsch*) (*KrV*, B 100; Kant, 1998, p. 209). However, in themselves hypothetical judgments are not a form of true knowledge and do not conform to the requirements of apodicticity. What we have is only a vague anticipation of the truth: a thing seems to have signs of truth (*Log*, AA 09, p. 66; Kant, 1992, p. 311). This anticipation “only expresses logical possibility (which is not objective), i.e., free choice to allow such a proposition to count as valid, a merely arbitrary assumption of it in the understanding” (*KrV*, B 101; Kant, 1998, p. 209). Furthermore, hypothetical judgments are impossible *a priori*, which means that they are unfit to be the basis of pure science, e.g. mathematics, metaphysics and ethics.<sup>2</sup>

Secondly, if we consider the judgment “event X occurred at such and such a time *prior* to the existence to thinking” to be diachronic, i.e. a judgment expressing a fundamental gap between being and thought, it would contain a contradiction. The fact is that such a judgment, containing a temporal operator in *prior time* (i.e. earlier), should be understood as “event X occurred *at a time when it could not be thought*”, i.e. “*when conditions of conceivability of event X*

<sup>2</sup> Incidentally, even Hegel (2010, p. 577) in *The Science of Logic*, describing the development of the subjective Spirit, points out that a hypothetical judgment “is a proposition of empty form”, which merely contains the possibility of identity, but is not identity itself. “[T]he hypothetical [judgment is] of indeterminate form, for the determination of its content does not conform to the relation of subject and predicate” (*ibid.*). Being merely a stage in the development of subjectivity, such a judgment reveals its problematic and accidental character (*ibid.*, p. 584).

Во-вторых, если рассматривать суждение «событие X имело место в такое-то время до возникновения мышления» как диахроническое, а именно как такое суждение, которое выражает фундаментальный разрыв между бытием и мышлением, то оно будет содержать в себе противоречие. Дело в том, что данное суждение, содержащее в себе темпоральный оператор *до* (то есть раньше), следует понимать как «событие X имело место *в то время, когда оно не могло быть помыслено*», то есть «тогда, когда отсутствовали условия мыслимости события X». Здесь следует подчеркнуть, что само по себе наше существование и наша способность что-либо помыслить могут и не выступать в качестве условия события X; оно действительно может быть никак *не связано* с нашим непосредственным (эмпирическим) существованием или созерцанием и даже быть индифферентно им. Однако если событие X имеет место «в такое-то время», если событие X помещается в некоторый временной ряд и тем самым из вещи самой по себе становится явлением, то это значит, что событие X *нам дано* постольку, поскольку уже существуют (в нас самих) субъективные условия его созерцания. Иными словами, данность события X и его «имело место быть» во времени не могут предшествовать нашим субъективным условиям его созерцания и мышления, так как в противном случае мы просто-напросто не могли бы помыслить его.

В трансцендентальной эстетике, посвященной рассуждениям о времени как одном из источников познания, что наряду с пространством позволяет *a priori* почерпнуть различные синтетические знания, Кант пишет, что если «устранить особое условие нашей чувственности, то исчезнет также понятие времени; оно присуще не самим предметам, а только субъекту, который их созерцает» (B 54; Кант, 2006а, с. 115). Мейясу, напротив, рассматривает время как абсолютную реальность, как некоторое свойство, которое присуще событию X самому по себе. Ошибочность такого взгляда,

*were absent*”. It has to be stressed that our existence and our capacity to think anything may or may not be the condition of event X; it may have *no connection* to immediate (empirical) existence or intuition or even be indifferent to them. However, if event X occurs at such and such a time, if it is placed in a temporal sequence and thereby turns from a thing-in-itself into a phenomenon, it means that event X is *given to us* in as much as there already exist (within ourselves) the subjective conditions of its intuition. In other words, the givenness of event X and its occurrence in time cannot precede our subjective conditions of intuition and thinking since otherwise we would be unable to think it.

In transcendental aesthetics, discussing time as a source of cognition, which, along with space, enables us *a priori* to draw on various types of synthetic knowledge, Kant writes that “[i]f one removes the special condition of our sensibility from it, then the concept of time also disappears, and it does not adhere to the objects themselves, rather merely to the subject that intuits them” (*KrV*, B 54; Kant, 1998, p. 183). Meillassoux, on the contrary, considers time to be an absolute reality, a property inherent in event X in itself. Kant in the *Critique of Pure Reason* reveals the fallacy of such a view, the view of time as a relation between phenomena detached from experience, by pointing out that “on this view the *a priori* concepts of space and time are only *creatures of the imagination*” (*KrV*, B 57; Kant, 1998, p. 184; my italics – A. E.), becomes a purely speculative act.

Thus, diachronic judgments have a problematic character and are, in my opinion, an obstacle in the way of apodictic knowledge. Obviously, science and philosophy cannot be built on the foundation of such judgments. Besides, reliance on diachronic judgments harks

то есть взгляда, когда на время смотрят как на отвлеченное от опыта отношение между явлениями, как указывает автор «Критики чистого разума», заключается в том, что априорное понятие о времени есть, «согласно этому учению... *продукт способности воображения*» (В 57; Кант, 2006а, с. 117; курсив мой. — А. Е.), то есть становится чисто спекулятивным понятием.

Таким образом, диахронические суждения обладают проблематическим характером и становятся, как мы полагаем препятствием на пути к аподиктическому знанию. Вполне очевидно, что построить науку и философию лишь на фундаменте такого рода суждений оказывается невозможно. Кроме того, опора на диахронические суждения воскрешает докритическое понимание природы времени, обладающего абсолютной реальностью.

**Децентрализация и десубъективация мышления.** Какие причины заставили Мейясу обратиться к докритическому пониманию времени, согласно которому оно обладает абсолютной реальностью, а не является лишь субъективной формой нашего созерцания мира? Краткий ответ на этот вопрос таков: обнаруженная Мейясу в послекантовской науке децентрализация субъекта познания с последующей его радикальной аннигиляцией, которая выразилась в десубъективации процесса мышления. Действительно, если мы вернемся к определению коперниканского переворота, предложенному Мейясу, то обнаружим два принципиальных элемента: антиэмпирический тезис (о децентрализации положения земного наблюдателя) и спекулятивный тезис (о десубъективации процесса мышления).

Так, в первой части своего определения Мейясу говорит о том, что коперниканская революция есть «астрономическое открытие не-центрального положения земного наблюдателя внутри Солнечной системы» (Мейясу, 2015, с. 172). Согласно этому антиэмпирическому тезису, коперниканский переворот рассматривается в качестве новоевропейской революции в

back to the pre-critical understanding of the nature of time as having absolute reality.

**Decentering and desubjectivation of thought.** What made Meillassoux turn to the pre-critical concept of time whereby it has absolute reality and is not merely a subjective form of our perception of the world? The short answer is: Meillassoux discovered in post-Kantian science a decentering of cognition and subsequently its elimination manifested in desubjectivation of the thought process. Indeed, if we go back to the definition of the Copernican turn, proposed by Meillassoux, we find two key elements in it: the anti-empirical thesis (decentering of the earthly observer) and the speculative thesis (desubjectivation of the process of thought).

For example, in the first part of his definition Meillassoux (2008, p. 115) says that the Copernican revolution was “the astronomical discovery of the decentering of the terrestrial observer within the solar system”. In accordance with this anti-empirical thesis the Copernican turn was a new European revolution in the sphere of experience which purged science of naïve empiricism and realism and turned it toward speculative knowledge. It was “the purging of experience” from the influence of the concrete empirical observer on the process of cognition, Meillassoux maintains, that made it possible to decenter the earthly observer and to bracket out absolutely any empirical experience as being naively realistic.

However, the discovery of Copernicus and Galileo consisted not in the fundamental decentering of the earthly observer and thus turning astronomy into a speculative science but merely in moving the centre of the world from the Earth to the Sun. The consequence of such decentering was not a radical annihilation of any

сфере опыта, которая позволила очистить науку от наивного эмпиризма и реализма, а также повернуть ее в сторону спекулятивного знания. Именно «очищение опыта» от влияния конкретного эмпирического созерцателя на процесс познания позволило, по Мейясу, не только децентрировать земного наблюдателя, но и вынести за скобки абсолютно любой эмпирический опыт как наивно реалистический.

Однако открытие Коперника и Галилея заключалось вовсе не в фундаментальной децентрализации земного наблюдателя и тем самым в превращении астрономии в спекулятивную науку, а лишь в перемещении центра мира с Земли на Солнце. Следствием такой децентрализации стала не радикальная аннигиляция любой инерциальной системы отчета, а лишь трансфер (в математическом и физическом смысле) *позиции наблюдателя* (созерцателя). Именно трансфер наблюдателя (или инерциальной точки отсчета) позволил разрешить ряд противоречий, накопленных к тому времени в астрономии. Подчеркнем, что гелиоцентрическая революция лишь указала на то, что *наблюдатель должен ориентироваться не на земной, а на солнечный центр* для того, чтобы точно описывать движение небесных светил. Тем самым гелиоцентрическая революция не заявила о радикальном отказе от наблюдателя, а лишь указала на границы его познавательных способностей (Столярова, 2019, с. 222).

Наконец, во второй части своего определения коперниканской революции Мейясу говорит нам о том, что она есть «*децентрализация мышления по отношению к миру внутри процесса познания*» (Мейясу, 2015, с. 172). Это ключевая идея для антикорреляционистского нарратива спекулятивного реализма. Появление трансцендентального созерцания и трансцендентального субъекта, по мнению французского философа, привело всю новоевропейскую науку к «*философскому птоlemeизму*», или субъективному корреляционизму, — ситуации, когда центральное положение в познании заняли

initial reference system, but merely a transfer (in mathematical and physical senses) of the *position of the observer* (intuiter). It was the transfer of the observer (or the initial reference point) that made it possible to resolve a number of contradictions that had mounted up by that time in astronomy. Let us stress that the helio-centric revolution merely pointed out that *the observer should be oriented not toward the Earth but toward the Sun as the centre* in order to describe the motion of celestial bodies accurately. Thus, the heliocentric revolution did not jettison the observer altogether, but merely marked the limits of his cognitive capacity (Stolyarova, 2019, p. 222).

Finally, in the second part of his definition of the Copernican revolution Meillassoux (2008, p. 115) says that it constitutes “*decentring of thought relative to the world within the process of knowledge*”. This is the key idea for the anti-correlationist narrative of speculative realism. The French philosopher believes that the emergence of transcendental intuition and the transcendental subject led all new European science to “*philosophical Ptolemaism*”, or subjective correlationism, a situation when the human being and his/her cognitive capacities, and not the nature they explores took the centre stage in cognition. This circumstance radically turned modern science away from the objectivism of classical (pre-critical) metaphysics to modern subjectivism, imposing strict bans on any attempts to go beyond the possible experience. Thus, the French philosopher argues, what he considers to be a misinterpretation of the sixteenth and seventeenth centuries’ evolution in astronomy was a forerunner not only of speculative reinterpretation of the essence of the Copernican turn, but also of the subsequent accusation against Kant of correlationism as well as philosophical Ptolemaism.

человек и его познавательные способности, а не сама исследуемая природа. Именно это обстоятельство радикально повернуло современную науку от объективизма классической (докритической) метафизики к современному субъективизму, наложив строгие запреты на любую попытку выхода за пределы возможного опыта. Таким образом, неточная, по мнению французского философа, интерпретация революции в астрономии XVI—XVII вв. стала предтечей не только спекулятивной реинтерпретации сущности коперниканского переворота, но и последующего обвинения Канта в корреляционизме, а также в философском птоlemeизме.

На наш взгляд, программа децентрализации мышления Мейясу — это своеобразный ответ на то *негативное* (в отношении спекулятивного познания и познавательных способностей субъекта) содержание, которое, без сомнения, несла в себе критическая философия Канта. Речь идет об ограничении возможностей спекулятивного разума. Кантовская «Критика» стала не только предостережением «чтобы мы с помощью спекулятивного разума никогда не выходили за пределы опыта» (В XXIV; Кант, 2006а, с. 27), но и опытом отчетливого отражения мира явлений, в котором действительный мир перестает искажаться в спекулятивных моделях метафизики. Не случайно немецкий философ не раз указывал, что для того, чтобы выходить за свои границы, разум «не нуждается в помощи спекуляции» (В XXV; Кант, 2006а, с. 27). В самом человеке как конечном существе уже заложено это безусловное требование разума.

Мейясу сознательно выступает против этого требования. Только радикальная децентрализация, которая подразумевает аннигиляцию трансцендентальных способностей человека, по его мнению, создает условия для появления объективной науки, которая могла бы мыслить любые объекты независимо от факта нашего существования. Именно поэтому, чтобы мыслить объективно, необходимо не только отказаться от привилегии земного наблюдателя, но и редуцировать все субъективные свойства созерцания предмета, зависимые от нашей точ-

I submit that Meillassoux's programme of decentring thought is a kind of answer to the indisputably *negative* attitude of Kant's critical philosophy to speculative cognition and the subject's cognitive capacity. I mean the restriction of the possibilities of speculative reason. Kant's became not only a warning "teaching us never to venture with speculative reason beyond the boundaries of experience" (*KrV*, В XXIV; Kant, 1998, p. 114), but an experience of accurate reflection of the world of phenomena in which the real world ceases to be distorted by speculative metaphysical models. It is not accidental that Kant pointed out more than once that in order to go beyond its boundaries reason does not need "any assistance from speculative reason" (*KrV*, В XXV; Kant, 1998, p. 114). This unconditional demand of reason is inherent in human being as a finite being.

Meillassoux consciously opposes this demand. He holds that only radical decentring, which implies annihilation of man's transcendental capacity, creates conditions for an objective science which can think any objects irrespective of the fact of our existence. That is why in order to think objectively it is necessary not only to renounce the privileges of an earthly observer, but to reduce all the subjective properties of intuiting an object that depend on our point of view. However, if we ignore the subjective sensibility of the nature of intuition and the "subjective condition of our (human) intuition" (*KrV*, В 51; Kant, 1998, p. 164), the world and reality will not have any objective significance for us since outside the subject all the objects of our cognition turn out to be "nothing". Kant writes that "if we remove our own subject or even only the subjective constitution of the senses in general, then all the constitution, all relations of objects [...] themselves

ки зрения. Однако если мы будем отвлекаться от субъективной чувственности природы созерцания и от «субъективного условия нашего (человеческого) созерцания» (В 51; Кант, 2006а, с. 111), то тогда мир и реальность не будут иметь для нас объективной значимости, так как вне субъекта все предметы нашего познания оказываются «ничто». Дело в том, как указывает Кант, что «если бы мы устранили наш субъект или же только субъективные свойства наших чувств вообще, то все свойства объектов, все отношения их... исчезли бы: как явления они могут существовать только в нас, а не сами по себе» (В 59; Кант, 2006а, с. 119).

Иными словами, десубъективируя и аннигилируя условия наших (человеческих) созерцаний, мы превращаем все предметы нашего мира в вещи сами по себе, делая невозможным их рассмотрение в качестве явлений. Кант неслучайно подчеркивал, что

с помощью чувственности мы не то что не ясно познаем свойства вещей самих по себе, а вообще не познаем их. И если только мы устраним наши субъективные свойства, окажется, что представляемый объект с качествами, приписываемыми ему чувственным созерцанием, нигде не встречается, да и не может встретиться, так как именно наши субъективные свойства определяют форму его как явления (В 62; Кант, 2006а, с. 123).

**Реванш спекулятивного разума.** Даже если косвенным образом согласиться с предложенным Мейясу содержанием коперниканского переворота как радикального антикорреляционизма, следует признать, что логически вытекающие из него операции децентрализации и десубъективации мышления осуществляются в рамках его исследования не до конца и, следовательно, не достигают поставленных целей и задач.

Во-первых, несмотря на заявленный Мейясу антиэмпиризм и радикальную децентрализацию эмпирического субъекта, сам по себе эмпирический субъект (хотя и в весьма завуалированном виде) продолжает существовать

would disappear, and as appearances they cannot exist in themselves, but only in us" (*KrV*, В 59; Кант, 1998, p. 168).

In other words, by de-subjectivising and annihilating the conditions of our (human) intuitions we turn all the objects of our world into things-in-themselves and make it impossible to see them as phenomena. It is not by chance that Kant stresses that

through sensibility we do not cognise the constitution of things in themselves merely indistinctly, but rather not at all, and, as soon as we take away our subjective constitution, the represented object with the properties that sensible intuition attributes to it is nowhere to be encountered, nor can it be encountered, for it is just this subjective constitution that determines its form as appearance (*KrV*, В 62; Кант, 1998, p. 169).

**Revenge of speculative reason.** Even if we indirectly agree with Meillassoux's interpretation of the Copernican turn as radical anti-correlationism, we have to admit that the operations of decentring and desubjectivation of thought that logically flow from them are not followed through to the end and therefore fail to achieve the declared goals and tasks.

First, in spite of Meillassoux's professed anti-empiricism and radical decentring of the empirical subject, it continues to exist in the framework of his philosophical system (albeit in a disguised form). This "covert" (almost subversive) empirical subject becomes the source of data for empirical intuition and experiential cognition. The character of these data ultimately forces Meillassoux to follow the path of Hume, i.e. to embrace the principle of radical contingency of the world.

в рамках его философской системы. Именно этот «скрытый» (почти что субверсивный) эмпирический субъект становится источником данных для эмпирического созерцания и опытного познания. Характер этих данных в конечном счете заставляет Мейясу пойти по пути Юма, то есть выдвинуть принцип радикальной контингентности мира.

