

ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2022

$\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 41

№ 4

Калининград
Издательство Балтийского федерального
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad
Immanuel Kant Baltic Federal University
Press

2022

12+

Кантовский сборник. — 2022. — Т. 41, №4. — 121 с.

Kantian Journal, 2022, vol. 41, no. 4, 121 pp.

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

Издается с 1975 г.
Выходит 4 раза в год

Published since 1975
A quarterly periodical

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

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

Учредитель

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

Established by

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

Адрес редакции:

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

Editorial office address:

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

Адрес издателя:

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

Адрес типографии:

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

Дата выхода в свет: 24.01.2023

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2022

© Immanuel Kant Baltic Federal University,
2022

Редакционная коллегия

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

Editorial board

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

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

Кант: pro et contra

- Крыштон Л.Э.* Христиан Вольф и Иммануил Кант о бытии Бога..... 7
- Энскат Р.* Кант или Хайдеггер – метафизика, антропология или экзистенциальная онтология? Критические замечания по поводу альтернативы, выдвинутой Хайдеггером в 1929 году 38
- Бонадысева П.Р.* Этика категорического императива. Н.О. Лосский под влиянием И. Канта..... 60

Неокантианство

- Корнилаев Л.Ю.* Образ философии Фихте в немецком неокантианстве 76
- Савинцев В.И., Попова В.С.* Пространство и время как априорные формы в работах Германа Когена и Ивана Лапшина 94

CONTENTS

Articles

Kant: pro et contra

- Kryshtop L.E.* Christian Wolff and Immanuel Kant on the Existence of God..... 7
- Enskat R.* Kant oder Heidegger – Metaphysik, Anthropologie oder Existenzial-Ontologie? Kritische Bemerkungen zu einer Alternative Heideggers im Jahr 1929 38
- Bonadyseva P.R.* The Ethics of the Categorical Imperative. Lossky under the Influence of Kant..... 60

Neo-Kantianism

- Kornilaeu L.Yu.* The Image of Fichte’s Philosophy in German Neo-Kantianism 76
- Savintsev V.I., Popova V.S.* Space and Time as *A Priori* Forms in the Works of Hermann Cohen and Ivan Lapshin..... 94

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 (pp. 3-6). References to the *Critique of Pure Reason* are given as follows: (*KrV*, A 000) for the texts of the first edition, (*KrV*, B 000) for the texts of the second edition, and (*KrV*, A 000 / B 000) for fragments present in both editions.

УДК 1(091):2-141

ХРИСТИАН ВОЛЬФ И ИММАНУИЛ КАНТ
О БЫТИИ БОГАЛ. Э. Крыштон¹

Рассматриваются позиции Христиана Вольфа и Иммануила Канта по вопросу возможности доказательства бытия Бога. Анализируются критика Вольфа в адрес физико-теологического доказательства и предлагаемые им меры по его улучшению. Показывается, что Бог занимает центральное место в философской системе Вольфа и является фундаментальной предпосылкой как его теоретической, так и практической философии. Хотя Вольф настаивает на том, что естественный закон свойственен природе человека и по этой причине доступен познанию разумом человека без обращения к божественному откровению, по факту тем не менее именно Бог оказывается творцом этого естественного закона и причиной его совершенства. Соответственно, и вера в истинного Бога в философии Вольфа обязательна для достижения высшей степени добродетели, тогда как язычникам и атеистам доступна лишь низшая ее ступень. Кант предпринимает критику в адрес традиционных доказательств бытия Бога как в докритический, так и в критический период. Анализируется роль, которую Бог играет в практической философии Канта. В результате сравнения позиций Канта и Вольфа автор приходит к выводу о наличии большого числа сходств. Главное из них проявляется в том, что, хотя оба мыслителя рассматривали моральный / естественный закон в качестве универсального и повелевающего независимо от веры человека в Бога, однако по факту вера в Бога оказывалась неизбежным следствием подлинной моральной настроенности индивида.

Ключевые слова: Кант, Вольф, Бог, доказательство бытия Бога, мораль, естественный закон, физико-теологическое доказательство, онтологическое доказательство, постулат

¹ Российский университет дружбы народов (РУДН), Россия, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6.
Поступила в редакцию: 10.02.2022 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-4-1

CHRISTIAN WOLFF AND IMMANUEL KANT
ON THE EXISTENCE OF GODL.E. Kryshoton¹

The positions of Christian Wolff and Immanuel Kant on the possibility of proving the existence of God require some examination. Wolff's critique of the physical-theological proof and his proposed ways of improving it are here analysed. God is central to Wolff's philosophical system and the fundamental prerequisite of his theoretical and practical philosophy. Although Wolff insists that the natural law is inherent in human nature and can therefore be comprehended by human reason without turning to divine revelation, in reality God is the creator of this natural law and the cause of its perfection. Accordingly, faith in the true God in Wolff's philosophy is obligatory for achieving the supreme degree of virtue, whereas pagans and atheists can achieve only its lowest degree. Kant criticises traditional proofs of the existence of God both in his pre-critical and critical periods. The author looks at the role God plays in Kant's practical philosophy. Comparing the positions of Kant and Wolff, the author finds many similarities between them. Chief of them is that although both thinkers saw the moral/natural law as universal and obligating regardless of a person's faith in God, in fact faith in God turned out to be an inevitable consequence of the true moral attitude of the individual.

Keywords: Kant, Wolff, God, proof of the existence of God, morality, natural law, physical-theological proof, ontological proof, postulate

¹ Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University).
6 Miklukho-Maklaya st., Moscow, 117198, Russia.
Received: 10.02.2022.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-4-1

Проблема доказательства бытия Божия является одной из классических проблем традиционной метафизики. Ее осмысление мы находим в том числе и в трудах многих философов немецкого Просвещения — как раннего, так и позднего. Это тем более заслуживает отдельного внимания, так как бытует восприятие философии эпохи Просвещения как уже секуляризованной или, по крайней мере, быстрыми темпами продвигающейся в деле секуляризации, для которой Бог все больше и больше отходит на второй план и превращается из *causa sui* все больше в некий второстепенный предмет мышления, уже не столько фундирующий человеческий разум, сколько, напротив, производный от него (Schneiders, 2014, S. 187–188). В этой связи Кант становится своего рода манифестацией этих процессов, выступая с критикой традиционных доказательств бытия Бога и предлагая свой постулат бытия Бога. Хр. Вольф же рассматривается как своего рода основатель движения в этом направлении. При этом в его философии подчеркивается, с одной стороны, развитие критериев оценки аутентичности божественного откровения (что станет впоследствии важной темой философских размышлений философов уже позднего Просвещения), с другой — утверждение возможности познания того, что морально, и без веры в Бога, на основе одного только разума, в силу чего моральными могут быть и язычники. На основе последнего этику Вольфа иногда оценивают как а-теистическую (Albrecht, 1985, S. XXXVI; Klemme, 2018, S. 295–296). Все это в целом складывается у нас в картину восприятия немецких просветителей как последовательно элиминирующих из философского рассмотрения теологические основания и предпосылки. В данной статье мы более подробно остановимся на проблеме доказательства бытия Бога у Вольфа и Канта и, поставив под сомнение стройность выше обозначенного восприятия философии раннего и позднего немецкого Просвещения, попробуем определить ту роль, которую Бог призван играть в философских построениях этих двух мыслителей.

Proof of the existence of God is a classical problem of traditional metaphysics. It engaged the minds of many philosophers of the German Enlightenment, both early and late. This merits attention all the more because Enlightenment philosophy is often seen as secularised philosophy or at least moving rapidly toward secularism, whereby God increasingly recedes into the background becoming not *causa sui* but a secondary object of thought, not the foundation of human reason, but its derivative (Schneiders, 2014, pp. 187-188). This makes Kant a manifestation of these processes, as it were, since he challenges traditional proofs of God's existence and offers his postulate of God's existence. Wolff in turn is seen as the philosopher who initiated movement in that direction. The aspects of his philosophy that are stressed are, on the one hand, the development of criteria of assessing the authenticity of divine revelation (which would later form an important theme for philosophers of the later Enlightenment) and, on the other hand, his claim that cognition of what is moral is possible without faith in God and solely by reason, so that pagans too can be moral. On the strength of this Wolff's critique is sometimes described as a-theistic (*cf.* Albrecht, 1985, p. XXXVI; Klemme, 2018, pp. 295-296). All this seems to suggest that German enlighteners were consistently eliminating theological grounds and prerequisites from their thinking. This article takes a closer look at the problem of the proof of God's existence in the works of Wolff and Kant and, questioning the rigour of the above perception of the philosophy of early and late German Enlightenment, attempts to determine the role God is called upon to play in the philosophies of the two thinkers.

Проблема доказательства бытия Бога в философии Вольфа

Уже в ранних работах Хр. Вольфа мы видим обращение к проблематике доказательств бытия Бога. При этом в центре внимания оказывается доказательство, которое мы могли бы назвать физико-теологическим, что само по себе не вызывает особого удивления, учитывая, насколько значим был именно этот вид доказательства в эпоху Просвещения и сколько большие надежды на него возлагались (Ciafardone, 1990, S. 211–212). В разных сочинениях Вольфа мы можем найти некоторые модификации этого доказательства, однако общая его направленность остается по сути своей неизменной. И уже в ранних сочинениях мы видим критические замечания Вольфа в адрес этого типа доказательства, что и приводит его самого в конечном счете к убежденности в несостоятельности классического вида данного доказательства и необходимости его существенной доработки. Именно это доказательство впоследствии станет прообразом одного из видов доказательств, подвергнутых Кантом критике уже в ранней работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» и затем в «Трансцендентальной диалектике» первой «Критики».

Особенностью Вольфова рассмотрения проблемы доказательств бытия Бога с самых ранних сочинений является попытка применения строго математического метода в этой области, суть которого заключалась в том, что «все отчетливо разъясняют, основательно доказывают и постоянно связывают одну истину с другой» (Wolff, 1743, Vorrede [zu der ersten Auflage]). Именно несоответствие этому методу Вольф и считает причиной непоследовательности традиционного физико-теологического доказательства, распространенного в его время. Такого рода замечания встречаются уже в первом издании его работы «Ratio praelectionum» и получают дальнейшее развитие в последующих его работах. При этом замечания, высказывае-

The Problem of the Proof of God's Existence in the Philosophy of Christian Wolff

The problem of the proof of the existence of God is already addressed in Wolff's early works. He focuses on the proof which may be called physical-theological, which is not surprising considering the importance that was attached to this proof during the Enlightenment era and the great hopes that were pinned on it (cf. Ciafardone, 1990, pp. 211-212). We find different modifications of this proof in Wolff's works, but the general thrust remains unchanged. Already in Wolff's early works we find critical remarks about this type of proof, which eventually lead him to the conclusion that the classical form of this proof is untenable and needs to be elaborated further. It is this proof that prefigures one type of proof which Kant criticised already in his early work *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God* and then in the "Transcendental Dialectics" in the first *Critique*.

From the earliest works, Wolff's approach to the problem of the proof of the existence of God is marked by an attempt to apply rigorous mathematical methods which "clearly explain, and thoroughly prove everything and constantly link one truth with another"² (Wolff, 1743, *Vorrede [zu der ersten Auflage]*). It is the failure to comply with this method that Wolff considers to be the cause of inconsistencies in the traditional physical-theological proof which was current in his time. Such remarks occur in the first edition of his work *Ratio praelectionum* and are elaborated in his following works. Wolff's remarks are in many ways similar to the later Kantian critique of this proof.

² "[...] alles deutlich erkläret, gründlich erweißet, und eine Wahrheit mit der andern beständig verknüpfet."

мые Вольфом, во многом напоминают основные моменты более поздней кантовской критики в адрес этого доказательства.

Физико-теологическое доказательство исходит из того, что, если существует некий порядок в мире, то должен существовать творец этого порядка, без которого этот порядок не был бы возможен. Однако уже в первой части «*Ratio praelectionum*» Вольф делает оговорку, что этот аргумент не может быть применим к тому случаю, когда порядок мира сам по себе является абсолютно необходимым. Впоследствии это замечание повторяется и во втором издании данной работы, и в других работах 1730-х гг., становясь одним из основных моментов критики данного типа доказательства (Marcolungo, 2011, S. 148–157). Для того чтобы мы могли заключать от существующего порядка в мире к его творцу, необходимо, чтобы этот порядок был сам по себе случаен. Однако в традиционном физико-теологическом доказательстве мы не видим обоснования этой посылки. Она предполагается негласно. В итоге же получается, что физико-теологическое доказательство представляет собой разновидность логического круга в аргументации, приходя к доказательству того, что изначально было заложено в его посылки. Это приводит Вольфа в конечном счете к заключению, что физико-теологическое доказательство в такой форме является несостоятельным, так как в строгом смысле ничего не доказывает, что вызвало неприятие со стороны пиетистов и послужило еще одним поводом к изгнанию Вольфа из Галле.

В то же время в критике пиетистов мы находим некое превратное понимание слов Вольфа, что и приведет его к необходимости прояснения своей позиции по этому вопросу в более поздних работах. Указывая на явные недостатки физико-теологического доказательства, Вольф тем самым вовсе не желал полностью опровергнуть какую-либо возможность доказательства бытия Бога как таковую (в чем, пожалуй, несмотря на все видимое сходство основных положений критики и будет состоять основное различие Вольфа и Канта). Напротив, он лишь указывал возможные направления доработки это-

The physical-theological proof proceeds from the assumption that if there is some kind of order in the world, then there must be a creator of this order without whom such order would be impossible. However, early on in *Ratio praelectionum* Wolff makes the reservation that this argument cannot be applied to the case where order in the world is absolutely necessary in itself. The remark is repeated in the second edition of the work and in other works of the 1730s to become one of the key aspects of the critique of this type of proof (cf. Marcolungo, 2011, pp. 148-157). If the existing order in the world is to lead us to the existence of its creator, the order itself must be accidental. However, we do not find this premise in the traditional physical-theological proof. It is assumed tacitly. As a result, the physical-theological proof turns out to be a variety of the logical circular argument leading to proof of what has been initially present in the premise. Thus, Wolff comes to the conclusion that the physical-theological proof in this form is untenable because it does not prove anything in the strict sense, a claim which was rejected by the Pietists and gave added reason for Wolff's eviction from Halle.

However, we find in the Pietists' critique a misinterpretation of Wolff's words, which would prompt him to explain his position on the issue in his later works. In pointing to the obvious shortcomings of the physical-theological proof, Wolff was not denying any possibility of proving the existence of God as such (which would constitute the main difference between Wolff and Kant, in spite of the apparent similarities of their critiques). On the contrary, he merely pointed to the paths of perfecting this proof, the need to prove that order in nature exists and that it is not accidental. It is

го доказательства, а именно необходимость доказательства того, что порядок природы вообще существует и что он случаен. Только после этого можно было бы переходить к выведению из порядка природы существования ее творца. Именно на этом сам Вольф и концентрируется в последующих своих рассуждениях.

Проблема мира и его свойств подробно рассматривается в его латинской «Космологии», а также в «Естественной теологии» (Wolff, 1736b, S. 745–752). Мир состоит из отдельных элементов, взаимосвязанных между собой. При этом любые изменения объясняются законом достаточного основания, четкую формулировку которого мы видим уже в «Немецкой метафизике»: «Все, что существует, должно иметь достаточное основание, почему оно существует» (Wolff, 1729, S. 16–17; Вольф, 2001, с. 242). В итоге как взаимосвязи между элементами, так и сами элементы оказываются случайными, что приводит нас к случайности самого мира в целом, из которой мы уже можем заключать к его сотворению в таком виде Богом. Однако стоит отметить, что в «Немецкой метафизике» случайность мира оказывается лишь составным элементом более обширных размышлений, которые, по сути, складываются в иной тип доказательства — доказательство космологическое. Именно оно является центральным для «Немецкой метафизики». И именно оно будет иметь большое значение в последующем сравнении позиции Вольфа с кантовскими взглядами на проблему доказательств бытия Бога, особенно в докритический период. Случайность мира входит составным элементом и еще в одно доказательство, представленное в философии Вольфа и занимающее центральное место в его «Немецкой метафизике».

Бог становится основным предметом рассмотрения в заключительной (шестой) главе сочинения. Такая структура работы может создавать впечатление того, что размышления о Боге оказываются скорее выводом, следствием из всего изложенного ранее, что вряд ли можно считать корректным. Скорее, Вольф здесь следует обратным путем — начиная от наиболее

only then that one can proceed to derive from the existence of order in nature the existence of its creator. This is what Wolff would concentrate on in his subsequent work.

The problem of the world and its properties is considered in detail in his Latin *Cosmologia* as well as in *Natural Theology* (Wolff, 1736b, pp. 745-752). The world consists of interconnected elements. Any changes are explained by the law of sufficient reason which is clearly formulated already in *German Metaphysics*: “[...] all that exists must have a sufficient reason why it exists [...]”³ (Wolff, 1729, pp. 16-17). As a result both the interconnections between elements and the elements themselves are accidental; this leads to accidents in the world as a whole, from which we may conclude that it was created in this shape by God. However, it is worth noting that in *German Metaphysics* the accidental character of the world is but one part of broader reflections which essentially add up to a different type of proof, the cosmological type. It is central to the *German Metaphysics*. It will be important in the subsequent comparisons of Wolff’s position with Kant’s views on the problem of the proof of the existence of God, especially in the pre-critical period. The accidental nature of the world becomes an element of yet another proof in Wolff’s philosophy, which is pivotal for his *German Metaphysics*.

God becomes the main object of analysis in the final (sixth) chapter of that work. The structure of the work may create the impression that reflections on God come as a conclusion, a consequence of all that precedes it, which is hardly the case. Rather, Wolff follows the reverse path,

³ “[...] so muß auch alles, was ist, seinen zureichenden Grund haben, warum es ist [...]”

очевидных вещей и продвигаясь к рассмотрению вещей все более фундаментальных. В результате приходится согласиться скорее со следующим: несмотря на то что Бог рассматривается в самом конце, по факту мы вынуждены констатировать, что здесь мы имеем дело не с надстройкой, а, наоборот, с основанием вольфианской философской системы.

Примечателен и другой факт. Размышления Вольфа о Боге начинаются именно с доказательства его существования. И как раз в этом единственном аспекте мы и видим отсылку к предшествующему анализу (а именно к доказательству нашего собственного существования, представленному в главе 1). Именно отталкиваясь от нашего собственного существования, Вольф пытается доказать, что Бог существует, и притом с необходимостью. Размышления Вольфа здесь вполне традиционны. Если мы существуем (а то, что мы существуем, Вольф уже доказывал в главе 1), то причина нашего существования может быть либо в нас самих, либо вне нас. Далее Вольф делает некоторый скачок в аргументации, так как сразу же начинает рассматривать атрибуты той вещи, которая имеет основание своего существования в себе самой (без конкретизации, что же именно является этой вещью и насколько оправданными могут быть наши собственные притязания на такой статус). Такая вещь является самостоятельной сущностью (Wolff, 1729, S. 575; Вольф, 2001, с. 324), она является основанием существования других вещей (Wolff, 1729, S. 575–576; Вольф, 2001, с. 324). Она вечна (Wolff, 1729, S. 576; Вольф, 2001, с. 324), неизмерима (Wolff, 1729, S. 576–577; Вольф, 2001, с. 324), является первой и последней (Wolff, 1729, S. 577–578; Вольф, 2001, с. 324), нетленна (Wolff, 1729, S. 578; Вольф, 2001, с. 325), нетелесна (Wolff, 1729, S. 578; Вольф, 2001, с. 325), неделима ввиду своей простоты (Wolff, 1729, S. 578–579; Вольф, 2001, с. 325), независима и существует посредством своей собственной силы (Wolff, 1729, S. 579; Вольф, 2001, с. 325). И только после выведения основных свойств такой вещи Вольф переходит к доказательству того, что та-

starting with the more obvious things and moving towards more fundamental things. As a result, one has to concur with the following: although God is examined at the very end, in fact we are looking not at a superstructure, but at the very foundation of the Wolffian philosophical system.

Yet another fact is worth noting. Wolff's reflections on God begin with proof of his existence. This is the only pointer to the preceding analysis (i.e. proof of our own existence, presented in Chapter I). It is by proceeding from our own existence that Wolff tries to prove that God exists; moreover, that he exists necessarily. Wolff's reasoning takes a traditional course. If we exist (as Wolff has proved in Chapter I) the cause of our existence is either within us or without. Next Wolff makes a leap in his argumentation and starts examining the attributes of the thing that has the foundation of its existence within itself (without specifying what exactly this thing is and how justified our own claims to this status may be). Such a thing is an independent entity (Wolff, 1729, p. 575), it is the ground for the existence of other things (*ibid.*, pp. 575-576). It is eternal (*ibid.*, p. 576), immeasurable (*ibid.*, pp. 576-577), first and last (*ibid.*, pp. 577-578), immortal (*ibid.*, p. 578), incorporeal (*ibid.*, p. 578), indivisible owing to its simplicity (*ibid.*, pp. 578-579), independent and existing by its own force (*ibid.*, p. 579). It is only after deriving the main properties of such a thing that Wolff proceeds to prove that such a thing cannot be either the world (*ibid.*, pp. 579-580), or our own soul (*ibid.*, p. 580). Importantly, this thing cannot be the world because the world is accidental and composite. The soul cannot claim to be such a thing because its essence is in the representing force which depends on the world outside it, i.e. the soul is

кая вещь не может быть ни миром (Wolff, 1729, S. 579–580; Вольф, 2001, с. 325–326), ни нашей собственной душой (Wolff, 1729, S. 580; Вольф, 2001, с. 326). При этом важным оказывается, что миром такая вещь не может быть, так как мир является случайным и составным. Душа же не может претендовать на то, чтобы быть такой вещью, по причине того, что ее сущность состоит в представляющей силе, зависящей от мира вне ее, то есть душа не является самостоятельной, что также противоречит набору установленных свойств необходимой сущности. Таким образом доказывается, что необходимая вещь находится вне нас и при этом является вещью вне мира. Именно такая вещь обычно и называется Богом.

Итак, с одной стороны, мы видим, что такая классическая метафизическая тема, как доказательство бытия Бога, не была обойдена вниманием Хр. Вольфа. С другой стороны, можно утверждать, что сама эта проблема не находилась в центре внимания Вольфа и затрагивалась нередко как бы мимоходом. Более значимыми для Вольфа оказывались скорее рассмотрение атрибутов Бога и та связь, в которой так понимаемый Бог состоял с им сотворенным миром.

Место Бога в философской системе Вольфа

Одним из аспектов данного мира является естественный закон, регулирующий моральное поведение человека. Этот закон называется «естественным» именно в силу того, что он полностью выводится из самой природы, благодаря чему он и оказывается полностью доступен познанию одним лишь человеческим разумом. Именно этот закон является в моральной философии Вольфа первопринципом нравственности, в связи с чем его этическую концепцию иногда характеризуют как «атеистическую», поскольку такой взгляд на естественный закон, как кажется, уже не нуждается для своего обоснования и укрепления в какого-либо рода отсылках к Богу, а следовательно, и нравственность тогда не нуждается в вере в Бога

not independent; this also contradicts the set of established properties of the necessary entity. This proves that the necessary thing is outside us and outside the world. This thing is usually called God.

Thus, on the one hand, we see that Wolff gave the classical metaphysical theme its due – proving the existence of God. But, on the other hand, the problem was not central for Wolff who often touched upon it in passing, as it were. He paid more attention to the attributes of God and the connection between God thus understood and the world he created.

The Place of God in Wolff's Philosophical System

One of the aspects of the given world is the natural law which regulates man's moral behaviour. The law is called "natural" precisely because it is derived entirely from nature, owing to which it lends itself fully to human understanding. This law is, in Wolff's moral philosophy, the primary principle so that his ethical concept is sometimes described as "atheistic" since such a view of the natural law does not seem to need any grounding or reinforcement by any references to God, and morality consequently also has no need for God (still less a concrete Christian God) and becomes equally possible for Christians, pagans, deists and even atheists. At the same time this account of Wolffian moral philosophy cannot explain on what grounds Wolff seriously considers the human being's obligations to God to be an inalienable part of his *German Ethics* and why Wolff himself is convinced that divine blessing is necessary for achieving the maximum possible degree of virtue for humans which is out of reach for atheists and pagans. These obvious inconsistencies in Wolff's position prompt the need to take a closer look

(тем более конкретно в Бога христианского) и в равной степени становится возможной как для христиан, так и для язычников, деистов и даже атеистов. В то же время такая точка зрения на вольфианскую моральную философию не способна объяснить, на каком основании Вольф всерьез рассматривает обязанности человека по отношению к Богу в качестве неотъемлемой составной части своей «Немецкой этики» или почему он остается уверен в необходимости божественной благодати для достижения максимально возможной для человека степени добродетели и в недостижимости таковой для атеистов и язычников. Эти лежащие на поверхности видимые несостыковки в позиции Вольфа приводят нас к необходимости более глубокого рассмотрения того, какое место Бог призван занимать в его философской системе. И в данном случае мы склонны скорее согласиться с Р. Тайсом, утверждавшим, что необходимость обоснования Бога и важности христианской веры возникает не только при разборе Вольфом конкретных обязанностей человека по отношению к себе, окружающим и собственно к самому Богу, а коренится гораздо глубже, а именно в обосновании самих первопринципов и основных понятий Вольфовой этики и онтологии (Theis, 2013a, p. 5), таких как понятия естественного закона, совершенства и свободы воли.

Понятие естественного закона подробно рассматривается в его «Немецкой этике». Естественный закон является абсолютно необходимым по причине того, что встроен в природу человека. В любом случае свои действия человек выстраивает именно в соответствии с ним, независимо от того, знает он о нем или нет. Такое подчеркнутое внимание к заложенности этого закона в природе и вызывает впечатление того, что Вольфу удается вывести свое основное правило морали независимо от Бога.

В то же время при более внимательном рассмотрении этой проблемы мы видим, что подобное впечатление ложно. Хоть естественный закон и заложен в самой природе и в этом смысле может быть понят без непосредственных от-

at the place God occupies in his philosophical system. I am inclined to go along with Robert Theis (2013a, p. 5) who claims that the need to ground God and the importance of the Christian faith arises not only when Wolff analyses man's concrete obligations towards himself, the people around him and God, but has deeper roots in the grounding of the primary principles and main concepts of Wolffian ethics and ontology, such as the concepts of natural law, perfection and free will.