Во-вторых, несмотря на десубъективацию мышления, стирающую какую-либо границу между имманентным и трансцендентным миром, в философской системе Мейясу сам субъект продолжает существовать в качестве логического субъекта, в качестве термина в диахроническом суждении. Для нас вполне очевидно, что путь, на котором настаивает Мейясу, заключается отнюдь не только в критике корреляционизма и в подмене содержания кантовского переворота в философии «реваншем Птолемея». В действительности программа Мейясу означает *ренессанс спекулятивного разума*, который после «Критики чистого разума» оказался помещен в жесткие рамки трансцендентальной философии.

Стоит заметить, что для Канта само по себе стремление разума к идее высшей сущности, на существовании которой настаивает Мейясу, естественно и необходимо. Однако ровно до тех пор, пока эта идея используется регулятивно. Как только спекулятивный разум начинает на основе трансцендентальных идей конституировать знание о различных предметах, мы совершаем ошибку и впадаем в противоречие. Как пишет автор «Критики чистого разума», трансцендентальные идеи не должны применяться сами по себе, а должны рассматриваться лишь «в качестве схемы регулятивного принципа систематического единства всего познания природы» (В 702; Кант, 2006а, с. 859).

Для Мейясу сама способность разума мыслить объекты, которые предшествуют нашему существованию, дает нам полное право вписывать эти события в определенный темпоральный ряд (Мейясу, 2015, с. 167). Уже сама по

Secondly, in spite of desubjectivation of thinking, which erases the boundary between the immanent and transcendental worlds, the subject continues to exist in Meillassoux's philosophical system as a logical subject, as a term in a diachronic judgment. I have no doubt that the path on which Meillassoux insists is not only critique of correlationism and supplanting of the content of the Kantian turn in philosophy by "Ptolemaic revenge". In reality his programme amounts to a *renaissance of speculative reason* which, after the *Critique of Pure Reason* was placed within the severe framework of transcendental philosophy.

It is worth noting that for Kant the craving of reason for the idea of the highest essence whose existence Meillassoux vehemently insists on, is natural and necessary. But only as long as the idea is used in a regulative way. As soon as speculative reason begins, on the basis of transcendental ideas, to constitute knowledge about various objects, we commit an error and fall into a contradiction. The author of the *Critique of Pure Reason* writes that transcendental ideas should not be seen only as "a schema of the regulative principle for the systematic unity of all cognitions of nature" (*KrV*, В 702; Кант, 1998, p. 607).

According to Meillassoux (2008, p. 112) the very capacity of reason to think objects which precede our existence gives us the right to inscribe these events in a certain temporal sequence. Already this ability alone makes our thinking and nature independent entities which can be *thought* as being independent from something (*ibid.*, pp. 115-116). For Kant, however, the above-mentioned (speculative) capacity of cognition (even if it is an unconditional and inevitable demand of reason) is evidence of illegitimate use of reason. This path leads us to an-

себе эта способность делает наше мышление и природу независимыми субстанциями, которые можно *осмысливать* как независимые от чего-либо (Там же, с. 171, 173). Для Канта, однако, указанная выше (спекулятивная) способность познания (пусть и представляющая собой безусловное, неизбежное для нас требование разума) является свидетельством неправомерного использования разума. Этот путь ведет нас к антиномиям, показывающим, что мы выходим за границы опыта и тем самым применяем разум не по назначению<sup>3</sup>.

Таким образом, то, что для Канта является неправомерным притязанием чистого разума, для Мейясу становится ключевой идеей спекулятивного материализма. Выстраивая свою систему, французский философ воскрешает не только картезианский дуализм, но и лейбнизианское представление о возможных мирах, исключая из него лишь Высшее Существо — Бога, место которого занимает Абсолют.

**Абсолют и математика.** В работе «После конечности» Мейясу не скрывает своего восторженного отношения к математике, рассматривая ее не только как универсальный метод познания, но и (это важно!) как *универсальный способ описания мира*. Такой восторг продиктован, с одной стороны, попыткой «воскресить» в общих чертах контуры новоевропейской науки, которая, как общеизвестно, «написана языком математики», а с другой — провести демаркационную линию между знанием, которое свободно от корреляционизма (спекулятивная метафизика), и знанием, которое представляет собой коррелят мышления (трансцендентальная философия).

Стоит отметить, что для Канта математика и математический способ познания играли не меньшую роль. Кёнигсбергский мыслитель никогда не отрицал значение идеи *mathesis univer-*

tinomies which show that we are going beyond the boundaries of experience, thereby misusing reason.<sup>3</sup>

Thus, what for Kant is a misuse of pure reason is the key idea of speculative materialism for Meillassoux. In building his system he resurrects not only Cartesian dualism but also the Leibnizian notion of possible worlds, excluding from it only the Supreme Being, God, whose place is occupied by the Absolute.

**The Absolute and mathematics.** In his work *After Finitude* Meillassoux does not hide his admiration for mathematics, considering it to be not only a universal method of cognition, but (importantly!) also a *universal method of describing the world*. This enthusiasm is prompted, on the one hand, by an attempt to “resurrect”, in outline, the contours of the new European science which, of course, “is written in the language of mathematics”, and on the other hand, to distinguish knowledge which is free from correlationism (speculative metaphysics) from knowledge which is a correlate of thinking (transcendental philosophy).

It has to be noted that mathematics and the mathematical method of cognition were at least as important for Kant. He never denied the significance of the idea of *mathesis universalis* and, following the new European tradition (Descartes, Pascal, Spinoza) saw axiomatisation as a model of building a deductive pure science. The setting of intuitively obvious forms of intuition *a priori* forms of intuition (space and time) in the first part of the *Critique of Pure Reason* is a good example of *philosophical axiomatisation*. However, the problem highlighted by Kant is not the building of pure science as such. Creating a pure (speculative) science

<sup>3</sup> В частности, в приведенном выше высказывании Мейясу отчетливо проявляется смешение логической возможности понятия всеобъемлющей реальности (без внутреннего противоречия) с трансцендентальной возможностью.

<sup>3</sup> For example, the above cited utterance of Meillassoux obviously confuses the logical possibility of the concept of all-embracing reality (without internal contradiction) with transcendental possibility.

*salis* и, следуя именно новоевропейской традиции (Декарт, Паскаль, Спиноза), рассматривал аксиоматизацию в качестве образца дедуктивного построения чистой науки. В этом смысле задание интуитивно очевидных априорных форм созерцания (пространства и времени) в первой части «Критики чистого разума» является хорошим примером именно *философской аксиоматизации*. Однако проблема, которую со всей очевидностью обозначил Кант, заключается не в построении чистой науки как таковой. Дело в том, что создать чистую (спекулятивную) науку, опирающуюся лишь на некоторое множество интуитивно очевидных предположений (аксиом), не представляет для нас существенной трудности. Трудность возникает тогда, когда мы пытаемся достаточно развитую (семантически полную) теорию обосновать рекурсивными средствами.

Именно в связи с обоснованием чистой (спекулятивной) науки (и математики, в частности) можно четко разграничить трактовки *mathesis universalis* у Канта и Мейясу. По Канту, *чистая наука необходима, но недоказуема*. Согласно Мейясу, *чистая (спекулятивная) наука не нуждается в своем доказательстве, так как она вовсе не необходима, а лишь возможна*. Категория возможности позволяет французскому философу на первых порах не только избежать необходимости обоснования математического (и тем самым заключения о его абсолютности), но и отождествить лишь возможное существование вещей вне нашего мышления с фактическим: «Абсолютность математизируемого означает возможное фактическое существование вне мышления, а не необходимое существование вне мышления» (Там же, с. 175).

С помощью математизации Мейясу стремится устранить нависшую над его теорией угрозу картезианского дуализма и фактически заявляет о тождестве мышления и бытия в рамках математического описания реальности. При этом само это тождество (или Абсолют) мыслится им не как необходимость, а лишь как возможность, то есть как возможное тождество

based solely on a set of intuitively obvious suppositions (axioms) is not such a daunting task. Difficulties arise when we try to use recursive methods to ground a developed (semantically complete) theory.

It is the grounding of pure (speculative) science (including mathematics) that demonstrates the differences between Kant and Meillassoux in interpreting *mathesis universalis*. According to Kant, *pure science is necessary but unprovable*. According to Meillassoux, *pure (speculative) science does not need any proof because it is not necessary but merely possible*. The category of possibility enables the French philosopher for a while not only to avoid the need to ground the mathematical (thereby concluding that it is absolute) but to identify the merely possible existence of things outside thought with factual existence: “[A]bsoluteness of that which is mathematisable means: the possibility of factual existence outside thought – and not: the necessity of existence outside thought” (*ibid.*, p. 117).

Meillassoux tries to use mathematisation to avert the looming threat to his theory on the part of cartesian dualism and effectively equates thinking and being in the framework of mathematical description of reality. He thinks this identity (or Absolute) not as a necessity, but merely as a possibility, i.e. as a possible identity and “possible Absolute”. He grounds his idea by pointing out that necessity exists independently from our existence/non-existence and the fact of thinking/non-thinking. Thus, “it is meaningful to think (even if only in a hypothetical register) that all those aspects of *the given* that are mathematically describable can continue to exist regardless of whether or not we are there to convert the latter into something that is given-to or manifested-for” (*ibid.*).

и «возможный Абсолют». Мейясу обосновывает свою мысль тем, что необходимость существует лишь как коррелят нашего мышления, в то время как возможность существует независимо от нашего существования / несуществования и факта мышления / немышления. Таким образом, «есть смысл думать (в гипотетическом ключе) что все *данное*, которое может быть описано математически, может продолжать существовать независимо от того, существуем ли мы, чтобы превращать его в *данное-для*, явление-для» (Там же, с. 174–175).

Мейясу не уточняет характер этого *данного* (эмпирическое оно или трансцендентальное), не раскрывает его фундаментальное отличие от *неданного* (существует ли оно при этом или нет) и оставляет без внимания то *данное*, которое, даже несмотря на то что *оно нам дано*, не может быть математизировано. Абсолютность математического описания, по Мейясу, выражается в том, что математическая формула устанавливает язык как абсолютную форму описания, единственно способную примирить противоположность *cogito* и *existens*, акта мышления и объекта мышления, не устанавливая при этом иерархию господства одной субстанции над другой. Только в языке снимается противоречие между субъектом и объектом познания, отменяется онтология тотализации, централизации и субъективации. Только в утверждении языка (или математической формулы) как субстанциональной единицы нового порядка мы избегаем корреляционизма. Иными словами, в сущности коперниканского переворота Мейясу видит не только наивный (естественный) трансфер наблюдателя и появление новой инерциальной системы отчета, не только эпистемологическую революцию, но и *субстанциональный переворот*. Субстанциональный переворот, в котором традиционные философские противоположности — идея и материя, мышление и протяженность — рассматриваются не как *определенные и необходимые начала*, а как *возможные и контингентные (случайные) порождения самой математической формулы и языка*.

Meillassoux does not specify the character of *the given* (whether it is empirical or transcendental), does not explain its fundamental difference from the *non-given* (whether or not it exists) and ignores *the given* which in spite of being *given* cannot be mathematised. The absoluteness of mathematical description, according to Meillassoux, manifests itself in that the mathematical formula establishes *language* as the absolute form of description which alone can reconcile *cogito* and *existens*, the act of thinking and the subject of thinking without putting one above the other in a hierarchy. It is only in language that the contradiction between the subject and object of cognition is removed and the ontology of totalisation, centralisation and subjectivation is cancelled. It is only by asserting language (or mathematical formula) as the substantive unit of a new order that we avoid correlationism. In other words, Meillassoux views the Copernican turn not only as naive (natural) transfer of the observer and the emergence of a new inertial reference system, not only as an epistemological revolution, but also as a *substantive turn*. The substantive turn in which traditional philosophical opposites — idea and matter, thought and dimension — are seen *not as definite and necessary principles but as possible and contingent (accidental) products of the mathematical formula and of language*.

The French philosopher maintains that we can only bring back the absolute effectiveness of mathematical description when we “think, as Descartes did, the speculative import of mathematics, *but this time without relying, as he did, upon the metaphysical pretension to be able to prove the existence of a perfect being*” (ibid., p. 126; my italics — A.E.). Speaking about the speculative effectiveness of mathematics, Meillassoux proposes to view it not as an unconditional-

Вернуть абсолютную действительность математического описания, согласно французскому философу, возможно только тогда, когда мы будем «мыслить, как это делал Декарт, спекулятивную действительность математики, *но не привлекая, как он, метафизическую претензию на доказательство существования совершенного Существа*» (Там же, с. 190; курсив мой. — А.Е.). Говоря о спекулятивной действительности математики, Мейясу предлагает рассматривать последнюю не как безусловно необходимую сущность, которая доказывает или опровергает существование или реальность данного, а лишь как десубъективированное мышление, которое, подобно абсолютному духу Гегеля, предшествует субъективному опыту. Более того, абсолютная фактуальность и контингентность истин, получаемых с помощью такого рода спекулятивной математики, в антифактическом ключе указывает на то, что спекулятивное знание должно отказывать любой форме доказательства, приводящего его к корреляту мышления. Как подчеркивает Мейясу, никакое знание не может быть установлено *a priori*. Единственным источником наших знаний является только «обходной путь» познания — опыт.

Тем удивительнее, что спустя несколько страниц Мейясу, до этого выступавший с позиций Юма о недопустимости существования каких-либо безусловно необходимых истин, заявляет прямо противоположное: «...речь тут идет уже не о выведении абсолютной, *хотя и гипотетической, действительности* любого математического высказывания, но о выведении абсолютной действительности, на этот раз *безусловно необходимой, одной частной* теоремы, которая позволит нам удерживать нетотализируемость трансфинитного» (Там же, с. 192). В своем основном содержании доказательство «безусловно необходимой одной частной теоремы», которая бы позволила доказать реальность существования Абсолюта, практически полностью воспроизводит известное онтологическое (картезианское) доказательство бытия Бога. Однако еще Кант, обсуждая это доказательство, совершенно верно

ly necessary entity which proves or refutes the existence or reality of the given, but merely as desubjectivised thinking which, like Hegel's absolute spirit, precedes subjective experience. Moreover, absolute factuality and contingency of the truths obtained through such speculative mathematics, in the anti-factual way, shows that speculative knowledge should refute any form of proof which leads it to a correlate of thinking. Meillassoux stresses that no knowledge can be established *a priori*. The only source of our knowledge is the “the bypass” of cognition, experience.

It is all the more surprising that after several pages Meillassoux, who espoused Hume's position that unconditionally necessary truths do not exist, declares the exact opposite: we are speaking “[...] here, of deriving the absolute *though* hypothetical scope of any mathematical statement whatsoever, but rather of deriving the absolute and now *unconditionally necessary* scope of a *particular* theorem, viz., the theorem that allows us to maintain the non-totalisability of the transfinite” (*ibid.*, p. 127). Essentially, proof of “an unconditionally necessary particular theorem” that would establish the reality of the existence of the Absolute practically reproduces the famous ontological (Cartesian) proof of the existence of God. However, already Kant, discussing this proof, quite rightly pointed out that one cannot infer from the speculative possibility of concepts and judgments (diachronic judgments) possible existence of things and thereby conclude that they are real. Think of the famous example from the *Critique of Pure Reason*: “[...] the actual contains nothing more than the merely possible. A hundred actual dollars do not contain the least bit more than a hundred possible ones” (*KrV*, B 627; Kant, 1998, p. 567). Although Kant notes that the concept of the Supreme Being (the Ab-

обратил внимание на то, что от спекулятивной возможности понятий и суждений (диахронических суждений) нельзя переходить к возможному существованию вещей и заключать тем самым, что они обладают подлинной реальностью. Вспомним знаменитый пример из «Критики чистого разума»: «...в действительном содержится не больше, чем только в возможном. Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров» (В 627; Кант, 2006а, с. 773). И хотя Кант отмечает, что понятие высшей сущности (коей, несомненно, является Абсолют Мейясу) в некоторых случаях действительно может быть «чрезвычайно полезной идеей», так как «она есть только идея» (В 630; Кант, 2006б, с. 775), она совершенно не годится для того, чтобы построить на ее фундаменте чистую науку и объективное знание.

## 5. Заключение

Мейясу, обращаясь к определению сущности коперниканского переворота, преследовал цель не допустить (или по крайней мере минимизировать) появление в науке и философии различного рода догматических Абсолютов. Однако отказ Мейясу от фундаментального разделения бытия и мышления, которое фигурирует в критической философии Канта как разделение «в-себе» и «для-нас», сделало невозможным (и даже в определенной степени излишним) само обоснование истинности той или иной исследовательской позиции. Таким образом, Мейясу «воскресил» спекулятивную метафизику новой европейской философии с присущей ей абсолютизацией контингентности.

В рамках настоящего исследования мы показали, что обвинения в корреляционизме, высказанные Мейясу в адрес Канта и последующей философской традиции, субъективны и опираются на искаженное представление о сущности новой европейской революции в естествознании. Вместе с тем сам факт появления в начале XXI в. спекулятивного реализма, который, казалось бы, исходит из фундаментальных мето-

solite according to Meillassoux) can sometimes be “a very useful idea”, “it is merely an idea” (*KrV*, В 630; Kant, 1998, p. 568), which is totally unfit to be a foundation of pure science and objective knowledge.

## 5. Conclusion

In defining the essence of the Copernican turn, Meillassoux aimed to prevent (or at least minimise) the emergence in science and philosophy of various dogmatic Absolutes. However, his rejection of the fundamental divide between being and thinking, which in Kant’s philosophy is expressed as the distinction between “in-itself” and “for-us”, made it impossible (and to some extent redundant) to prove the validity of this or that research position. Thus, Meillassoux “resurrected” the speculative metaphysics of the new European philosophy with its characteristic absolutisation of contingency.