The concept of natural law is examined in detail in his *German Ethics*. Natural law is absolutely necessary because it is built into human nature. Whether or not a human being knows it, he acts in accordance with this law. The emphasis on the law being built into nature creates the impression that Wolff manages to derive his main moral rule independently from God.

But a closer analysis of the problem shows that this is a false impression. Although natural law is built into human nature and therefore can be understood without direct reference to God, ultimately it is God who created nature. It is precisely because nature was created by the inherently perfect God that the natural law is also perfect. Thus, although Wolff manages to avoid theonomy in grounding specific ethical prescriptions since all of them are derived from the nature of things through natural law and not from God's will, an indirectly atheonomic grounding of moral rules is made possible, according to Wolff, only thanks to God.

Similar paradoxes crop up in Wolff's attempt to apply his rules to the study of divine revelation (cf. Casula, 1986). In *German Metaphysics* we find a fairly detailed discussion of the criteria for distinguishing genuine revelation (cf. Wolff, 1729, pp. 623-629). Later we find a still more detailed discussion of revelation and its types in *Natural Theology* (Wolff, 1736, pp. 417-431). Likewise in *Latin Logic* he stress-

сылки к Богу, однако в конечном счете именно Бог является творцом этой природы. И именно потому, что эта природа сотворена совершенным по своей природе Богом, естественный закон тоже совершенен. Таким образом, хотя Вольфу и удается избежать теономности в обосновании конкретных этических предписаний, так как все они выводятся посредством естественного закона из природы вещей, а не из воли Бога, однако опосредованно это атеистическое обоснование правил морали становится возможным у Вольфа все равно не иначе, как только благодаря Богу.

Аналогичная парадоксальность отмечается и в попытках Вольфа применить выработанные им правила метода к исследованию божественного откровения (Casula, 1986). В «Немецкой метафизике» мы находим достаточно подробное обсуждение критериев, при помощи которых можно отличить подлинное откровение от ложного (Wolff, 1729, S. 623–629; Вольф, 2001, с. 340–342). Впоследствии мы видим еще более подробное рассмотрение откровения и его видов в «Естественной теологии» (Wolff, 1736б, р. 417–431). В «Латинской логике» Вольф также подчеркивает необходимость подчиненности истин откровения, по содержанию сверхъестественных, общим логическим правилам связи истин (Wolff, 1732, р. 687). Именно этот подход к божественному откровению, предполагающий для его оценки использование разумных критериев, в значительной степени определяет оценку Вольфа как мыслителя, поспособствовавшего развитию в Германии в эпоху Просвещения критики библейского откровения и основанного на нем христианского вероучения (Gawlick, 1986, S. 141).

Однако такая оценка упускает из виду один нюанс — Вольф неустанно подчеркивает, что Бог является творцом всех истин, как доступных естественному познанию силами человеческого разума, так и ему недоступных. Таким образом, гарантом критериев истинности, применяемых человеком для оценки достоверности сообщенного в откровении, оказывается в конечном счете сам Бог, что, по сути, представ-

es the need for subordinating the truths of revelation, which are essentially supernatural, to the general logical norms of the connection of truths (Wolff, 1732, p. 687). It is this approach to divine revelation implying the use of reasonable criteria that largely accounts for the assessment of Wolff as a thinker who, in Enlightenment Germany, contributed to the critique of biblical revelation and the Christian faith based on it (Gawlick, 1986, p. 141).

However, this assessment overlooks an important nuance: Wolff constantly stresses that God is the creator of all truths, both those that can be grasped by human reason and those that cannot. Thus the guarantor of the criteria of truth that man uses to ascertain the veracity of what the revelation says is, in the final analysis, God himself, which represents circular argumentation. We are faced with a situation when “human reason, as something created, acquired the legitimacy of its normative claims from the divine reason. When, however [...] it contradicts revelation, it can ultimately understand itself only as an *interpreter* of the divine norm and truth, but never falsely consider itself to stand above them as their measure”⁴ (Theis, 2013b, p. 59). This nuance prompts substantial adjustments to the notion of Wolff as a thinker who tried to put human reason above divine revelation. One would rather go along with Theis who claimed that Wolff was working out his rules of method and applied them to the study of the truths of revelation, not in order to annul them or even drastically restrict their sphere of influence, but, on the contrary, to prove the need for them with mathematical precision (Theis, 2013b, pp. 34-36).⁵

⁴ “[...] die menschliche Vernunft, als geschaffene, [hat] die Legitimität ihrer normativen Ansprüche von der göttlichen her [...]. Dort, wo sie gegenüber der Offenbarung [...] auftritt, darf sie sich letztlich nur als Ausleger der göttlichen Norm und Wahrheit verstehen, nie aber als deren Maßstab sich als über ihr stehend vermeinen.”

⁵ We find proof of this in Wolff’s autobiography. Describing his youth in Breslau, where he witnessed in-

ляет собой круг в аргументации. Мы сталкиваемся с ситуацией, когда «человеческий разум, как сотворенный, обретает легитимность своих нормативных притязаний от божественных. Тогда же, когда он... вступает в противоречие с Откровением, он может понимать себя в конечном счете только как интерпретатор божественной нормы и истины, но ни в коем случае не полагать себя ошибочно их мериллом, возвышающимся над ними» (Theis, 2013б, S. 59). Этот нюанс вносит существенные коррективы в представления о Вольфе как о мыслителе, пытавшемся подчинить божественное откровение человеческому разуму. И здесь, скорее, следует согласиться с Тайсом, утверждавшим, что Вольф разрабатывал свои правила метода и применял их затем к исследованию истин Откровения не для того, чтобы тем самым устранить последние или, по меньшей мере, крайне ограничить их сферу влияния, а, наоборот, для того, чтобы с математической достоверностью доказать их необходимость (Theis, 2013б, S. 34–36)².

² Последнее находит подтверждение в автобиографии Вольфа. Рассказывая о своей юности в Бреслау, где он вынужден был быть свидетелем нескончаемых и порой крайне ожесточенных споров между католиками и лютеранами, он пишет: «Так как я жил там в среде католиков и с самого раннего детства наблюдал ревность лютеран и католиков по отношению друг к другу, и при этом заметил, что каждый ошибочно полагает себя правым, то у меня появилась мысль, нельзя ли показать истину в теологии настолько отчетливо, что она не будет подвержена противоречию. Когда же я услышал, что математики доказывают их предметы столь достоверно, что каждый должен признать за истинное то же самое, я жаждал изучить математику ради метода, дабы постараться привести теологию к неоспоримой достоверности» (Wolff, 1841, S. 120–121). Об обусловленности интереса Вольфа к теологии и, шире, к практической философии в целом и его попытках применения и в этих разделах философии неоспоримого метода пишет и Т. Арно (Arnaud, 2008, p. 205). Ж.-П. Пачёни также рассматривает этот ранний период как решающий, полагая, что все основные темы Вольфовой философии и основы его математического метода сформировались именно в это время (Paccioni, 2006, p. 35–37). Другой точки зрения придерживается Ю. Шмидт, утверждающий, что основной сферой интересов Вольфа была математика и (лишь во вторую очередь) естествознание (Schmidt, 1862, S. 419). Среднюю позицию занимает К. Швайгер, полагающий, что определяющей для Вольфа была не теологическая проблематика сама по себе, а проблема «отношения *“fides”* и *“ratio”*, религиозной веры и философского разума» (Schwaiger, 2011, S. 213).

Wolff's craving to combine affirmation of logical laws of sufficient reason and contradiction which he derived as the first grounds of the existence of everything (including God) and the claim that God is the perfect creator of all that exists, leads to yet another insoluble paradox of his metaphysical system. On the one hand, Wolff seeks to explain how God creates the best of all possible worlds. On the other hand, while keen to let God preserve his traditional attributes of perfection and omnipotence, he is equally keen to preserve the significance for him of the logical laws on which his system is based. As a result Wolff has to transfer the

terminable and sometimes fierce arguments between Catholics and Lutherans, he writes: "Because I lived among Catholics and observed from early childhood the jealousy of Lutherans and Catholics toward each other, noticing that each mistakenly thought himself to be right, I began to wonder whether it is not possible to show the truth in theology so clearly as to be incontrovertible. When I heard that mathematicians proved their objects with such certainty that everyone had to recognise them as true, I was keen to study mathematics for the sake of the method in order to take up the task of bringing theology to incontrovertible certainty" (cf. *"Weil ich aber da unter den Catholiken lebte und den Eifer der Lutheraner und Catholiken gegen einander gleich von meiner ersten Kindheit an wahrnahm, dabei merckte, das ein ieder Recht zu haben vermeinete; so lag mir immer im Sinne, ob es dann nicht möglich sei, die Wahrheit in der Theologie so deutlich zu zeigen, dass sie keinen Widerspruch leide. Wie ich nun nach diesem hörte, daß die Mathematici ihre Sachen so gewis erwiesen, daß ein jeder dieselben vor wahr erkennen müsse, so war ich begierig die Mathematik methodi gratia zu erlernen, um mich zu befehligen, die Theologie auf unwidersprechliche Gewisheit zu bringen"*) (Wolff, 1841, pp. 120-121). T. Arnaud (2008, p. 205) also writes about Wolff's interest in theology and – more broadly – practical philosophy as a whole – and his attempts to apply incontrovertible method in these departments of philosophy as well. J.-P. Paccioni (2006, pp. 35-37) also considers this early period to be decisive, believing that all the main themes of Wolffian philosophy and the foundations of his mathematical method were formed at that time. A different view has been expressed by Schmidt (1862, p. 419) who claims that mathematics was the main sphere of Wolff's interests while natural science came second. Schwaiger (2011, p. 213) takes an intermediate position, noting that what mattered most to Wolff was not theological problems in themselves, but the problem of the "relation between *fides* and *ratio*, religious philosophy and philosophical reason".

Желание Вольфа совместить утверждение непреложности логических законов достаточного основания и противоречия, выведенных им в качестве первых оснований существования всего (в том числе и Бога), и утверждение того, что Бог является совершенным творцом всего сущего, приводит его к еще одному неразрешимому парадоксу его метафизической системы. С одной стороны, Вольф стремится обосновать, каким образом Бог творит наилучший мир из всех возможных. С другой — не в меньшей степени он желает сохранить за Богом его традиционные атрибуты совершенства и всемогущества и значимость для него логических законов, положенных в основание его системы. В результате Вольфу приходится переносить предлагаемое им для нашего мира разделение на возможное (логически непротиворечивое) и действительное (полнота возможности)³ на Бога⁴. В результате этого переноса получается, что Бог совершенен и всеведущ в той мере, в какой он представляет в своем совершенном рассудке все без исключения возможные миры (то есть те, которые логически непротиворечивы), однако не все из них могут быть воплощены в действительность в соответствии с законом достаточного основания. И из тех, которые могли бы стать действительными, лишь один вариант является наилучшим. В силу совершенства своего рассудка Бог способен оценить разные возможные миры и выбрать наилучший, который посредством своего волеизъявления он и претворяет в действительность.

При такой попытке подведения Бога под действие универсальных логических законов возникают по меньшей мере две сложности. Прежде всего, хотя сама аргументация Воль-

³ Р. Тайс отмечает, что данное разделение возможного и действительного фактически может быть сведено к традиционному для школьной философии разделению *ens universalis* и *ens singularis*, или же на сферы общего и единичного (Theis, 2013a, p. 25–26). Влияние традиции школьной философии на формирование ключевых терминов философии Вольфа отмечает также А. Корр (Corr, 1983, p. 33).

⁴ Ф. Маутнер усматривает в этом черты антропоморфизма (Mauthner, 2010, S. 207).

division into the possible (logically consistent) and the real (the fullness of possibility),⁶ which he proposes for our world, to God.⁷ As a result of this transfer it turns out that God is perfect and omniscient to the extent that he has in his perfect reason all the possible worlds (i.e. those that are logically non-contradictory) but not all of them can be translated into reality in accordance with the law of sufficient reason. Of the variants that can be translated into reality only one is the best. Owing to his perfect reason God can assess various possible worlds, choose the best one and will it into reality.

The attempt to explain God through universal logical laws raises at least two problems. First of all, although Wolff's argument is based on the division between the possible and the real and the need for God to exercise his free will in order to translate elements of the former into elements of the latter, this division is non-contradictory only with regard to human reason. Men can imagine many possible things but by no means all of them can be put into practice. For God, for whom thought is the creating word, to think a perfect world already means to create this world in reality. God, being perfect by nature, cannot create anything that is not perfect, and so he has practically no choice. It follows that we either have to deprive God of free will, recognising that he has to create perfection, or we have to admit that God makes no difference between the possible and the real, since God considers as real alternatives those that are merely possible choices, i.e. other, imperfect worlds which cannot

⁶ Theis (2013a, pp. 25-26) notes that the division into the possible and the real can actually be reduced to the traditional school division into *ens universalis* and *ens singularis*, or the spheres of the universal and the singular. A. Corr (1983, p. 33) also notes the influence of school philosophy on the shaping of key terms in Wolff's philosophy.

⁷ F. Mauthner (2010, p. 207) sees here features of anthropomorphism.

фа выстраивается на разделении возможного и действительного и необходимости проявления Богом свободной воли для претворения элементов первого в элементы второго, разделение это оказывается непротиворечивым только в отношении человеческого рассудка. Люди могут представлять себе многие возможные вещи, однако далеко не все из них могут претворяться в действительность. Для Бога же, для которого мысль есть творящее слово, помыслить совершенный мир уже оказывается идентичным с претворением этого мира в действительность. А так как Бог в силу совершенства своей природы не может сотворить несовершенство, то реального выбора у Бога фактически нет. Таким образом, мы либо вынуждены лишить Бога свободы воли, признав, что он вынужден творить совершенство, либо мы вынуждены признать, что для Бога нет различия между возможным и действительным, так как лишь возможные выборы других, несовершенных миров, которые в соответствии с законом достаточного основания никогда не смогут реализоваться, для Бога тем не менее рассматриваются как реально возможные альтернативы. Вольф же одновременно пытается отстоять как различие возможного и действительного, так и свободу воли Бога, и тем самым, по сути, исключает Бога из сферы действия закона достаточного основания, им же самим позиционируемого как универсальный.

На эти сложности, связанные с попытками Вольфа согласовать его собственные правила метода с анализом божественной природы, обращает внимание, в частности, российский кантовед В. А. Жучков. Некоторую парадоксальность аргументации Вольфа он склонен объяснять посредством ссылки на нарушение Вольфом им же самим предлагаемых «первых принципов» метафизического познания, которое тем не менее «оказывается необходимым для построения самой же системы, для решения ее собственных внутренних проблем» (Жучков, 2001, с. 82). И в этом с ним было бы сложно поспорить. Однако в дальнейшем это приводит В. А. Жучкова к крайне скептической

be realised in accordance with the law of sufficient reason. Wolff, however, simultaneously asserts the difference between the possible and the real and God's free will, thereby effectively excluding God from the sphere of the law of sufficient reason which he himself posits as universal.

These difficulties, stemming from Wolff's attempts to conjoin his own rules of method and the analysis of the divine nature, have been noted among others by the Russian Kant scholar Vladimir A. Zhuchkov. Zhuchkov (2001, p. 82) attributes the paradoxical elements of Wolff's argumentation to Wolff's own violation of his "first principles" of metaphysical cognition, which is nevertheless "necessary for building the system itself, for the solution of its own internal problems". Quite acceptable. However, it leads Zhuchkov to make an extremely sceptical assessment of the theological implications of Wolff's thinking and to claim that they are superfluous and irrelevant and have no cognitive value. In the final analysis, Zhuchkov considers the introduction of God who preserves his classical attributes as the prime entity to be simply an obeisance to tradition, which lacks proper grounding in Wolff's own philosophy.

Violation of the principle of division of the spheres of the real and the possible is also noted by Theis (2013a, pp. 25-26), who, however, comes to a fundamentally opposite opinion concerning the significance of theological premises for Wolff. Martin Pott (1992, p. 185) also stresses not only the importance of the initial theological premises for Wolff's philosophical system but also the significance of the theological consequences which directly explicate his main rules, such that he speaks about a "theological continuation" of the rules of Wolff's scientific method. This is arguably the most correct position.

оценке теологических импликаций построений Вольфа и к утверждению, что они являются излишними и посторонними, а в своем познавательном значении и вовсе ничтожными. В конечном счете введение в рассмотрение Бога и сохранение за ним классических атрибутов, присущих первосущности, В. А. Жучков считает скорее простой данью традиции, не находящей в самой философии Вольфа должного обоснования.

Несоблюдение в отношении Бога принципа разделения сфер действительного и возможного отмечает и Р. Тайс (Theis, 2013a, p. 25–26), приходя, однако, к принципиально противоположному мнению по вопросу значимости для Вольфа теологических посылок. М. Потт также подчеркивает не только важность исходных теологических посылок для философской системы Вольфа, но и значимость теологических следствий, являющихся непосредственной экспликацией его основных правил, в силу чего он говорит о некоем «теологическом продолжении» правил научного метода Вольфа (Pott, 1992, S. 185). Именно эта позиция и представляется более корректной.

Не менее значимым для понимания роли Бога в философской системе Вольфа становится анализ его понимания того, что есть добродетель. Добродетель является основным предметом рассмотрения в его «Немецкой этике», где она, по сути, оказывается стремлением к благу, тогда как благо определяется как то, что «делает совершеннее» (Wolff, 1743, S. 6), или же как то, что «совершенствует нас и наши состояния» (Wolff, 1729, S. 260; Вольф, 2001, с. 272; Wolff, 1736a, p. 390). Однако не менее интересна в нашем контексте рассмотрения его работа «Речь о практической философии китайцев», в которой в общих чертах мы видим изложение всех основных принципов его практической философии. Критерием добра в «Речи», так же как и в других сочинениях Вольфа по моральной философии, является совершенство. Все, что делает наше состояние совершеннее, является благом. Напротив, то, что делает нас менее совершен-

No less important for understanding the role of God in Wolff's philosophical system is the analysis of his concept of virtue. Virtue is the main subject of analysis in his *German Ethics* where it is essentially defined as the pursuit of the good, while good is defined as that which "makes perfect"⁸ (Wolff, 1743, p. 6), or as that "which improves us and our state"⁹ (Wolff, 1729, p. 260; Wolff, 1736a, p. 390). However, in our context, his *Discourse on the Practical Philosophy of the Chinese* is no less interesting. In it we find the formulation, in a general way, of all the main principles of his practical philosophy. The criterion of the good in the *Discourse*, as in Wolff's other works on moral philosophy, is perfection. Everything that makes our state more perfect is good. On the contrary, what makes us less perfect is evil (Wolff, 1985, pp. 51, 31-33). It is natural for the soul to choose the good and equally, to avoid evil (*ibid.*, p. 31), which leads Wolff to assert that the highest moral rule should be to follow the law of the nature of the human spirit (*ibid.*, p. 25). If the soul chooses evil, this is only because it is deluded into perceiving evil as good (*ibid.*, p. 31). That is why learning is so important because in the process the human being understands the nature of things and learns to avoid delusions concerning the good or evil of their nature (*ibid.*, pp. 45-47).

Thus, at first glance, it may seem that Wolff consistently adheres to the idea that the human being's natural forces are sufficient to achieve virtue, which consists in constant orientation toward improvement, and that no divine help is required (*ibid.*, p. 33). Wolff goes even further. Some passages in the *Discourse* may be

⁸ "[...] vollkommen machet [...]"

⁹ "Was uns und unsern Zustand vollkommener machet [...]"

шенными, оказывается злым (Wolff, 1985, S. 51, 31–33). Выбирать добро для души естественно, равно как естественно для нее избегать зла (Ibid., S. 31), в силу чего Вольф и утверждает, что высшим правилом морали должно стать следование закону природы человеческого духа (Ibid., S. 25). Если же душа и выбирает зло, то только потому, что заблуждается, представляя злое как доброе (Ibid., S. 31). Поэтому столь важную роль играет обучение, в процессе которого человек постигает природу вещей и становится способным избегать заблуждения относительно ее благости или злостности (Ibid., S. 45–47).

Таким образом, на первый взгляд может показаться, что Вольф весьма последовательно проводил мысль о том, что для достижения добродетели, заключающейся в постоянной ориентации на совершенствование, достаточно природных сил человека и не требуется божественное вспоможение (Ibid., S. 33). При этом Вольф идет еще дальше. Некоторые пассажи «Речи» дают основания полагать, что, с его точки зрения, отсутствие религии у китайцев не только не является преградой на пути совершенствования добродетели, но оказывается чуть ли не преимуществом: будучи лишены образа Бога, они не могут основывать нравственные поступки на внешних мотивах, таких как страх перед верховным господином (которым оказывается Бог) или надежда на вознаграждение свыше, но вынуждены руководствоваться только мотивами внутренними. Все их благие поступки проистекают исключительно из свободы воли, а не из принуждения, реализуемого Богом (Ibid., S. 47–51).

Однако более внимательное прочтение «Речи» показывает, что с добродетелью китайцев дела обстоят все же не так просто, так как еще в начале «Речи», прежде чем высказать предположение о пользе отсутствия у китайцев религии, Вольф оговаривается, что добродетель может быть трех видов: 1) добродетель, достигаемая только благодаря естественным силам; 2) добродетель, достигаемая благодаря разумному постижению свойств Бога (то

construed to mean that the fact that the Chinese have no religion, far from being an obstacle in the way of improvement of virtue, is arguably an advantage: not having the image of God, they cannot base their moral acts on external motives such as fear of the overlord (who turns out to be God) or the hope of a reward from above, and have to be guided solely by internal motives. All their good acts stem from free will, and not from coercion by God (ibid., pp. 47-51).

However, a more attentive reading of the *Discourse* shows that things with virtue among the Chinese are not as simple, since at the beginning of the *Discourse*, before suggesting that lack of religion benefits the Chinese, Wolff makes the reservation that virtue can be of three kinds: 1) virtue achieved solely owing to natural forces; 2) virtue achieved through an understanding of God's properties by reason (i.e. natural religion); and 3) virtue achieved thanks to divine guidance through truths set forth in revelation (ibid., p. 27). Wolff calls the first kind "philosophical virtue," the second "philosophical piety" and the third "theological or Christian virtue" (ibid., p. 139). It can readily be seen that only virtue of the first, lowest, kind is ascribed to the Chinese.

We see that, although Wolff tries to build his philosophical system without reference to God as the ultimate ground, he still has to appeal to the supreme being. The fact that the reference occurs toward the very end and that the chapters devoted to the investigation of the essence of God are set forth strictly in accordance with his method, does not eliminate the fact that without God the key provisions of Wolff's philosophical system hang in the air, having no solid basis. Thus, theology and

есть естественной религии); 3) добродетель, достигаемая благодаря божественному водительству посредством истин, явленных в Откровении (Ibid., S. 27). Первая называется Вольфом «философской добродетелью», вторая — «философским благочестием», третья — «теологической или христианской добродетелью» (Ibid., S. 139). Как несложно понять, китайцам приписывается только добродетель первого вида, то есть самая низшая ступень.

Таким образом, мы видим, что, несмотря на стремление Вольфа выстраивать свою философскую систему, не прибегая к ссылке на Бога как последнее основание, ему все равно приходится обращаться к высшей сущности. И то, что это обращение происходит в самом конце и изложение разделов, посвященных исследованию сущности Бога, проводится строго в соответствии с выработанным им методом, не отменяет того факта, что без Бога основные положения философской системы Вольфа остаются подвешенными в воздухе, не имея под собой прочной основы. Теология и теологическое исследование природы и предикатов высшей сущности, следовательно, оказываются не просто одним из разделов его метафизики, а структурообразующим звеном, не менее значимым, чем правила математического метода. При этом как в логике, так и в других разделах философской системы Вольфа Бог играет определяющую роль, являясь творцом всех истин и всех совершенств и тем самым гарантируя подлинность человеческой познавательной деятельности и нравственной жизни (Theis, 2013b, S. 58–59).

Кант о доказательствах бытия Бога

Обратимся теперь к рассмотрению доказательств бытия Бога и их критике в философии Канта. Данная тема является поистине безбрежной, так как интерес Канта к рассмотрению абсолютно необходимой сущности, ее природы, атрибутов, возможности доказательства ее существования отмечается на протя-

теологическом изучении природы и предикатов высшей сущности. Как выясняется, вывод о том, что бытие высшего существа не является лишь одним из глав в его метафизике, а структурной связью не менее значимой, чем правила математического метода. И это имеет значение, так как в других частях системы Вольфа Бог играет определяющую роль, являясь творцом всех истин и совершенств и тем самым обеспечивая подлинность человеческой познавательной деятельности и нравственной жизни (cf. Theis, 2013b, pp. 58-59).

Kant on Proof of the Existence of God

Let us now examine the proofs of the existence of God and their critique in Kant's philosophy. This is a truly boundless topic because Kant had an abiding interest in the absolutely necessary being, its nature, attributes and the possibility of proving its existence. It accompanied him throughout his career from the early pre-critical period (Kopper, 1955/1956, p. 31), and all through the critical period. Kant's approach, of course, evolves. In the pre-critical period and in the first *Critique* he discusses the attributes of God and proof of his existence (or refutation of it). In the *Critique of Practical Reason* and later God interests Kant above all as the object of faith and, consequently, as a postulate of practical reason. Although Kant treats it as the object of theoretical inquiry, it is clearly not his prime concern (cf. Krysh-top, 2016, pp. 179-224). The key, of course, is provided by Kant's critique of the possibility of proving the existence of God and his placing God outside the framework of possible experience, hence beyond the framework of possible knowledge. That is why Kant's critique of the proof of the existence of God, presented in the first *Critique*, is perceived as the central turning point in Kant's examination of God. I think this per-

жении всего его творческого пути, как в ранний докритический период (Kopper, 1955/1956, S. 31), так и на протяжении всего критического периода. Безусловно, кантовское рассмотрение претерпевает некоторую трансформацию. В докритический период и в первой «Критике» речь идет о выведении атрибутов Бога и доказательстве его существования (или опровержении возможности такового). В «Критике практического разума» и позже Бог интересует Канта прежде всего уже именно как предмет веры, а следовательно, как постулат практического разума. Хотя Кант и обращается к рассмотрению его в качестве предмета теоретических изысканий, это явным образом уже не находится для него на первом плане (Крыштоп, 2016, с. 179–224). Безусловно, ключевой здесь оказывается кантовская критика возможности доказательства бытия Бога и выведение Бога за рамки возможного опыта, а значит, и за рамки предметов возможного знания. В связи с этим нередко кантовская критика доказательств бытия Бога, представленная в первой «Критике», воспринимается как центральный переломный момент в кантовском рассмотрении Бога. На наш взгляд, однако, это неверно, так как при более детальном рассмотрении именно этот фрагмент первой «Критики» оказывается максимально приближенным к кантовским размышлениям докритического периода, хотя и не полностью идентичным с ними. Для того чтобы подтвердить наше предположение, обратимся к более подробному анализу кантовской позиции докритического периода (представленной прежде всего в работе 1763 г. «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога»⁵) и ее сравнению с позицией

⁵ В данной работе Кант впервые представляет подробную классификацию доказательств бытия Бога и систематически рассматривает вопрос о возможности такого доказательства. Однако отдельные виды доказательств мы находим и в более ранних работах Канта. Так, в работе «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755) Кантом разрабатываются физико-теологическое и космологическое доказательства. При этом философ не высказывает сомнений в их достоверности. В «Новом освещении первых принци-

ception is wrong because on closer inspection this fragment of the first *Critique* is very close to, though not identical with, Kant's thinking of the pre-critical period. To prove this point, let us take a closer look at Kant's position in the pre-critical period (represented above all in his 1763 work *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*¹⁰) and compare it with Kant's position on the issue of the possibility of proving the existence of God in the first *Critique*.

The 1763 work has the following classification of available proofs. To begin with, all proofs are divided into two kinds: the first kind seeks to derive the existence of God solely from concepts, while the second proceeds from experience. In turn, Kant divides each of the two kinds into two. In the case of proof based only on concepts an attempt can be made to proceed from the possible as ground to existence as a consequence (the Cartesian proof), but conversely, one may proceed from possible things as consequences to the being of God as the foundation. If one proceeds from experience, one may either conclude toward the existence of an independent cause of all that exists and then, by splitting the concept of this independent and necessary cause, move toward the divine properties of the supreme being (according to Kant, Wolff followed that path) or one may conclude directly from experience toward the existence of God and divine attributes. Kant

¹⁰ In this work Kant for the first time presents a detailed classification of proofs of the existence of God and systematically considers the issue of the possibility of such proof. However, we find some kinds of proof in his earlier works. Thus, in *Universal Natural History and Theory of the Heavens* (1755) Kant works out physical-theological and cosmological proofs. He does not question their validity. In *New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition* (1755) we find the Kantian version of the ontological proof, while the Cartesian proof is not the subject of critique. For more on proofs of the existence of God in pre-critical works see Laberge (1973) and Schmucker (1980).

Канта по вопросу возможности доказательств бытия Бога в первой «Критике».

В работе 1763 года мы находим следующую классификацию имеющихся доказательств. Прежде всего все доказательства делятся на два вида: первый вид пытается вывести существование Бога из одних только понятий, второй же исходит из опыта. Каждый из этих видов, в свою очередь, подразделяется Кантом еще на два. В случае с доказательствами из одних только понятий могут пытаться от возможного как основания заключать к существованию как следствию (это и будет так называемое картезианское доказательство), но могут и, напротив, заключать от возможных вещей как следствий к бытию Бога как основанию. Если же исходят из опыта, то могут либо заключать сначала к существованию независимой причины всего существующего, а потом уже расчленением понятия этой независимой и необходимой причины приходиться к божественным свойствам первосущности (таким путем шел, по мысли Канта, Вольф), либо могут сразу от опыта заключать к существованию Бога и божественным свойствам. Первые доказательства обоих родов (и картезианское, и вольфианское) Кантом признаются невозможными, то есть «они не только не доказывают с надлежащей строгостью, но и вообще не доказывают» (AA 02, S. 162; Кант, 1994а, с. 497). Два других вида доказательств (онтологическое и космологическое) получают гораздо более высокую оценку. Интересен, однако, не сам вывод мыслителя о степени доказательности этих доказательств, но ход его рассуждений.

Картезианское доказательство признается ранним Кантом несостоятельным на том основании, что оно ошибочно принимает существование за предикат, тогда как существование ни в коем случае не есть предикат или определе-

пов метафизического познания» (1755) мы находим кантовский вариант онтологического доказательства, картезианское же доказательство уже здесь подвергается критике. Подробнее о доказательствах бытия Бога в докритических работах см.: (Laberge, 1973; Schmucker, 1980).

declares the first proofs of both kinds (Cartesian and Wolffian) to be impossible (“I do not mean that they are proofs which simply lack proper rigour; I mean that they prove nothing at all”) (BDG, AA 02, p. 162; Kant, 1992, p. 201). The two other kinds of proof (the ontological and cosmological) get higher marks. What is more interesting, however, is not Kant’s conclusion about the validity of these proofs, but the train of his thought.

Early Kant considers the Cartesian proof to be untenable on the grounds that it mistakenly takes existence to be a predicate whereas existence is by no means a predicate or an attribute of a thing. Consequently, the concept of an existing thing contains just as much as the concept of a thing that is merely possible. Yet, according to Kant, the Cartesian proof is based entirely on this false assumption. As for the Wolffian proof, Kant claims that it ultimately boils down to the same Cartesian argument. It is only at the first stage that the concept of an independent cause is derived from experience. But thereafter, a very dubious transition occurs to necessary existence and an attempt is made to split the concept thus obtained to arrive at divine properties of the supremely perfect being and unity, i.e. only concepts are dealt with, which is what happens in the Cartesian argument. It is important to note that in general Kant’s critique of the ontological and cosmological proofs in the *Critique of Pure Reason* would repeat the arguments put forward in the 1763 work.

In *The Only Possible Argument* Kant pays far more attention to the proof which is here called cosmological (which is in fact physical-theological). It is sufficiently convincing to simulate moral impulses, which makes it the most preferable of all possible proofs. Apart from being practical, the underlying method has such advantages as simplicity (it can be understood by the most ordinary brain) and

ние вещи. Следовательно, понятие о существующей вещи содержит в себе ничуть не больше, чем понятие о вещи лишь возможной. Декартовское же доказательство, по мысли Канта, целиком и полностью основывается именно на этом ложном допущении. Что же касается доказательства вольфианского, то оно, по Канту, фактически сводится все к тому же картезианскому аргументу. Лишь на первом этапе понятие независимой причины выводится из опыта, потом же, делая весьма сомнительный переход к необходимому существованию, пытаются расчленением уже этого полученного понятия прийти к божественным свойствам высшего совершенства и единства, то есть начинают оперировать одними только понятиями, что и имеет место в картезианском аргументе. Важно отметить, что в общих чертах предлагаемая Кантом критика онтологического и космологического доказательств в «Критике чистого разума» будет впоследствии повторять высказываемые уже в данной работе 1763 г. аргументы.

Гораздо большее внимание Кант уделяет в «Единственно возможном основании» тому доказательству, которое здесь получает название космологического (и которое, по сути, является физико-теологическим). Оно обладает достаточной убедительной силой для стимулирования нравственных побуждений, что и делает его наиболее предпочтительным из всех возможных видов доказательств. Кроме своей практичности лежащий в его основе метод имеет также такие преимущества, как простота (оно понятно даже самому заурядному уму) и естественность, так как «каждый, несомненно, начинает именно с него» (AA 02, S. 117; Кант, 1994а, с. 445). Все это делает данное доказательство заслуживающим не только того, чтобы признать его возможным, но и чтобы «объединенными усилиями довести его до надлежащего совершенства» (AA 02, S. 159; Кант, 1994а, с. 494), так как оно «всегда остается одним из наиболее соответствующих и достоинству, и слабости человеческого ума» (AA 02, S. 123; Кант, 1994а, с. 451). Это и пытается сде-

natural character since “it is with this proof that everybody initially starts” (BDG, AA 02, p. 117; Kant, 1992, p. 159). Thus this proof “wholly deserves to be brought to proper perfection by the concerted efforts of philosophers” (BDG, AA 02, p. 159; Kant, 1992, p. 198), since it is most in harmony both with the dignity and with the weakness of the human understanding” (BDG, AA 02, p. 123; Kant, 1992, p. 164). This is exactly what Kant tries to do in offering his variant of physical theology. Having said that, even in this improved form the argument can only be moral and not mathematically rigorous. Besides, it cannot lead us to a definite concept of the supreme being (we can speak about its greatness, power, omniscience, but not about its supreme perfection). Nor can we prove its singularity.

His analysis leads Kant to the conclusion that either it is in general impossible to prove God’s existence with logical rigour, or the proof should be ontological, i.e. it should move from the concept of the possible as a consequence to the existence as the ground. We should proceed not from the concept of conditioned possibility (in that case we could never arrive at an absolutely necessary being) but from an inner and absolute possibility of the existence of things in general. It is the inner possibility that, if abolished, abolishes all that is thinkable. That denying divine existence is total nonsense is what distinguishes its existence from the existence of all other things. It follows that either this attribute contains the only possible proof or attempts to find one should be abandoned altogether. That said, Kant himself does not consider this property to be proof, calling it merely ground for proof, only initial touches of the main drawing based on which a grand building can be erected (BDG, AA 02, p. 66; Kant, 1992, pp. 111-112).

Thus we see that early Kant does not deny the existence of God and is in fact eager to find

лать Кант, предлагая свой вариант метода физикотеологии. Впрочем, даже в этом улучшенном виде данный аргумент не может обладать математической достоверностью, но обладает лишь достоверностью нравственной. Кроме того, он не может привести нас к определенному понятию о первосуществе (мы можем заключать о его величии, могуществе, большом знании, но не о его всесовершенстве). Не можем мы также заключать и к его единственности.

Проделанный анализ приводит Канта к выводу о том, что либо вообще невозможно доказать бытие Бога с логической строгостью, либо это доказательство должно быть онтологическим, то есть заключать от понятия возможно-го как следствия к существованию как основанию. При этом мы должны исходить не из понятия обусловленной возможности (в таком случае мы никогда не сможем прийти к абсолютно необходимой сущности), но из внутренней и абсолютной возможности существования вещей вообще. Именно внутренняя возможность есть то, упразднение чего уничтожает все мыслимое. А в том, что отрицание божественного существования есть полный вздор, и заключается отличительный признак его от существования всех других вещей. Следовательно, либо в этом признаке следует искать единственно возможное доказательство, либо и вовсе следует отказаться от попыток найти таковое. Впрочем, предлагаемый признак сам Кант вовсе еще не считает доказательством, но именуется лишь основанием для доказательства, лишь наброском первых штрихов главного чертежа, руководствуясь которыми можно было бы возвести превосходное здание (AA 02, S. 66; Кант, 1994а, с. 386).

Таким образом, мы видим, что ранний Кант вовсе не опровергает существование Бога и даже крайне озабочен поиском возможных оснований для доказательства его бытия, причем не просто доказательства, достаточного для убеждения в бытии некоей необходимой перво-причины (что мы имеем в случае доказательства космологического), но аподиктически достовер-

possible proof of his existence, and not only proof sufficient to demonstrate the existence of the necessary prime cause (which is offered by the cosmological proof), but also apodictically valid proof of the existence of the Christian God with all his attributes (omnipotence, omniscience, extra-temporality, singularity etc.). It has to be noted, though, that already here Kant does not insist on proof being found: "it is absolutely necessary that one should convince oneself that God exists; that His existence should be demonstrated, however, is not so necessary" (BDG, AA 02, p. 163; Kant, 1992, p. 201).

At the same time, the third and fourth arguments of the first chapter are more important for the comparison of the positions of Kant and Wolff. Here Kant dwells on the concept of absolutely necessary existence and derives its main properties. Such properties are singularity, simplicity, immutability and eternity, the highest reality as well as spiritual nature (BDG, AA 02, pp. 81-89; Kant, 1992, pp. 126-133). He then concludes that precisely such a being is God, hence God exists. This part replicates Wolff's reasoning in terms of structure. The sequence of deriving the main properties of the necessary entity is also the same. The fundamental difference is that Wolff makes a point of stressing, in the first paragraph of Chapter Six, that he proceeds from the existence of ourselves which has been proved earlier. Even so, as we have seen above, much of the rest of the reasoning makes no reference to our existence purported to be the key aspect of the argument. In fact, a return to the examination of our existence as an examination of the capacity of our soul to be necessary existence turns out to be a fiction. This return has nothing to do with the proof of our own existence mentioned at the beginning. In other words, all the proofs presented by Wolff can be cited without any reference to the fact that our own existence has been proved. Yet

ного доказательства существования именно христианского Бога, со всеми соответствующими свойствами (всемогущество, всезнание, вневременность, единственность и т.д.). Впрочем, следует отметить также и то, что уже здесь Кант вовсе не считает необходимым для человека это доказательство найти, так как «безусловно необходимо убедиться в бытии Бога, но вовсе не необходимо в такой же мере доказывать его» (AA 02, S. 163; Кант, 1994а, с. 498).

В то же время при сравнении позиций Канта и Вольфа для нас большее значение имеют третье и четвертое рассуждения первого раздела. В данном случае Кант подробно рассматривает само понятие безусловно необходимого существования, выводит основные его свойства. Такими свойствами оказываются единственность, простота, неизменность и вечность, высшая реальность, а также духовная природа (AA 02, S. 81–89; Кант, 1994а, с. 404–413). Далее делается вывод о том, что именно такое существо и является Богом, и Бог, следовательно, существует. Данный раздел полностью повторяет по своей структуре рассмотрение Вольфа. Той же самой остается и последовательность выведения основных свойств необходимой сущности. Принципиальное отличие заключается лишь в том, что Вольф специально оговаривает в первом параграфе шестой главы, что отталкивается от уже ранее доказанного существования нас самих. Хотя, как мы уже видели выше, далее значительная часть рассмотрения проводится без какой-либо отсылки к этому нашему существованию как якобы ключевому пункту рассмотрения. По факту, возвращение к рассмотрению нашего существования в виде рассмотрения возможности нашей души быть необходимым существованием также оказывается фиктивным. Это возвращение к нам не имеет никакого прямого отношения к вспоминаемому в начале доказательству существования нас самих. Другими словами, все представляемые Вольфом доказательства вполне могут проводиться и без какой-либо отсылки к факту доказанности нашего собственного существования. Однако мы

we see that Wolff claims otherwise, stressing that the existence of ourselves and of the whole world is assumed in this proof and is its point of departure. It is this point that Kant criticises. Leaving the core of Wolff's proof, Kant claims that it is an *a priori* proof which need not be based on experience since "it presupposes neither my own existence, nor that of other minds, nor that of the physical world" (BDG, AA 02, p. 91; Kant, 1992, p. 135).

Let us compare Kant's view of the problem of the possibility of proving God's existence in the pre-critical and critical periods. In the corresponding section of "Transcendental Dialectics" in the *Critique of Pure Reason* we find three speculative proofs of God's existence: ontological, cosmological and physical-theological. The ontological and cosmological proofs are transcendental, whereas the physical-theological one is empirical. What immediately catches the attention is that in spite of some changes in terminology the classification of proofs is practically unchanged. And so are the main points of criticism of these arguments. Strangely, the conclusion which Kant repeats again and again in this section is also unchanged: the ontological proof (based solely on pure concepts) is the only possible proof, if it is at all possible to prove the existence of God (*KrV*, A 625 / B 653, A 630 / B 658, A 789 / B 817; Kant, 1998, p. 580, 583, 668).

Thus, at first glance, it seems that by refuting all possible proofs of the existence of God Kant thereby contradicts the claim he made in an early 1763 book to the effect that an ontological proof of the existence of God is possible. But on closer inspection we find that the proof proposed in *The Only Possible Argument* is not criticised at all in the *Critique of Pure Reason*. Repeating all the main points of the critique of

видим, что сам Вольф настаивает на обратном, подчеркивая, что существование как нас самих, так и всего мира в этом доказательстве предполагается и является его отправной точкой. Именно этот момент Кант, по сути, и подвергает критике. Оставляя неизменным остов Вольфова доказательства, Кант относит его к доказательствам априорным, которые могут проводиться без обращения к опыту, так как «ни мое собственное существование, ни существование других мыслящих существ, ни существование телесного мира [при этом] не предполагается» (AA 02, S. 91; Кант, 1994а, с. 416).

Сравним кантовский взгляд на проблему возможности доказательства бытия Бога докритического периода с его критической позицией. В соответствующем разделе «Трансцендентальной диалектики» «Критики чистого разума» мы находим три возможных спекулятивных доказательства бытия Бога: онтологическое, космологическое и физико-теологическое. Онтологическое и космологическое доказательства суть доказательства трансцендентальные, физико-теологическое же является эмпирическим. Сразу бросается в глаза, что, несмотря на некоторые терминологические изменения, классификация доказательств остается практически неизменной. Неизменны и основные моменты критики этих аргументов. Как ни странно, без изменений остается и вывод, неоднократно повторяемый Кантом на страницах данного раздела: онтологическое доказательство (исходящее из одних только чистых понятий) есть единственно возможное доказательство, если только вообще возможно доказать существование Бога (A 625 / B 653, A 630 / B 658, A 789 / B 817; Кант, 1994г, с. 376, 379, 463).

Таким образом, на первый взгляд кажется, что Кант, опровергая все возможные доказательства бытия Бога, тем самым противоречит высказываемой уже в ранней работе 1763 г. мысли о возможности онтологического аргумента бытия Бога. Однако при более внимательном рассмотрении видим, что предлагаемое в «Единственно возможном основании» доказа-

the three main proofs in the above-mentioned early work, he sidesteps the ontological ground on which such great hopes were pinned earlier. In effect, it means that Kant again, as in 1763, maintains that if it is at all possible to prove the existence of God, it has to be looked for only in the sphere of pure concepts. But almost in the same breath he claims that cognition of the existence of God is *a priori*-synthetic cognition. And the latter is possible for a human being only with regard to things of possible experience to which God as a transcendental idea does not belong. Consequently, speculative reason can neither prove nor disprove his existence (*KrV*, A 641 / B 669; Kant, 1998, p. 589). Speculative reason is of no avail to help us in establishing the fact of the existence of God. But the inference should not be made that no other way is possible. Practical use of reason is such a way. Thus, Kant's main conclusion in the *Critique of Pure Reason* remains the same as in *The Only Possible Argument*: "It is absolutely necessary that one should convince oneself that God exists; that His existence should be demonstrated, however, is not so necessary" (*BDG*, AA 02, p. 163; Kant, 1992, p. 201).

At the same time, in considering the cosmological proof, Kant stresses that it only seems to proceed from experience, but in fact with the very next step switches to the track of ontological proof, no longer turning to experience. This gives him grounds not only to refute the possibility of ontological proof, but the possibility of the cosmological proof (and then the physical-theological proof) proceeding from the critique of the ontological proof. Behind the analysis of the cosmological proof and its illusory relation to experience there lurks critique of Wolff's proof which Kant presented in *The Only Possible Argument* as early as the beginning of the 1760s.

тельство в «Критике чистого разума» вовсе не подвергается какой-либо критике. Кант, повторяя все основные моменты критики основных трех доказательств, имевшие место и в упомянутой ранней работе, обходит вниманием то онтологическое основание, на которое ранее возлагались столь большие надежды. По сути же это означает, что Кант по-прежнему, как и в 1763 г., утверждает, что если и возможно доказательство бытия Бога, то его следует искать только в сфере чистых понятий. Но вслед за этим он недвусмысленно констатирует, что познание существования Бога является априорно-синтетическим познанием. Оно же возможно для человека лишь в отношении вещей возможного опыта, к каковым Бог, как трансцендентальная идея, не относится. А следовательно, и установить его существование спекулятивный разум не может, но равно не может и опровергнуть (А 641 / В 669; Кант, 1994г, с. 385). Спекулятивный разум оказывается неспособен помочь нам в деле установления факта существования Бога. Но это не будет означать, что нам недоступен некий иной путь. Этим иным путем становится практическое применение разума. Таким образом, основной вывод Канта в «Критике чистого разума», как и в «Единственно возможном основании», по-прежнему гласит: «Безусловно необходимо убедиться в бытии Бога, но вовсе не необходимо в такой же мере доказывать это» (АА 02, S. 163; Кант, 1994а, с. 498).

В то же время при рассмотрении космологического доказательства Кант подчеркивает, что оно лишь иллюзорно начинается с опыта, по факту же уже на втором шаге перескакивает на рельсы онтологического доказательства, к опыту более не обращаясь. Это и дает ему основание опровергнуть не только возможность онтологического доказательства, но и возможность космологического (а вслед за ним и физико-теологического), опираясь на уже произведенную критику онтологического доказательства. При этом при анализе космологического доказательства и его иллюзорной соотнесенности с

The Role of the Postulate of the Existence of God in Kant's Ethical System

The existence of God, immortality of the soul and freedom turn out to be premises which, as we have seen above, can neither be proved nor disproved by the theoretical application of reason because their objects are not objects of possible experience (indeed, precisely for this reason are not, strictly speaking, objects). These conclusions give Kant grounds to start crafting his practical philosophy proceeding from the three above-mentioned premises as postulates. These premises are premises of faith and are accepted solely in the interest of practical reason, which is the following of prescriptions of the moral law. These objects have to be real for human morality. Without freedom there would be no point in talking about morality as such. But without faith in the existence of God and the immortality of the soul the moral predisposition of the subject would lose much, though not all, of its power: "Thus without a God and a world that is now not visible to us but is hoped for, the majestic ideas of morality are, to be sure, objects of approbation and admiration but not incentives for resolve and realization" (*KrV*, A 813 / B 841; Kant, 1998, p. 681).

This position, reflected in the first *Critique*, is still seen by many as introducing heteronomy and is attributed to the hangovers of eudaimonism, characteristic of Kant in the pre-critical period (Schmitz, 1989, pp. 81-100), or as an obeisance to the Christian tradition (Wimmer, 1990, p. 31). Perhaps Kant himself was aware of a certain ambiguity here, which prompted him to address this aspect of critical philosophy in more detail in his subsequent works. Kant never tired of stressing that the postulates of practical reason do not affect the purity of the self-determination of will toward a moral act and do not introduce any heteronomy, a claim which prompts questions and ob-

опытом недвусмысленно проглядывает критика Вольфова доказательства, представленная Кантом уже в «Единственно возможном основании» в начале 1760-х гг.

Роль постулата бытия Бога в этической системе Канта

Бытие Бога, как бессмертие души и свобода, оказываются теми положениями, которые, как мы видели выше, невозможно подтвердить или опровергнуть посредством теоретического применения разума, ввиду того что их предметы не относятся к предметам возможного опыта (и, собственно, в строгом смысле и предметами по этой причине не являются). Именно эти заключения дают основание Канту перейти к построению своей практической философии, приняв три упомянутых положения в качестве постулируемых. Эти положения суть положения веры и принимаются исключительно в интересе практического разума, которым является следование предписаниям морального закона. Действительность этих предметов необходима для нравственности человека. Без свободы не было бы смысла говорить о морали как таковой. Но без веры в бытие Бога и бессмертие души моральная настроенность субъекта хотя и не устранялась бы полностью, но значительно теряла бы свою силу: «Следовательно, без какого-нибудь Бога и невидимого нам теперь мира, на который мы возлагаем надежды, прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом намерений и их осуществления» (A 813 / B 841; Кант, 1994г, с. 476).

В этой позиции, нашедшей отражение в первой «Критике», многие исследователи и по сей день склонны усматривать привнесение гетерономности и объяснять это пережитками эвдемонизма, характерного для Канта в докритический период (Schmitz, 1989, S. 81–100), или данью христианской традиции (Wimmer, 1990,

jections to this day. The biggest problems here are precisely the postulate of the existence of God and the postulate of the immortality of the soul inseparably linked with it.

In the *Critique of Practical Reason* Kant shifts his accents a little in considering the postulates of practical reason, above all the existence of God and the immortality of the soul. As in the *Critique of Pure Reason*, it deals with the highest good, which is a combination of virtue and happiness, in which the second component – happiness – is as important for the human being as the first, but unlike the first, is absolutely outwith his control. But the first *Critique* stressed the independence of happiness from virtue and the need of exertion to propose conditions that would make the combination harmonious. Kant underscores that the primary task is virtue, which is impossible if the moral law is followed only out of hope for a reward or out of fear of punishment. So, it would not be proper to see heteronomy here. However, what comes to the fore is the attempt to explain how it would be possible to combine happiness in a fair proportion with the individual's virtue. In the second *Critique* the highest good comes to the fore, with the moral law prescribing efforts to contribute to its realisation. Kant still defines the highest good as consisting of two inherently heterogeneous components: virtue, which depends on the human being,¹¹

¹¹ Kant usually defines the highest good as consisting of virtue and happiness. It is only in the chapter in the *Critique of Practical Reason* devoted to the immortality of the soul postulate that we encounter the definition of the highest good as consisting of sanctity (understood as total congruence of the subject's will with the bidding of the moral law) and happiness (*KpV*, AA 05, p. 110; Kant, 2015, p. 99), which leads to a modification in the course of postulating the immortality of the soul. Life after death is necessary not because it will reward the righteous man but because the soul must continue to exist after death so that the process of moral improvement could continue to infinity, which is the only possible condition of realisation of the sanctity component (if not in statics at least in dynamics in the eyes of the eternal observer,

S. 31). Вероятно, некоторую двусмысленность здесь усматривал и сам Кант, что привело его к более детальной проработке этого аспекта его практической философии в дальнейших работах. При этом Кант неустанно подчеркивал, что постулаты практического разума не нарушают чистоту самоопределения воли к моральному поступку и не приносят никакой гетерономности, однако это и по сей день вызывает вопросы и возражения. И наиболее проблемными здесь оказываются именно постулат бытия Бога и неразрывно связанный с ним постулат бессмертия души.