My research has shown that the charges of correlationism Meillassoux levelled at Kant and the following philosophical tradition are subjective and are based on a misrepresentation of the essence of the new European revolution in natural science. At the same time the emergence in the early twenty-first century of speculative realism, which would seem to proceed from the fundamental methodological postulates of post-structuralism (decentring and desubjectivation of the process of thought, contingency and factuality of knowledge) and makes a radical pivot toward Hume and the pre-critical metaphysics, probably for the first time in the long period of the dominance of the post-structuralist discourse, is showing signs of a *crisis of foundations* in which all post-critical philosophy is immersed. The latter, I believe, makes Kant’s critical philosophy more relevant than ever.

дологических постулатов постструктурализма (децентрализации и десубъективации процесса мышления, контингентности и фактуальности знания), но при этом делает радикальный поворот в сторону Юма и докритической метафизики, пожалуй, впервые за долгое время господства постструктуралистского дискурса свидетельствует о намечающемся кризисе оснований, в который погрузилась вся посткритическая философия. Последнее, на наш взгляд, делает критическую философию Канта как никогда актуальной именно в настоящее время.

### Список литературы

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

Гуссерль Э. Коперниканский переворот коперниканского переворота. Перво-Ковчег Земля / пер. с нем. В.И. Молчанова // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010 [II]. М. : РГГУ, 2010. С. 349–362.

Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 1. С. 113–260.

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

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

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

Катречко С.Л. Кантовский коперниканский переворот как измененный метод мышления [в метафизике]: его структура и статус в системе трансцендентальной философии // Трансцендентальный журнал. 2022. Т. 3, № 1–2. URL: <https://transcendental.su/S271326680020991-0-1> (дата обращения: 08.10.2023). <https://doi.org/10.18254/S271326680020991-0>.

Любутин К. Н. Философия Канта: проблема трансцендентального субъекта // Вопросы теоретического наследия И. Канта. 1980. Вып. 5. С. 3–18.

Маймон С. Философские труды. Т. 1 : Опыт о трансцендентальной философии. Набег на область философии / пер. с нем. Г. Гимельштейна, И. Микиртумова под. общ. ред. А. Иваненко. СПб. : ИЦ «Гуманитарная Академия», 2017.

Малабу К. Можем ли мы отказаться от трансцендентального? // Философский журнал. 2018. Т. 11, № 1. С. 99–110. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2018-11-1-99-110>.

### References

Bruno, G. A., 2017. The Empirical Realism and the Great Outdoors: A Critique of Meillassoux. In: M.-E. Morin, 2017. *Continental Realism and its Discontents. New Perspectives in Ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 21-37.

Cohen, J., 2017. Speculating the Real: On Quentin Meillassoux's Philosophical Realism. In: F. Gironi, ed., 2017. *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux. Analytic and Continental Kantianism*. New York: Routledge, pp. 171-179.

Dalton, D. M., 2016. On the Possibility of Speculative Ethical Absolutes after Kant. *Angelaki*, 21(4), pp. 157-172. <https://doi.org/10.1080/09.69725X2016.1229447>.

Golumbia, D., 2016. "Correlationism": The Dogma That Never Was. *Boundary 2*, 43(2), pp. 1-25. <https://doi.org/10.1215/01903659-3469889>.

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

Husserl, E., 2006. Kopernikanische Umwendung der Kopernikanischen Umwendung. In: J. Dünne and S. Günzel, eds. 2006. *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 153-165.

Kant, I., 1992. The Vienna Logic. In: I. Kant, 1992. *Lectures on Logic*. Edited by J. Young. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 249-378.

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

Kant, I., 2012. Universal Natural History and Theory of the Heavens. In: I. Kant, 2012. *Natural Science*. Edited by E. Watkins. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 182-308.

Katrchko, S. L., 2022. Kant's Copernican Revolution as an Altered Method of Thinking [in Metaphysics]: Its Structure and Status in the System of Transcendental Philosophy. *Studies in Transcendental Philosophy*, 3(1-2). <https://doi.org/10.18254/S271326680020991-0>. (In Rus.)

Khamis, D., 2013. Correlationist Sterility. *Logos*, 92(2), pp. 113-127. (In Rus.)

Lyubutin, K. N., 1980. Kant's Philosophy: The Problem of the Transcendental Subject. *Kantian Journal*, 5, pp. 3-18.

Maimon, S., 2010. *Essay on Transcendental Philosophy*. Translated by N. Midgley, H. Somers-Hall, A. Welchman and M. Reglitz, introduction by N. Midgley, note by A. Welchman. London & New York: Continuum.

Мейясу К. После конечности : Эссе о необходимости контингентности / пер. с фр. Л. Медведевой. Екатеринбург ; М. : Кабинетный ученый, 2015.

Столярова О. «Коперниканская революция» Канта как объект философской ретроспекции // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56, № 4. С. 219–236. <https://doi.org/10.5840/eps201956477>.

Торубарова Т. В. Наука как *mathesis universalis* // European Social Science Journal. 2012. № 1. С. 22–26.

Хамис Д. Пустота корреляционизма // Логос. 2013. № 2 (92). С. 113–127.

Шопенгауэр А. Критика кантовской философии / пер. под общ. ред. А. А. Чанышева // Собр. соч. : в 6 т. М. : Терра – Книжный клуб; Республика, 1999. Т. 1 : Мир как воля и представление. С. 350–451.

Bruno G. A. The Empirical Realism and the Great Outdoors: A Critique of Meillassoux // Continental Realism and It's Discontents. New Perspectives in Ontology / ed. by M. -E. Morin. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2017. P. 21–37.

Cohen J. Speculating the Real: On Quentin Meillassoux's Philosophical Realism // The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux. Analytic and Continental Kantianism / ed. by F. Gironi. N. Y. : Routledge, 2017. P. 171–179.

Dalton D.M. On the Possibility of Speculative Ethical Absolutes after Kant // Angelaki. 2016. Vol. 21, № 4. P. 157–172. <https://doi.org/10.1080/09.69725X2016.1229447>.

Golumbia D. "Correlationism": The Dogma That Never Was // Boundary 2. 2016. Vol. 43, № 2. P. 1–25. <https://doi.org/10.1215/01903659-3469889>.

O'Shea J. S. After Kant, Sellars, and Meillassoux: Back to Empirical Realism? // Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux: Analytic and Continental Kantianism / ed. by F. Gironi. N. Y. : Routledge, 2017. P. 21–40.

Robin E. Y. Kant Walls Meillassoux: Finitude and Correlationism // Journal of Indian Council of Philosophical Research. 2021. Vol. 38, № 2. P. 197–211. <https://doi.org/10.1007/s40961-021-00244-8>.

Schäferling K. Meillassoux's Reinterpretation of Kant's *Transcendental Dialectic* // Open Philosophy. 2022. Vol. 5, № 1. P. 702–717. <https://doi.org/10.1515/opphil-2022-0224>.

Toscano A. Against Speculation, or, A Critique of the Critique of Critique: A Remark on Quentin Meillassoux's *After Finitude* (After Colletti) // The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism / ed. by L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman. Melbourne: re.press, 2010. P. 84–91.

Tritten T. Against Kant: Toward an Inverted Transcendentalism or a Philosophy of the Doctrinal // Angelaki. 2016. Vol. 21, № 4. P. 143–155. doi: 10.1080/0969725X.2016.1229444.

Malabou, C., 2014. Can We Relinquish the Transcendental? *The Journal of Speculative Philosophy*, 28(3), pp. 242-255.

Meillassoux, Q., 2008. *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*. Translated by R. Brassier. London: Continuum.

O'Shea, J. S., 2017. After Kant, Sellars, and Meillassoux: Back to Empirical Realism? In: F. Gironi, ed. 2017. *Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux: Analytic and Continental Kantianism*. New York: Routledge, pp. 21-40.

Robin, E. Y., 2021. Kant Walls Meillassoux: Finitude and Correlationism. *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 38(2), pp. 197-211. <https://doi.org/10.1007/s40961-021-00244-8>.

Schäferling, K., 2022. Meillassoux's Reinterpretation of Kant's Transcendental Dialectic. *Open Philosophy*, 5(1), pp. 702-717. <https://doi.org/10.1515/opphil-2022-0224>.

Schopenhauer, A., 2010. Critique of the Kantian Philosophy. In: A. Schopenhauer, 2010. *The World as Will and Representation, Volume 1*. Translated and edited by J. Norman, A. Welchman and Ch. Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 441-565.

Stoliarova, O. E., 2019. Kant's Copernican Revolution as an Object of Philosophical Retrospection. *Epistemology & Philosophy of Science*, 56(4), pp. 219-236. <https://doi.org/10.5840/eps201956477>. (In Rus.)

Torubarova, T. V., 2012. Science as *mathesis universalis*. *European Social Science Journal*, 1, pp. 22-26.

Toscano, A., 2010. Against Speculation, or, A Critique of the Critique of Critique: A Remark on Quentin Meillassoux's *After Finitude* (After Colletti). In: L. Bryant, N. Srnicek and G. Harman, eds. 2010. *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re.press, pp. 84-91.

Tritten, T., 2016. Against Kant: Toward an Inverted Transcendentalism or a Philosophy of the Doctrinal. *Angelaki*, 21(4), pp.143-155. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2016.1229444>.

Wiltzsche, H. A., 2017. Science, Realism and Correlationism. A Phenomenological Critique of Meillassoux Argument from Ancestrality. *European Journal of Philosophy*, 25(3), pp. 808-832. <https://doi.org/10.1111/ejop.12159>.

Zahavi, D., 2016. The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism. *International Journal of Philosophical Studies*, 24(3), pp. 289-309. <https://doi.org/10.1080/09672559.2016.1175101>.

*Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov*

Wiltsche H. A. Science, Realism and Correlationism. A Phenomenological Critique of Meillassoux Argument from Ancestrality // *European Journal of Philosophy*. 2017. Vol. 25, № 3. P. 808–832. <https://doi.org/10.1111/ejop.12159>.

Zahavi D. The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism // *International Journal of Philosophical Studies*. 2016. Vol. 24, № 3. P. 289–309. <https://doi.org/10.1080/09672559.2016.1175101>.

### Об авторе:

Андрей Сергеевич Емельянов, кандидат философских наук, доцент, Курский государственный университет, Курск, Россия.

E-mail: [andrei.e1992@mail.ru](mailto:andrei.e1992@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1455-3437>

### Для цитирования:

Емельянов А. С. Коперниканский переворот 2.0: Мейясу vs Кант // *Кантовский сборник*. 2025. Т. 44, № 2. С. 76–100.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-2-4>

© Емельянов А. С., 2025.

### The author

Dr Andrey S. *Emelyanov*, Kursk State University, Kursk, Russia.

E-mail: [andrei.e1992@mail.ru](mailto:andrei.e1992@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1455-3437>

### To cite this article:

Emelyanov, A. S., 2025. Copernican Turn 2.0: Meillassoux versus Kant. *Kantian Journal*, 44(2), pp. 76-100.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-2-4>

© Emelyanov A. S., 2025.



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/))

**ИДЕИ ФИХТЕ  
В ФИЛОСОФСКИХ УЧЕНИЯХ  
РУССКИХ НЕОКАНТИАНЦЕВ**

*Л. Ю. Корнилаев*<sup>1,2</sup>

Учение Фихте сыграло значительную роль в становлении неокантианских философских проектов как в Германии, так и в России. На примере работ Б. П. Вышеславцева, Б. В. Яковенко и Г. Э. Ланца предпринимается попытка реконструкции тех влияний, которые оказали идеи Фихте на философские построения русских неокантианцев. В историко-философских сочинениях русских неокантианцев сформировался целостный интерпретационный контекст философии Фихте, который следует рассматривать как неотъемлемую и значимую часть отечественного фихтеведения. Ключевыми тенденциями этих сочинений являются попытки сблизить учение Фихте с русской философией, представить его философскую систему целостно, без разделения на автономные периоды творчества, акцентировать внимание на этическом характере его философии, подчеркнуть заслуги немецкого философа в разработке проблемы иррационального и др. Для теоретических трудов русских неокантианцев характерно особое внимание к фихтеанским идеал-реалистическим построениям, логицистскому пониманию абсолютного бытия, попытке снять противоречие абсолютного единства и наличной конкретной множественности. Идея примата практического разума у Фихте, ставшая ключевой для образа фихтеанской философии в немецком неокантианстве, получила продолжение и оригинальное развитие и у русских неокантианцев. Вышеславцев предпринял последовательное выведение права, государства и хозяйства из этического содержания «наукоучения»; Яковенко

<sup>1</sup> Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Россия, 119991, Москва, Ленинские горы, д. 1.

<sup>2</sup> Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия, 236041, Калининград, ул. Александра Невского, д. 14.

Поступила в редакцию: 02.12.2022 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2025-2-5

**FICHTE'S IDEAS  
IN THE PHILOSOPHICAL DOCTRINES  
OF RUSSIAN NEO-KANTIANS**

*L. Yu. Kornilaev*<sup>1,2</sup>

*Fichte's doctrine played a significant role in the emergence of Neo-Kantian philosophical projects both in Germany and in Russia. This paper proceeds from the works of Boris Vysheslavtsev, Boris Yakovenko and Henry Lanz and tries to reconstruct the influences exerted by Fichte's ideas on the philosophical ideas of Russian Neo-Kantians. The historical-philosophical works of Russian Neo-Kantians constitute an integral body which provides an interpretative context of Fichte's philosophy and forms an inalienable and significant part of Fichte studies in Russia. The main tendency of these works is an attempt to bring Fichte's doctrine closer to Russian philosophy, to represent his philosophical system in its entirety without dividing it into autonomous periods, drawing attention to the ethical character of his philosophy and stressing the German philosopher's contribution to the study of the problem of the irrational. The works of Russian Neo-Kantians are characterised by particular attention to Fichte's ideal-realist ideas, his logicistic approach to absolute being, the attempt to overcome the contradiction between absolute unity and the concrete manifold. Fichte's idea of the primacy of practical reason, which shaped the image of Fichtean philosophy in German Neo-Kantianism, was taken up and developed in an original way by Russian Neo-Kantians. Vysheslavtsev made a consistent attempt to derive law, the state and economics from the ethical content of epistemology, "the science of knowledge"; Yakovenko suggested in-*

<sup>1</sup>Lomonosov Moscow State University, GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russia.

<sup>2</sup>Immanuel Kant Baltic Federal University, 14 Aleksandra Nevskogo, Kaliningrad, 236041, Russia. Received: 02.12.2022.

doi: 10.5922/0207-6918-2025-2-5

предложил трактовать «наукоучение» как учение о жизни и свободе, как философское обоснование христианской идеи; Ланц рассматривал философию Фихте в том же ключе: как «восстание морали против теории», как философию свободы.

**Ключевые слова:** Фихте, неокантианство, иррациональность, наукоучение, русское неокантианство

## Введение

На рубеже XIX–XX вв. философия Фихте оказалась в числе ключевых идейных «узлов», вокруг которых складывалось русское неокантианство<sup>3</sup>. Это связано как с влиянием со стороны немецких неокантианцев, заинтересованных в фихтеанской ревизии философии Канта, так и с прямым интересом русских философов-неокантианцев к учению Фихте. Русское неокантианство является неотъемлемой и органичной частью «русской фихтеаны». Первые подступы к решению исследовательских задач, возникающих в связи с феноменом русской фихтеаны и его значением для развития русской философии, были представлены в 2000 г. в коллективной монографии под ред. В. Ф. Пустарнакова «Философия Фихте в России» (Философия..., 2000), где были выявлены и охарактеризованы основные этапы и формы рецепции идей Фихте в русской философии. В монографии присутствуют исследования, посвященные и русским неокантианцам. В частности, В. А. Жучков обрисовал картину противоречивого и неоднозначного восприятия и критики философии Фихте в русском неокантианстве и религиозной философии на рубеже XIX–XX вв. (Жучков, 2000), а В. В. Лазарев предложил тематический обзор статей из юбилейного выпуска журнала «Вопросы философии и психологии», подчеркнув их общую

<sup>3</sup> Первой, кто указал на ключевое значение философии Фихте для русского неокантианства, была Н. А. Дмитриева (Дмитриева, 2007, с. 248–249).

interpreting “the science of knowledge” as a teaching on life and freedom, as the philosophical grounding of the Christian idea; Lanz wrote about Fichte’s philosophy in the same vein as “the revolt of morality against theory”, as a philosophy of freedom.

**Keywords:** Fichte, Neo-Kantianism, irrationality, science of knowledge, Russian Neo-Kantianism

## Introduction

At the turn of the nineteenth and twentieth centuries Fichte’s philosophy was one of the key intellectual “hubs” around which Russian Neo-Kantianism developed.<sup>3</sup> This was due partly to the influence of German Neo-Kantians who sought to revise Kant’s philosophy along Fichtean lines and partly to the direct interest of Russian Neo-Kantian philosophers in Fichte’s teaching. Russian Neo-Kantianism is an inalienable and organic part of the “Russian Fichteana”. Early attempts to meet the research challenges of the Russian Fichteana and its significance for the development of Russian philosophy were presented in the collective monograph *The Philosophy of Fichte in Russia* edited by Vladimir F. Pustarnakov (2000). This identified and characterised the main stages and forms of the reception of Fichte’s ideas in Russian philosophy. The monograph also contains some studies devoted to Russian Neo-Kantians. Thus, Vladimir A. Zhuchkov (2000) describes the contradictory and ambivalent perception and critique of Fichte’s philosophy in Russian Neo-Kantianism and the religious philosophy at the turn of the nineteenth and twentieth centuries, and Valentin V. Lazarev (2000) presents a thematic review of the articles in the jubilee issue of the journal “Questions of Philosophy and Psy-

<sup>3</sup> The first to point out the key significance of Fichte’s philosophy for Russian Neo-Kantianism was Nina A. Dmitrieva (2007, pp. 248–249).