При рассмотрении постулатов практического разума, и прежде всего бытия Бога и бессмертия души, в «Критике практического разума» Кант немного иначе расставляет акценты. Как и в «Критике чистого разума» речь идет о высшем благе, представляющем собой соединение добродетели и счастья, второй компонент которого — счастье — столь же важен для человека, как и первый, однако, в отличие от первого, совершенно не зависит от него. Но в первой «Критике» упор делался именно на независимости счастья от добродетельности и необходимости предполагать условия, которые делали бы возможным гармоничное их сочетание. При этом Кант подчеркивает, что первостепенной является добродетельность, которая невозможна, если моральному закону следуют только из надежды на воздаяние или из страха наказания. Следовательно, усматривать здесь гетерономность было бы все же некорректно. Однако на первый план здесь выходит попытка объяснить, как могло бы быть возможным соединение счастья в справедливой пропорции с добродетельностью индивида. Во второй «Критике» на первый план выходит само высшее благо, способствовать реализации которого предписывает моральный закон. Высшее благо по-прежнему определяется Кантом как состоящее из двух неоднородных по своей природе компонентов — зависящей от человека добро-

and happiness, which does not. But it is necessary to posit the existence of God and immortality of the soul not in order to acquire hope for happiness after death, but to have hope for the implementation of the highest good whose promotion the moral law prescribes. Thus Kant's conviction of the need to introduce God and immortality of the soul in his ethics as objects of faith is still present but the eudaimonic notes that can be detected in the first *Critique* are substantially muted.

It is in these terms that he casts the postulates of an immortal soul and God's existence in the third *Critique*. On the one hand, Kant again stresses that morality does not depend on religion. The existence of God and the immortality of the soul are not necessary for following the moral law or fulfilling one's moral duty.¹² Consequently, we can well imagine "a righteous man (Spinoza, for example) who actively reveres the moral law [but] who remains firmly persuaded that there is no God" (*KU*, AA 05, p. 452; Kant, 1987, pp. 341-342).

But in the third *Critique* Kant comes to the conclusion that genuine morality still inevitably leads to religion because "[a] dogmatic unbelief in a person is incompatible with his having a moral maxim prevail in his way of thinking (since reason cannot command us to pursue a purpose that we cognize as being nothing but a chimera)" (*KU*, AA 05, p. 472; Kant, 1987, p. 366). On closer examination, the Spinoza example has a continuation whose significance is noted by Sala (1990, p. 443) and Striet (2005, p. 180). The lengthy passage which begins with the oft-quoted words about "a righteous man

i.e. God). The shift did not pass unnoticed by Kant's contemporaries (Schulze, 1795, p. 52). It was noted later, and was considered to be inconsistent and superfluous (cf. Sala, 1990, p. 276; Zobrist, 2008, p. 305; Albrecht, 1978, pp. 124-126).

¹² Fugate takes the opposite view (Fugate, 2014, p. 328-329).

детельности⁶ и не зависящего от него счастья. Но бытие Бога и бессмертие души оказывается необходимым предполагать не для того, чтобы получить надежду на обретение загробного счастья, а для того, чтобы иметь надежду на реализацию высшего блага, способствовать чему предписывает моральный закон. Таким образом, неизменной остается убежденность Канта в необходимости введения в свою этику Бога и бессмертия души как предметов веры, однако нотки эвдемонизма, улавливавшиеся в первой «Критике», при таком варианте аргументации существенно затушевываются.

Именно в таком варианте находим мы постулаты бессмертия души и бытия Бога и в третьей «Критике». С одной стороны, здесь Кант снова подчеркивает, что мораль не зависит от религии. И существование Бога, и бессмертие души не являются необходимыми для следования моральному закону и выполнения своего морального долга⁷. Следовательно, ничто не мешает нам представить себе «добропорядочного человека (например, Спинозу), который твердо уверился в том, что Бога нет» (AA 05, S. 452; Кант, 1994в, с. 295).

⁶ Высшее благо обычно определяется Кантом как состоящее из добродетели и счастья, и только в разделе «Критики практического разума», посвященном рассмотрению постулата бессмертия души, мы встречаем определение высшего блага как состоящего из святости (понимаемой как полное соответствие воли субъекта повелениям морального закона) и счастья (AA 05, S. 110; Кант, 1994б, с. 505–506), что приводит и к модификации хода постулирования бессмертия души. Речь уже не идет о необходимости загробного мира, в котором праведнику должно воздаться по заслугам, но о необходимости продолжения существования души после смерти для возможности продолжения процесса морального совершенствования в бесконечность, что и оказывается единственно возможным условием реализации компонента святости (если не в статическом, то хотя бы в динамическом состоянии, в глазах вневременного наблюдателя, то есть Бога). Эта замена не осталась незамеченной современниками Канта (Schulze, 1795, S. 52). Отмечалась она и в дальнейшем, причем чаще всего ее считали непоследовательной и избыточной (Sala, 1990, S. 276; Zobrist, 2008, S. 305; Albrecht, 1978, S. 124–126).

⁷ Противоположную точку зрения высказывает К. Фугате (Fugate, 2014, p. 328–329).

(Spinoza, for example) who actively reveres the moral law but who remains firmly persuaded that there is no God” ends with an unexpected and frequently forgotten conclusion:

And so this well-meaning person would indeed have to give up as impossible the purpose that the moral laws obligated him to have before his eyes, and that in compliance with them he did have before his eyes. Alternatively, suppose that, regarding this [purpose] too, he wants to continue to adhere to the call of his inner moral vocation, and that he does not want his respect for the moral law, by which this law directly inspires him to obey it, to be weakened, as would result from the nullity of the one ideal final purpose that is adequate to this respect’s high demand (such weakening of his respect would inevitably impair his moral attitude): In that case he must — from a practical point of view, i.e., so that he can at least form a concept of the possibility of [achieving] the final purpose that is morally prescribed to him — assume the existence of a *moral* author of the world, i.e., the existence of a God (KU, AA 05, pp. 452-453; Kant, 1987, p. 342).

In other words, we can imagine a well-meaning person who is persuaded that there is no God. But in imagining such a person we would have to admit that such a person cannot remain an atheist without impairing morality since, in giving up the purpose set for him by the moral law, he thereby renounces his moral vocation, i.e. is in principle unable to fully perform his moral duty (cf. Wagner, 1975, pp. 515-519; Schaeffler, 2005, p. 170).

Thus, we see that beginning from the first *Critique* and throughout his career Kant kept coming to one and the same conclusion: morality does not need religion, but it “inevitably leads to religion” (RGV, AA 06, p. 6; Kant, 1998, p. 35). Kant invariably stressed not only morality’s independence from religion but also their close interconnection. Direct dependence on re-

Но и в третьей «Критике» Кант снова приходит к выводу, что подлинная моральность тем не менее неизбежно ведет к религии, поскольку «догматическое *неверие* несовместимо с господствующей в мышлении нравственной максимой (ибо разум не может повелевать следовать цели, признанной просто иллюзией)» (АА 05, S. 472; Кант, 1994в, с. 316–317). И пример со Спинозой при ближайшем рассмотрении имеет свое продолжение, значимость которого отмечают Дж. Сала и М. Штриет (Sala, 1990, S. 443; Striet, 2005, S. 180). Представляя собой достаточно продолжительный текстовый пассаж и начинаясь часто цитируемыми словами «мы можем, следовательно, представить себе добропорядочного человека (например, *Спинозу*), который твердо уверился в том, что Бога нет», он заканчивается весьма неожиданным и часто забываемым выводом:

От цели, следовательно, которая стояла перед этим благонамеренным человеком и должна была стоять перед ним, когда он следовал закону, он должен, признав ее недостижимой, отказаться; или если он стремится сохранить в этом верность голосу своего внутреннего нравственного назначения и не хочет, несмотря на недействительность идеальной конечной цели... умалить уважение, которое ему непосредственно, требуя послушания, внушает этот закон (что не может совершаться без нанесения ущерба моральному убеждению), то он должен... признать существование *морального* творца мира, т.е. Бога (АА 05, S. 452-453; Кант, 1994в, с. 295–296).

Другими словами, мы можем представить себе благонамеренного человека, уверившегося в том, что Бога нет. Однако, представляя себе такого человека, мы будем вынуждены признать, что оставаться атеистом без ущерба для моральности такой человек не может, так как, отказываясь от цели, обозначенной для него моральным законом, он отказывается тем самым и от своего морального назначения, то есть в принципе не может исполнить свой моральный долг в полной мере (Wagner, 1975, S. 515–519; Schaeffler, 2005, S. 170).

ligion would eliminate morality. The moral law cannot be broken and it is man's duty to follow its prescriptions regardless of the consequences, be it in this or in another world. Indeed, this is why we can well imagine a virtuous atheist. Nevertheless, an equally natural consequence of a true moral attitude and sincere desire to fully follow the prescription of the moral law is faith in the existence of God and the immortal soul (cf. Stangneth, 2003, p. XLI).

Summing up

Thus, we see that the problem of proof of the existence of God played an important role in the philosophical reasoning of both Kant and Wolff, with both insisting that the physical-theological proof is untenable (in spite of its many merits). And on the main points the Kantian critique of this proof replicates the main thrust of Wolff's thinking; this is particularly apparent when we compare the latter's position with the critique of proofs of the existence of God presented by Kant in his pre-critical work *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God* where Kant still believes that an ontological proof of the existence of God is possible. At the same time it has to be noted that Wolff's proof prefigures Kant's critique of the cosmological proof which is also thought to be untenable.

In any case, for both Wolff and Kant the problem of the search for proof of God's existence is arguably of secondary importance. But while for Wolff it is important to understand the relation between God and the world he has created (including the universal law of sufficient reason which determines the changes taking place in this world), for Kant the problem of proof of the existence of God is but one of the steps in moving from the sphere of theoretical philosophy to practical philosophy.

Таким образом, мы видим, что начиная с первой «Критики» и на протяжении всего последующего своего творческого пути Кант приходил к одному и тому же выводу: мораль не нуждается в религии, но «неизбежно ведет к религии» (АА 06, S. 6; Кант, 1994д, с. 8). Кант неизменно подчеркивал не только независимость морали от религии, но также и их тесную взаимосвязь. Непосредственная зависимость от религии устраняла бы моральность. Моральный закон повелевает с абсолютной необходимостью, и долг человека заключается в том, чтобы следовать его предписаниям вне зависимости от ожидающих его последствий — на этом свете или на том. Собственно, поэтому мы вполне можем представить себе добродетельного атеиста. Тем не менее естественным следствием подлинной моральной настроенности и искреннего стремления наиболее полно реализовывать требование морального закона оказывается вера в существование Бога и бессмертие души (Stangneth, 2003, S. XLI).

Итоги

Таким образом, мы видим, что для Канта, так же как и для Вольфа, проблема доказательства бытия Бога играла важную роль в их философских построениях. При этом оба мыслителя настаивали на несостоятельности физико-теологического доказательства (несмотря на множество его достоинств). Основные моменты кантовской критики данного доказательства в целом повторяют основное направление размышлений Вольфа, что особенно явно прослеживается при сравнении позиции последнего с критикой доказательств бытия Бога, представленной Кантом в его докритической работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога», где Кант еще предполагает возможность онтологического доказательства бытия Бога. В то же время примечательно, что само Вольфово доказательство становится прообразом кантовской критики космологического доказательства, которое также полагается недостоверным.

It is also important to note a certain similarity as to the role God is called upon to play in the sphere of the two thinkers' moral philosophy. On the one hand, they stress that the moral/natural law is valid regardless of faith in the existence of God, which is why it preserves its significance also for atheists: "Therefore if it were also possible that God did not exist and that this present nexus of things could exist without him, all the free acts of people would still be either good or evil"¹³ (Wolff, 1743, p. 7). On the other hand, both Kant and Wolff come to the conclusion that God must be introduced into moral philosophy, as faith in his existence is evidence and an inevitable consequence of an individual having a true moral disposition. We see that the problem of proof of the existence of God is one of the central problems for the thinkers of early and later Enlightenment and although it undergoes certain changes, in general it remains constant, permeating as it does the spheres of theoretical and practical philosophy and forming in many ways a bridge between the former and the latter. It is the problem of the proof of the existence of God that best demonstrates the diversity and richness of philosophical thought in the era of Enlightenment, which is often wrongly and simplistically depicted as a step-by-step process of accelerating secularisation.

References

Albrecht, M., 1978. *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*. Hildesheim: Olms.

Albrecht, M., 1985. Einleitung. In: C. Wolff, 1985. *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen. Latein-Deutsch*. Edited by M. Albrecht. Hamburg: Meiner, pp. IX-LXXXVIII.

¹³ "Wenn es derowegen gleich möglich wäre, daß kein Gott wäre, und der gegenwärtige Zusammenhang der Dinge ohne ihn bestehen könnte; so würden die freyen Handlungen der Menschen dennoch gut oder böse verbleiben."

Вместе с тем как в случае Вольфа, так и в случае Канта можно утверждать, что проблема поиска доказательства бытия Бога оказывается скорее второстепенной. Однако если для Вольфа важным оказывается прояснение взаимоотношения, в котором Бог состоит с сотворенным им миром (включая и универсальный закон достаточного основания, определяющий изменения, происходящие в этом мире), то для Канта рассмотрение проблемы доказательства бытия Бога является лишь одной из ступеней перехода из сферы теоретической философии к философии практической.

Важно отметить также и определенное сходство в отношении того, какую роль Бог призван играть в сфере моральной философии обоих мыслителей. С одной стороны, подчеркивается, что моральный / естественный закон обладает непреложной действенной силой, не зависящей от веры в существование Бога, в силу чего не теряет своей значимости также и для атеистов: «Поэтому если бы также было возможно, что Бога не было бы и что актуально данная связь вещей могла бы существовать без него, то свободные поступки людей все же оставались бы благими или злыми» (Wolff, 1743, S. 7). С другой стороны, Кант и Вольф в конечном счете все же приходят к необходимости введения Бога в моральную философию, поскольку вера в его существование оказывается свидетельством и неизбежным следствием наличия у индивида подлинной моральной настроенности. Таким образом, мы видим, что проблематика доказательства бытия Бога является одной из центральных для мыслителей как раннего, так и позднего Просвещения и, хотя и претерпевает некоторые изменения, в общих чертах остается неизменной, пронизывая сферы теоретической и практической философии и во многом оказываясь своего рода мостом от первой ко второй. При этом именно проблема доказательств бытия Бога как нельзя лучше показывает разнообразие и богатство философской мысли эпохи Просвещения, которую нередко представляют как постепенный, ступенчатый процесс набирающей обороты секуляризации, что по факту не соответствует действительности, являясь сильным ее упрощением.

Arnaud, T., 2008. La place de la philosophie pratique dans l'œuvre de Christian Wolff. In: J.-F. Goubet, F. Fabbianelli, O.-P. Rudolph, eds. 2008. *Christian Wolff et la pensée encyclopédique européenne*. Bordeaux: Pu de bordeaux, pp. 195-205.

Casula, M., 1986. Die Theologia naturalis von Christian Wolff: Vernunft und Offenbarung. In: W. Schneiders, ed. 1986. *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*. Hamburg: Meiner, pp. 129-138.

Ciafardone, R., 1990. Religion und Philosophie. In: R. Ciafardone, ed. 1990. *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*. Stuttgart: Reclam, pp. 211-215.

Corr, C.A., 1983. Introduction. In: C. Wolff, 1983. *Gesammelte Werke. Abt. 1. Deutsche Schriften. Volume 2. Vernünftige Gedanken*. Edited by C.A. Corr. Hildesheim: Olms, pp. 1-47.

Fugate, C.D., 2014. *The Teleology of Reason. A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*. Berlin: De Gruyter.

Gawlick, G., 1986. Christian Wolff und der Deismus. In: W. Schneiders, ed. 1986. *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*. Hamburg: Meiner, pp. 139-147.

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

Kant, I., 2015. *Critique of Practical Reason*. Translated and edited by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 1987. *Critique of Judgement*. Translated by W. Pluhar. Indianapolis & Cambridge: Hackett.

Kant, I., 1992. The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God. In: I. Kant, 1992. *Theoretical Philosophy, 1755-1770*. Translated and edited by D. Walford. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 107-201.

Kant, I., 1998. *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. In: I. Kant, 1998. *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*. Translated and edited by A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 31-191.

Klemme, H., 2018. Der Grund der Verbindlichkeit. Mendelssohn und Kant über Evidenz in der Moralphilosophie (1762/64). *Kant-Studien*, 109(2), pp. 286-308.

Список литературы

Вольф Хр. Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще // Христиан Вольф и философия в России / ред. В. А. Жучков. СПб. : РХГИ, 2001. С. 229–358.

Жучков В. А. Метафизика Вольфа и ее место в истории философии Нового времени // Христиан Вольф и философия в России / ред. В. А. Жучков. СПб. : РХГИ, 2001. С. 8–106.

Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 1. С. 383–498.

Кант И. Критика практического разума // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 4. С. 373–565.

Кант И. Критика способности суждения // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 5.

Кант И. Критика чистого разума. М. : Мысль, 1994г.

Кант И. Религия в пределах только разума // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994д. Т. 6. С. 5–230.

Крыштон Л. Э. Учение о постулатах в философии И. Канта. М. : Изд-во РУДН, 2016.

Albrecht M. Kants Antinomie der praktischen Vernunft. Hildesheim : Olms, 1978.

Albrecht M. Einleitung // Wolff Ch. Rede über die praktische Philosophie der Chinesen. Latein-Deutsch / hrsg. von M. Albrecht. Hamburg : Meiner, 1985. S. IX–LXXXVIII.

Arnaud Th. La place de la philosophie pratique dans l'œuvre de Christian Wolff // Christian Wolff et la pensée encyclopédique européenne / ed. J.-F. Goubet, F. Fabbianelli, O.-P. Rudolph. Bordeaux : Pu de bordeaux, 2008. P. 195–205.

Casula M. Die Theologia naturalis von Christian Wolff: Vernunft und Offenbarung // Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur / hrsg. von W. Schneiders. Hamburg : Meiner, 1986. S. 129–138.

Ciafardone R. Religion und Philosophie // Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung / hrsg. vom R. Ciafardone. Stuttgart : Philipp Reclam, 1990. S. 211–215.

Corr Ch.A. Introduction // Wolff Ch. Gesammelte Werke. Abt. 1 : Deutsche Schriften. Bd. 2 : Vernünftige Gedanken / hrsg. von Ch.A. Corr. Hildesheim : Olms, 1983. P. 1–47.

Fugate C. D. The Teleology of Reason. A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy. Berlin : De Gruyter, 2014.

Gawlick G. Christian Wolff und der Deismus // Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur / hrsg. von W. Schneiders. Hamburg : Meiner, 1986. S. 139–147.

Kopper, J., 1955/1956. Kants Gotteslehre. *Kant-Studien*, 47, pp. 31-61.

Krysh-top, L., 2016. *Uchenie o postulatah v filosofii I. Kanta [The Doctrine of Postulates in Kant's Philosophy]*. Moscow: RUDN University Press. (In Rus.)

Laberge, P., 1973. *La théologie kantienne précritique*. Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa.

Marcolungo, F.L., 2011. Christian Wolff und der physiko-theologische Beweis. In: M. Albrecht, ed. 2011. *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. Bd. 23. Die Natürliche Theologie bei Christian Wolff*. Hamburg: Meiner, pp. 147-161.

Mauthner, F., 2010. *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*. Heppenheim: m-presse.

Paccioni, J.-P., 2006. *Cet esprit de profondeur. Christian Wolff. L'ontologie et la métaphysique*. Paris: Vrin.

Pott, M., 1992. *Aufklärung und Aberglaube*. Tübingen: Niemeyer.

Sala, G., 1990. *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*. Berlin: De Gruyter.

Sala, G., 2004. *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“: ein Kommentar*. Darmstadt: WBG.

Schaeffler, R., 2005. Ist dem Verstand jeder Weg zu Gott verschlossen? Religionsphilosophie nach Kant. In: I. Kaplow, ed. 2005. *Nach Kant: Erbe und Kritik*. Münster: Lit, pp. 162-184.

Schmidt, J., 1862. *Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibniz bis auf Lessing's Tod. 1681-1781*. Leipzig: Wilhelm Grunov.

Schmitz, H., 1989. *Was wollte Kant*. Bonn: Bouvier.

Schmucker, J., 1980. *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*. Berlin & New York: De Gruyter.

Schneiders, W., 2014. Radikalaufklärung in philosophiehistorischer Perspektive. In: J.I. Israel, M. Mulsow, ed. 2014. *Radikalaufklärung*. Berlin: De Gruyter, pp. 187-202.

Schwaiger, C., 2011. Philosophie und Glaube bei Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten. In: M. Albrecht, ed. 2011. *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. Bd. 23. Die Natürliche Theologie bei Christian Wolff*. Hamburg: Meiner, pp. 213-227.

Stangneth, B., 2003. Einleitung. In: I. Kant, 2003. *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hamburg: Meiner, pp. XI-LXIII.

Klemme H. Der Grund der Verbindlichkeit. Mendelssohn und Kant über Evidenz in der Moralphilosophie (1762/64) // Kant-Studien. 2018. Bd. 109, H. 2. S. 286–308.

Kopper J. Kants Gotteslehre // Kant-Studien. 1955/1956. Bd. 47. S. 31–61.

Laberge P. La théologie kantienne précritique. Ottawa : Éditions de l'Université d'Ottawa, 1973.

Marcolungo F.L. Christian Wolff und der physikotheologische Beweis // Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. Bd. 23 : Die Natürliche Theologie bei Christian Wolff / hrsg. von M. Albrech. Hamburg : Meiner, 2011. S. 147-161.

Mauthner F. Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. Heppenheim : m-presse, 2010.

Paccioni J.-P. Cet esprit de profondeur. Christian Wolff. L'ontologie et la métaphysique. Paris : Vrin, 2006.

Pott M. Aufklärung und Aberglaube. Tübingen : Niemeyer, 1992.

Sala G. Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. Berlin ; N.Y. : de Gruyter, 1990.

Sala G. Kants "Kritik der praktischen Vernunft": ein Kommentar. Darmstadt : WBG, 2004.

Schaeffler R. Ist dem Verstand jeder Weg zu Gott verschlossen? Religionsphilosophie nach Kant // Nach Kant: Erbe und Kritik / hrsg. von I. Kaplow. Münster : Lit, 2005. S. 162–184.

Schmidt J. Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibniz bis auf Lessing's Tod. 1681–1781. Leipzig : Wilhelm Grunov, 1862. Bd. 1.

Schmitz H. Was wollte Kant. Bonn : Bouvier, 1989.

Schmucker J. Die Ontotheologie des vorkritischen Kant. Berlin ; N.Y. : De Gruyter, 1980.

Schneiders W. Radikalaufklärung in philosophiehistorischer Perspektive // Radikalaufklärung / hrsg. von J.I. Israel, M. Mulsow. Berlin : De Gruyter, 2014. S. 187–202.

Schwaiger C. Philosophie und Glaube bei Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten // Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. Bd. 23 : Die Natürliche Theologie bei Christian Wolff / hrsg. von M. Albrech. Hamburg : Meiner, 2011. S. 213–227.

Schulze G. E. Einige Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre. Kiel : Bohn, 1795.

Stangneth B. Einleitung // Kant I. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Hamburg : Meiner, 2003. S. XI–LXIII.

Striet M. "Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote". Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie // Kant und die Theologie / hrsg. von G. Essen, M. Striet. Darmstadt : DBG, 2005. S. 162–186.

Striet, M., 2005. „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“. Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie. In: G. Essen and M. Striet, eds. 2005. *Kant und die Theologie*. Darmstadt: DBG, pp. 162-186.

Schulze G.E. *Einige Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre*. Kiel: Bohn, 1795.

Theis, R., 2013a. La question du fondement chez Christian Wolff. In: R. Theis, 2013. *De Wolff à Kant. Études*. Hildesheim: Olms, pp. 3-33.

Theis, R., 2013b. Philosophie und Offenbarung: Aspekte eines „mirus consensus“ In: R. Theis, 2013. *De Wolff à Kant. Études*. Hildesheim: Olms, pp. 35-60.

Wagner, H., 1975. Moralität und Religion bei Kant. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 29(4), pp. 507-519.

Wimmer, R., 1990. *Kants kritische Religionsphilosophie*. Berlin: De Gruyter.

Wolff, C., 1732. *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*. Frankfurt & Leipzig: Renger.

Wolff, C., 1736. *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata*. Frankfurt & Leipzig: Renger.

Wolff, C., 1736. *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars I*. Frankfurt & Leipzig: Renger.

Wolff, C., 1743. *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*. Halle: Renger.

Wolff, C., 1729. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. 4. Auflage hin und wieder vermehret. Frankfurt & Leipzig: s.n.

Wolff, C., 1841. *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*. Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung.

Wolff, C., 1985. *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen. Latein-Deutsch*. Hamburg: Meiner.

Zhuchkov, V.A., 2001. Wolff's Metaphysics and Its Place in the History of Modern Philosophy. In: V.A. Zhuchkov, ed. 2001. *Khristian Vol'f i filozofiya v Rossii [Christian Wolff and Philosophy in Russia]*. Saint Petersburg: RHGI, pp. 8-106. (In Rus.)

Zobrist, M., 2008. Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation. *Kant-Studien*, 99(3), pp. 285-311.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

Theis R. La question du fondement chez Christian Wolff // *Theis R. De Wolff à Kant. Études.* Hildesheim : Olms, 2013a. P. 3–33.

Theis R. Philosophie und Offenbarung: Aspekte eines “*mirus consensus*” // *Theis R. De Wolff à Kant. Études.* Hildesheim : Olms, 2013b. S. 35–60.

Wagner H. Moralität und Religion bei Kant // *Zeitschrift für philosophische Forschung.* 1975. Bd. 29, H. 4. S. 507–520.

Wimmer R. Kants kritische Religionsphilosophie. Berlin : De Gruyter, 1990.

Wolff Ch. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. 4. Aufl. hin und wieder vermehret. Frankfurt ; Leipzig : s.n., 1729.

Wolff Ch. Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Frankfurt ; Leipzig : Renger, 1732.

Wolff Ch. Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata. Frankfurt ; Leipzig : Renger, 1736a.

Wolff Ch. Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars I. Frankfurt ; Leipzig : Renger, 1736b.

Wolff Ch. Vernünftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit. Halle : Renger, 1743.