ориентированность на практическую философию Фихте (Лазарев, 2000). Осмыслению фихтеанства в России посвящена также монография Лазарева, отдельные главы которой освещают трактовки фихтевских идей русскими неокантианцами (Лазарев, 2006). Своего рода попыткой развития этих направлений исследования можно считать доклады В. А. Абашника (Abaschnik, 2013), В. О. Кроткова (Krotkow, 2013) и в особенности А. А. Иваненко (Ivanenko, 2013), прочитанные в 2006 г. на Международном Фихтевском конгрессе в Галле-на-Зале, а также статьи А. А. Ермичева (Ермичев, 2004; 2012) и А. Г. Ломоносова (Ломоносов, 2012).

Однако вопрос о влиянии философии Фихте на становление собственных философских проектов русских неокантианцев, о ее методологической роли для исследований «в духе Канта» в России остается малоизученным. В данной статье я хотел бы остановиться на рассмотрении текстов трех русских неокантианцев — Б. П. Вышеславцева, Б. В. Яковенко и Г. Э. Ланца, что предполагает выяснение того, какие фихтеанские идеи были реципированы этими философами и как они были интерпретированы, а также — в чем заключается методологическая роль этих идей в оригинальных философских построениях русских неокантианцев. Указанные философы будут рассматриваться не только и не столько как представители «русской фихтеаны», а в первую очередь как представители русского неокантианства. В процессе исследования будет показано, на какие именно неокантианские черты их проектов оказал влияние Фихте, что позволит вписать эти проекты в общий неокантианский контекст эпохи.

### **Б. П. Вышеславцев: Фихте как этический идеалист**

Одним из наиболее развернутых и систематических исследований философии Фихте в России начала XX в. стала диссертация Бори-

chology” (*Voprosy filosofii i psikhologii*), stressing their general orientation toward Fichte’s practical philosophy. Lazarev’s monograph devoted to Fichteanism in Russia also has some chapters on the interpretation of Fichtean ideas by Russian Neo-Kantians (Lazarev, 2006). In a way these strands of research are pursued in the papers by Vladimir A. Abaschnik (2013), Vladimir O. Krotkow (2013) and especially Anton A. Ivanenko (2013), delivered in 2006 at the International Fichte Congress in Halle an der Saale and the articles by Aleksandr A. Yermichev (2004; 2012) and Aleksandr G. Lomonosov (2012).

Even so, the question of the influence of Fichte on the development of indigenous philosophical projects of Russian Neo-Kantians and its methodological role for Russian studies “in the Kantian spirit” is little studied. In this article I focus on three Russian Neo-Kantians, Boris P. Vysheslavtsev, Boris V. Yakovenko and Heinrich (Henry) E. Lanz. I try to identify which of the Fichtean ideas were taken on board by these philosophers and how they were interpreted, as well as considering the methodological role of these ideas in the original constructions of Russian Neo-Kantians. I look at these philosophers not solely or largely as representatives of the “Russian Fichtean” but above all as representatives of Russian Neo-Kantianism. I show which Neo-Kantian features of their projects were influenced by Fichte, and why this warrants putting these projects in the overall Neo-Kantian context of the era.

### **Boris Vysheslavtsev: Fichte as an Ethical Idealist**

One of the most extended and systemic studies of Fichte’s philosophy in Russia in the early twentieth century was the dissertation of Boris P. Vysheslavtsev (1877–1954) *The Ethics of Fichte. The Principles of Law and Morality in the*

са Петровича Вышеславцева (1877–1954) «Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии» (1914)<sup>4</sup>. Яковенко указывает, что преимущественное внимание Вышеславцева обращено, несмотря на название, к теоретической философии позднего Фихте, а ее интерпретация имеет неокантианские черты:

...автор переполняет... свою книгу экскурсами в современную философию, тем самым затушевывая исторический момент и выдвигая – подобно марбургской школе – момент систематический, что отнюдь не может действовать объективности проникновения в философию Фихте и во всяком случае только усложняет и без того уже сложную и запутанную задачу ее адекватного изложения и истолкования (Яковенко, 2004а, с. 320).

Действительно, Вышеславцев анализирует философию Фихте в постоянном соотношении с неокантианскими системами. Так, например, он показывает, что Фихте задолго до неокантианцев и успешнее, чем они, смог освободить трансцендентальную философию от психологизма, а высшим достижением Фихте он считает его онтологическое истолкование этики и внимание к проблеме иррациональности. Кроме того, русский философ подробно анализирует философские учения неокантианцев Г. Риккерта и Э. Ласка<sup>5</sup> и показывает, что они являются органичным продолжением и расширением фихтеанского проекта.

План Вышеславцева следующий: раскрыть сущность трансцендентального метода у Фихте, показать, как благодаря ему тот преодолевает субъективный идеализм Канта<sup>6</sup> и как при-

*System of Transcendental Philosophy* (1914).<sup>4</sup> As pointed out by Yakovenko, in spite of its title the dissertation is primarily concerned with the theoretical philosophy of the later Fichte and its interpretation reveals some Neo-Kantian features:

[...] the author oversaturates [...] his book with forays into contemporary philosophy, thus obscuring the historical aspect and giving prominence – like the Marburg school – to the systemic aspect, which is not conducive to objective assessment of Fichte’s philosophy and in any case further complicates the already complicated and involved task of its adequate presentation and interpretation [...] (Yakovenko, 2004a, p. 320).

Indeed, Vysheslavtsev constantly compares Fichte’s philosophy with Neo-Kantian systems. For example, he shows that Fichte, long before Neo-Kantians and more successfully, managed to detach transcendental philosophy from psychologism, considering Fichte’s main achievement to be the ontological interpretation of ethics and attention to the problem of irrationality. He also gives a detailed analysis of the philosophical teachings of the Neo-Kantians Heinrich Rickert and Emil Lask,<sup>5</sup> demonstrating that they organically continued and developed the Fichtean project.

Vysheslavtsev’s purport is as follows: to reveal the essence of Fichte’s transcendental method, thus enabling him to overcome Kant’s subjective idealism<sup>6</sup> and show how he moves

<sup>4</sup> Фихте была посвящена также его пробная лекция, прочитанная в Московском университете после сдачи магистерских экзаменов (Вышеславцев, 1908).

<sup>5</sup> Подробнее о влиянии философии Фихте на учения немецких неокантианцев см.: (Корнилаев, 2019, с. 137–138; 2022).

<sup>6</sup> Вышеславцев называет философию Канта субъективным идеализмом: «Кант везде субъективно-идеалистичен, тогда как Фихте преодолевает субъективный идеализм и преодолевает прежде всего в этике и ради этики» (Вышеславцев, 1914, с. XVII).

<sup>4</sup> His inaugural lecture delivered at Moscow University after passing his magisterial exams was also devoted to Fichte (Vysheslavtsev, 1908).

<sup>5</sup> For more on the influence of Fichte’s philosophy on German Neo-Kantians see Kornilaev (2019, pp. 137-138; 2022).

<sup>6</sup> Vysheslavtsev (1914, p. XVII) describes Kant’s philosophy as subjective idealism: “Kant is a *subjective idealist* everywhere, whereas Fichte overcomes subjective idealism and does so especially in ethics and for the sake of ethics.”

ходит к трансцендентальному обоснованию свободы, устанавливающей фундамент хозяйства, права и государства.

С точки зрения русского философа, ошибочно представлять философию Фихте как «выводящую все из я», дедуцирующую «весь неисчерпаемо-разнообразный эмпирический мир из единого принципа, из я» (Вышеславцев, 1914, с. 3): субъективизм характерен только для раннего этапа творчества Фихте, в поздний период он теряет свое доминирование. Философия Фихте — не субъективный, а «конкретный идеализм», который встраивается Вышеславцевым в «древний могучий поток истинного идеализма, не иссякший со времен Платона до наших дней. И русский идеализм Вл. Соловьева и кн. С. Н. Трубецкого есть именно такой идеализм» (Там же, с. 338).

Задача философии, согласно Фихте, заключается в поиске основания всякого опыта, определяемого как «система представлений, сопровождающихся чувством необходимости» (Фихте, 1993б, с. 449). Подобная формулировка особенно точно отражает сущность трансцендентального метода у Фихте, считает Вышеславцев, так как показывает связь внеопытного основания и опытного обоснованного (Вышеславцев, 1914, с. 6). Трансцендентальный метод — это «выход за пределы факта» (Там же, с. 31). С развитием мысли Фихте противоположность *a posteriori* и *a priori* трансформируется соответственно в оппозиции «данное» и «созидание», «бытие» и «свобода», «факт» и «генезис» и др. Связующим звеном двух противоположностей является долженствование *Soll*, «если — то должно»: раз существует факт, то должно быть его основание. «...В *Soll* сосредоточены все моменты трансцендентального метода: оно исходит из факта, из “полной внешней безосновности” (*völlige äußere Grundlosigkeit*), из найденного; признает это найденное проблематическим, случайным, “лишь возможным и притом возможным под некоторым условием, которое еще отыскивается”, и требует отыска-

forward to the transcendental grounding of freedom, which forms the foundation of economics, law and state.

From the Russian philosopher's point of view, it is a mistake to see Fichte's philosophy as “deriving everything from the I”, deducing “the whole inexhaustibly diverse empirical world from a single principle, from the I” (Vysheslavtsev, 1914, p. 3): subjectivism is a feature only of the early Fichte and ceases to be dominant in the later Fichte. Fichte's philosophy is not subjective but “concrete idealism” which Vysheslavtsev sees as part of “the ancient powerful stream of true idealism which has not run dry since Plato to our own day. Such is the Russian idealism of Vladimir S. Solovyov and Prince Sergey N. Trubetskoy” (*ibid.*, p. 338).

According to Fichte, philosophy's task is to look for the foundation of all experience defined as “a system of representations accompanied by a sense of necessity” (Fichte, 1993b, p. 449). Vysheslavtsev (1914, p. 6) believes that this formula pinpoints the link between non-experiential and experiential grounding. The transcendental method is “exit *beyond fact*” (*ibid.*, p. 31). As Fichte's thought develops, the opposition of *a posteriori* and *a priori* transforms itself into the opposition of “the given” and “created,” “being” and “freedom”, “freedom,” “fact” and “genesis”, etc. The link between the two opposites is the ought, *Soll*, “if — then must”: if there is a fact there must be a ground for it. “[...] *Soll* concentrates all the aspects of the transcendental method: it proceeds from fact, from ‘total lack of external grounding’ (*völlige äußere Grundlosigkeit*), from what is found; it recognises what is found as problematic, accidental, ‘merely possible and then possible under a certain condition which

ния условий, или генезиса факта» (Там же, с. 22).

Одной из самых плодотворных идей Фихте Вышеславцев считает понимание проблемы иррационального. Опытная данность, требующая обоснования, трактуется как сфера иррационального и случайного. «Действительный мир нам дан, но как проблема» (Там же, с. 37), причем такая проблема, которую никак и никогда невозможно решить до конца. Претензию философов на абсолютное знание Вышеславцев называет догматизмом: «почти ни один великий философ не избежал соблазна считать свою систему за решение мировой загадки» (Там же, с. 115). Не избежал этого соблазна и Фихте на раннем этапе творчества, когда дедуцировал весь опыт из возможности самосознания. Вышеславцев, приводя цитату из «Основы естественного права» Фихте: «Трансцендентальный философ должен допустить, что все, что есть, может существовать только для некоторого Я, а то, что должно существовать для Я, может быть только через Я» (Фихте, 2014, с. 26), говорит, что это «наихудшее течение в философии Фихте, наибольшее отклонение в сторону догматизма! В таком освещении мы получаем яркий образец “дурной метафизики”» (Вышеславцев, 1914, с. 118)<sup>7</sup>. Подобный догматизм, с точки зрения русского философа, привел к ошибочным субъективистским трактовкам учения Фихте, например у Рилья и Когена, в то время как это только отклонение от основного пути, состоящего «в преодолении догматического рационализма» (Там же, с. 119) и разрешении антиномии бесконечности познания и желания привести его в единую систему. Философия Фихте является философией бесконечного прогресса познания, в основе которой — кантовское учение об идее как бесконечной задаче. Такой бесконечной задачей познания Вышеславцев считает фихтевское Я. «Не тог-

<sup>7</sup> Ср. у Фихте: «В критической системе вещь есть то, что полагается в Я; в догматической же системе она представляет собою то, в чем полагается само Я» (Фихте, 1993а, с. 105).

is being searched for’ and which makes it necessary to find the conditions, or the genesis of the fact” (*ibid.*, p. 22).

Vysheslavtsev considers Fichte’s interpretation of the problem of the irrational to be one of his most fruitful ideas. He interprets the givenness in experience that calls for a grounding as the sphere of the irrational and the accidental. “The real world is *given*, but given as a problem” (*ibid.*, p. 37), a problem that can never be solved to the end. Vysheslavtsev dismisses the claim of philosophers to absolute knowledge as dogmatism: “[...] there is hardly a philosopher who has not yielded to the temptation of considering his own system to be a solution to the world’s enigma” (*ibid.*, p. 115). This is true of the early Fichte who deduced all experience from the possibility of self-consciousness. Vysheslavtsev, quoting Fichte’s *Foundation of Natural Right*: “The transcendental philosopher must allow that everything that is can exist only for some I and what must exist for I can only be through an I” (Fichte, 2014, p. 26), says that this is “the worst strand in Fichte’s philosophy, the biggest deviation toward dogmatism. This is a vivid example of ‘bad metaphysics’” (Vysheslavtsev, 1914, p. 118).<sup>7</sup> Such dogmatism, the Russian philosopher believes, has led to mistaken subjectivist interpretations of Fichte’s teaching, for example, by Riehl and Cohen, whereas it is merely a deviation from the main path which consists in “overcoming dogmatic rationalism” (*ibid.*, p. 119) and resolution of the antinomy of endless cognition and the wish to pack everything in a single system. Fichte’s philosophy is a philosophy of infinite progress of cognition which is grounded on the Kantian teaching on the endless task. Vysheslavtsev considers Fichte’s “I”

<sup>7</sup> Cf. Fichte (2021, p. 222): “In the Critical philosophy, a thing is what is posited by the I; in dogmatic philosophy a thing is that within which the I itself is posited.”

да он преодолевает догматизм, когда спинозовскую субстанцию заменяет субъектом... а тогда, когда признает субъект, самосознание — бесконечной задачей, идеей» (Там же, с. 126).

С точки зрения русского философа, эта мысль содержит ключевые следствия для практической философии. Философия Фихте — это в первую очередь этический идеализм. Идея Я как бесконечной задачи становится идеей идей: «...идея я подобна платонову солнцу добра как центру всего, но и по содержанию она прямо приравнивается к *идее добра*», «весь мир идей концентрируется для него в этической идее, все задачи ведут к одной и решаются в одной — в бесконечной задаче истинно-добраго» (Там же, с. 128). Предмет идеи у Фихте есть нечто, что должно быть, а область должного — область практического разума. Таким образом, если в основе сущего лежит идея, то это значит, что в основе сущего лежит должное, и если этой идеей будет идея Я, то это будет должное Я, должное самосознание. Идея Я у Фихте становится бесконечным моральным идеалом. «Познание есть бесконечная задача; нравственное действие есть бесконечная задача. В основе всего лежит вечное созидание, движение к бесконечной цели» (Там же, с. 156). Вышеславцев считает, что бесконечное движение к идеалу есть для Фихте святая бесконечность, а не дурная, так как связана с бесконечным созиданием. «Хоровод небесных сфер не есть однообразное круговращение... всюду жизнь и *“развитие”* в светлых источниках бытия, *“новая жизнь и новая любовь”*» (Там же, с. 157).

Этическая идея у Фихте должна быть соединена, по мнению Вышеславцева, с идеей актуальной бесконечности. Опираясь на терминологию Г. Кантора, Вышеславцев показывает, что актуальная бесконечность — это математический символ Абсолюта. С точки зрения Вышеславцева, Фихте не хватило именно этого математического понятия. Система бытия у Фихте сохраняет, таким образом, свой телеологиче-

to be such an endless task of cognition. “He does not overcome dogmatism when he replaces Spinoza’s substance with the subject [...] he does so when he considers the subject, self-consciousness to be an endless task, idea” (*ibid.*, p. 126).

According to Vysheslavtsev, this idea has far-reaching consequences for practical philosophy. Fichte’s philosophy is above all ethical idealism. The idea of the I as an endless task is paramount: “[...] the *idea of I* is like Plato’s sun of goodness as the centre of everything, but its content is equated to the *idea of good*”, “the whole world of ideas is concentrated for him in the ethical idea, all the tasks lead to a single idea and are resolved in the single task of the truly good” (*ibid.*, p. 128). For Fichte, the object is something that ought to be, and the sphere of the ought is the sphere of practical reason. Thus, if what is is based on the idea, it means that what exists is based on what ought to be, and if the idea is I it would be the I that ought to be, self-consciousness that ought to be. With Fichte, the idea becomes an infinite moral ideal. “Cognition is an endless task; moral action is an endless task. Eternal creation, movement to an infinite goal is the basis of everything” (*ibid.*, p. 156). Vysheslavtsev considers endless movement toward the ideal to be a sacred and not a bad duty because it involves endless creation. “The round dance of the heavenly spheres is not monotonous circling [...] everywhere life and *‘development’* are in the bright sources of being, *‘new life and new love’*” (*ibid.*, p. 157).