Wolff Ch. Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung. Leipzig : Weidmann'sche Buchhandlung, 1841.

Wolff Ch. Rede über die praktische Philosophie der Chinesen. Latein-Deutsch. Hamburg : Meiner, 1985.

Zobrist M. Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation // *Kant-Studien.* 2008. Bd. 99, H. 3. S. 285–311.

Об авторе

Людмила Эдуардовна **КрышТОП**, доктор философских наук, доцент, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия.

E-mail: kryshTOP-le@rudn.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1012-5953>

Для цитирования:

КрышТОП Л. Э. Христиан Вольф и Иммануил Кант о бытии Бога // *Кантовский сборник.* 2022. Т. 41, № 4. С. 7–37.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-4-1>

© КрышТОП Л. Э., 2022.

The author

Prof. Dr Ludmila E. **KryshTOP**, Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow, Russia.

E-mail: kryshTOP-le@rudn.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1012-5953>

To cite this article:

KryshTOP, L.E., 2022. Christian Wolff and Immanuel Kant on the Existence of God. *Kantian Journal*, 41(4), pp. 7-37.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-4-1>

© KryshTOP L.E., 2022.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://creativecommons.org/licenses/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://creativecommons.org/licenses/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

КАНТ ИЛИ ХАЙДЕГГЕР –
МЕТАФИЗИКА, АНТРОПОЛОГИЯ
ИЛИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ?
КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ
ПО ПОВОДУ АЛЬТЕРНАТИВЫ,
ВЫДВИНУТОЙ ХАЙДЕГГЕРОМ В 1929 ГОДУ

Р. Энскат¹

В своей первой книге «Кант и проблема метафизики» (1929) Мартин Хайдеггер сосредоточивается, что неудивительно, на одной из двух центральных тем своей вышедшей двумя годами ранее главной книги «Бытие и время» – вопросе о сущности времени. Нельзя не заметить его стремление показать, что его концепция времени превосходит концепцию Канта. Тем не менее настало время рассмотреть, может ли утверждение Хайдеггера выдержать микро-герменевтическую и микроаналитическую проверку. Такой анализ, чтобы быть справедливым и адекватным ведущим положениям двух философов, должен с самого начала иметь в виду глубокие различия этих ведущих положений: Кант концентрируется на формальной структуре и строго субъективном статусе времени как формы созерцания, Хайдеггер – на роли, которую время играет в повседневном человеческом ориентировании в мире. При этих методических и концептуальных предпосылках внимательное рассмотрение должно привести к выводу, что обе концепции дополняют, даже завершают друг друга. Хайдеггер подходит ближе к типу времени-переживания, как его раскрывает Августин, Кант подвергает строгому анализу человеческий способ представления о последовательной форме времени. Очевидно, что сегодня мы можем придерживаться обеих путей.

Ключевые слова: Кант, Хайдеггер, время, история представлений о времени, метафизика, фундаментальная онтология, антропология, темпоральная форма созерцания

¹ Галле-Виттенбергский университет им. Мартина Лютера, Германия, 06099, Галле.
Поступила в редакцию: 04.05.2022 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-4-2

KANT ODER HEIDEGGER –
METAPHYSIK, ANTHROPOLOGIE
ODER EXISTENZIAL-ONTOLOGIE?
KRITISCHE BEMERKUNGEN
ZU EINER ALTERNATIVE HEIDEGGERS
IM JAHR 1929

R. Enskat¹

In his first Kant book of 1929 Kant and the Problem of Metaphysics Martin Heidegger focusses, not surprisingly, on one of the two central themes from his two years earlier major book Being and Time – the question of the essence of time. It cannot be overseen that he tries to show that his conception of time is superior to Kant's. Nevertheless, it is high time to examine whether Heidegger's claim can bear up against a micro-hermeneutical and micro-analytical test. Such an examination, to be fair and appropriate to the leading aspects of the two philosophers, has to bear in mind from the very beginning the deep differences of these leading aspects: Kant concentrates on the formal structure and the strictly subjective status of time as a form of intuition, Heidegger concentrates on the roles time plays in the daily human world orientation. Under these methodical and conceptional pre-suppositions a close examination must come the result, that both conceptions complement, even complete one another. Heidegger comes closer to the type of time-experience as it is exposed by St. Augustine, Kant exposes a strict analysis of the human way to conceive of the successive form of time. It is evidently possible for us today to continue on both paths.

Keywords: Kant, Heidegger, time, history of conceptions of time, metaphysics, fundamental ontology, anthropology, temporal form of intuition

¹ Martin Luther University of Halle-Wittenberg. Halle, 06099, Germany.
Received: 04.05.2022.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-4-2

I

В сентябре 1928 г. в рижском Институте Гердера Хайдеггер прочитал доклады, темы которых были полностью сформулированы в русле его тогдашней дискуссии с кантовской «Критикой чистого разума». Они предшествовали публикации его книги «Кант и проблема метафизики», вышедшей годом позже. Это был цикл докладов на тему «Введение в “Критику чистого разума” Канта в связи с проблемами современности», который Хайдеггер прочитал по приглашению Института с 11 по 14 сентября 1928 г. По сведениям, полученным мною от Фридриха-Вильгельма фон Херрманна, личного секретаря Хайдеггера, после публикации этой книги Хайдеггер уничтожил все тексты докладов, посвященных Канту и прочитанных им в конце 1920-х гг.

Как же следует оценивать размышления Хайдеггера в книге 1929 г. в связи с исследовательскими проблемами *современного* кантоведения? Изучение первой кантовской «Критики» со всей герменевтической и систематической тщательностью начинается только во второй половине 1930-х гг. в двухтомном труде Герберта Джеймса Патона «Кантовская метафизика опыта» (см.: Paton, 1961) и трехтомной работе «Трансцендентальная дедукция в творчестве Канта» Хенрика де Влишауэра (см.: Vleeschauwer, 1934–1937). С тех пор познавательный потенциал первой кантовской «Критики» постепенно раскрывался благодаря все более тщательным герменевтическим и систематическим исследованиям. С учетом этих обстоятельств тезисы хайдеггеровской книги о Канте 1929 г. нельзя больше рассматривать просто ради них самих. Название рижских лекций доказывает, что сам Хайдеггер слишком серьезно относился к кругу проблем своего настоящего, поэтому мы не можем позволить себе игнорировать круг проблем нашего настоящего, если хотим соответствовать методологическим установкам, разработанным Хайдеггером в его первой книге о Канте.

I

Im September 1928 hat Heidegger am Herder-Institut in Riga Vorträge gehalten, deren Themen ganz im Zeichen seiner damaligen Auseinandersetzung mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* standen. Gleichzeitig gingen sie der Publikation seines ein Jahr später veröffentlichten Buchs *Kant und das Problem der Metaphysik* voraus. Heidegger hatte seine Vortragsreihe auf Einladung des Herder-Instituts in der Zeit vom 11.–14. September 1928 zum Thema „Einführung in Kants *Kritik der reinen Vernunft* mit Rücksicht auf die Problemlage der Gegenwart“ gehalten. Friedrich-Wilhelm von Herrmann hat mich freundlicherweise unterrichtet, Heidegger habe ihm während seiner Zeit als dessen Privatsekretär erzählt, dass er alle Texte der Kant-Vorträge, die er in den späten zwanziger Jahren gehalten hat, nach der Publikation dieses Buchs vernichtet habe.

Doch wie sind Heideggers Überlegungen im Buch von 1929 mit Rücksicht auf die Problemlage der Kant-Forschung unserer *heutigen* Gegenwart zu beurteilen? Die Forschungen, die sich mit Kants erster *Kritik* mit aller hermeneutischen und systematischen Sorgfalt auseinandersetzen, beginnen erst in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre mit Herbert James Patons zweibändigen Untersuchungen *Kant's Metaphysics of Experience* (s. Paton, 1961) und Henrik de Vleeschauwers dreibändigen Untersuchungen *La déduction transcendentale* (s. Vleeschauwers, 1934–1937). Seit damals sind die Lernpotentiale von Kants erster *Kritik* durch immer mikroskopischer gewordene hermeneutische und systematische Untersuchungen schrittweise immer mehr erschlossen worden. Unter diesen Umständen kann man sich mit den Thesen von Heideggers Kant-Buch von 1929 nicht mehr einfach um ihrer selbst willen auseinandersetzen. Heidegger selbst hat, wie der Titel seiner Rigaer Vorträge zeigt, die Problemlage seiner eigenen Gegenwart zu ernst genommen, als dass wir es uns leisten könnten, die Problemlage unserer Gegenwart zu ignorieren, wenn wir den methodischen Einstellungen gerecht werden wollen, die Heidegger selbst in seinem ersten Kant-Buch geübt hat.

II

В первом предложении «Введения» Хайдеггер ставит «своей задачей истолкование кантовской *Критики чистого разума* как обоснования метафизики, чтобы тем самым представить “проблему метафизики” в качестве проблемы фундаментальной онтологии» (Хайдеггер, 1997, с. 1). Итак, изначальной целью хайдеггеровской интерпретации является такое истолкование «Критики чистого разума», чтобы стало очевидным отождествление проблемы метафизики с проблемой фундаментальной онтологии, сформулированной Хайдеггером в его вышедшей двумя годами ранее книге «Бытие и время». Против постановки подобной задачи ничего нельзя, по сути, возразить, если не знать, какие элементы «Критики чистого разума», которые Хайдеггер считает приемлемыми, возможно использовать в этом смысле. Обыкновенные буквальные отсылки к классическому отрывку из первой «Критики», в котором сам Кант резко отделяет свое исследование от известных ему образцов традиционной онтологии, тоже ничего не дают в отношении интерпретационной цели Хайдеггера, если не исследовать конкретные шаги, которые Хайдеггер предпринимает для ее достижения. Правда, относительно поверхностный взгляд на опубликованную двумя годами ранее работу Хайдеггера может продемонстрировать, что представленная здесь фундаментальная онтология не имеет ничего общего с образцами онтологии, с которыми был знаком Кант. Поэтому следует тем более внимательно изучить, какие элементы из кантовской «Критики чистого разума» Хайдеггер стремится сделать плодотворными для вхождения в тематическую область разработанной им фундаментальной онтологии.

II

Mit dem ersten Satz der „Einleitung“ seines Buchs stellt sich Heidegger „die Aufgabe, Kants Kritik der reinen Vernunft als eine Grundlegung der Metaphysik auszulegen, um so das Problem der Metaphysik als das einer Fundamentalontologie vor Augen zu stellen“ (Heidegger, 1965, S. 13). Es ist also von Anfang an das Ziel von Heideggers Auslegung, die *Kritik der reinen Vernunft* so auszulegen, dass sichtbar wird, dass das Problem der Metaphysik mit dem Problem einer Fundamentalontologie identifiziert werden kann, wie Heidegger sie zwei Jahre zuvor in seinem Buch *Sein und Zeit* präsentiert hat. Gegen diese Zielsetzung ist an sich so lange nichts einzuwenden, wie man die Elemente der *Kritik der reinen Vernunft* noch nicht kennt, die Heidegger für geeignet hält, in diesem Sinne fruchtbar gemacht zu werden. Auch einfache buchtechnische Berufungen auf die klassische Stelle in der ersten *Kritik*, an der Kant selbst sein Unternehmen scharf gegen die ihm vertrauten Gestalten der überlieferten Ontologie abgrenzt, geben gegen Heideggers leitendes Auslegungsziel so lange nichts her, wie man die konkreten Schritte Heideggers nicht geprüft hat, die er in den Dienst dieser Zielsetzung stellt. Zwar kann ein relativ einfacher Blick in Heideggers zwei Jahre zuvor publiziertes Werk zeigen, dass die hier präsentierte Fundamentalontologie nicht das geringste mit den Kant vertrauten Gestalten der Ontologie gemein hat. Umso sorgfältiger sollte man prüfen, welche Elemente aus Kants *Kritik der reinen Vernunft* Heidegger zugunsten einiger Schritte in das thematische Feld der von ihm entworfenen Fundamentalontologie fruchtbar zu machen sucht.

III

На пути к этой области Хайдеггер, как известно, делает несколько важных промежуточных шагов, несколько отклоняясь от нее. Это отклонение ведет от «итога кантовского обоснования метафизики» к попытке «обоснования в антропологии» (Хайдеггер, 1997, с. 119). Хайдеггер справедливо ссылается на знаменитый кантовский вопрос «Что есть человек?» (Там же, с. 120), о котором сам Кант говорит, что «три первых вопроса (а именно: *Что я могу знать? Что я должен делать? На что я вправе надеяться?* — Р.Э.) связаны с последним» (Там же, с. 120–121). В то же время предположение Хайдеггера, что Кант «сам... однозначно выразил собственный итог своего обоснования метафизики» (Там же, с. 121), вызывает сомнения, потому что хотя антропологический вопрос и составляет резюме первой и второй «Критик», тем не менее право обоснования метафизики оставляет за собой первая «Критика», а ее горизонт определяется первым из трех вопросов: *Что я могу знать?*

Однако кое-что можно добавить. В письме к Маркусу Герцу от 11 мая 1781 г. Кант характеризует первую «Критику» как «метафизику метафизики» (AA 10, S. 269). Такого рода рефлексивно градуированное использование проблематичных самих по себе названий дисциплин не является особо показательным. Оно зачастую представляет собой — по крайней мере, среди менее строго мыслящих философов, нежели Кант, — уловку замешательства, остающегося незаметным для самого себя. Однако если Кант, самый радикальный критик традиционной метафизики своего времени, высказывается подобным образом, возникает вопрос, не играет ли здесь роль некое заслуживающее внимания соображение.

Это осторожное предположение действительно стоит исследовать. Кант чрезвычайно точно разъяснил двойной смысл градуиро-

III

Auf seinem Weg in dieses Feld unternimmt Heidegger bekanntlich einige wichtige Zwischenschritte auf einem Umweg. Dieser Umweg führt vom „Ergebnis der Kantischen Grundlegung der Metaphysik“ (ebd., S. 185) zum Versuch einer „Grundlegung in der Anthropologie“ (ebd.). Zu Recht beruft sich Heidegger auf Kants berühmte Frage „Was ist der Mensch?“ (ebd., S. 187), von der Kant selbst sagt, dass „sich die drei ersten Fragen [also *Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?* — R.E.] auf die letzte beziehen“ (ebd., S. 188). Ob Kant damit, wie Heidegger zu bedenken gibt, „[...] selbst das eigentliche Ergebnis seiner Grundlegung der Metaphysik unzweideutig ausgesprochen [hat]“ (ebd.), ist jedoch fraglich. Denn die anthropologische Frage bildet ja die Zusammenfassung der ersten und der zweiten *Kritik*. Die Grundlegung der Metaphysik ist indessen der ersten *Kritik* vorbehalten und deren Horizont ist durch die erste der drei Fragen umrissen: *Was kann ich wissen?*

Doch etwas anderes kommt hinzu. In seinem Brief an Marcus Herz vom 11. Mai 1781 charakterisiert Kant die erste *Kritik* als „die Metaphysik von der Metaphysik“ (Br, AA 10, S. 269). Nun sind solche reflexiv gestuften Anwendungen von an sich schon problematischen disziplinären Titeln nicht sonderlich aufschlussreich. Sie bilden — zumindest bei weniger streng denkenden Philosophen als Kant — nicht selten Spielereien einer sich selbst verborgen bleibenden Verlegenheit. Wenn Kant, der zu seiner Zeit radikalste Kritiker der überlieferten Metaphysik, so spricht, ist jedoch Vorsicht geboten, ob hier nicht eine beachtenswerte Überlegung im Spiel ist.

Tatsächlich lohnt es sich, diesem vorsichtigen Verdacht nachzugehen. Kant hat gerade dem Doppelsinn der gestuften Verwendung des Metaphysik-Begriffs eine außerordentlich aufschlussreiche Klärung gegeben. In der „Architektonik der reinen Vernunft“, dem letzten Teil

ванного использования понятия метафизики. В «Архитектонике чистого разума», последней части «Учения о методе» первой «Критики», он приводит для рассмотрения сначала *архитектонический* критерий метафизики: «...все (истинное и мнимое) философское познание... в систематической связи... называется *метафизикой*» (A 841 / B 869; Кант, 2006а, с. 1053). Кант планирует завершить понимаемую таким образом метафизику, разработав прежде всего метафизику природы и метафизику нравов. Однако этот архитектурный критерий метафизики он сразу же дополняет *методологическим* критерием, который учитывается слишком редко. Далее в том же предложении Кант делает оговорку: «...впрочем, этим термином [метафизикой] можно также называть... и критику, чтобы охватить и исследование того, что... отлича[ется] от всякого эмпирического... употребления разума» (Там же). Таким образом, первая «Критика» представляет собой неэмпирическое исследование. Она в той мере способствует ответу на антропологический вопрос, в какой предоставляет возможность ответить на него неэмпирическими средствами. Поэтому для Канта антропологический вопрос связан с методологическим условием возможности узнать о человеке только то, что можно узнать неэмпирическими средствами. Если учесть эти обстоятельства, то по сравнению с Кантом вопрос Хайдеггера «Что составляет философскую антропологию?» (Хайдеггер, 1997, с. 121) чуть-чуть промахивается мимо цели. Ибо при этих условиях, согласно методологическому критерию кантовской метафизики, к философской антропологии относится то же самое, что и к метафизике в соответствии с указанным критерием, — все, что можно выяснить о человеке неэмпирическим путем.

При таких предпосылках возникают три вопроса, которые в своей взаимосвязи дают возможность снова начать разговор о первой «Критике» Канта и о позиции Хайдеггера в его первой книге о Канте — разумеется, в дискус-

дер „Methodenlehre“ der ersten *Kritik*, gibt er zunächst ein *architektonisches* Metaphysik-Kriterium zu bedenken: „[...] die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntnis im systematischen Zusammenhange [...] heißt Metaphysik“ (*KrV*, A 841 / B 869). Die so verstandene Metaphysik plant Kant durch Ausarbeitungen vor allem einer Metaphysik der Natur und einer Metaphysik der Sitten zu vervollständigen. Doch Kant ergänzt dieses architektonische Metaphysik-Kriterium unmittelbar durch ein viel zu selten beachtetes *methodologisches* Metaphysik-Kriterium. Er fährt in demselben Satz mit einer Einschränkung fort: „[...] wiewohl dieser Name [der Metaphysik] auch [...] der Kritik gegeben werden kann, um [...] die Untersuchung alles dessen, was [...] von allem empirischen [...] Vernunftgebrauche unterschieden ist, zusammenzufassen“ (ebd.). Die erste *Kritik* präsentiert also eine nicht-empirische Untersuchung. In dem Maß, in dem sie zur Beantwortung der anthropologischen Frage beiträgt, trägt sie daher mit nicht-empirischen Mitteln zu ihrer Beantwortung bei. Für Kant ist die anthropologische Frage daher an die methodologische Bedingung gebunden, über den Menschen nur solches ausfindig zu machen, was jemals mit nicht-empirischen Mitteln erkannt werden kann. Heideggers Frage „Was gehört zu einer philosophischen Anthropologie?“ (Heidegger, 1965, S. 188) schießt unter diesen Voraussetzungen mit Blick auf Kant haarscharf am Ziel vorbei. Denn unter diesen Voraussetzungen gehört nach Kants methodologischem Metaphysik-Kriterium zu einer philosophischen Anthropologie dasselbe, was im Licht dieses Kriteriums zu einer Metaphysik gehört — alles, was über den Menschen jemals mit nicht-empirischen Mitteln ausfindig gemacht werden kann.

Unter diesen Voraussetzungen ergeben sich drei Fragen, die in ihrem Zusammenhang erlauben, Kants erste *Kritik* und den Ansatz Heideggers in seinem ersten Kant-Buch erneut in ein

сионном ключе. Эту дискуссию, очевидно, следует развернуть вокруг четырех основных вопросов, в первоначальном виде еще достаточно широких: 1. Что относится к специфически антропологическим элементам в первой «Критике» Канта? 2. Какие специфически антропологические элементы выделяет Хайдеггер в первой кантовской «Критике»? 3. Существует ли некая очевидная связь между специфически антропологическими элементами, которые *демонстрирует* сам Кант, и специфически антропологическими элементами, *выявляемыми* Хайдеггером? 4. И какое отношение все это имеет — если вообще имеет — к фундаментально-онтологической интерпретации кантовского обоснования метафизики посредством критики чистого разума?

IV

Чтобы выявить специфически антропологические элементы в первой кантовской «Критике», Хайдеггер использует в качестве эвристической гипотезы центральный элемент своей экзистенциальной онтологии, опубликованной двумя годами ранее: «...интерпретация Dasein как временности является целью фундаментальной онтологии...» (Хайдеггер, 1997, с. 138). По поводу первой кантовской «Критики» он, в частности, утверждает: «...время... обретает в *Критике чистого разума* центральную метафизическую функцию» (Там же, с. 141). Одновременно он критически отмечает, что Кант «не имел разработанной интерпретации изначальной сущности времени» (Там же, с. 116–117). Безусловно, Хайдеггер ведет спор с Кантом не только о том, что относится к «разработанной интерпретации изначальной сущности времени». Не менее дискуссионным является вопрос о том, что следует понимать под «центральной метафизической функцией», которую «время обретает в *Критике чистого разума*». Если учесть кантовский методологический критерий метафизики, то Канту, помимо прочего, можно поставить в заслугу и то, что он

Gespräch zu bringen, allerdings in ein *Streit-Gespräch*. Dieses Streitgespräch sollte offensichtlich von vier zunächst noch ganz offenen Leitfragen bestimmt werden: 1. Welches sind die spezifisch anthropologischen Elemente in Kants erster *Kritik*? 2. Welche spezifisch anthropologischen Elemente identifiziert Heidegger in Kants erster *Kritik*? 3. Besteht ein irgendwie aufschlussreicher Zusammenhang zwischen den von Kant selbst *präsentierten* spezifisch anthropologischen Elementen und den von Heidegger *identifizierten* spezifisch anthropologischen Elementen? 4. Und was hat das alles — wenn überhaupt — mit einer fundamental-ontologischen Auslegung von Kants Grundlegung der Metaphysik durch eine Kritik der reinen Vernunft zu tun?

IV

Um die spezifisch anthropologischen Elemente in Kants erster *Kritik* zu identifizieren, macht Heidegger im Sinne einer heuristischen Hypothese ein zentrales Element seiner zwei Jahre zuvor publizierten Existenzial-Ontologie fruchtbar: „[...] die Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit [ist] das Ziel der Fundamentalontologie [...]“ (ebd., S. 215). Mit Blick auf Kants erste *Kritik* gibt er daher zu bedenken: „[...] die Zeit [gewinnt] [...] die zentrale metaphysische Funktion in der Kritik der reinen Vernunft“ (ebd., S. 219). Gleichzeitig bemängelt er, dass „Kant keine ausgearbeitete Interpretation des ursprünglichen Wesens der Zeit hatte“ (ebd., S. 182). Nun ist zwischen Heidegger und Kant gewiss nicht nur strittig, was zu ‚einer ausgearbeiteten Interpretation des ursprünglichen Wesens der Zeit‘ gehört. Es ist gewiss ebenso strittig, was unter der ‚zentralen metaphysischen Funktion‘ zu verstehen ist, die ‚die Zeit in der Kritik der reinen Vernunft gewinnt‘. Hält man sich an Kants methodologisches Kriterium der Metaphysik, dann traut sich Kant zu, u. a. mit seinen Bestimmungen der Zeit

с помощью своих определений времени выяснил о человеке нечто такое, что можно узнать о нем только неэмпирическим путем.

Кант характеризует особую темпоральную базовую форму времени всякий раз по-новому: как «Aufeinanderfolgen» («последовательность»), «nacheinander» («последовательно») (A 30 / B 46; Кант, 2006а, с. 105; см. также: A 33 / B 50; Кант, 2006а, с. 109; B 67; Кант, 2006а, с. 129), «Sukzession» («преемственность», «последовательность») (B 154; Кант, 2006а, с. 229; см. также: A 500 / B 528; Кант, 2006а, с. 659–661). На этом этапе стоит сделать небольшой экскурс в историю классических теорий времени. Ведь не только легко показать, что кантовское рассмотрение последовательности превосходит основные определения времени в этих теориях по формальным, то есть неэмпирическим, параметрам. Не только ее формальное превосходство является важным показателем формального характера кантовской концепции времени, но и этот формальный характер — важный показатель ее неэмпиричности.

Рабочее определение времени, данное Аристотелем в четвертой книге «Физики», знаменито тем, что время есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему (Аристотель, 1981, с. 150). Я пока воздержусь от сугубо измерительно-теоретического аспекта этого рабочего определения и просто обращаю внимание на строго временной аспект предыдущего и последующего. В свете кантовского подхода к последовательности сразу становится очевидна разница между последующим и предыдущим, состоящая в том, что последующее происходит после предыдущего, но не наоборот. Логический смысл этого простого сравнения заключается в том, что различие между двумя отношениями предыдущего бытия и последующего бытия может быть сведено к простому отношению бытия-последовательности. Последовательность обеспечивает логически более простой временной характер. Я не рассматриваю здесь сложный частный случай характе-

etwas über den Menschen ausfindig gemacht zu haben, was nur mit nicht-empirischen Mitteln über ihn ausfindig gemacht werden kann.

Die spezifisch temporale Grundform der Zeit charakterisiert Kant immer wieder von neuem als „Aufeinanderfolgen“, als „nacheinander“ (*KrV*, A 30 / B 46; vgl. auch A 33 / B 50; B 67), als „Sukzession“ (*KrV*, B 154; vgl. auch A 500 / B 528). An diesem Punkt lohnt sich ein kleiner Exkurs in die Geschichte der klassischen Zeittheorien. Denn man kann nicht nur leicht zeigen, dass Kants Ansatz bei der Sukzessivität den temporalen Grundbestimmungen dieser Theorien in formaler, also in nicht-empirischer Hinsicht überlegen ist. Ihre formale Überlegenheit ist nicht nur ein wichtiges Indiz für den formalen Charakter von Kants Konzeption der Zeit, dieser formale Charakter bildet auch ein wichtiges Indiz für ihren nicht-empirischen Charakter.

Aristoteles' Arbeitsdefinition der Zeit im Vierten Buch der *Physik* legt die Zeit bekanntlich darauf fest, die Anzahl der Bewegung gemäß dem Früher und dem Später zu sein (vgl. Aristoteles, 1995, S. 113, 219b2). Ich sehe von dem im Kern messtheoretischen Aspekt dieser Arbeitsdefinition vorläufig ab und mache lediglich auf den strikt temporalen Aspekt des Früher und des Später aufmerksam. Im Licht von Kants Ansatz beim Nacheinander liegt sofort auf der Hand, dass der Unterschied des Später vom Früher darin besteht, dass sich das Spätere *nach* dem Früheren einstellt, aber nicht umgekehrt. Die logische Pointe dieses simplen Vergleichs besteht also darin, dass der Unterschied zwischen den zwei Relationen des Früher-seins und des Später-seins auf die *einfache* Relation des Nacheinander-seins zurückgeführt werden kann. Das Nacheinander bildet den in logischer Hinsicht einfacheren temporalen Charakter. Den komplizierten Sonderfall der Zeitcharakteristik durch Plotin in der *Enneade* III, 7, der die größte Verwandtschaft mit Kants Zeitcharakteristik zeigt, lasse ich hier unberücksichtigt.

ристики времени у Плотина в «Эннеаде» (III, 7), которая демонстрирует наиболее тесное родство с кантовской характеристикой времени.

Характеристика времени, данная Августином в XI книге «Исповеди» (см.: Августин, 1991, с. 228), представляет собой второй случай ее использования. Хайдеггер подробно рассмотрел эту характеристику. Тройное различие между прошлым, настоящим и будущим, которое является самым важным у Августина, также может быть сведено к простому временному характеру последовательности, поскольку настоящее приходит *после* прошлого, а будущее — *после* настоящего². Третий важный случай использования данного понятия — это характеристика времени у Ньютона в Примечании I к «Математическим началам натуральной философии»: «Абсолютное, истинное математическое время само по себе и по самой своей сущности, без всякого отношения к чему-либо внешнему, протекает равномерно...» (Ньютон, 1989, с. 30). Неудачность этой характеристики заключается прежде всего в том, что Ньютон определяет здесь форму времени с помощью метафоры протекания. Разумеется, обращение к этой метафоре понятно, потому что временная форма протекания формируется именно последовательностью. Таким образом, Ньютон совершает методологическую ошибку, характеризуя структуру времени с помощью метафоры, буквальное значение которой уже предполагает рассмотренную Кантом структуру времени. Однако такие элементарные ошибки совершали не только научные светила далекого прошлого. Например, во всемирно известной, но редко читаемой и еще реже по-настоящему осмысляемой книге «Краткая история времени» Стивен Хокинг рассматривает не так называемую историю *времени*, а скорее, как и подобает физика, историю *измерения* времени (Хокинг, 2001). Таким образом, он предполагает некую структуру времени, которая остается совершенно невыясненной.

² О знаменитой XI книге «Исповеди» Августина и ее самых значительных неверных толкованиях см.: (Enskat, 1988).

Die Zeitcharakteristik des Augustinus (1955, S. 654) im XI. Buch der *Confessiones* bildet den zweiten Anwendungsfall. Mit ihr hat sich Heidegger ausführlich beschäftigt. Der hier zentrale dreifache Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kann ebenfalls auf den einfachen temporalen Charakter des Nacheinander zurückgeführt werden. Denn die Gegenwart kommt *nach* der Vergangenheit und die Zukunft *nach* der Gegenwart.² Den dritten wichtigen Anwendungsfall bildet die Zeitcharakteristik Newtons in der I. Anmerkung der *Principia*: „Die absolute, wahre und mathematische Zeit verfließt an sich und vermöge ihrer Natur gleichförmig“ (vgl. Newton, 1872, S. 25). Das Missliche an dieser Charakteristik besteht zunächst darin, dass Newton die Form der Zeit hier mit Hilfe der Metapher des Verfließens bestimmt. Aufschlussreich ist dieser Rückgriff gerade auf diese Metapher selbstverständlich deswegen, weil die temporale Form des Verfließens gerade vom Nacheinander, von der Sukzessivität gebildet wird. Newton begeht hier also einfach den methodologischen Fehler, die Struktur der Zeit mit Hilfe einer Metapher zu charakterisieren, deren wörtliche Bedeutung bereits die von Kant erörterte Struktur der Zeit voraussetzt. Doch solche simplen Fehler unterlaufen nicht nur naturwissenschaftlichen Koryphäen einer fernerer Vergangenheit. Z. B. bietet das weltberühmte, aber selten gelesene und noch seltener wirklich durchdachte Buch von Stephen Hawking (2011) *Eine kleine Geschichte der Zeit* alles andere als die apostrophierte Geschichte der *Zeit*, sondern, wie es sich für einen Physiker ja auch gehört, eine Geschichte der *Zeit-Messung*. Es setzt also eine völlig ungeklärt bleibende Struktur der Zeit voraus.

² Zum berühmten XI. Buch von Augustinus' *Confessiones* und seinen wichtigsten Fehlinterpretationen vgl. Enskat (1988).

V

Если вернуться к кантовской теории времени, то важным оказывается вопрос, в чем состоит в свете данной теории «изначальная сущность времени». Как теория, она не исчерпывает себя, отделяя базовую темпоральную форму последовательности от других возможных темпоральных форм. В свете кантовского учения она отличается также тем, что строго привязана к условию, которое относится к самой сути того, что, по выражению Канта, «когда-либо может быть познано *a priori*» (A 841 / B 869; Кант, 2006а, с. 1053). В контексте этого условия темпоральная форма последовательности является формой «нашего (человеческого) созерцания» (A 35 / B 51; Кант, 2006а, с. 111), а именно «созерцания *нас* самих и *нашего* внутреннего состояния» (A 33 / B 49; Кант, 2006а, с. 109; курсив мой. — Р.Э.). Кантовское важнейшее чисто антропологическое положение о времени гласит, что форма последовательности — это темпоральная форма, в которой каждый человек созерцает себя и свое внутреннее состояние. Кант излагает ту же основную идею своей теории времени, используя негативное сложноподчиненное предложение с условным придаточным: «Если мы отвлечемся от способа, каким мы внутренне созерцаем *самих себя*... *то* время есть ничто» (A 34 / B 51; Кант, 2006а, с. 111; курсив мой. — Р.Э.).

Но решающим для методологического формата кантовской теории времени является не просто рефлексивный взгляд, при котором каждый человек созерцает себя и свое внутреннее состояние. Решающим является то, что это внутреннее состояние созерцается в форме последовательности. Само внутреннее состояние лишь создает соответствующий эмпирический повод созерцать себя в форме последовательности.

Методологическая аналогия может прояснить, почему эмпирический момент этой рефлексии, которого можно достичь в этом вопро-

V

Kommt man zu Kants Theorie der Zeit zurück, dann wird die Frage wichtig, worin in ihrem Licht ‚das ursprüngliche Wesen der Zeit‘ besteht. Als Theorie erschöpft sie sich nicht darin, die temporale Grundform des Nacheinander, der Sukzessivität vor anderen möglichen temporalen Formen auszuzeichnen. Sie ist im Licht von Kants Theorie auch dadurch ausgezeichnet, dass sie strikt an eine Bedingung gebunden ist, die zum Kern dessen gehören, was, wie Kant ja formuliert, „jemals *a priori* erkannt werden kann“ (KrV, A 841 / B 869). Im Sinne dieser Bedingung ist die temporale Form des Nacheinander, der Sukzessivität eine Form „unserer (menschlichen) Anschauung“ (KrV, A 35 / B 51), und zwar „des Anschauens *unserer* selbst und *unseres* inneren Zustandes“ (KrV, A 33 / B 49, Hvh. v. R.E.). Kants wichtigster spezifisch anthropologischer Satz über die Zeit besagt also, dass die Form des Nacheinander, die Sukzessivität, die temporale Form ist, in der jeder Mensch sich selbst und seinen inneren Zustand anschaut. Kant gibt denselben Grundgedanken seiner Zeittheorie durch einen negativen Konditional-Satz zu verstehen: „Wenn wir von *unserer* Art, *uns selbst* innerlich anzuschauen [...], abstrahieren, so ist die Zeit nichts“ (KrV, A 34 / B 51, Hvh. v. R.E.).

Doch ausschlaggebend für das methodische Format von Kants Theorie der Zeit ist nicht einfach die reflexive Einstellung, in der jeder Mensch sich selbst und seinen inneren Zustand anschaut. Ausschlaggebend ist, dass dieser innere Zustand unter der Form der Sukzessivität angeschaut wird. Der innere Zustand selbst bildet nur die jeweilige empirische Gelegenheit, ihn unter der Form der Sukzessivität anzuschauen.

Eine methodologische Analogie kann verdeutlichen, warum die empirische Gelegenheit dieser Reflexion nicht immer den nicht-empirischen Charakter stören muss, die man in diesem Punkt durch eine solche Reflexion gewin-

се с помощью такой рефлексии, отнюдь не всегда нарушает неэмпирический характер. Например, союз «и» в нашем обыденном языке эмпирически используется для соединения двух или более предложений в одно логически связное. Путем рефлексии, направленной на логическую форму этой связи, можно получить формальное, то есть неэмпирическое, понимание того, что *каждое* предложение такой формы истинно тогда и только тогда, когда истинно каждое из составляющих его предложений-частей, в противном же случае оно ложно. Неэмпирическая формальность этого понимания вызвана особым условием инвариантности: условия истинности *и*-предложений инвариантны относительно всех возможных содержаний связанных предложений.

Аналогично можно сосредоточить внимание на любом эмпирическом состоянии себя как субъекта — то есть на чувствах, ощущениях, восприятиях, впечатлениях, представлениях, мыслях и т.п. Специально размышляя о темпоральной форме, в которой они связаны, можно получить формальное, то есть неэмпирическое, понимание того, что элементы *каждого* состояния человеческого субъекта связаны между собой в последовательности. И здесь неэмпирическая форма этого понимания обязана условию инвариантности: состояния человеческого субъекта связаны между собой формой последовательности *инвариантно* по отношению ко всем специфическим различиям между чувствами, ощущениями, впечатлениями, представлениями, мыслями и т.п.

Но в какой степени Кант и Хайдеггер вовлечены в спор об «изначальной сущности времени»? И в какой степени Кант представляет конструктивную альтернативу хайдеггеровской концепции «Dasein как временность»? Теория Канта слишком сложна, чтобы ответить на эти вопросы в двух словах. Но можно сначала обсудить наиболее важные элементы этой теории в их взаимосвязи и ради них самих. Конечно,

nen kann. Z. B. wird die Konjunktion ‚und‘ unserer Umgangssprache empirisch gebraucht, um zwei oder mehr als zwei Sätze zu einem einzigen logisch zusammenhängenden Satz zu verknüpfen. Durch die gezielte Reflexion auf die logische Form dieser Verknüpfung kann man die formale, also nicht-empirische Einsicht gewinnen, dass *jeder* Satz dieser Form dann und nur dann wahr ist, wenn jeder seiner Teil-Sätze wahr ist, und andernfalls falsch. Die nicht-empirische Formalität dieser Einsicht verdankt sich hier einer spezifischen Invarianz-Bedingung: Die Wahrheitsbedingungen von *und*-Sätzen sind invariant gegenüber allen möglichen Inhalten der verknüpften Sätze.

Analog kann man jedem beliebigen empirischen Zustand des eigenen Subjekts seine Aufmerksamkeit schenken — also Gefühlen, Empfindungen, Eindrücken, Vorstellungen, Gedanken u. ä. Durch die gezielte Reflexion auf die temporale Form, in der sie miteinander verbunden sind, kann man die formale, also nicht-empirische Einsicht gewinnen, dass die Elemente *jedes* Zustands eines menschlichen Subjekts durch Sukzessivität miteinander verbunden sind. Auch hier verdankt sich die nicht-empirische Form dieser Einsicht einer Invarianz-Bedingung: Die Zustände eines menschlichen Subjekts sind *invariant* gegenüber allen spezifischen Unterschieden zwischen Gefühlen, Empfindungen, Eindrücken, Vorstellungen, Gedanken u. ä. durch die Form der Sukzessivität miteinander verknüpft.

Doch inwiefern sind Kant und Heidegger in einen Streit über das ‚ursprüngliche Wesen der Zeit‘ verstrickt? Und inwiefern ist Kant einer konstruktiven Alternative zu Heideggers Auffassung vom ‚Dasein als Zeitlichkeit‘ auf der Spur? Kants Theorie ist zu komplex, als dass man diese Fragen mit einigen wenigen Federstrichen beantworten könnte. Doch man kann zunächst die wichtigsten Elemente dieser Theorie im Zusammenhang und um ihrer selbst willen erör-

это требует большего терпения к характерным деталям кантовской теории, чем в свое время смог проявить Хайдеггер. Однако только после такого теста на терпение можно будет прояснить отношения между этой теорией и подходами Хайдеггера.

VI

Я начну с элемента кантовской первой «Критики», который хотя и образует нечто вроде «основного голоса» в кантоведении, но обладает глубинной гармонией, тем не менее кажущейся затемненной в важных деталях. Этот «основной голос» создается микропредложением (или псевдопредложением) «я мыслю» (В 131; Кант, 2006а, с. 203). Я сразу же позволю себе заметить, что Хайдеггер сам привел тему времени в непосредственную фактическую связь с этим «я мыслю». В своей лекции «Вопрос об истине», прочитанной в зимнем семестре 1925/26 г., он поставил именно тот вопрос, на который Кант в конце концов ответил, «вопрос... о связи между “я мыслю” и временем» (Heidegger, 1976, S. 344; см. также: S. 309). Впрочем, он смог задать вопрос только в апоретической форме: «Является ли время модусом “я мыслю” или “я мыслю” модус времени?» (Ibid., S. 346). Хайдеггеровские вопросы будут интересовать нас и после того, как мы узнаем ответ Канта. Это небольшое предвосхищение было тем не менее необходимым для того, чтобы показать, в каком неожиданном ключевом месте кантовской теории Хайдеггер поднимает вопрос о времени как таковом.

Сам Кант характеризует микро- или псевдопредложение «я мыслю» как «формальное положение» (А 354; Кант, 2006б, с. 447). Как известно, это положение является языковым выражением самого элементарного когнитивного акта, который называется «чистой... или также изначальной апперцепцией» (В 132; Кант, 2006а, с. 203). Можно долго ломать голову над тем, что представляет собой этот акт мышления. Из-за

tern. Dazu ist zwar mehr Geduld für charakteristische Einzelheiten von Kants Theorie nötig als Heidegger sie zu seiner Zeit aufbringen konnte. Doch erst nach einer solchen Geduldsprobe wird es möglich sein, die Beziehungen zwischen dieser Theorie und Heideggers Ansätzen zu klären.

VI

Ich beginne mit einem Element von Kants erster *Kritik*, das zwar fast schon so etwas wie einen *cantus firmus* der Kant-Forschung bildet, dessen zugrunde liegende Harmonien aber dennoch in wichtigen Einzelheiten im Dunkeln zu liegen scheinen. Diesen *cantus firmus* bildet der Mikro-Satz bzw. Pseudo-Satz *Ich denke* (KrV, B 131). Ich greife hier gleich einmal vor und mache darauf aufmerksam, dass Heidegger selbst das Thema der Zeit in einen unmittelbaren sachlichen Zusammenhang mit diesem *Ich denke* gebracht hat. In seiner Vorlesung „Die Frage nach der Wahrheit“ vom Wintersemester 1925–1926, hat er haargenau die Frage gestellt, die Kant schließlich beantwortet hat, „die Frage [...] nach dem Zusammenhang von Ich denke und Zeit“ (Heidegger, 1976, S. 344; vgl. auch S. 309). Er vermag jedoch schließlich nur noch in aporetischer Form zu fragen: „Ist die Zeit ein Modus des Ich denke oder das Ich denke ein Modus der Zeit?“ (ebd., S. 346). Diese Fragen Heideggers werden uns noch beschäftigen, sobald wir Kants eigene Antwort kennen. Doch dieser kleine Vorgriff war nötig, damit sich zeigt, an welcher unerwarteten Schlüsselstelle von Kants Theorie Heidegger die Frage der Zeit selbst unmittelbar ins Spiel bringt.

Den Mikro- oder Pseudo-Satz *Ich denke* charakterisiert Kant selbst als „formalen Satz“ (KrV, A 354). Dieser Satz bildet bekanntlich den sprachlichen Ausdruck des elementarsten когнитивен Акта, дес Акта дер со апострофированного „reine[n] [...] oder auch [...] ursprüngliche[n] Apperzeption“ (KrV, B 132). Man kann viel darüber rätseln, was es mit diesem Akt des Denkens

некоторого терминологического нагромождения слов «чистой, или также изначальной апперцепции» это выражение скорее озадачивает, чем проясняет. Однако Хайдеггер задумывается над «чистым мышлением в конечном познании» (Heidegger, 1976, S. 53). Вопрос о том, что такое мышление, не давал ему покоя до самого конца, и он искал помощи, как известно, даже у Парменида. Кант же сам обратил внимание на ключевой пункт своей теории, и он поможет нам в дальнейшем. В «Пролегоменах», методически выверенном кратком изложении первой «Критики», он характеризует мышление следующим образом: «Следовательно, мыслить есть то же, что составлять суждения...» (AA 04, S. 304; Кант, 1994а, с. 62–63). Он достаточно четко формулирует суть ключевого момента в «Заметке 5650»: «Мы можем мыслить только при помощи суждений...» (AA 18, S. 300, Кант, 2000, с. 237; курсив мой. — Р.Э.) Таким образом, в свете кантовской теории мы можем мыслить только в логической форме суждения. Благодаря этому Канту удалось точно объяснить изначально еще несколько неясную формулировку из первой «Критики». Здесь он определяет Я мышления как то, что оно «есть только логическая функция» (B 428; Кант, 2006а, с. 545), поскольку эта логическая функция мышления Я в свете кантовских объяснений, очевидно, состоит в том, чтобы способствовать логической форме суждения.

На данном этапе целесообразно исправить заблуждение, которое существует в кантоведении и за его пределами со времен выхода в свет в 1799 г. книги Иоганна Готфрида Гердера «Метакритика критики чистого разума». С тех пор ошибочное представление о том, что философия Канта в определенной степени забывает о языке и поэтому безнадежно уступает всем ориентированным на язык аналитическим подходам в философии, является, так сказать, «основным голосом» в кантоведении. Особое внимание этому слабому месту уделил, в част-

наuf sich hat. Durch das kleine terminologische Wortungeheuer der ‚reinen oder auch ursprünglichen Apperzeption‘ wird er mehr verrätselt als geklärt. Heidegger thematisiert zwar „Das reine Denken im endlichen Erkennen“ (Heidegger, 1976, S. 53). Und die Frage, was Denken ist, hat Heidegger bis zuletzt in Atem gehalten und bekanntlich Hilfestellungen bis zurück bei Parmenides suchen lassen. Doch Kant hat selbst auf den für seine Theorie springenden Punkt aufmerksam gemacht, der hier alleine weiterhilft. In den *Prolegomena*, den methodisch gereiften Retraktionen der ersten *Kritik*, charakterisiert er das Denken so: „Also ist Denken so viel als Urteilen“ (*Prol*, AA 04, S. 304). Gänzlich klar formuliert er den springenden Punkt in der Reflexion 5650: „Wir können nur *durch* Urteile denken“ (*Refl*, AA 18, S. 300, Hvh. v. R.E.). Denken können wir im Licht von Kants Theorie also nur in der logischen Form des Urteilens. Damit ist Kant die unmissverständliche Klärung einer zunächst noch ein wenig undeutlichen Formulierung der ersten *Kritik* gelungen. Hier sagt er vom Ich des Denkens, dass es „[...] bloß die logische Funktion [ist]“ (*KrV*, B 428). Denn diese logische Funktion des Denkens des Ich besteht im Licht von Kants Erläuterungen offensichtlich darin, zur logischen Form des Urteils beizutragen.

An diesem Punkt ist eine Korrektur eines Irrtums zweckmäßig, der seit Johann Gottfried Herders Buch *Eine Metakritik der Kritik der reinen Vernunft* von 1799 innerhalb und außerhalb der Kant-Forschung hartnäckig am Leben erhalten wird. Gleichsam einen *cantus firmus* des Kant-Studiums bildet seit damals der Irrtum, dass Kants Philosophie gewissermaßen sprachvergessen sei und deswegen insbesondere allen sprachanalytisch orientierten Ansätzen in der Philosophie hoffnungslos unterlegen sei. Vor allem Ernst Tugendhat hat in seinem einflussreich gewordenen Buch *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* von 1979 den neuralgischen Punkt markant berührt. Hier hat er der sog. Vorstel-

ности, Эрнст Тugendhat в своей авторитетной книге «Самосознание и самоопределение» (Tugendhat, 1979). В ней он представил обобщенный анализ так называемой философии представлений, то есть всех философских моделей, в которых представления, а не языковые выражения являются минимальными логическими функциональными элементами построения суждений, или предложений. Однако нет ничего более ложного, чем мнение, что философские изыскания Канта не учитывают язык или зациклены на представлениях. Достаточно привести две цитаты: «Мы бы вообще не могли строить суждения, если бы у нас не было слов» (AA 24, S. 588), и «Мы нуждаемся в словах, чтобы быть понятными *не только другим*, но и *самим себе*» (AA 16, S. 839, № 3444).

Как же произошло, что кантовское философское творчество могло попасть под, казалось бы, непреодолимое подозрение в забвении языка или в догматической зацикленности на представлениях? Ответ на этот вопрос очень прост: для Канта точка зрения, что каждое представление, которое может быть использовано в суждении, должно быть выражаемо словом или другой языковой единицей, настолько самоочевидна, что он даже не привел в своих ключевых теоретических работах отдельную теорему для нее. Если воспользоваться термином известного теоретика речевых актов Джона Сёрля (Searle, 1971), то эту мысль можно переформулировать следующим образом: Кант негласно опирается на постулат языковой выразимости, состоящий в том, что каждый логически значимый элемент суждения обязательно обладает возможностью быть выраженным словом или фразой.

VII

Прежде чем перейти к центральному вопросу, необходимо сделать последнее предварительное уведомление, от которого, в свою очередь, пролегает путь в тематическую область, близкую ключевым идеям Хайдеггера. Ведь в

lungs-Philosophie eine Generalabrechnung präsentiert, also allen philosophischen Entwürfen, in denen Vorstellungen und nicht sprachliche Ausdrücke die minimalen logischen Funktionselemente der Urteils- bzw. Satzbildung sind (Tugendhat, 1979). Doch nichts ist falscher als die Meinung von der Sprachvergessenheit bzw. Vorstellungs-Fixiertheit von Kants philosophischen Untersuchungen. Zwei Zitate mögen genügen: „Wir würden gar nicht urteilen, wenn wir keine Wörter hätten“ (V-Lo/Pöhlitz, AA 24, S. 588), und „Wir bedürfen Worte, um *nicht allein andern*, sondern *uns selbst* verständlich zu werden“ (Refl 3444, AA 16, S. 839).

Was ist passiert, dass Kants philosophische Arbeit in den anscheinend unüberwindlichen Verdacht der Sprachvergessenheit bzw. einer dogmatischen Vorstellungs-Fixiertheit geraten konnte? Die Antwort ist denkbar einfach: Für Kant ist die Auffassung, dass jede Vorstellung, die in einem Urteil verwendet werden kann, durch ein Wort oder ein anderes sprachliches Gebilde ausgedrückt werden können muss, so selbstverständlich, dass er für diese Auffassung in seinen zentralen theoretischen Schriften gar kein eigenes Theorem vorgesehen hat. Mit Hilfe eines Terminus des bedeutenden Sprechakt-Theoretikers John Searle kann man es auch so formulieren: Kant verlässt sich stillschweigend auf das linguistische Expressibilität-Postulat (vgl. Searle, 1971), dass jedes logisch relevante Element eines Urteils durch ein Wort oder durch eine Phrase ausgedrückt werden können muss.

VII

Doch eine letzte Vorverständigung ist nötig, bevor man in das thematische Zentrum gelangt, aus dem wiederum ein Weg in die thematische Nähe von Heideggers zentralen Auffassungen führt. Denn in der wichtigen langen Fußnote

важной длинной сноске «Предисловия» к «Метафизическим началам естествознания» Кант формулирует рабочее определение понятия суждения, согласно которому суждение — это «акт, единственно посредством которого данные представления становятся познанием объекта» (AA 04, S. 474; Кант, 1994б, с. 258). Тем самым Кант поясняет, что понимает суждение как «акт»³. Системный масштаб этого рабочего определения сразу бросается в глаза, если вспомнить кантовскую заметку: «Итак, в каждом суждении субъективно присутствует также и временная последовательность» (AA 20, S. 369). Кант фиксирует, если позволительно так выразиться для ясности, вторжение времени в свой трансцендентально-логический анализ. Однако это вторжение времени касается самого тонкого момента в кантовском анализе. Ведь он обращает внимание не более и не менее как на тот факт, что мы не можем осуществлять даже самые микроскопические акты суждения иначе, чем используя одно представление за другим или одно слово за другим, когда мы строим суждение. Поэтому даже такой простой категорический акт суждения, как «я мыслю», привязан к этой последовательной временной форме, так что субъект и предикат могут использоваться только последовательно друг за другом. Формулируя кратко, в свете кантовской философии архетип временности бытия человека обнаруживается в его актах суждения. Теперь нам остается только выяснить, можно ли среди множества видов суждений, формы которых анализировал Кант, обнаружить что-то вроде парадигмы выраженной в форме суждения временности человеческого бытия.