In Vysheslavtsev’s opinion, Fichte’s ethical idea should be married to the idea of actual infinity. In Georg Cantor’s terminology, actual infinity is the mathematical symbol of the Absolute. This is the concept Vysheslavtsev believes Fichte missed. With Fichte, then, the system of being remains based on the tel-

ский принцип — бесконечное долженствование, и весь мир является примером актуальной бесконечности. Жизнь в абсолютном, переживание единства с ним есть любовь. «Любовь есть иррациональное единство Бога и человека», любовь — «аффект бытия» (Там же, с. 203). Благодаря этому «аффекту» идея добра распространяется на всех людей всех времен. «...Территорией ее царства и сроком ее правления будет *актуальная бесконечность*» (Там же, с. 209).

Еще одной особенностью интерпретации Вышеславцевым философии Фихте является указание на необходимость более углубленной реализации диалектического компонента. Абсолютное — единство двух пар: субъекта и объекта, рационального и иррационального. Решение проблемы соотношения субъекта и объекта Вышеславцев видит в единстве противоположностей. Диалектическая связь субъекта и объекта возможна через то же понятие актуальной бесконечности. Познание, как правило, основывается на противопоставлении субъекта и объекта и последующем приведении представлений субъекта посредством разума в соответствие с явлениями объекта. Вышеславцев утверждает, что единство субъекта и объекта имеет место как на допознавательном этапе познания, так и в результате познания: «В непонятном иррациональном, беспредельном они тождественны, ибо остаются неопределенными, недифференцированными; в понятном, завершено-рациональном — они тождественны, ибо составляют модификацию единого, истинно-сущего» (Там же, с. 257). Субъект всегда пребывает в актуальной бесконечности объекта и, следовательно, всегда в нем и тождественен ему. Установка на диалектическое единство субъекта и объекта проходит, с точки зрения Вышеславцева, через всю систему философии Фихте: «...в строении мрамор принимает форму субъективных образов художника, в этическом действии объективный мир принимает форму желанной цели» (Там же, с. 260). Диалектическое единство наблюдается и в музыкальной эстетике:

eological principle, i.e. endless oughtness, and the whole world is an example of actual infinity. Life in the absolute, the experience of unity with it is love. “Love is an irrational unity of God and human being”, love is “an affect of being” (*ibid.*, p. 203). Thanks to this “affect” the idea of good spreads to all people at all times. “The territory of its domain and the time of its reign is *actual infinity*” (*ibid.*, p. 209).

Another feature of Vysheslavtsev’s interpretation of Fichte’s philosophy is his emphasis on the need for a deeper implementation of the dialectical component. The absolute is a unity of two pairs: subject and object, the rational and the irrational. The subject and object problem, Vysheslavtsev argues, is the unity of opposites. The dialectical connection between subject and object can be effected through the same concept of actual infinity. Cognition is, as a rule, based on contrasting subject and object, followed by reason bringing the subject’s representations in line with the manifestations of the object. Vysheslavtsev claims that the unity of subject and object exists at the pre-cognitive stage as well being a result of cognition: “in the bewildering irrational and infinitude they are identical for they remain indeterminate, undifferentiated; in the understandable, completely rational they are identical for they are a modification of the single, the truly existing” (*ibid.*, p. 257). The subject always resides in the actual infinity of the object and consequently is always within it and identical to it. The idea of dialectical unity of subject and object, according to Vysheslavtsev, runs through the whole system of Fichte’s philosophy: “[...] in a building marble assumes the form of the artist’s subjective images, in an ethical act the objective world takes the shape of the coveted goal” (*ibid.*, p. 260). One observes dialectical unity in musical aesthetics:

Что я слушаю в музыке? Мою, мною сотканную гармонию звуков, или таинственную гармонию бытия? Ни то, ни другое, потому что и то, и другое: в гармонии бытия я узнаю свою гармонию, в своей гармонии я переживаю гармонию бытия. Здесь, и быть может только здесь, я и не я, мое и не мое сливаются всецело. В созерцании красоты звездного неба, в услышанной гармонии небесных сфер исчезает раздвоенность духа и природы (Там же, с. 261–262).

Идея актуальной бесконечности, выявленная в учении Фихте, позволяет Вышеславцеву обосновать возможность свободы. Соотнося закон целесообразности и закон причинности, Вышеславцев противопоставляет этику свободы и этику натурализма. Как возможно свободное действие в мире опыта, если все в нем причинно обусловлено? Свободное действие возможно, так как есть условие возможности свободы. Природная необходимость не есть действие, но и не есть его уничтожение, она есть условие его возможности. Если так, то гипотеза свободы не безумна. «Свободная и целесообразная деятельность не отрицает причинности, а содержит ее в себе как условие своей возможности» (Там же, с. 291). Высший принцип этики — актуально бесконечная система взаимодействия свободно-разумных индивидуальностей, а хозяйство, право и государство — условия конкретного воплощения в мире общины свободных существ. Фихте вплетает государство в систему универсальной этики<sup>8</sup> и в конце концов в систему всякого бытия вообще. Высшей его ступенью для Вышеславцева будет конкретная система индивидуальностей «как живая риза Божества, как образ и подобие Божье» (Там же, с. 437).

<sup>8</sup> В более ранней статье «Право и мораль» Вышеславцев анализирует и критикует этико-правовую концепцию позднего Фихте, но в итоге присоединяется к его позиции, заключающейся в «морализации права» (Wisheslavzeff, 1912), хотя и с известными оговорками, как это показывает в своей реконструкции полемики Вышеславцева с Фихте, а также Наторпа с Вышеславцевым Ю. Штольценберг (Штольценберг, 2010; Stolzenberg, 2024).

What do I hear in music? The harmony of sounds woven by *myself* or the mysterious harmony of being? *Neither one nor the other* because it is *both*: in the harmony of being I recognize my own harmony and in my own harmony I experience the harmony of being. Here, perhaps only here, *I* and non-*I* merge into one. In watching the beauty of the starry sky, in hearing the harmony of the spheres the duality of spirit and nature disappears (*ibid.*, pp. 261-262).

The idea of actual infinity which Vysheslavtsev finds in Fichte's doctrine enables him to ground the possibility of freedom. Conjoining the law of purposiveness and the law of causality, Vysheslavtsev contrasts the ethics of freedom and the ethics of naturalism. How is free action possible in the world of experience where everything is causally conditioned? Free action is possible because of the possibility of freedom. Natural necessity is not an act, but neither is it impossible, it is the condition of its possibility. If so, the hypothesis of freedom is not insane. "Free and purposive activity does not negate causality, but contains it within itself as the condition of its possibility" (*ibid.*, p. 291). The highest principle of ethics is the actually infinite system of interaction among freely reasonable individuals and economics, law and the state are conditions of their concrete embodiment in a community of free individuals. Fichte weaves the state into the system of universal ethics<sup>8</sup> and ultimately into the system of any being in general. For Vysheslavtsev its highest stage would be a concrete system of individuals "as a living vestment of Divinity, as an image and likeness of God" (*ibid.*, p. 437).

<sup>8</sup> In an earlier article "Right and Morality" ("*Recht und Moral*") Vysheslavtsev analyses and critiques the ethical-legal concept of the later Fichte, but ends up agreeing with his position that "moralises right" (Wisheslavzeff, 1912), albeit with known reservations, as witnessed by Stolzenberg's reconstruction of his polemic with Fichte as well as Natorp's polemic with Vysheslavtsev (Stolzenberg, 2010; 2024).

Оригинальность интерпретации Вышеславцевым философского пути Фихте заключается в его попытке достроить философскую систему немецкого философа. Необходимым шагом для логического завершения системы Фихте Вышеславцеву представляется прояснение понятия актуальной бесконечности, которое у самого немецкого философа присутствует, но неявно. Вышеславцев, с одной стороны, показывает узость точки зрения, трактующей философию Фихте как субъективный идеализм, с другой — демонстрирует ее онтологические возможности, заключающиеся в устранении крайних объективистских и крайних субъективистских трактовок субъект-объектного отношения.

### **Б. В. Яковенко:**

#### **Фихте как критический идеалист**

Среди работ русских философов, посвященных философской классической мысли, в начале XX в. особое место занимали сочинения Бориса Валентиновича Яковенко (1884–1949), в числе которых биография Фихте (1916), многочисленные переводы его работ, а также четыре статьи 1914 г., приуроченные к столетию со дня смерти немецкого философа: три текста общего характера («Иоганн Готтлиб Фихте», «Иоганн Готтлиб Фихте (к столетию со дня его смерти)», «Основная идея теоретической философии И. Г. Фихте») и один — систематического («Наукоучение (опыт историко-систематического исследования)»). В совокупности данные тексты формируют оригинальную историко-философскую позицию Яковенко в оценке учения Фихте<sup>9</sup>.

Общий тон восприятия русским философом личности и философии Фихте хорошо отражен в его речи «Основная идея теоретической

<sup>9</sup> Значительное количество работ Яковенко о Фихте побуждали исследователей к обобщению его позиции См., например, (Жучков, 2000; Лазарев, 2000; Ермичев, 2000; 2004; Ломоносов, 2012).

The originality of Vysheslavtsev's interpretation of Fichte's philosophical path is in his attempt to complete the German philosopher's philosophical system. He believes that a necessary step toward that end is clarification of the concept of actual infinity which Fichte implies. Vysheslavtsev, on the one hand, reveals the narrowness of the view which interprets Fichte's philosophy as subjective idealism and, on the other hand, demonstrates its ontological potential because it dispenses with extreme objectivist and extreme subjectivist interpretations of the subject-object relationship.

### **Boris Yakovenko:**

#### **Fichte as a Critical Idealist**

In the early twentieth century prominent among the works of Russian philosophers devoted to classical philosophical thought were the works of Boris V. Yakovenko (1884 – 1949), including a biography of Fichte (1916), numerous translations of his works as well as four 1914 articles timed for the centenary of Fichte's death: three texts of a general character – “Johann Gottlieb Fichte”, “Johann Gottlieb Fichte (on the Centenary of His Death)”, “The Main Idea of the Theoretical Philosophy of J. G. Fichte” – and one systematic text “The Science of Knowledge (Attempt at a Historical-Systematic Study)”. Together, these texts constitute an original historical-philosophical position in assessing Fichte's doctrine.<sup>9</sup>

The general tone of Yakovenko's perception of the personality and philosophy of Fichte is well reflected in his speech, “The Main Idea

<sup>9</sup> The sheer number of Yakovenko's works about Fichte prompted researchers to react to his position. See, for example, Zhuchkov (2000), Lazarev (2000), Yermichev (2000; 2004) and Lomonosov (2012).

философии И. Г. Фихте», прочитанной в 1914 г. на торжественном заседании Московского психологического общества, посвященном памяти Фихте. Яковенко ставит его философию в полную зависимость от его личности, повторяя в данном случае мысль самого Фихте<sup>10</sup>. Фихте для Яковенко олицетворяет единство человека и философского учения по аналогии с Сократом<sup>11</sup>. Еще более сильным по своему пафосу утверждением русского философа является установление связи между Сократом, Христом и Фихте:

Ибо действительно Фихте дал философски-систематическое изложение тому, что у Сократа и переживалось и было дано в виде философского диалога, философской майевтики, а у Христа вылилось в проповедь действительного преобразования души человека и человечества. *Наукоучение Фихте есть метафизическая разработка христианского убеждения в действительности истины и в истинности подлинного действия. Наукоучение Фихте есть первое подлинно спекулятивное обоснование христианской идеи* (Яковенко, 2004б, с. 205–206).

В своем историко-систематическом исследовании системы Фихте Яковенко дает подробный обзор четырех «начертаний» наукоучения<sup>12</sup>. Недостаток современных ему исследований по философии Фихте русский философ видел в необоснованно повышенном внимании к первому периоду творчества не-

of the Theoretical Philosophy of J. G. Fichte”, delivered in 1914 at a session of the Moscow Psychological Society in memory of Fichte. Yakovenko attributes his philosophy totally to his personality, as did Fichte himself.<sup>10</sup> For Yakovenko, Fichte embodies the unity of a human being and his philosophical teaching by analogy with Socrates.<sup>11</sup> In a still more powerful statement the Russian philosopher likens Socrates, Christ and Fichte:

For Fichte did indeed present in a philosophically systematic way what Socrates experienced and presented in the form of a philosophical dialogue, philosophical maieutics and by Christ in the preaching of active transformation of the soul of the human being and humanity. *Fichte’s science of knowledge is a metaphysical elaboration of the Christian conviction that the truth is effective and genuine action is true. Fichte’s science of knowledge is the first truly speculative grounding of the Christian idea* (Yakovenko, 2004b, pp. 205-206).

In his historical-systematic study of Fichte’s system Yakovenko dwells on four versions of the science of knowledge.<sup>12</sup> He considers it to be a shortcoming of contemporary studies of Fichte’s philosophy that they pay an undue share of attention to the first period of Fichte’s work and see the second period as a departure

<sup>10</sup> «Какую кто философию выберет, зависит поэтому от того, какой кто человек, ибо философская система — не мертвая утварь, которую можно было бы откладывать или брать по желанию; она одушевлена душой человека, обладающего ею. Дряблый от природы или расслабленный и искривленный духовным рабством, ученой роскошью или тщеславием характер никогда не возвысится до идеализма» (Фихте, 1993б, с. 460).

<sup>11</sup> Сравнение Фихте с Сократом встречается и у Ланца (Ланц, 1914б, с. 84).

<sup>12</sup> Яковенко выбирает из многочисленных вариантов и доработок проекта Фихте «Наукоучения» 1794, 1801, 1804 гг. В первое «начертание» Яковенко включает «Собственные размышления об элементарной философии» и «Практическую философию» (1793/1794). Подробнее см.: (Лазарев, 2000, с. 272–273).

<sup>10</sup> Cf. “What sort of philosophy one chooses depends, therefore, on what sort of man one is; for a philosophical system is not a dead piece of furniture that we can reject or accept as we wish; it is rather a thing animated by the soul of the person who holds it. A person indolent by nature or dulled and distorted by mental servitude, learned luxury and vanity will never raise himself to the level of idealism” (Fichte, 1982, p. 16).

<sup>11</sup> Lanz (1914b, p. 84) also compared Fichte to Socrates.

<sup>12</sup> Yakovenko chooses from among the many variants of and additions to Fichte’s “Science of Knowledge” project of 1794, 1801 and 1804. He includes in the first version “My Own Thoughts about Elementary Philosophy” and “Practical Philosophy” (1793/1794). For more detail see Lazarev (2000, pp. 272-273).

мецкого философа и трактовке второго периода как отхода от первоначального проекта. Яковенко с этим категорически не соглашается и в своем подробном обзоре четырех вариантов наукоучения стремится показать неразрывность двух периодов творчества Фихте, условность этого деления, сложившегося в историографии: «...гипотеза о двух периодах должна быть оставлена, и на ее место должно быть поставлено какое-нибудь другое толкование, обеспечивающее за Фихте единство учения» (Яковенко, 2004а, с. 348). По мнению Яковенко, в зрелом периоде у Фихте не появляется никакого нового учения (Там же, с. 322), имеется «только более корректное и тонкое (с одной определенной стороны) изложение тех же самых идей...» (Там же, с. 350)<sup>13</sup>.

Проанализировав хронологически высказывания самого Фихте о наукоучении в переписке и в других сочинениях, Яковенко делает вывод: «...свое первое выступление Фихте считал с самого же начала только предварительным и незаконченным наброском наукоучения. Затем он старался его развить и дополнить и со стороны формы, и со стороны содержания. Но после долгих стараний и усовершенствований... он все же должен был вернуться к своему первому изложению наукоучения и признать его лучшим и адекватнейшим» (Там же, с. 331). Русский философ подробно демонстрирует содержательную преемственность четырех изложений наукоучения, указывая на единство ме-

<sup>13</sup> Объединительную позицию Яковенко в отношении периодизации философии Фихте критикует В. А. Жучков, называя эту идею «крамольной», «чрезмерно сильной и односторонне спрямляющей ее внутренне-противоречивый характер»: «...попытка полного и безболезненного примирения или объединения различных периодов творчества Фихте осуществима только при условии определенного истолкования, уяснения неоднозначного и двойственного содержания каждого из них и предпочтительного выбора одного из них. Яковенко в своей попытке доказательства единства раннего и позднего периодов принимает за основу именно второй, оставляя, однако, недостаточно определенным... понимание этого последнего периода» (Жучков, 2000, с. 225 – 226).

from the initial project. Yakovenko categorically rejects this view and in his detailed review of the four variants of the science of knowledge seeks to demonstrate that the two periods of Fichte's work are inseparable and that this division has been artificially created in historiography: "[...] the hypothesis of two periods must be abandoned and replaced by some other interpretation which secures the unity of Fichte's doctrine" (Yakovenko, 2004a, p. 348). Yakovenko maintains that Fichte's mature period did not produce any new teaching (*ibid.*, p. 322), all that it saw was "a more correct and nuanced exposition of the same thoughts" (*ibid.*, p. 350).<sup>13</sup>

After analysing chronologically Fichte's own pronouncements about the science of knowledge in his letters and other works, Yakovenko concludes: "[...] Fichte from the outset considered his first speech to be a tentative and incomplete sketch of the science of knowledge. He then tried to develop and complete it in terms of form and content. But after prolonged exertions and improvements [...] he had to go back to the first presentation of the science of knowledge and recognise it as the best and most adequate" (*ibid.*, p. 331). Yakovenko demonstrates in detail the continuity of the four versions of the science of knowledge, pointing out the oneness of the method, object and tasks of the philosophical teaching, the similar-

<sup>13</sup> Yakovenko's unifying position concerning the periodisation of Fichte's philosophy is criticised by V.A. Zhuchkov (2000, pp. 225-226) who calls it "seditious", "too strong and one-sidedly straightening its inwardly contradictory character": "[...] an attempt at total and painless reconciliation or unification of different periods in Fichte's work can only succeed on condition of a certain interpretation and recognition of the ambivalent content of each of them and a choice of one of them. In his attempt to prove the unity of the early and later periods Yakovenko accepts the second period but leaves this latter period insufficiently clear [...]".

тогда, предмета и задач философского учения, схожесть внутреннего и внешнего построения, а также единство ключевых понятий, таких как «реальность», «Бог», «Я», «бытие» и др. Например, говоря о понятии Я, Яковенко убедительно показывает, что ранний этап творчества Фихте нельзя понимать как выведение всего познания из самосознания Я, а поздний — как устранение сознания. «Отмена сознания» в поздний период оказывается номинальной и не разрушает структуру трех видов Я раннего периода. Абсолютное, теоретическое и практическое Я из ранних изложений, с точки зрения Яковенко, фигурируют и в поздних изложениях, но в иных формах: абсолютное Я под видом либо абсолютной формы познания, либо абсолютного знания; теоретическое Я под видом либо свободы, либо сознания, коррелятивных бытию; практическое Я «в качестве того должествования, которое создает знанию существование, а тем самым сообщает бесконечность его свершению и построению» (Там же, с. 345). Устранение сознания, отход от терминологии Я в поздний период, считает русский философ, наоборот, сглаживает противоречия раннего периода и подкрепляет генетическое понимание отношения бытия и сознания. Таким образом, наукоучение во всех вариациях остается, с точки зрения Яковенко, учением о сверхчеловеческом знании, «*созерцательной диалектикой*» (Там же, с. 337), «*абсолютным генезисом или абсолютной конструкцией знания[,] или содержания сознания*» (Там же, с. 339).

Можно выделить две темы в собственных теоретических размышлениях Яковенко, где прослеживается влияние идей Фихте<sup>14</sup>: в определении сущности философского познания и в концепции плюралистической онтологии. Ярким примером раскрытия обеих тем является

ity of the inner and external structure as well as the similarity of key concepts such as “reality”, “God”, “the I”, “being” etc. For example, speaking about the concept of I, Yakovenko shows convincingly that it is wrong to see the early period of Fichte’s work as deriving all knowledge from the self-consciousness of the I and the later period as eliminating consciousness. “The cancelation of consciousness” in the later period turns out to be nominal and does not destroy the structure of the three types of I in the earlier versions, but in other forms: the absolute I in the guise of the absolute form of cognition, or absolute knowledge; the theoretical I in the guise of freedom, or consciousness correlating with being; the practical I “as the ought which gives knowledge existence and thereby confers infinitude on its exercise and structure” (*ibid.*, p. 345). In the Russian philosopher’s opinion, elimination of consciousness and departure from the I terminology in the later period actually smooths over the contradictions of the early period and bolsters the genetic interpretation of being and consciousness. Thus, Yakovenko maintains, the science of knowledge in all its versions remains a teaching on superhuman knowledge, “*contemplative dialectics*” (*ibid.*, p. 337), “*absolute genesis or absolute construction of knowledge[,] or content of consciousness*” (*ibid.*, p. 339).

Two themes in Yakovenko’s own theoretical reflections reveal the influence of Fichte:<sup>14</sup> the definition of the essence of philosophical knowledge and the concept of pluralistic ontology. A vivid example of the treatment of both themes is his article “The Path of Philo-

<sup>14</sup> На многие сходные черты Фихте и Яковенко указывает А. А. Ермичев: «Оба они — гносеологисты; оба они — имманентисты и трансценденталисты, а в опознании первопринципа руководствуются интеллектуальной интуицией» (Ермичев, 2004, с. 28).

<sup>14</sup> A. A. Yermichev (2004, p. 28) points to similarities between Fichte and Yakovenko: “Both are epistemologists: both are immanentists and transcendentalists, and in identifying the first principle are guided by intellectual intuition.”

его статья «Путь философского познания» (1914), где обнаруживаются идеи, которые появились и развивались в русле фихтеанской философии. Главной задачей философии, с точки зрения Яковенко, является абсолютное и безусловное (беспредпосылочное) познание сущего. Единственно верный путь предполагает критическую работу, «беспощадное сомнение» (Яковенко, 2000а, с. 256), за которыми следует выявление устойчивых культурных данностей и преодоление субъективизма и объективизма. Философия понимается как «научное переживание» (Там же, с. 248), абсолютное переживание сущего во всей его конкретности, что заметно пересекается с концепцией абсолютного бытия и абсолютного знания в поздней философии Фихте.

Тотальное философское сомнение приводит, по мнению Яковенко, к элиминированию субъекта и выходу к наличности самого сущего, что наблюдается в поздней философии Фихте. Совмещение абсолютного и конкретного, постижение сущего во всем его многообразии возможно, согласно Яковенко, через «разумный мистицизм»: «*Научность* есть сторона философского познания, обращенная критически к субъекту, *непосредственность* есть другая его сторона, обращенная мистически к сущему... “Крестный” путь философского познания есть критический путь от беспредельного сомнения к положительной мистике, есть путь *критико-мистический*» (Там же, с. 260). Разумный мистицизм Яковенко противопоставляет религиозному мистицизму. Религиозная мистика есть отрицательная мистика, она описывает сущее «в терминах “противного”, “не-сущего”, отвергает по отношению к сущему все свойства и качества, так сказать, отрицает само сущее или же не достигает его и при этом расписывается в своем недостижении» (Там же). Мистика критическая, или философская, «отрицательна лишь в пути и совершенно положительна в достижении. В результате перед нею — не символы, слабо намекающие на сущее, а *само сущее* во всей своей непосредственности и властной конкретности» (Там же, с. 261). Религиозная мистика мо-

sophical Knowledge” (1914), which contains ideas that appeared and developed in the mainstream of the Fichtean philosophy. According to Yakovenko, the main task of philosophy is absolute and unconditional (unpremissed) cognition of what exists. The only right path is critical work, “merciless doubt” (Yakovenko, 2000a, p. 256), leading to the isolation of cultural givens and the overcoming of subjectivism and objectivism. Philosophy is understood as “scientific experience” (*ibid.*, p. 248), absolute experience of all that exists in all its concreteness, which has clear echoes of the concept of absolute being and absolute knowledge in the philosophy of the later Fichte.

According to Yakovenko, total philosophical doubt eliminates the subject and leads to what exists, which we find in Fichte’s later philosophy. The absolute and the concrete can be combined, he argues, through “reasonable mysticism”: “*Scientificity* is the aspect of philosophical knowledge addressed *critically* to the subject, *immediacy* is its other side addressed *mystically* to what exists [...]. The royal road of philosophical cognition is the critical road from infinite doubt to positive mysticism, the *critical-mystical road*” (*ibid.*, p. 260). Yakovenko contrasts reasonable mysticism to religious mysticism. Religious mysticism is negative mysticism, it describes what exists “in opposite terms, in terms of what does not exist, rejects all the properties and characteristics of what exists, rejects what exists or fails to reach it and admits the failure” (*ibid.*). Critical, or philosophical mysticism “is negative only in the path and is absolutely positive in the achievement. As a result, it deals not with symbols faintly hinting at what exists, but with *what exists itself* in all its immediacy and powerful con-

нистична и ограничена отрицательным указанием на единое сущее, критическая мистика же множественна, и сущее в ней приобретает плюралистическую форму, что выражается в самостоятельности отдельных его сфер: «нравственного, прекрасного, святого, экономического, бытийного и т.п.» (Там же, с. 261–262). Трансцендентально-мистическое постижение сущего, с одной стороны, достигает наличности сущего во всей его множественности и конкретности, а с другой — устраняет субъект-объектную оппозицию в познании. В своей поздней статье «Сущность плюрализма» Яковенко пишет: «Плюрализм обнаруживает себя как беспощадная феноменологическая критика познания, которая полностью уничтожает воздействия и последствия изначального дуалистического предрассудка человеческого мышления. В соответствии с этим в своей теории познания плюрализм выдвигает критическую и рациональную интуицию в качестве единственного существенного источника истины и достоинства философствования (Яковенко, 2000б, с. 291).

### Г. Э. Ланц: Фихте как философ имманентизма

Генрих Эрнестович Ланц (1886–1945) посвятил философии Фихте как историко-философские, так и теоретические исследования. До эмиграции в 1917 г.<sup>15</sup> Ланц опубликовал значительное количество статей о Фихте в ведущих русских и немецких философских журналах того времени<sup>16</sup>. Некоторые особенности его восприятия философии и личности Фихте в концентрированном виде представлены в статье по случаю юбилея немецкого философа:

...несмотря на эту исключительную объективность, на это принципиальное растворение себя в своем содержании, Фихте и в жизни, и в философии был жрецом религии

<sup>15</sup> Подробнее о биографии Ланца см., например, (Дмитриева, Попова, 2008).

<sup>16</sup> См.: (Ланц, 1914а; 1914б; 1914в; 1914г; Lanz, 1912; 1913).

*creteness*” (*ibid.*, p. 261). Religious mysticism is monistic and limited to a negative reference to the unified world, whereas critical mysticism is multiple, what exists has pluralistic form manifested in the autonomy of its spheres: “moral, aesthetical, sacred, economic, material, etc.” (*ibid.*, pp. 261-262). Transcendental-mystical cognition, on the one hand, reaches out to what exists in all its multiplicity and concreteness and on the other hand eliminates the subject-object opposition in cognition. In his later article “The Essence of Pluralism” Yakovenko (2000b, p. 291) writes: “Pluralism manifests itself in merciless phenomenological critique of cognition which obliterates the impact and consequences of the innate dualistic prejudice of human thinking. Accordingly, in its theory of knowledge pluralism puts forward critical and rational intuition as the only essential source of the truth and dignity of philosophising.”

### Henry Lanz: Fichte as a Philosopher of Immanentism

Henrich (Henry) E. Lanz (1886–1945) devoted to Fichte both historical-philosophical and theoretical works. Before he emigrated in 1917<sup>15</sup> Lanz published a significant number of articles about Fichte in leading Russian and German philosophical journals of the time.<sup>16</sup> Some features of his perception of Fichte’s philosophy and personality are described in a concentrated form in his article written on the occasion of Fichte’s jubilee:

[...] in spite of this exceptional objectivity, of being totally dissolved in his content Fichte was, in his life and philosophy, a priest of the

<sup>15</sup> For more biographical details on Lanz see, for example, Dmitrieva ad Popova (2008).

<sup>16</sup> See Lanz (1912; 1913; 1914а; 1914б; 1914с; 1914d).

сознания, идеологом абсолютного субъекта. Но не эмпирический, а чистый и абсолютный субъект, слитый с Богом и его миром, был его религией и основой этики. Он не ценил человека, но всегда, всегда только момент человечества в человеке и, борясь за свободу субъекта, он всегда боролся только за освобождение человечества. И это опять-таки не абстракция, но черта абсолютной конкретности в тенденции, в воле. Ибо человек есть гораздо большая абстракция, чем человечество, и относится к последнему так же, как абстрактный дифференциал к конкретному и реальному интегралу. Свобода этого субстанциального субъекта человечества была его вечным идеалом, и в этом идеале, в обосновании его возможности он нашел свою собственную вечность, свое бессмертие. Как апостол абсолютной свободы, он будет вечно жить в системе человечества (Ланц, 1914б, с. 118–119).

В юбилейном номере «Вопросов философии и психологии» опубликована еще одна статья Ланца — «Бытие и знание в философии Фихте», в которой представлен довольно развернутый анализ философского учения Фихте. Русский философ исходит из того, что современная философия многим обязана Фихте, так как именно он пытался последовательно преодолеть и возвыситься над противоположными философскими направлениями идеализма и реализма, которые в начале XX в. представлены имманентным и трансцендентным направлениями в философии.

Подобно Яковенко и Вышеславцеву, Ланц считает несостоятельным настойчиво воспроизводимый философской историографией шаблон о якобы существующем разрыве между двумя периодами в творчестве Фихте. Причина этого заблуждения коренится, по его мнению, в неверном понимании терминологии поздних сочинений Фихте, а именно понятий абсолютного бытия и абсолютного знания. Абсолютное бытие ошибочно трактуется онтологически как объективное бытие, независимое от сознания. Сознание же ошибочно понимается как носитель логического, значимости, то есть истины и

religion of consciousness, an ideologist of the absolute subject. But it was not an empirical, but pure and absolute subject merged with God and his world that was his religion and basis of his ethics. He did not value human being, but always, always only the element of humanity in human being and, in battling for the freedom of the subject, he always battled only for the liberation of humanity. Again, this is not an abstraction but a feature of absolute concreteness in the tendency, in the will. For human being is much more of an abstraction than humanity and is related to the latter in the same way as the abstract differential to a concrete and real integral. The freedom of this substantial subject of humanity was his eternal ideal and he gained his own freedom and his immortality in this ideal, in grounding its possibility. As an apostle of absolute freedom he will forever live in the system of humanity (Lanz, 1914b, pp. 118-119).

The jubilee issue of *Voprosy filosofii i psikhologii* carried another article by Lanz, titled “Being and Knowledge in the Philosophy of Fichte”, which presents a fairly extended analysis of Fichte’s philosophy. Lanz proceeds from the notion that modern philosophy owes much to Fichte because it was he who tried consistently to overcome and rise above opposing philosophical trends of idealism and realism which in the early twentieth century were represented by the immanent and transcendental schools in philosophy.

Like Yakovenko and Vysheslavtsev, Lanz considers untenable the cliché, constantly reproduced by philosophy historians, of an alleged rupture between two periods in Fichte’s work. This misconception, in his opinion, stems from a misunderstanding of the terminology in the later works of Fichte, namely the concepts of absolute being and absolute knowledge. Absolute being is interpreted mistakenly as objective being, independent from consciousness. Consciousness is mistaken-

понятий. Заслуга Фихте, полагает Ланц, состоит в вынесении значимости за пределы сознания в отдельную сферу, которая соотносится как с миром, так и с сознанием<sup>17</sup>. «Абсолютное бытие есть *единство* объективного существования и его понятия; оно есть значимость, которая в то же время рассматривается как мир» (Ланц, 1914а, с. 244). Если логическая структура ошибочно подменяется исследователями онтологической, то и получается «метафизическая в дурном смысле этого слова» интерпретация понятия «абсолютного бытия» (Там же, с. 229). Абсолютное бытие в поздней философии Фихте — это вневременное царство истины и чистых понятий, которое наделяет значимостью мир объективного бытия. Понятие в широком смысле, согласно Ланцу, — не только форма логического, но и «всепроницающее логическое божество», «момент Бога в явлении», который составляет реальность мира (Там же, с. 243). Таким образом, абсолютное бытие должно пониматься как логическое отношение значимости и конкретного бытия, как значимость, пронизывающая мир.

В свою очередь, абсолютное знание — это соединение активности сознания и значимости. Причем сознание не является носителем значимости. Для чего же вводится в систему «свобода сознания, которая совершенно не касается системы бытия? — Ответ на этот вопрос составляет систематическую сущность и индивидуальную оригинальность фихтеанства» (Там же). Познание, считает Ланц, не является только отражением бытия и его логичности, но сопровождается привнесениями со стороны сознания. «В знании мы имеем всегда *больше*, чем бытие, *больше*, чем тот логический смысл, который оно имеет; кроме этого смысла в нем заключается момент его “знательности” (Wissbarkeit) и сознательности» (Там же,

<sup>17</sup> Трактовка фихтевской философии у Ланца созвучна учению Г. Лотце о *Gelten* как особом бытии смыслов, ценностей, значимостей, которое отличается от бытия самой вещи. Подробнее см.: (Lotze, 1874).

ly understood as the vehicle of the logical, of meaning i.e. the truth. Lanz claims that credit is due to Fichte for isolating signification in a distinct sphere which relates to the world and to consciousness.<sup>17</sup> “Absolute being is a *unity* of objective existence and the concept thereof; it is signification which is at the same time seen as the world” (Lanz, 1914a, p. 244). If the researchers mistakenly substitute logical structure for an ontological one, the result is an interpretation of the concept of “absolute being” that is “metaphysical in the bad sense of that word” (*ibid.*, p. 229). In the later Fichte’s philosophy absolute being is a kingdom of truth and pure concepts which invests the world of objective being with meaning. According to Lanz, the concept in the broad sense is not only a form of the logical, but an “all-pervasive logical deity”, “the moment of God in manifestation” which constitutes the reality of the world (*ibid.*, p. 243). Thus, absolute being should be understood as the logical relation of validity (*Gelten*) and concrete being, as validity which permeates the world. In turn, absolute knowledge is a joining of the activity of consciousness and validity. Why is “freedom of consciousness, which has nothing to do with the system of being, introduced into the system? The answer to this question forms the systematic essence and individual originality of Fichteanism” (*ibid.*).