Во всяком случае здесь уже проявляется самый важный пункт расхождения в неурегули-

³ Поэтому Вольфганг Виеланд справедливо отмечает, что Кант говорит о *процессе суждения* гораздо чаще в субстантивированной глагольной форме, акцентирующей исполняющий характер суждения, а не исключительно в номинативной форме, акцентирующей характер результата или успешности *суждения* (Wieland, 2001, S. 88–89).

der „Vorrede“ der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* formuliert Kant eine Arbeitsdefinition des Urteilsbegriffs. Demnach ist ein Urteil eine „Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objekts werden“ (MAN, AA 04, S. 474). Mit ihr stellt Kant klar, dass er das Urteil als „eine Handlung“ auffasst.³ Die systematische Tragweite dieser Arbeitsdefinition springt sofort in die Augen, wenn man Kants Reflexion berücksichtigt: „Nun ist in jedem Urteil subjektiv auch eine Zeitfolge“ (*Lose Blätter*, AA 20, S. 369). Damit formuliert Kant, wenn ich um der Verdeutlichung willen einmal dramatisch formulieren darf, den Einbruch der Zeit in seine transzendentallogische Analyse. Allerdings betrifft dieser Einbruch der Zeit den mikroskopischsten Punkt in Kants Analysen. Denn er macht auf nicht mehr und nicht weniger aufmerksam als darauf, dass wir auch die mikroskopischsten Urteilsakte nicht anders vollziehen können als dadurch, dass wir eine Vorstellung *nach* der anderen bzw. ein Wort *nach* dem anderen gebrauchen, wenn wir ein Urteil bilden. Also auch ein so simpler kategorischer Urteilsakt wie *Ich denke* ist an diese sukzessive temporale Form gebunden, so dass das Subjekt und das Prädikat nur nacheinander gebraucht werden können. Kurz: Im Licht von Kants Philosophie zeigt sich die Urform der Zeitlichkeit des Seins des Menschen in seinen Urteilsakten. Wir müssen jetzt nur noch klären, ob sich unter der Vielzahl von Urteilstypen, deren Formen Kant analysiert hat, so etwas wie ein Paradigma der urteilsförmigen Zeitlichkeit des Seins des Menschen findet.

Jedenfalls zeichnet sich hier schon der wichtigste Differenzpunkt im unausgetragenen Streit Heideggers mit Kant über das ‚ursprüngliche Wesen der Zeit‘ ab: Im Licht von Kants Theorie

³ Zu Recht macht daher Wolfgang Wieland (2001, S. 88–89) darauf aufmerksam, dass Kant signifikant häufig in der den Vollzugscharakter des Urteils akzentuierenden substantivierten Verbalform vom *Urteilen* spricht und nicht ausschließlich in der den Resultat- oder Erfolgscharakter des Urteils akzentuierenden Nominalform vom *Urteil*.

рованном споре Хайдеггера с Кантом об «изначальной сущности времени»: в свете кантовской теории «изначальная сущность времени» обнаруживается в актах суждения людей. Тем не менее не стоит спешить с подведением итогов этого спора, сводя кантовскую теорию и экзистенциальную онтологию Хайдеггера к простому логическому отношению противоречия. Более плодотворным представляется задать вопрос, руководствуются ли Кант и Хайдеггер в своих исследованиях различными аспектами и критериями изначальности.

VIII

Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо углубиться в кантовскую теорию об акте суждения. Сам Кант подошел к углублению этого вопроса на удивление рано и поэтому начал его с того момента, который привлек его внимание с самого начала, то есть уже в первом издании «Критики чистого разума». Речь идет о том самом пресловутом микро- или псевдосуждении «я мыслю». В первом издании оно функционирует исключительно как вывод ошибочного умозаключения в главе о паралогизме. Там Кант все еще колеблется в ответе на вопрос, говорится ли тем самым «о понятии или, если угодно, о суждении я мыслю» (A 341 / B 399; Кант, 2006а, с. 511). Но уже в лекции по метафизике (L1), которая, вероятно, относится к концу 1770-х гг. и фазе открытия паралогизма, он доводит рассматриваемый вопрос до проработанного разъяснения: «Логический акт я мыслю... есть суждение (*iudicium*)... Оно является логическим актом по форме...» (AA 22, S. 95).

После этого однозначного разъяснения кантовской аналитической фокусировки на формате суждения и, значит, на формате действия или акта «я мыслю», а следовательно, и на временной форме реализации суждений необходимо сделать еще несколько шагов, чтобы обозначить ключевой момент, на котором прояс-

zeigt sich das ‚ursprüngliche Wesen der Zeit‘ in den Urteilsakten der Menschen. Dennoch sollte man diesen Streit nicht voreilig dadurch abzuschließen suchen, dass man Kants Theorie und Heideggers Existenzialontologie auf das simple logische Verhältnis eines Widerspruchs zurückführt. Fruchtbarer ist es zu fragen, ob Kant und Heidegger sich in ihren Untersuchungen von unterschiedlichen Aspekten und Kriterien der Ursprünglichkeit leiten lassen.

VIII

Um diese Frage beantworten zu können, ist eine letzte Vertiefung in Kants Theorie des Urteilsakts nötig. Kant hat selbst erstaunlich früh zu dieser Vertiefung gefunden. Daher setzt diese Vertiefung auch an einem Punkt an, der von Anfang an — also schon in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* — seine Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Es handelt sich um das berühmt-berüchtigte Mikro-Urteil bzw. Pseudo-Urteil *Ich denke*. In der ersten Auflage fungiert es im Paralogismus-Kapitel ausschließlich als *Conclusio* eines Fehlschlusses. Kant schwankt hier noch, ob dadurch ein „Begriff, oder, wenn man lieber will, das Urteil: *Ich denke*“ (*KrV*, A 341 / B 399) zur Sprache gebracht wird. Doch schon in einer Vorlesung über *Metaphysik* (L1), die wohl aus den letzten 1770er Jahren und der Phase der Entdeckung des Paralogismus‘ stammt, hat er den fraglichen Punkt zu einer reifen Klärung gebracht: „Der logische Akt *Ich denke* [...] ist ein Urteil (*iudicium*) [...]. Es ist ein logischer Akt der Form nach [...]“ (*OP*, AA 22, S. 95), nämlich seiner kategorischen Form nach.

Nach dieser unmissverständlichen Klärung von Kants analytischer Konzentration auf das Urteilsformat und damit auch auf das Handlungs- oder Aktformat des *Ich denke* und deswegen auch auf die zeitliche Vollzugsform der Urteile sind nur noch wenige Schritte nötig, um

нится парадигма выраженной в форме суждения временности человеческого бытия. Кант делает первый шаг, объясняя характер акта суждения «я мыслю» замечанием «я, поскольку мыслю, существую» (B 420; Кант, 2006а, с. 535). Однако, поскольку я уже указывал, что Кант совершенно ясно дает понять, что «следовательно, мыслить есть то же, что составлять суждения» (AA 04, S. 304; Кант, 1994а, с. 62–63) и «мы можем мыслить только *при помощи* суждений» (AA 18, S. 300, Кант, 2000, с. 237; курсив мой. — Р.Э.), очевидно, что в свете кантовской теории первоначальная временная форма экзистенции человека осуществляется через акты суждения, а именно через акты суждения произвольно микроскопических логических форм. Акт суждения «я мыслю» не только такой микроскопический акт суждения. В свете теории Канта он также образует искомую нами парадигму первоначальной временной формы экзистенции человека, осуществляемой через акты суждения. Нам нужно только вспомнить, что Кант отождествляет этот акт суждения с «голосом самосознания» (A 346 / B 404; Кант, 2006б, с. 437; Кант, 2006а, с. 517).

Таким образом, собраны все элементы, которые позволяют выявить, понять и фактически оценить важнейший вклад Канта в описание первоначальной временной формы экзистенции человека. Вот он: «...в совокупное взятое время, когда я осознаю себя, я осознаю это время как принадлежащее к единству моего Я...» (A 362; Кант, 2006б, с. 457). Поэтому это осознание самого себя относится для каждого субъекта, производящего суждение, в такой же мере к целостности его самого, как и осознание времени, которое затрачено на соответствующий акт суждения. Но в свете кантовской теории мы же можем мыслить только *посредством* суждений. Первоначальное сознание, которое человек может иметь о себе и о времени, является, таким образом, в свете этой теории не чем иным, как сознанием, которого он может достичь с помо-

den springenden Punkt zu markieren, an dem das Paradigma der urteilsförmigen Zeitlichkeit des Seins des Menschen ans Licht kommt. Den ersten Schritt tut Kant, indem er den Aktcharakter des Urteilsakts *Ich denke* mit der Bemerkung erläutert „Ich existiere denkend“ (*KrV*, B 420). Da ich aber schon daran erinnert hatte, dass Kant unmissverständlich klarstellt „Also ist Denken so viel als Urteilen“ (*Prol*, AA 04, S. 304) und „Wir können nur *durch* Urteile denken“ (*Refl* 5650, AA 18, S. 300, Hvh. v. R.E.), liegt es auf der Hand, dass im Licht von Kants Theorie die ursprüngliche zeitliche Existenzform des Menschen durch Urteilsakte vollzogen wird, und zwar durch Urteilsakte beliebig mikroskopischer logischer Formen. Der Urteilsakt *Ich denke* ist nicht nur ein solcher mikroskopischer Urteilsakt. Er bildet im Licht von Kants Theorie auch das von uns gesuchte Paradigma der durch Urteilsakte vollzogenen ursprünglichen zeitlichen Existenzform des Menschen. Wir müssen uns lediglich noch daran erinnern, dass Kant diesen Urteilsakt mit dem „Ausspruch des Selbstbewußtseins“ (*KrV*, A 346 / B 404) identifiziert.

Damit sind alle Elemente gesammelt, die erlauben, Kants wichtigsten Beitrag zur Charakterisierung der ursprünglichen zeitlichen Existenzform des Menschen zu identifizieren, zu verstehen und sachlich zu würdigen. Er lautet: „[...] in der ganzen Zeit, darin ich mir meiner bewußt bin, bin ich mir dieser Zeit, als zur Einheit meines Selbst gehörig, bewußt“ (*KrV*, A 362). Dieses Bewusstsein seiner selbst gehört daher für jedes urteilende Subjekt ebenso zur Einheit seines Selbst wie das Bewusstsein der Zeit, die sein jeweiliger Urteilsakt in Anspruch nimmt. Doch wir können im Licht von Kants Theorie auch nur *durch* Urteile denken. Das ursprüngliche Bewusstsein, das ein Mensch von sich selbst und der Zeit haben kann, ist im Licht dieser Theorie daher gar kein anderes als das Bewusstsein, das er mit jedem beliebigen seiner (denkenden) Ur-

щью любого из своих (мыслительных) актов суждения — и только с их помощью. И поскольку в свете той же теории «я, поскольку мыслю, существую», то (мыслительные) акты суждения в свете этой теории также образуют первоначальную временную форму бытия или форму экзистенции человека.

Тем более очевидно, однако, замешательство Хайдеггера (см. выше с. 48). Ответ Канта о том, что время является модусом не только акта суждения «я мыслю», но, таким образом, и модусом наивысшей и первоначальной формы существования человека, ускользнул от Хайдеггера в те годы и даже в 1929 г. в его книге о Канте. В той книге он добился того, что продуктивный сам по себе альтернативный вопрос, является ли время модусом «я мыслю» или «я мыслю» — модус времени, исчез как бы усилием воли благодаря тезису о том, что «Время и “я мыслю”... тождественны» (Хайдеггер, 1997, с. 111).

IX

Таким образом выявляется первая значимая точка соприкосновения, а также наиболее существенная разница между теорией Канта и тем, к чему стремится Хайдеггер, доказывая, что «интерпретация Dasein как временности является целью фундаментальной онтологии...» (Хайдеггер, 1997, с. 138). Хайдеггер продолжает: отсюда «вырастает задача проделать... путь возвращения к конечности человека таким образом, чтобы усмотреть в здесь-бытии (Da-sein) как таковом временность как трансцендентальную пра-структуру» (Там же, с. 140). И в заключение: «На пути к этой цели фундаментальной онтологии, и вместе с тем в связи с разработкой конечности в человеке, становится необходимой экзистенциальная интерпретация совести, долга и смерти» (Там же).

Здесь нет необходимости останавливаться на том значении, которое Хайдеггер придавал разработке конечности человека. Вместо этого

teilsakte — und nur durch sie — gewinnen kann. Und da im Licht derselben Theorie gilt *Ich existiere denkend*, bilden die (denkenden) Urteilsakte im Licht dieser Theorie auch die ursprüngliche zeitliche Seins- oder Existenzform des Menschen.

Umso mehr fällt jedoch Heideggers Verlegenheit auf (vgl. oben S. 48). Kants Antwort, dass die Zeit ein Modus nicht nur des Urteilsakts *Ich denke* ist, sondern damit auch der Modus der sublimsten und ursprünglichen Existenzform des Menschen, war Heidegger damals und auch im Kant-Buch von 1929 entgangen. Er hat die an sich fruchtbare Alternativ-Frage, ob die Zeit ein Modus des Ich denke ist oder das Ich denke ein Modus der Zeit, in diesem Buch gleichsam durch einen Kraftakt zum Verschwinden gebracht durch die These, dass „das ‚ich denke‘ und die Zeit [...] dasselbe [sind]“ (Heidegger, 1965, S. 174).

IX

Damit ist der erste wichtige Berührungspunkt, aber auch der wichtigste Differenzpunkt zwischen Kants Theorie und dem geklärt, was Heidegger durch eine „Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit [als] das Ziel der Fundamentalontologie [...]“ (ebd., S. 216) anstrebt. Heidegger fährt fort: Daraus „erwächst [...] die Aufgabe, den [...] Rückgang in die Endlichkeit im Menschen so durchzuführen, daß im Da-sein als solchem die Zeitlichkeit als transzendente Urstruktur sichtbar wird“. Und schließlich: „Auf dem Wege zu diesem Ziel der Fundamentalontologie, d. h. zugleich im Dienste der Herausarbeitung der Endlichkeit des Menschen, wird die existentielle Interpretation von Gewissen, Schuld und Tod notwendig“ (ebd., S. 218).

Es ist hier nicht nötig, der Tragweite nachzugehen, die Heidegger der Herausarbeitung der Endlichkeit des Menschen beigemessen hat. Stattdessen ist auf die Punkte in seinem Kant-Buch und in *Sein und Zeit* aufmerksam zu machen, in denen er einen der wichtigsten Züge von

следует обратить внимание на те места в его книге о Канте и в книге «Бытие и время», в которых он не только упустил, но и в корне неверно истолковал одну из важнейших особенностей теории времени Канта. Однако эти неверные интерпретации имеют не совсем простую связь с тем, что Хайдеггер назвал в «Бытии и времени» вульгарным пониманием времени. Ибо, по его мнению, Кант подпадает под это вульгарное понимание с основными элементами своей теории времени.

В книге о Канте это непонимание кратко и безошибочно характеризуется как точка зрения, согласно которой время понимается «как чистая череда *последовательности* “теперь”» (Хайдеггер, 1997, с. 116). В «Бытии и времени» он даже рассуждает на квазиматематическом языке о том, что в рамках этого обыденного понимания времени «это... время... преподносится таким образом как *наличная множественность теперь*» (Хайдеггер, 2006, с. 417). С помощью категорий «наличность» и «преднаходимость» Хайдеггер однозначно дает понять, что такое понимание времени следует «античной онтологии», и стремится сделать продуктивным «*аристотелевский анализ времени*» (Там же, с. 421). Поскольку в рамках этого анализа времени раньше и позже сущего становятся доступными для числовой характеристики разницы между «раньше» и «позже», то есть для измерения длительности этой разницы. «Раньше» сущего так же связано с «теперь», как и его «позже» связано с другим «теперь»: «Теперь-говорение... проявляет себя как отличительная актуализация наличного» (Там же, с. 416).

Но Кант в своих трудах по теории времени никогда не приписывал ни малейшей тематической значимости «теперь» и его роли. Приписывая кантовской теории времени уклон в обыденное понимание времени, Хайдеггер тем самым приписывает ей и уклон в классическую онтологию налично существующего во временных формах. Итак, в названии сво-

Kants Theorie der Zeit nicht nur verfehlt, sondern grundsätzlich missdeutet hat. Allerdings stehen diese Missdeutungen in einem nicht ganz unkomplizierten Zusammenhang mit dem, was Heidegger in *Sein und Zeit* als das vulgäre Verständnis der Zeit apostrophiert hat. Denn in diesem vulgären Verständnis ist nach seiner Auffassung Kant mit wichtigen Elementen seiner Theorie der Zeit befangen.

Im Kant-Buch wird dieses Missverständnis knapp und unmissverständlich als die Auffassung gekennzeichnet, dass „die Zeit [...] als reine Jetztfolge genommen“ (ebd., S. 182) wird. In *Sein und Zeit* spricht er sogar in quasi-mathematischer Sprache davon, dass im Rahmen dieses vulgären Zeitverständnisses „[d]iese [...] Zeit [...] gleichsam wie eine *vorhandene Jetztmannigfaltigkeit* vorgefunden [wird]“ (Heidegger, 1960, S. 417). Mit den Kategorien der Vorhandenheit und der Vorfindlichkeit gibt Heidegger unmissverständlich zu verstehen, dass dieses Zeitverständnis „der antiken Ontologie“ folgt und „die *Aristotelische Zeitanalyse*“ (ebd., S. 421) fruchtbar zu machen sucht. Denn im Rahmen dieser Zeitanalyse wird das Früher-sein und das Später-sein eines Seienden einer zahlenförmigen Charakterisierung der Differenz zwischen seinem Früher- und seinem Später-sein zugänglich gemacht – also der Messung der Dauer dieser Differenz. Das Früher-sein eines Seienden ist ebenso an ein Jetzt gebunden wie sein Später-sein an ein anderes Jetzt: „Das Jetzt-sagen [...] erweist sich als ausgezeichnetes Gegenwärtigen eines Vorhandenen“ (ebd., S. 416).

Doch Kant hat dem Jetzt und seiner Rolle in seinen Schriften zur Theorie der Zeit niemals auch nur die geringste thematische Bedeutsamkeit zugeschrieben. Indem Heidegger Kants Theorie der Zeit eine Befangenheit im vulgären Zeitverständnis zuschreibt, schreibt er ihr daher auch eine Befangenheit in der klassischen Ontologie des in zeitlichen Formen Vorhandenen zu. Nun habe ich im Titel meines Artikels angedeu-

ей статьи я указал, что хотел бы сформулировать критические замечания по поводу альтернативного выбора между метафизикой, антропологией или экзистенциальной онтологией, который Хайдеггер рассматривает в 1929 г. на фоне первой кантовской «Критики». Совершенно очевидно, что сам Кант излагает нечто иное, нежели экзистенциальную онтологию. Но почему его концепция изначального временного само- и экзистенциального сознания человека, выносящего суждения, не является онтологией налично существующего?

Для того чтобы в полной мере ответить на этот вопрос, необходимо обратиться прежде всего к знаменитым § 15–16 второго издания первой «Критики». Ибо в этом теоретическом фокусе кантовской философии накопленные основные предпосылки рассматриваются таким образом, чтобы стал однозначно понятен неонтологический характер концепции изначального временного само- и экзистенциального сознания человека, выносящего суждения. Я цитирую: «Связь (*conjunctio*) многообразного вообще... есть акт спонтанности...» (В 129–130; Кант, 2006а, с. 201). В свете кантовской теории логические связи представлений, или слов, с логически оформленными суждениями образуют самую элементарную форму связи многообразного через акт спонтанности. Кант продолжает: «...среди всех представлений *связь* есть единственное, что... может быть создано только самим субъектом, ибо [установление связи] есть акт его самодеятельности» (В 130; Кант, 2006а, с. 201). «Я *мыслю*» образует самый элементарный акт спонтанного связывания представлений, или слов, в «суждение по форме», как подчеркивает Кант.

Акты, или действия, оформленной в суждение связи представлений, или слов, образуют среду специфически человеческой спонтанности, которая никоим образом не зависит от налично существующего. Поэтому теория Канта не образует онтологию. Но к какому типу теории она тогда относится?

тет, dass ich kritische Bemerkungen zu der Alternative Metaphysik, Anthropologie oder Existenzial-Ontologie formulieren möchte, die Heidegger 1929 im Ausgang von Kants erster *Kritik* erörtert. Es ist selbstverständlich klar, dass Kant selbst alles andere als eine Existential-Ontologie präsentiert. Doch warum ist seine Konzeption des ursprünglichen zeitlichen Selbst- und Existenzbewusstseins des urteilenden Menschen keine Ontologie eines Vorhandenen?

Um diese Frage angemessen beantworten zu können, muss man vor allem die berühmten §§ 15-16 der zweiten Auflage der ersten *Kritik* zu Rate ziehen. Denn in diesem theoretischen Zentrum von Kants Philosophie werden die wichtigsten bisher gesammelten Voraussetzungen so erörtert, dass der nicht-ontologische Charakter der Konzeption des ursprünglichen zeitlichen Selbst- und Existenzbewusstseins des urteilenden Menschen unmissverständlich klar werden kann. Ich zitiere: „[...] die Verbindung (*conjunctio*) eines Mannigfaltigen überhaupt [...] ist ein Aktus der Spontaneität“ (*KrV*, B 129-130). Die elementarste Form der Verbindung eines Mannigfaltigen durch einen Aktus der Spontaneität bilden im Licht von Kants Theorie die logischen Verbindungen von Vorstellungen bzw. von Worten zu logisch geformten Urteilen. Kant fährt fort: „[...] die *Verbindung* [...] [kann] nur vom Subjekte selbst verrichtet werden, weil sie ein Aktus seiner Selbsttätigkeit ist“ (*KrV*, B 130). Das *Ich denke* bildet den elementarsten Akt der spontanen Verbindung von Vorstellungen bzw. Worten zu einem ‚Urteil der Form nach‘, wie Kant betont.

Akte oder Handlungen urteilsförmiger Verbindungen von Vorstellungen oder Worten bilden das von keinem vorhandenen Seienden irgendwie abhängige Medium der spezifisch menschlichen Spontaneität. Deswegen bildet Kants Theorie keine Ontologie. Doch zu was für einem Theorie-Typus gehört sie stattdessen?

Чтобы ответить на этот вопрос, целесообразно еще раз воспользоваться уже процитированными предпосылками, с помощью которых Кант кратко объяснил наиболее важные элементы § 15 в других текстах. С одной стороны, «в каждом суждении субъективно присутствует... временная последовательность» (AA 20, S. 369), потому что суждение — это действие, связанное с затратами времени. Кант имеет в виду эту форму действия в виде суждения, когда формулирует «я, поскольку мыслю, существую» (B 420; Кант, 2006а, с. 535), таким образом, я существую, если действую, мысля в форме суждения. Ведь в свете этой теории также значимо то, что «мы можем мыслить только *при помощи суждений*» (AA 18, S. 300; Кант, 2000, с. 237; курсив мой. — Р.Э.). Но уже это явно обозначает тип теории, над которой Кант работает, пребывая в так называемой высшей точке. Ибо «формальное предложение» «я мыслю», выраженное словами, по формулировке Канта, также есть «голос самосознания» (A 346 / B 404; Кант, 2006а, с. 535). Если собрать воедино все эти предпосылки, то мы получим тезис Канта об изначальной временной форме бытия или форме существования человека: «...в совокупное взятое время, когда я осознаю себя, я осознаю это время как принадлежащее к единству моего Я...» (A 362; Кант, 2006б, с. 457).

Отсюда нужно сделать еще один шаг, чтобы распознать тип теории, над которой Кант работает, пребывая в так называемой высшей точке философии. Стоит лишь в несколько ином ключе, чем раньше, акцентировать уже дважды приведенную цитату: «Мы можем мыслить только *при помощи суждений*» (AA 18, S. 300, Кант, 2000, с. 237; курсив мой. — Р.Э.). Это кантовское высказывание об исключительной способности человека позволяет понять на уровне размышлений и анализа первой «Критики», что он работает над особой антропологией — формальной и трансцендентальной. Но в методологически ограниченном смысле эта антропология является также и метафизикой (об этом см.: Enskat, 2015; 2020).

Für die Beantwortung dieser Frage empfehlen sich noch einmal die schon zitierten Voraussetzungen, mit denen Kant die wichtigsten Elemente des § 15 in anderen Texten prägnant erläutert hat. Zum einen „[...] ist in jedem Urteil subjektiv [...] eine Zeitfolge“ (*Lose Blätter*, AA 20, S. 369), weil ein Urteil eine an einen Zeitaufwand gebundene Handlung ist. Diese urteilsförmige Handlungsform hat Kant im Auge, wenn er formuliert „Ich existiere denkend“ (*KrV*, B 420), also ich existiere, indem ich urteilsförmig denkend handle. Denn im Licht dieser Theorie gilt auch „Wir können nur *durch* Urteile denken“ (*Refl* 5650, AA 18, S. 300, Hvh. v. R.E.). Doch damit ist auch schon unmissverständlich der Theorie-Typus gekennzeichnet, an dem Kant vom so genannten höchsten Punkt an arbeitet. Denn der zur Sprache gebrachte ‚formale Satz‘ *Ich denke* ist auch, wie Kant formuliert „der Ausspruch des Selbstbewußtseins“ (*KrV*, A 346 / B 404). Nimmt man alle diese Voraussetzungen zusammen, dann erhält man Kants Satz über die ursprüngliche zeitliche Seins- bzw. Existenzform des Menschen: „[...] in der ganzen Zeit, darin ich mir meiner bewußt bin, bin ich mir dieser Zeit, als zur Einheit meines Selbst gehörig, bewußt“ (*KrV*, A 362).

Von hier braucht man nur noch einen Schritt, um den Theorie-Typus zu erkennen, an dem Kant vom so apostrophierten höchsten Punkt der Philosophie arbeitet. Man muss nur ein schon zweimal präsentiertes Zitat anders betonen als bisher: „*Wir* können nur durch Urteile denken“ (*Refl* 5650, AA 18, S. 300, Hvh. v. R.E.). Mit diesem Satz über eine exklusive Fähigkeit des Menschen stellt Kant auf dem Reflexions- und Analyseniveau der ersten *Kritik* klar, dass er an einer speziellen Anthropologie arbeitet — an einer formalen und transzendentalen Anthropologie. Doch in einem methodologisch eingeschränkten Sinne handelt es sich bei dieser Anthropologie eben auch um eine Metaphysik (vgl. hierzu Enskat, 2015; 2020).

X

Как в данных условиях можно охарактеризовать отношения между экзистенциальной онтологией Хайдеггера и первой «Критикой» Канта? Они не противоречат друг другу и не конкурируют друг с другом. Как это часто случалось с философскими теориями в истории философии, они находятся в комплементарных отношениях. Каждая из них характеризует первоначальную временную форму бытия человека в аспектах, не учитываемых другой. Вопрос о том, превосходит ли одна из них другую в своих аспектах, можно смело оставить в стороне. Возможно, то, что Гегель формулирует в § 548 своей «Энциклопедии философских наук» (1830), вполне применимо и к этому вопросу: всемирная история есть всемирный суд (см.: Гегель, 1977, с. 364).

Список литературы

Августин А. Исповедь / пер. с лат. М. Е. Сергеевко ; вступ. ст. А. А. Столярова. М. : Ренессанс, 1991.

Аристотель. Физика // Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1981. Т. 3. С. 59–262.

Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М. : Мысль, 1977. Т. 3 : Философия духа.

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

Кант И. Метафизические начала естествознания // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 4. С. 247–372.

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

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

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

Ньютон И. Математические начала натуральной философии / пер. с лат. А. Н. Крылова. М. : Наука, 1989.

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

Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. СПб. : Наука, 2006.

Хокинг С. Краткая история времени. От большого взрыва до черных дыр / пер. с англ. Н. Смородиной. СПб. : Амфора, 2001.

X

Wie ist unter diesen Voraussetzungen das Verhältnis von Heideggers Existential-Ontologie und Kants erster *Kritik* zu charakterisieren? Sie stehen weder in irgendeinem Widerspruch zueinander noch in einem Konkurrenzverhältnis. Sie stehen, wie das so oft mit philosophischen Theorien in der Geschichte der Philosophie war und ist, in einem komplementären Verhältnis. Jede von beiden charakterisiert die ursprüngliche zeitliche Seinsform des Menschen unter Aspekten, wie sie von der jeweils anderen ausgeblendet bleiben. Die Frage, ob eine der beiden der jeweils anderen unter ihren Aspekten überlegen ist oder nicht, kann man getrost auf sich beruhen lassen. Vielleicht gilt auch für diese Frage, was Hegel (1989, S. 347) im § 548 seiner *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* von 1830 zu verstehen gibt – die Weltgeschichte ist das Weltgericht.

Literatur

Aristoteles, 1983. *Physikvorlesung*. Übersetzt von H. Wagner. 4. unveränderte Ausgabe. Berlin: Akademie-Verlag.

Augustinus, 1955. *Confessiones – Bekenntnisse*. Lateinisch-deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. Bernhart. München: Kösel.

Enskat, R., 1988. *Zeit, Bewegung, Handlung und Bewußtsein im XI. Buch der „Confessiones“ des hl. Augustinus*. In: E. Rudolph, Hg. 1988. *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 193-221.

Enskat, R., 2015. *Urteil und Erfahrung. Kants Theorie der Erfahrung. Erster Teil*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Enskat, R., 2020. *Urteil und Erfahrung. Kants Theorie der Erfahrung. Zweiter Teil*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hawking, S., 2011. *Eine kleine Geschichte der Zeit*. Hamburg: Rowohlt.

Hegel, G.W.F., 1989. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. 2. Auflage. Teil 3: Die Philosophie des Geistes*. Mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Enskat R. Zeit, Bewegung, Handlung und Bewußtsein im XI. Buch der „Confessiones“ des hl. Augustinus // Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles / hrsg. von E. Rudolph. Stuttgart: Klett-Cotta, 1988. S. 193–221.

Enskat R. Urteil und Erfahrung. Kants Theorie der Erfahrung. Teil 1. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

Enskat R. Urteil und Erfahrung. Kants Theorie der Erfahrung. Teil 2. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.

Heidegger M. Logik. Die Frage nach der Wahrheit // Gesamtausgabe / hrsg. von W. Biemel. Frankfurt a/M : Klostermann, 1976. Bd. 21.

Paton H.J. Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft : in 2 vols. L. ; N.Y. : George Allen & Unwin Ltd., 1961.

Searle J. Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1971.

Tugendhat E. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1979.

Vleeschauwer H. J. de. La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant : en 3 t. Antwerpen ; P. ; 'S Gravenhage : De Sikkel ; Librairie Leroux ; Nijhoff, 1934–1937.

Wieland W. Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

Об авторе

Райнер Энскат, доктор философии, профессор Галле-Виттенбергского университета им. Мартина Лютера, Галле, Германия.

E-mail: rainer.enskat@gmx.de

О переводчике

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

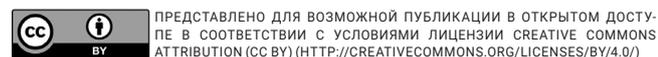
E-mail: ichernenok@kantiana.ru

Для цитирования:

Энскат Р. Кант или Хайдеггер – метафизика, антропология или экзистенциальная онтология? Критические замечания по поводу альтернативы, выдвинутой Хайдеггером в 1929 году // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 4. С. 38–59.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-4-2>

© Энскат Р., 2022.



Heidegger, M., 1960. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

Heidegger, M., 1965. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 3. unveränderte Auflage. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M., 1976. Logik. Die Frage nach der Wahrheit. In: M. Heidegger, 1976. *Gesamtausgabe, Band 21*. Herausgegeben von W. Biemel. Frankfurt am Main: Klostermann.

Newton, I., 1872. *Mathematische Prinzipien der Naturlehre*. Mit Bemerkungen und Erläuterungen herausgegeben von J.Ph. Wolfers. Berlin: Oppenheim.

Paton, H.J., 1961. *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*. In *Two Volumes*. London & New York: George Allen & Unwin Ltd.

Tugendhat, E., 1979. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Searle, J., 1971. *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Vleeschauwer, H.J. de, 1934–1937. *La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant. Trois Tomes*. Antwerpen, Paris & 'S Gravenhage: De Sikkel; Librairie Leroux; Nijhoff.

Wieland, W., 2001. *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

The author

Prof. Dr Rainer Enskat, Martin Luther University of Halle-Wittenberg, Halle (Saale), Germany.

E-mail: rainer.enskat@gmx.de

To cite this article:

Enskat, R., 2022. Kant oder Heidegger – Metaphysik, Anthropologie oder Existenziell-Ontologie? Kritische Bemerkungen zu einer Alternative Heideggers im Jahr 1929. *Kantian Journal*, 41(4), pp. 38–59.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-4-2>

© Enskat R., 2022.



**ЭТИКА
КАТЕГОРИЧЕСКОГО ИМПЕРАТИВА.
Н.О. ЛОССКИЙ ПОД ВЛИЯНИЕМ И. КАНТА**

П.Р. Бонадысева¹

Русский философ-интуитивист Н. О. Лосский неоднократно отмечал, что в период своего научного становления находился под существенным влиянием Канта. Более того, Лосский был учеником русского кантианца А. И. Введенского, а также оказался одним из наиболее успешных переводчиков первой «Критики». Однако его собственный философский проект скорее представляет собой противоположность критицизму. И если в рамках гносеологии Лосского специфика прочтения им Канта изучена в русскоязычном исследовательском поле достаточно подробно, то в этике комментарий русского философа к Канту остался практически незамеченным. Моя задача – выявить связь между кантовской практической философией и этикой русского философа. Демонстрация степени кантовского влияния в данной области позволит дополнить и уточнить существующие в современных исследованиях представления о восприятии Канта Лосским. Речь идет о целом ряде параллелей и заимствований. Я провожу компаративный анализ следующих аспектов: 1) определение и использование термина «категорический императив», 2) свобода воли как условие возможности морального действия, 3) причина морального зла, 4) роль идеи Бога в этике. В результате я выявляю тот способ, каким Лосский использовал элементы практической философии Канта в качестве понятийных, терминологических и риторических ресурсов для своей теологической этики, а также особенности их интерпретации русским философом в духе собственного учения. Я показываю спорность и неосторожность использования Лосским кантовской моральной терминологии и демонстрирую ряд пересечений этической аргументации у Канта и Лосского с учетом ее проекции на радикально различные онтологические и гносеологические установки.

Ключевые слова: Лосский, Кант, категорический императив, этика, свобода, любовь, практическая философия

¹ Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия, 236016, Калининград, ул. А. Невского, д. 14. Поступила в редакцию: 07.12.2021 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-4-3

**THE ETHICS
OF THE CATEGORICAL IMPERATIVE.
LOSSKY UNDER THE INFLUENCE OF KANT**

P.R. Bonadyseva¹

The Russian intuitivist philosopher Nikolay Lossky repeatedly admitted Kant's substantial formative influence on him as a scholar. Moreover, Lossky was a disciple of the Russian Kantian Aleksander Vvedensky, and was one of the most successful translators of the first Critique. However, his own philosophical project is rather the opposite of the critical programme. While in the framework of Lossky's epistemology the specificities of his reading of Kant have received a fair amount of attention in Russian scholarship, in the ethical field the Russian philosopher's comments on Kant have passed largely unnoticed. My task is to reveal the link between Kant's practical philosophy and Lossky's ethics. A demonstration of the degree of Kant's influence in this field will enlarge and concretise the current thinking about Lossky's perception of Kant. We are looking at a whole range of parallels and borrowings. My comparative analysis focuses on the following aspects: 1) definition and uses of the term "categorical imperative", 2) free will as the condition of the possibility of moral action, 3) the cause of moral evil, 4) the role of the idea of God in ethics. As a result, I reveal how Lossky used elements of Kant's practical philosophy as conceptual, terminological and rhetorical resources in his theonomic ethics, and how the Russian philosopher interpreted them in line with his own doctrine. I argue that Lossky's use of the Kantian moral terminology is incautious and debatable and point out several intersections of ethical argumentations in the light of its projection on radically different ontological and epistemological principles.

Keywords: Lossky, Kant, categorical imperative, ethics, freedom, love, practical philosophy

¹ Immanuel Kant Baltic Federal University. 14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236016, Russia. Received: 07.12.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-4-3

1. Введение

Первое, что приходит на ум исследователю, озадаченному степенью кантовского влияния на философское творчество Лосского, — осуществленный русским философом перевод «Критики чистого разума» (1907). Это легко объяснимо, так как данный перевод до сих пор считается релевантным в русскоязычном кантоведении. В отличие от перевода первой кантовской «Критики» М. И. Владиславлева (1867) и появившегося спустя 30 лет перевода Н. М. Соколова (1896–1897, второе издание — 1902), содержавших большое количество неточностей, Лосскому удалось не только избавиться от ошибок и искажений прошлых переводов, но и достаточно точно передать авторский стиль Канта. Это и определило тот факт, что его вариант до сих пор берется за основу для всех последующих *пяти* академических изданий перевода «Критики чистого разума» в России. Хотя во всех этих переводах текст Лосского прошел коррекцию после сверки с оригиналом, нельзя не признать, что столь успешно осуществить титанический труд по переводу и адаптации такого сложного текста возможно лишь при условии высокой личной заинтересованности в его содержании².

Кант сыграл значимую роль в философском становлении Лосского. Во многом эта роль была обусловлена тем, что Лосский учился в университете у А. И. Введенского, одного из крупнейших представителей неокантианства в России того времени, и до встречи с лейбницианцем А. А. Козловым испытал сильное влияние кантианства. А. Ю. Бердникова пишет, что Лосский уже в период студенчества вынашивал

² С этой мыслью согласна и В. С. Попова, однако она считает, что помимо интереса к развитию собственной гносеологии и желания исправить многочисленные ошибки в переводах предшественников Лосским руководило стремление показать свою концепцию как закономерную с точки зрения историко-философского процесса, а также необходимость обладать инструментарием для полемики с учителем — А. И. Введенским (Попова, 2015, с. 71).

1. Introduction

The first thing that comes to mind when we turn our attention to the degree of Kant's influence on Nikolay Lossky's philosophical work is the fact that he translated the *Critique of Pure Reason* (1907). Indeed, this translation is still relevant in Russian Kant scholarship. Unlike the translation of the first Kantian *Critique* by Michail I. Vladislavlev (1867) and by Nikolay M. Solovyov thirty years later (1896–1897, second edition 1902), which had many inaccuracies, Lossky managed not only to get rid of the mistakes and distortions of earlier translations, but to convey Kant's style, which is why his version is used as the basis in all *five* Russian academic translations of the *Critique of Pure Reason*. Although in all these translations Lossky's text was checked against the original, it has to be admitted that the daunting task of translating and adapting such a complicated text could only have been successfully accomplished by someone who had a keen personal interest in its content.²

Immanuel Kant played a significant role in Lossky's development as a philosopher. The reason for this is that Lossky's teacher at university was Aleksander I. Vvedensky, one of the most prominent representatives of Neo-Kantianism in Russia at that time, and before he met the Leibnizian Alexey A. Kozlov he had experienced deeply the influence of Kantianism. Alexandra Yu. Berdnikova (2017, p. 39) writes that already as a student Lossky entertained the idea of “productively overcoming

² Varvara S. Popova (2015, p. 71) goes along with this view but points out that in addition to having an interest in the development of his own epistemology and the wish to correct the numerous mistakes in previous translations, Lossky sought to demonstrate that his concept was valid in terms of the historical-philosophical process, as well as to acquire a toolkit for a polemic with his teacher, A. Vvedensky.

идею «продуктивно преодолеть Юма и Канта» и «примирить» гносеологию Канта и метафизику Лейбница. По ее мнению, занятие переводами Канта было обусловлено этим стремлением (Бердникова, 2017, с. 39).

Фактически в каждом своем труде Лосский упоминал немецкого мыслителя, обсуждал его идеи или их aberrацию в позитивизме, неокантианстве, феноменологии и иных философских направлениях. Так, в «Обосновании интуитивизма», своем главном труде по философии познания, Лосский посвятил Канту значительную часть текста и, признав революционное значение кантовской философии, сделал следующий вывод: «...теория знания Канта непосредственно подготовила переход к универсалистическому эмпиризму (интуитивизму)» (Лосский, 1991б, с. 141)³. Иными словами, Лосский считал кантовский критицизм наиболее прогрессивным философским учением из существовавших до его собственной гносеологии. Однако при дальнейшем развитии своей концепции интуитивизма Лосский совершил многократные попытки переосмысления кантовского трансцендентализма. По его мнению, критицизм Канта не позволял сохранить гносеологический оптимизм относительно познаваемости мира, познаваемости «я» и «открытости» объекта для сознания субъекта⁴.

Учитывая все это, можно определенно утверждать, что Лосский находился под сильным влиянием кантовской мысли. Однако если в онтологии и гносеологии Лосского это влияние обозначается явно и непосредственно, оно многократно подвергалось анализу, то в этике Лосского идеи кёнигсбергского философа до сих пор ускользали от пристального исследовательского внимания⁵. Соответственно, задача данной статьи состоит в том, чтобы

³ Подробнее об этом см.: (Попова, 2015, с. 63, 65).

⁴ О преемственности в гносеологии и спектре проблем, к которым сводится критика Канта Лосским, см.: (Бонадысева, 2020, с. 97, 99, 104).

⁵ Например, Зеньковский рассматривает Лосского как принципиального противника этического релятивизма (Зеньковский, 2001, с. 638).

Hume and Kant” and “reconciling” Kant’s epistemology with Leibniz’s metaphysics. She believes that this accounts for his taking up the translation.

In practically all of his works Lossky mentioned the German thinker, discussed his ideas or their aberration in Positivism, Neo-Kantianism, Phenomenology and other philosophical trends. Thus in his main work on the philosophy of cognition, *The Intuitive Basis of Knowledge*, Lossky (1919, p. 158) devotes a major part of the text to Kant and, recognising the revolutionary significance of the Kantian philosophy, arrives at the following conclusion: “Kant’s theory thus seems to me to prepare the ground for universalistic empiricism (intuitionism).”³ In other words, Lossky considered Kantian criticism to be the most progressive of all the philosophical schools pre-dating his epistemology. However, in developing his concept of intuitivism, Lossky made multiple attempts to rethink Kantian transcendentalism. In his opinion, Kant’s critique had no room for epistemological optimism concerning the cognisability of the world, the cognisability of “I” and the “openness” of the object to the cognising subject.⁴

All this leaves no doubt that Kant had a strong influence on Lossky. However, while in Lossky’s ontology and epistemology this influence was overt and direct and was repeatedly analysed, Kant’s ideas in Lossky’s ethics have to date eluded close study.⁵ Accordingly, the task of this article is to reveal the link between Kant’s practical philosophy and Lossky’s ethics, which will enlarge and concretise the idea of Lossky’s perception of Kant in Russian

³ For more detail see Popova (2015, pp. 63, 65).

⁴ On the continuity in epistemology and the range of problems encompassed by Lossky’s critique of Kant see Bonadyseva (2020, pp. 97, 99, 104).

⁵ For example, Vasily V. Zenkovsky (2001, p. 638) considers Lossky to be a principled opponent of ethical relativism.

выявить связь между кантовской практической философией и этикой русского философа, что позволит значительно дополнить и уточнить существующее в российских исследованиях представление о восприятии Канта Лосским. Я проведу сравнение по следующим тематическим аспектам, ключевым для этических теорий обоих философов: 1) понятие «категорический императив», 2) свобода воли как условие осуществления моральных действий, 3) себялюбие как причина морального зла, 4) идея Бога в этике.

В результате я покажу, какие элементы практической философии Канта Лосский использует в качестве терминологических и понятийных ресурсов для построения этической теории и как интерпретирует их в духе собственной философской системы.

2. Заимствование термина «категорический императив»

Центральным элементом кантовской практической философии является категорический императив — априорный закон чистого практического разума, обозначающий высшую норму морального поведения. Он направлен на человеческую волю, уязвимую для природных склонностей, препятствующих реализации добра, и принуждает человека к доброму поступку лишь одним разумом. Эту характеристику морального закона Кант называет «долженствованием», она выражает объективную значимость добродетели. Это означает, что, если бы разум смог полностью определить волю, любой поступок неизбежно был бы совершен по данному закону.

Моральный абсолют, которым считается категорический императив, необходимо понимать как такое условие человеческих поступков, которое само не обусловлено никаким другим. Он существует *a priori* как высший практический принцип по отношению к человеческой воле, и его происхождение, как и происхождение свободы действовать согласно этому прин-

scholarship. I propose to compare the following aspects that are key to the ethical theories of both philosophers: 1) the concept of “categorical imperative”, 2) freedom of will as the condition of moral actions, 3) self-love as the cause of moral evil and 4) the idea of God in ethics.

As a result, I will show which elements of Kant’s practical philosophy Lossky uses as terminological and conceptual resources in building his ethical theory and how he interprets them in the spirit of his own philosophical system.

2. Borrowing of the Term “Categorical Imperative”

The central element of Kant’s practical philosophy is the categorical imperative, the *a priori* law of pure practical reason signifying the highest norm of moral behaviour. It is directed at the human will which is exposed to natural proclivities that obstruct the manifestation of good; it demands of the human being to act morally by mere reason. Kant refers to this feature of the moral law as “oughtness”, which expresses the objective value of virtue. That is, if reason could determine the will entirely, any act would inevitably correspond to this law.

The moral absolute, otherwise termed the categorical imperative, should be seen as a condition of human acts which itself is not conditioned by anything. It exists *a priori* as the supreme practical principle with respect to the human will, and its origin, like the origin of the freedom to act in accordance with this principle, cannot be established in the framework of transcendental philosophy (GMS, AA 04, pp. 428-431; Kant, 1997, pp. 36-39). The moral law is the condition of deserving to be happy congruent with reason (KpV, AA 05,

ципу, нельзя установить в рамках трансцендентальной философии (АА 04, S. 428–431; Кант, 1994в, с. 205–207). Моральный закон есть сообразное с разумом условие достоинства быть счастливым (АА 05, S. 144–145; Кант, 1994а, с. 545). Однако в жизни человека мораль совершенно не обязательно предполагает счастье, потому и счастье, согласно Канту, — не самоцель и уж точно не цель морального поведения.

Лосский вслед за Кантом противопоставляет свое учение эвдемонистической этике. Согласно Лосскому, мораль не есть обусловленное природой принуждение воли. Однако она является принуждением, поскольку осознается разумным существом и оказывает влияние на его поведение. Лосский приходит к выводу, что мораль — имманентная сила сверхчувственного порядка. Подобно Канту, Лосский утверждает, что мораль должна существовать одновременно в форме закона и регулятивного идеала. Он пишет:

...идеальное будущее наличествует в предсознании каждого существа, но оно не есть *природная*, сотворенная Богом сущность индивидуума, вынуждающая и детерминирующая его поведение: оно есть созерцаемый Богом идеал, служащий для индивидуума *нормой* его поведения⁶, т.е. чем-то таким, что свободно может быть осуществлено в действительном поведении, но может быть и отвергнуто (Лосский, 1991а, с. 60).

Лосский полагает, что этот закон открывается нам в непосредственном рефлексивном созерцании (Там же, с. 148). Чтобы подчеркнуть сходство формулируемого им закона с кантовской концепцией, Лосский даже заимствует термин «категорический императив». Но могут ли быть идентичны два императива при столь различных онтологических и гносеологических подходах? Конечно, нет.

⁶ Судя по всему, то, что Лосский назвал здесь «созерцаемым Богом идеалом», — в строгом смысле метафора. Философ далее поясняет, что понимает под ним возможный путь поведения индивида, который всеведущему Богу также известен, даже если и не будет осуществлен (Лосский, 1991а, с. 148).

pp. 144-145; Kant, 2002, pp. 182-183). However, morality does not necessarily imply happiness because even happiness, according to Kant, is not an end in itself and certainly not the goal of moral behaviour.

Lossky, following Kant, counterposes his doctrine to eudaimonic ethics. According to Lossky, morality is not coercion of the will conditioned by nature. Yet it is coercion insofar as a conscious being is aware of it and his behaviour is influenced by it. Lossky concludes that morality is an immanent force of a supra-sensible kind. Like Kant, Lossky maintains that morality should exist simultaneously in the form of law and of a regulative ideal. He writes:

[...] the ideal future exists in the pre-consciousness of every being, but it is not a *natural*, God-created essence of the individual that forces and determines his behaviour: it is a God-contemplated ideal which serves as a *norm* of individual behaviour,⁶ i.e. something that can be freely exercised in real behaviour, but can also be rejected (Lossky, 1991a, p. 60).

Lossky assumes that this law is open to us in direct reflexive contemplation (*ibid.*, p. 148). To underscore the similarity of the law he formulates to Kant's concept, Lossky even borrows the term "categorical imperative". But can two imperatives be identical given such dissimilar ontological and epistemological approaches? Of course not.

In Kant's doctrine, "things-in-themselves" are totally inaccessible to human cognition. In turn, according to the ontological concept represented in Lossky's ideal-realism, the real world is the result of the creative force of su-

⁶ The signs are that what Lossky refers to as a "God-contemplated ideal" is strictly speaking a metaphor. Further on he explains that he means a possible behaviour of an individual which is known to the omniscient God, even if it does not materialise (Lossky, 1991a, p. 148).

В учении Канта «вещи сами по себе» совершенно недоступны человеческому познанию. В свою очередь, согласно онтологической концепции, представленной в идеал-реализме Лосского, действительный мир является результатом творческой силы сверхвременных и сверхпространственных сущностей, имеющих потенцию к личностному бытию и реализующих ее путем создания эмпирической реальности (Лосский, 1995, с. 148). При этом как действительный, так и идеальный мир доступны человеческому познанию (Там же, с. 133). Получается, что Лосский имел противоположную Канту онтогносеологическую позицию, но все же искренне считал, что вывел основополагающие принципы своей философии во многом благодаря Канту. Тяготая к философии всеединства, Лосский стремился преодолеть кантовские границы между субъектом и объектом, прежде всего путем допущения способности непосредственного знания, которая в его учении распространилась и на этику.

Лосский пытается соединить свое гносеологическое учение об интуитивном познании с христианскими моральными постулатами. Так, описывая собственную этическую теорию, называемую им христианской теонормной этикой, русский философ неоднократно воспроизводит библейские заповеди любви, утверждая, что разделяет христианскую установку о любви как главном этическом постулате (Лосский, 1991а, с. 60, 67). Любовь у Лосского можно рассматривать в двух аспектах. Во-первых, этот термин присутствует в его тексте для обозначения сложного психоэмоционального явления, проявляющегося в качестве личностного имманентного переживания (Там же, с. 67). Этот аспект отсылает в первую очередь к греческому термину *φιλία*. А во-вторых, любовь — это волевое отношение, смысл которого в стремлении к соединению экзистенций существ. Такая любовь — преодолевающая и жертвенная. В ней происходит осознание добра как долга, а потому она необходимо ведет к морали (Там же, с. 68–69). Мы можем сказать, что в отноше-

pra-temporal and supra-spatial agents who have the potential of personal being and implement it by creating empirical reality (Lossky, 1995, p. 148). Both the real and the ideal worlds are accessible to human cognition (*ibid.*, p. 133). It turns out that Lossky held an ontological-epistemological position opposite to Kant's, yet sincerely believed that the foundational principles of his philosophy owed much to Kant. Gravitating toward the philosophy of *vsevedinstvo* ("all-unity") Lossky sought to overcome the Kantian boundaries between subject and object by positing the possibility of direct knowledge which in his doctrine also applied to ethics.

Lossky attempts to combine his epistemological doctrine of intuitive cognition with Christian moral postulates. Thus, in describing his ethical theory, which he calls Christian theonomic ethics, Lossky repeatedly invokes biblical commandments of love, declaring that he shares the Christian principle of love as the main ethical postulate (Lossky, 1991a, pp. 60, 67). Love, according to Lossky, can be viewed from two perspectives. First, the term is present in the text to denote the complex psycho-emotional state which manifests itself as a personal immanent experience (*ibid.*, p. 67). This aspect harks back mainly to the Greek term *φιλία*. And second, love is a relation of the will which is a striving for the unification of human existences. Such love involves overcoming and sacrifice. It brings awareness of good as duty and thus inevitably leads to morality (*ibid.*, pp. 68-69). It can be said that when Lossky speaks about love in the ethical sense, he has in mind the ancient Greek word *ἀγάπη* or the Latin *caritas*. But the same concept also enables Lossky to validate the key thesis of his onto-epistemology, "All

нии любви в этическом смысле Лосский имеет в виду древнегреческое *ἀγάλη* или же латинское *caritas*. Но это понятие также позволяет Лосскому обеспечить правомерность главного тезиса своей онтогносеологии — «Все имманентно всему»⁷. Если развернуть эту мысль в данном