Cognition, according to Lanz, is not merely a reflection of being and its logical character, but is accompanied by insertions from consciousness. “In knowledge we always have more than being, more than the logical meaning it has; in addition to the meaning it includes the moment of “knowingness”

<sup>17</sup> Lanz’s interpretation of Fichte’s philosophy chimes with Lotze’s teaching on *Gelten* as a special being of meanings, values, significations which is distinct from the being of the thing. For more see Lotze (1874).

с. 251). Переворот, совершаемый Фихте, заключается, с точки зрения Ланца, в кардинальном изменении понимания сознания. Если во всех системах философии до Фихте оно считается основным принципом рациональности, носителем Логоса, то у Фихте сущность сознания заключается в нарушении Логоса. Сознание приобретает статус принципа иррациональности, того, что выходит за пределы логического смысла бытия. Иррациональный момент сознания присутствует и в ощущениях, и в понятиях, однако никакого влияния на значимость не оказывает. Факт сознания — «*в свете обоснования и значимости... есть чистый нуль*» (Там же). Принцип иррациональности сосредоточен в Я и понимается как принцип логического единства мышления. И именно этот принцип объясняет множественность единичных и конкретных вещей: сознание «создает в мире всю эту переменчивую иллюзию явлений, эту непосредственную смену конкретных состояний, которая является фактом и которая с точки зрения абсолютного бытия совершенно непонятна и несущественна» (Там же, с. 254). По Ланцу, понятие субъекта познания у Фихте заменяет система принципов. Субъектное познавательное отношение, по существу, становится логическим. Познание превращается в трансцендентальное отношение.

Ланц полагает, что главная задача наукоучения Фихте — увязать противоречие абсолютного единства и наличной конкретной множественности. Эта задача реализуется у Фихте через генетическую концепцию знания. Фихте понимает под генезисом знания объединение абсолютных сторон познания — абсолютного бытия и свободной активности сознания. В их единстве формируется фактичность: «...фактичность и генезис совпадают. Непосредственная фактичность знания есть абсолютный генезис, а абсолютный генезис существует как простой факт, без всякой возможной внешней причины» (Fichte, 1986, S. 227). С точки зрения

(*Wissbarkeit*) and consciousness" (*ibid.*, p. 251). The turn executed by Fichte consists, Lanz believes, in a cardinal change of the interpretation of consciousness. Whereas in all the earlier systems of philosophy consciousness is deemed to be the main principle of rationality, the bearer of Logos, with Fichte the essence of consciousness is violation of Logos. Consciousness acquires the status of the principle of irrationality, of what goes beyond the logical meaning of being. The irrational element of consciousness is present in sensations, in concepts, but it does not influence significance. The fact of consciousness — "*in the light of grounding and significance [...] is a pure zero*" (*ibid.*). The principle of irrationality is concentrated in the I and is interpreted as the principle of the unity of thought. This principle explains the multiplicity of individual and concrete things: consciousness "creates in the world this changeable illusion of phenomena, the immediate change of concrete states which is a fact and which is totally unknowable and irrelevant in terms of absolute being" (*ibid.*, p. 254). According to Lanz, Fichte replaces the concept of the subject with a system of principles. The subjective cognitive attitude essentially becomes logical. Cognition turns into a transcendental relation.

Lanz believes that the main task of Fichte's science of knowledge is to resolve the contradiction between absolute unity and concrete multiplicity. Fichte tackles it through the genetic concept of knowledge. By genesis of knowledge Fichte understands the joining of the absolute aspects of cognition, absolute being and free activity of consciousness. Their unity forms facticity: "[...] facticity and genesis entirely coincide. Knowing's immediate facticity is absolute genesis; and the absolute genesis is — existing as a mere fact — without any possible further ground" (Fichte, 2005,

Ланца, познание нельзя трактовать как субъективный процесс, независимый от бытия и на бытие направленный, поскольку при такой трактовке знание оказывается совершенно независимым и от субъекта. «Мы уже видели, что в строгом смысле слова истину познавать нельзя, но можно только быть ею» (Ланц, 1914а, с. 263). Знание выстраивается как логический генезис, объединяющий бытие и иррациональность сознания:

«В себе бытие» каждого объекта есть та система принципов, которые лежат в его основе; его на основании принципов методически созданная структура есть его истинное бытие. Непосредственно данное бытие не есть истинное бытие, ибо оно не определено. Определение же возможно только на основании принципов, которые логически сохраняются в определенном объекте и составляют его сущность. Бытие насквозь логично (Там же, с. 277).

Ланц подробно обсуждает этическую составляющую системы Фихте и характеризует ее как трансцендентальный платонизм этической направленности (Там же, с. 278–279). В статье «Свобода и сознание» (1914) он подробно анализирует «Назначение человека» Фихте и утверждает, что немецкий философ предложил один из лучших вариантов философии свободы. Этика Фихте завязана на его теоретической философии, на трактовке сознания. Ланц полагает, что Фихте развивает кантовское понимание сознания, а именно окончательно устраняет любое субстанциальное прочтение сознания и доказывает его полную независимость от природы и причинной необходимости. Только уточнив понятие сознания, можно прийти к ясному пониманию кантовского разделения царства свободы от царства природы. Возвышение сознания над природой, положительный смысл сознания зафиксирован у Фихте в термине «деятельность». «Сознание есть чистая деятельность, абсолютная функция вне всякой субстанции» (Ланц, 1914г, с. 7), а «мир

p. 164). From Lanz's point of view, cognition cannot be interpreted as a subjective process independently from being and directed at being because this interpretation makes knowledge totally independent from the subject as well. "We have seen that in the rigorous sense of the word the truth cannot be known, but one can only be the same" (Lanz, 1914a, p. 263). Knowledge is built as logical genesis which brings together being and the irrationality of consciousness:

"The being-in-itself" of each object is the system of principles that underlie it; its true being is the structure built methodically on the basis of principles. The directly given being is not true being because it has not been defined. A definition is only possible on the basis of principles which are logically preserved in a certain object and constitute its essence. Being is logical through and through (*ibid.*, p. 277).

Lanz discusses the ethical part of Fichte's system in detail, characterising it as transcendental Platonism of the ethical variety (*ibid.*, pp. 278-279). In his article "Freedom and Consciousness" (1914) he unpicks Fichte's "The Vocation of Human Being" and claims that the German philosopher has come up with one of the best versions of the philosophy of freedom. Fichte's ethics stems from his theoretical philosophy, the interpretation of consciousness. Lanz believes that Fichte develops the Kantian concept of consciousness, i.e. finally eliminates any substantive reading of consciousness and proves its total independence from nature and causality. It is only by clarifying the concept of consciousness that one can arrive at clear understanding of the Kantian distinction between the kingdom of freedom and the kingdom of nature. The rise of consciousness above nature, the positive meaning of consciousness are fixed in Fichte's term "activity". "Consciousness is

есть свободное творение чистого понятия» (Там же, с. 11). Ланц характеризует философскую позицию Фихте как «пантеизм абсолютного и свободного знания», где знание становится «Богом, которому он (Фихте. – Л.К.) поклонялся, и миром, в котором жил, одновременно и все, и ничто из всего» (Там же, с. 12). Таким образом, в статьях 1914 г. Ланц, будучи глубоко вовлеченным в неокантианскую проблематику, подробно исследует фихтеанскую философию. Следствием этой вовлеченности стал особый интерес к проблеме логического, значимости. Теоретико-познавательная в своей основе интерпретация философии Фихте, заостряющая внимание на особом статусе сферы логического, сближает Ланца, например, с идеями Э. Ласка о логос-имманентности бытия, изначальной теоретической структурированности предметного мира<sup>18</sup>. Ланц в своих интерпретациях оказывается близким к Яковенко и указывает на синтез реализма и идеализма у Фихте. Фихте, по мнению Ланца, пытался разрешить противоречие абсолютного единства и наличной конкретной множественности, а из полученного в результате генетически выстроенного понятия абсолютного знания вывел этику.

В статьях и книгах, которые Ланц публиковал в 1920–1940-х гг. уже будучи профессором Стэнфордского университета, обнаруживаются следы влияния его ранних неокантианских исследований по философии Фихте (см.: Lanz, 1926; 1941). Поздние статьи Ланца сложно назвать в строгом смысле неокантианскими, однако их проблематика и иногда аргументация имеет пересечения с ранним периодом творчества Ланца. Так, можно выделить пересечения по двум фихтеанским темам в раннем и позднем творчестве Ланца. В статье «Иррациональность разумности» (1926) Ланц задается вопросом, какова

<sup>18</sup> Намеренное дистанцирование Ланца от учения Ласка говорит о том, что Ланц был хорошо знаком с учением немецкого философа баденской школы. Ланц, например, критикует трансцендентное понимание логического у Ласка (Ланц, 1914а, с. 250). Подробнее о логос-имманентности у Ласка см., например: (Корнилаев, 2017, с. 27–28).

pure activity, an absolute function outside any substance” (Lanz, 1914d, p. 7), and “the world is free creation of a pure concept” (*ibid.*, p. 11). Lanz characterises Fichte’s philosophical position as “pantheism of absolute and free knowledge” where knowledge becomes “God whom he [Fichte – L.K.] worships and the world in which he lived, at once everything and nothing of everything” (*ibid.*, p. 12). Thus, in his 1914 articles Lanz, being deeply involved in the Kantian problematic, makes a detailed study of the Fichtean philosophy. His deep involvement accounts for his particular interest in the problem of the logical, of significance. The basically theoretical-cognitive interpretation of Fichte’s philosophy which draws attention to the special status of the sphere of the logical, invites comparison, for example, with the ideas of Emil Lask on the Logos-immanence of being, and the inherent theoretical structuring of the object world.<sup>18</sup> Lanz in his interpretations turns out to be close to Yakovenko, pointing to Fichte’s synthesis of realism and idealism. Fichte, in his opinion, tries to resolve the contradiction between absolute unity and the actual concrete multiplicity and derives ethics from the resulting genetically built concept of absolute knowledge.

The articles and books Lanz published in the 1920s–1940s already as professor of Stanford University show traces of the influence of his early Neo-Kantian research of Fichte’s philosophy (*cf.* Lanz, 1926; 1941). Lanz’s later articles can hardly be called Neo-Kantian in the strict sense, but their problematics and occasional argumentation intersect with the earlier period of his work. Thus, we can point to

<sup>18</sup> The fact that Lanz deliberately distances himself from Lask’s teaching shows that Lanz was thoroughly conversant with the teaching of the Baden-school philosopher. Lanz (1914a, p. 250), for example, inveighs against Lask’s transcendental interpretation of the logical. For more details on the Logos-immanence with Lask see, for example, Kornilaev (2017, pp. 27-28).

структура идей, и приходит к выводу, что идею нельзя разложить на части полностью и нельзя считать суммой частей. В ней всегда сохраняется как какой-то компонент, находящийся над и вне ее частей. Этот элемент не дополнительная часть идеи, а нечто относящееся к ее природе: «Это сущность идеального мира, то, из чего «состоят все наши идеи» и благодаря чему идеальные или логические структуры обретают свою целостность и индивидуальное значение» (Lanz, 1926, p. 352). Ланц утверждает, что этот элемент является прямым признанием иррационального в структуре идей, что в самой природе разума заложена иррациональность. Наши идеи содержат иррациональность, но не как материал, данный им извне, а как одну из своих собственных характерных черт, как нечто, принадлежащее их сущности. Иррациональность наличествует не в тех или иных конкретных идеях, которые трудно или невозможно проанализировать. Каждая идея несет в себе элемент иррациональности в той мере, в какой никакая другая идея не может проникнуть в ее смысл и никакое отношение не может разрушить ее логическую индивидуальность: «идеи — это логические монады» (Ibid.). Данные рассуждения Ланца созвучны его рассуждениям в ранний период о сознании у Фихте (см.: Ланц, 1914а, с. 251). В работе 1926 г. Ланц, видимо, транслирует свою интерпретацию сознания у Фихте на понимание рациональности. Он настаивает на том, что, «если мы определяем термин “рациональный” в его обычном смысле<sup>19</sup>, мы должны признать, что наше рассуждение по сути своей иррационально» (Lanz, 1926, p. 358).

В другой большой работе Ланца, «В поисках морали», посвященной поиску объективных критериев морали, тоже можно проследить определенные методологические пересечения с ранними рассуждениями, которые но-

<sup>19</sup> Под рациональным в обычном смысле Ланц, по-видимому, понимает систему четко структурированных идей. Поскольку такая структурированность принципиально недостижима без учета иррационального момента, внешнего по отношению к этой структуре, следует, по его мнению, признать, что любое рациональное рассуждение по своей сути иррационально.

intersection on two Fichtean themes in Lanz's early and later periods. In the article “The Irrationality of Reasoning” (1926) Lanz asks the question, “What is the structure of ideas?” and comes to the conclusion that the idea cannot be broken up into parts completely and cannot be seen as a sum of parts. It always preserves a component that is above and outside its parts. This element is not an extra part of the idea, but has something to do with its nature: “It is the essence of the ideal world, something of which all our ideas are made, and through which the ideal or logical structures have their integrity and individual meaning” (Lanz, 1926, p. 352). Lanz claims that this element is direct evidence for the presence of the irrational in the structure of ideas, that irrationality is inherent in the very nature of reason. Our ideas contain irrationality, but not as material given from outside, but as one of its own characteristics, as something that is part of their essence. Irrationality is present not in certain concrete ideas, which are hard or impossible to analyse. *Each* idea carries an element of irrationality to the extent that no other idea can penetrate its meaning and no relation can destroy its logical individuality: “ideas are logical monads” (Ibid.). This argument of Lanz (1914a, p. 251) is consonant with his early reasoning about consciousness with Fichte. In a 1926 work Lanz apparently translates his interpretation of consciousness by Fichte to the understanding of rationality. He argues that “If we define the term ‘rational’ in its ordinary sense,<sup>19</sup> we must hold our reasoning to be essentially irrational” (Lanz, 1926, p. 358).

In another big work of Lanz, *In Quest of Morals*, devoted to the search for objective cri-

<sup>19</sup> By rationality in the common sense Lanz apparently means a system of clearly structured ideas. Because such structuring is impossible in principle without taking into account the irrational element external to this structure, it follows, in his opinion, that any rational reasoning is essentially irrational.

сят, хотя и отдаленно, фихтеанский характер. Фихте в этой книге не упоминается. Ланц исходя из установок своей логики относительности<sup>20</sup> показывает, что «ценности по своей сути относительны и что именно благодаря своей относительности они определяют некоторые инварианты, которые могут быть использованы в качестве регулирующих принципов для дальнейших оценок» (Lanz, 1941, p. 23). Относительность, случайность или, другими словами, иррациональность являются определяющими для нахождения каких-то констант, инвариантов, которые мы считаем объективностью.

### Заключение

Философия Фихте сыграла важную методологическую роль в историко-философских и теоретических исследованиях русских неокантианцев. В историко-философских работах русских неокантианцев выделяется ряд единых тенденций: представить философское творчество Фихте целостно, как слияние идеализма и реализма, и без разделения на автономные периоды; показать неполноценность одностороннего понимания философии Фихте как выведения Абсолюта из индивидуального «Я»; зафиксировать этический характер философии Фихте; подчеркнуть обоснованность предложенной Фихте трактовки проблемы иррационального и др. Интерпретация примата практического разума у Фихте, ставшая ключевой для образа фихтеанской философии в немецком неокантианстве, получила продолжение и оригинальное развитие у русских неокантианцев. Так, Яковенко трактует наукоучение как учение о жизни и свободе, содержащее в себе обоснование христианства; Вышеславцев, погружая этический идеализм Фихте в

<sup>20</sup> Ланц попытался применить чрезвычайно модную в то время теорию относительности к логическим проблемам. Он опирается на математический аппарат общей теории относительности, в частности на понятие тензора, используемое для описания инвариантности законов природы.

teria one can also trace certain methodological intersections with earlier reasoning which have, even if remotely, a Fichtean character. Fichte is not mentioned in that book. Lanz (1941, p. 23), proceeding from the principles of his logic of relativity,<sup>20</sup> shows that “values are inherently relative and that precisely by being relative they define certain invariants which may be used as regulative principles for further valuations”. Relativity, accident or in other words irrationality are key in looking for constants, invariants which we deem to be objective.

### Conclusion

Fichtean philosophy played an important methodological role in historical-philosophical and theoretical research of Russian Neo-Kantians. Several common tendencies can be identified in their historical-philosophical works: such tendencies are presenting Fichte’s work in a holistic way as a blend of idealism and realism without a division into autonomous periods; showing that his one-sided conception of philosophy as derivation of the Absolute from the individual I is untenable; stressing the ethical character of Fichte’s philosophy; stressing the validity of Fichte’s treatment of the irrational. Fichte’s interpretation of the primacy of practical reason, which became a key feature of the image of Fichtean philosophy in German Neo-Kantianism, was picked up and developed in an original way by Russian Neo-Kantians. Thus, Yakovenko interprets the science of knowledge as a teaching on life and freedom which offers a grounding of Christianity; Vysheslavtsev by immersing Fichte’s ethical idealism in the context of the idea of ac-

<sup>20</sup> Lanz tried to apply to logical problems the theory of relativity which was all the rage at the time. He uses the mathematical apparatus of the general theory of relativity, notably the concept of tensor used to describe invariant laws of nature.

контекст идеи об актуальной бесконечности, раскрывает сущность права, государства и хозяйства; Ланц проясняет теоретические основания этики как философии свободы у Фихте.

Теоретические исследования русских неокантианцев явно или неявно сохраняют следы влияния философии Фихте. Так, в самостоятельных концепциях Яковенко обнаруживаются идеи, которые появились у него в связи с изучением фихтеанской философии: построение единой системы сущего, отрицание дуалистических концепций сущего, понимание основной задачи философии как нацеленности на абсолютное и беспредпосылочное познание сущего. Существенным отличием философии Яковенко от Фихте является поворот русского философа в сторону построения плюралистической онтологии. В ряде англоязычных статей Ланца также обнаруживаются следы влияния философии Фихте, что выражается главным образом в особом внимании к проблеме иррационального: осмысление процесса мышления как творческого процесса, указание на обязательное наличие элемента иррациональности в структуре идей, попытка преодолеть противоречия идеализма и реализма и перенести их единство в этику и эстетику.

*Исследование выполнено при поддержке гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых – кандидатов наук, проект МК-4700.2021.2 «Философия Фихте в русском неокантианстве».*

### Список литературы

Вышеславцев Б. П. Обоснование социализма у Фихте // Вопросы философии и психологии. 1908. Кн. 95. С. 571–587.

Вышеславцев Б. П. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М. : Печатня А. Снегиревой, 1914.

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

tual infinitude, reveals the essence of law, the state and economics; Lanz clarifies the theoretical grounds of ethics as Fichte's philosophy of freedom.

The theoretical studies of Russian Neo-Kantians have obvious or implicit traces of the influence of Fichte's philosophy. Thus, in his own conceptions Yakovenko puts forward ideas which have been prompted by his study of Fichte: the building of an integral system of what exists, rejection of dualistic concepts of what exists, and the interpretation of philosophy's main task as absolute and unpremiered cognition of the world. An essential difference of Yakovenko's philosophy from Fichte's is the Russian philosopher's pivot toward building a pluralistic ontology. Some of Lanz's English-language articles also show traces of Fichte's influence which is chiefly manifested in his special attention to the problem of the irrational: the interpretation of reasoning as a creative process, recognition of the obligatory presence of an irrational element in the structure of ideas, and the attempt to overcome the contradiction between idealism and realism and transfer their unity to ethics and aesthetics. (In Rus.)

*The study was supported by the Russian President's Grant МК-4700.2021.2 "Fichte's Philosophy in Russian Neo-Kantianism".*

### References

Abaschnik, V.A., 2013. Patriot oder Nationalist? Rezeption von Fichtes Reden an die deutsche Nation in Russland und der Ukraine. *Fichte-Studien*, 38(1), pp. 231-247. [https://doi.org/10.1163/18795811\\_03801015](https://doi.org/10.1163/18795811_03801015)

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

Dmitrieva, N. A. and Popova, O. A., 2008. Lanz Henrich Ernestovich. In: *Moskovskaya entsiklopediya [Moscow Encyclopedia]*, 2008. Volume 1, Book 2. Moscow: Fond "Moskovskie entsiklopedii", p. 383.

Дмитриева Н. А., Попова О. А. Ланц Генрих Эрнестович // Московская энциклопедия. М. : Фонд «Московские энциклопедии», 2008. Т. 1 : Лица Москвы. Кн. 2. С. 383.

Ермичев А. А. О неокантианце Б.В. Яковенко и его месте в русской философии. Вступительная статья // Яковенко Б. В. Мощь философии / отв. ред. А. А. Ермичева. СПб. : Наука, 2000. С. 5–42.

Ермичев А. А. Борис Валентинович Яковенко — русский исследователь философии И. Г. Фихте // Яковенко Б. В. Жизнь и философия Иоганна Готлиба Фихте. СПб. : Наука, 2004. С. 5–34.

Ермичев А. А. Жизнь и философия Бориса Валентиновича Яковенко // Борис Валентинович Яковенко / под ред. А. А. Ермичева. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 71–122.

Жучков В. А. Фихте как индикатор противоречий русской философии конца XIX — начала XX века // Философия Фихте в России. СПб. : Изд-во РХГИ, 2000. С. 212–237.

Корнилаев Л. Ю. Философский проект Эмиля Ласка // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2017. № 1. С. 13–32.

Корнилаев Л. Ю. Особенности критики философии Э. Ласка в России // Вопросы философии. 2019. № 12. С. 132–144.

Корнилаев Л. Ю. Образ философии Фихте в немецком неокантианстве // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 4. С. 76–93.

Лазарев В. В. Об этическом осмыслении философии Фихте в России в конце XIX — начале XX века // Философия Фихте в России. СПб. : Изд-во РХГИ, 2000. С. 258–336.

Лазарев В. В. Этическая мысль в Германии и России. Осмысление фихтеанства русскими философами конца XIX — начала XX в. М. : ИФ РАН, 2006.

Ланц Г. Бытие и знание в философии Фихте // Вопросы философии и психологии. 1914а. Кн. 122. С. 227–282.

Ланц Г. Иоганн Готлиб Фихте // Вопросы философии и психологии. 1914б. Кн. 122. С. 65–119.

Ланц Г. Памяти Фихте // Русская мысль. 1914в. Кн. 6. С. 42–51.

Ланц Г. Свобода и сознание: (К столетию со дня смерти И. Фихте) // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. 1914г. Кн. 1, вып. 1. С. 1–23.

Ermichev, A. A., 2000. On the Neo-Kantian B. V. Yakovenko and His Place in Russian Philosophy. Introductory article. In: B. V. Yakovenko, 2000. *Moshch' filosofii [Power of Philosophy]*. Saint-Petersburg: Nauka, pp. 5-42. (In Rus.)

Ermichev, A. A., 2004. Boris Valentinovich Yakovenko — Russian Researcher of J. G. Fichte's Philosophy. In: B. V. Yakovenko, 2004. *Zhizn' i filosofiya Ioganna Gotliba Fikhte [The Life and Philosophy of Johann Gottlieb Fichte]*. Saint-Petersburg: Nauka, pp. 5-34. (In Rus.)

Ermichev, A. A., 2012. Life and Philosophy of Boris Valentinovich Yakovenko. In: A. A. Ermichev, ed. 2012. *Boris Valentinovich Yakovenko*. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), pp. 71-122. (In Rus.)

Fichte, J. G., 1982. Introduction to the Science of Knowledge. In: J. G. Fichte, 1982. *Science of Knowledge*. Edited and translated by P. Heath and J. Lachs. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3-28.

Fichte, J. G., 2005. *The Science of Knowing: J. G. Fichte's 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre*. Translated by W. E. Wright. Albany, N. Y.: State University of New York Press.

Fichte, J. G., 2021. Foundation of the entire Wissenschaftslehre. In: J. G. Fichte, 2021. *Foundation of the Entire Wissenschaftslehre and Related Writings (1794–95)*. Edited and translated by D. Breazeale. Oxford: Oxford University Press, pp. 196-378.

Ivanenko, A. A., 2013. Das Problem der veränderten Lehre in der russischen Fichte-Forschung. *Fichte-Studien*, 38(1), pp. 249-256. <https://doi.org/10.5840/fichte20133815>

Kornilaev, L. Yu., 2022. The Image of Fichte's Philosophy in German Neo-Kantianism. *Kantian Journal*, 41(4), pp. 76-93.

Krotkow, W., 2013. Fichtes Einfluss auf die Konzeption des absoluten Realismus von S. L. Frank (philosophisch-politischer Blick). *Fichte-Studien*, 38(1), pp. 271-275. [http://dx.doi.org/10.1163/18795811\\_03801019](http://dx.doi.org/10.1163/18795811_03801019)

Lanz, H., 1912. *Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik*. Berlin: Reuter & Reichard, 1912.

Lanz, H., 1913. Fichte und der transzendente Wahrheitsbegriff. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 26(1), Neue Folge, 19(1), pp. 1-25.

Lanz, H., 1914а. Being and Knowledge in Fichte's Philosophy. *Voprosy filosofii i psikhologii [Issues of Philosophy and Psychology]*, 122, pp. 227-282. (In Rus.)

Ломоносов А. Г. Актуализация трансцендентально-го идеализма И. Г. Фихте в творчестве Б. В. Яковенко // Борис Валентинович Яковенко / под ред. А. А. Ермичева. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 260–287.

Философия Фихте в России / под ред. В. Ф. Пустарнакова. СПб. : Изд-во РХГИ, 2000.

Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Соч. : в 2 т. СПб. : Мифрил, 1993а. Т. 1. С. 65–337.

Фихте И. Г. Первое введение в наукоучение // Соч. : в 2 т. СПб. : Мифрил, 1993б. Т. 1. С. 443–476.

Фихте И. Г. Основа естественного права согласно принципам наукоучения / пер. А. К. Судакова. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014.

Штольценберг Ю. Право и мораль. Пауль Наторп и интерпретация Борисом Вышеславцевым Канта и Фихте // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / под ред. И. Н. Грифцовой, Н. А. Дмитриевой. М. : РОССПЭН, 2010. С. 317–327.

Яковенко Б. В. Путь философского познания // Яковенко Б. В. Мощь философии. СПб. : Наука, 2000а. С. 244–263.

Яковенко Б. В. Сущность плюрализма // Яковенко Б. В. Мощь философии. СПб. : Наука, 2000б. С. 282–292.

Яковенко Б. В. Наукоучение (Опыт историко-систематического исследования) // Яковенко Б. В. Жизнь и философия Иоганна Готлиба Фихте. СПб. : Наука, 2004а. С. 207–350.

Яковенко Б. В. Основная идея теоретической философии И. Г. Фихте // Яковенко Б. В. Жизнь и философия Иоганна Готлиба Фихте. СПб. : Наука, 2004б. С. 182–206.

Abaschnik V. A. Patriot oder Nationalist? Rezeption von Fichtes *Reden an die deutsche Nation* in Russland und der Ukraine // *Fichte-Studien*. 2013. Bd. 38, H. 1. S. 233–247. [https://doi.org/10.1163/18795811\\_03801015](https://doi.org/10.1163/18795811_03801015)

Fichte J. G. Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804. Hamburg : Meiner, 1986.

Ivanenko A. A. Das Problem der veränderten Lehre in der russischen Fichte-Forschung // *Fichte-Studien*. 2013. Bd. 38, H. 1. S. 249–256. <https://doi.org/10.5840/fichte20133815>

Krotkow W. Fichtes Einfluss auf die Konzeption des absoluten Realismus von S. L. Frank (philosophisch-politischer Blick) // *Fichte-Studien*. 2013. Bd. 38, H. 1. S. 271–275. [https://doi.org/10.1163/18795811\\_03801019](https://doi.org/10.1163/18795811_03801019)

Lanz, H., 1914b. Johann Gottlieb Fichte. *Voprosy filosofii i psikhologii* [Issues of Philosophy and Psychology], 122, pp. 65-119. (In Rus.)

Lanz, H., 1914c. In Memory of Fichte. *Russkaya mysl'* [Russian Thought], 6, pp. 42-51. (In Rus.)

Lanz, H., 1914d. Freedom and Consciousness: (On the Centenary of the Death of J. G. Fichte). *Logos*, 1(1), pp. 1-23. (In Rus.)

Lanz, H., 1926. The Irrationality of Reasoning. *The Philosophical Review*, 35(4), pp. 340-359.

Lanz, H., 1941. *In Quest of Morals*. Stanford: Stanford University Press; London: Oxford University Press.

Lazarev, V. V., 2000. On the Ethical Comprehension of Fichte's Philosophy in Russia in the Late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> Centuries. In: V. F. Pustarnakov, 2000. *Filosofiya Fikhte v Rossii* [Fichte's Philosophy in Russia]. Saint-Petersburg: RKHG Press, pp. 258-336. (In Rus.)

Lazarev, V. V., 2006. *Eticheskaya mysl' v Germanii i Rossii. Osmyslenie fikhteanstva russkimi filosofami kontsa XIX – nachala XX v.* [Ethical Thought in Germany and Russia. Comprehension of Fichteanism by Russian Philosophers of the Late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> Centuries]. Moscow: IF RAN. (In Rus.)

Lomonosov, A. G., 2012. Actualization of J. G. Fichte's Transcendental Idealism in the Work of B. V. Yakovenko. In: A. A. Ermichev, 2012. *Boris Valentinovich Yakovenko*. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), pp. 260-287. (In Rus.)

Stolzenberg, J., 2010. Right and Moral. Paul Natort and Boris Vysheslavtsev's Interpretation of Kant and Fichte. In: I. N. Griftsova and N. A. Dmitrieva, eds. 2010. *Neokantianstvo nemetskoe i russkoe: mezhdru teoriei poznaniya i kritikoii kul'tury* [German and Russian Neo-Kantianism: Between Theory of Cognition and Critique of Culture]. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), pp. 317-327. (In Rus.)

Stolzenberg, J., 2024. Recht und Moral. Kant und Fichte im Neukantianismus: Paul Natort und Boris Wischeslavzeff. *Fichte-Studien*, 53(2), pp. 395-408. <https://doi.org/10.1163/18795811-05302008>

Vysheslavtsev, B. P., 1908. Fichte's Justification of Socialism. *Voprosy filosofii i psikhologii*, 95, pp. 571-587. (In Rus.)

Vysheslavtsev, B. P., 1914. *Etika Fikhte. Osnovy prava i nraivostvennosti v sisteme transtsendental'noi filosofii* [Fichte's Ethics. Foundations of Law and Morality in the System of Transcendental Philosophy]. Moscow: Pechatnya A. Snegirevoi. (In Rus.)

Lanz H. Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik. Berlin : Reuther & Reichard, 1912.

Lanz H. Fichte und der transzendente Wahrheitsbegriff // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1913. Bd. 26, H. 1 (Neue Folge, Bd. 19, H. 1). S. 1–25.

Lanz H. The Irrationality of Reasoning // The Philosophical Review. 1926. Vol. 35, № 4. P. 340–359.

Lanz H. In Quest of Morals. Stanford : Stanford University Press ; L. : Oxford University Press, 1941.

Lotze H. Logik. Leipzig : Hirzel, 1874.

Stolzenberg J. Recht und Moral. Kant und Fichte im Neukantianismus: Paul Natorp und Boris Wischeslavzeff // Fichte-Studien. 2024. Bd. 53, H. 2. S. 395–408. <https://doi.org/10.1163/18795811-05302008>

Wischeslavzeff B. Recht und Moral // Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70sten Geburtstag (4. Juli 1912) dargebracht. Berlin : B. Cassirer, 1912. S. 190–202.

#### Сведения об авторе:

Леонид Юрьевич **Корнилаев** – кандидат философских наук, философский факультет, МГУ имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия; Академия Кантиана, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: kornhist@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4520-3218>

#### Для цитирования:

Корнилаев Л. Ю. Идеи Фихте в философских учениях русских неокантианцев // Кантовский сборник. 2025. Т. 44, № 2. С. 101–126.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-2-5>

© Корнилаев Л. Ю., 2025.

Yakovenko, B. V., 2000a. The Path of Philosophical Cognition. In: B. V. Yakovenko, 2000. *Moshch' filosofii [Power of Philosophy]*. Saint-Petersburg: Nauka, pp. 244–263. (In Rus.)

Yakovenko, B. V., 2000b. Essence of Pluralism. In: B. V. Yakovenko, 2000. *Moshch' filosofii [Power of Philosophy]*. Saint-Petersburg: Nauka, pp. 282–292. (In Rus.)

Yakovenko, B. V., 2004a. Science of Knowledge (An Attempt of Historical and Systematic Study). In: B. V. Yakovenko, 2004. *Zhizn' i filosofiya Ioganna Gotliba Fikhte [Johann Gottlieb Fichte's Life and Philosophy]*. Saint-Petersburg: Nauka, pp. 207–350. (In Rus.)

Yakovenko, B. V., 2004b. The Basic Idea of J. G. Fichte's Theoretical Philosophy. In: B. V. Yakovenko, 2004. *Zhizn' i filosofiya Ioganna Gotliba Fikhte [Johann Gottlieb Fichte's Life and Philosophy]*. Saint-Petersburg: Nauka, pp. 182–206. (In Rus.)

Zhuchkov, V. A., 2000. Fichte as an Indicator of Contradictions in Russian Philosophy of the Late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> Centuries. In: V. F. Pustarnakov, 2000. *Filosofiya Fikhte v Rossii [Fichte's Philosophy in Russia]*. Saint-Petersburg: RKhGI Press, pp. 212–237. (In Rus.)

*Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov*

#### The author

Dr Leonid Yu. **Kornilaev**, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; *Academia Kantiana*, Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad, Russia.

E-mail: kornhist@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4520-3218>

#### To cite this article:

Kornilaev, L. Yu., 2025. Fichte's Ideas in the Philosophical Doctrines of Russian Neo-Kantians. *Kantian Journal*, 44(2), pp. 101–126.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-2-5>

© Kornilaev L. Yu., 2025.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://creativecommons.org/licenses/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://creativecommons.org/licenses/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

*Научное издание*

**КАНТОВСКИЙ СБОРНИК  
KANTIAN JOURNAL**

**2025**

**Том  
Vol. 44**

**№ 2**

Перевод с рус. на англ. *Е.Н. Филиппов*

Редактор *Д.А. Малеваная*

Выпускающий редактор *И.О. Дементьев*

Компьютерная верстка *А.В. Иванов*

Translated from Russian by *E.N. Filippov*

Copy-edited by *D.A. Malevanaya*

Publishing editor *I.O. Dementev*

Layout by *A.V. Ivanov*

Подписано в печать 29.08.2025 г.

Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Усл. печ. л. 13,3

Тираж 50 экз. Заказ 88

Sent to the printers on August 29, 2025

Size 84×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. 13,3 sheets

50 copies. Order 88

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта  
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14

Immanuel Kant Baltic Federal University Press  
14 A. Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia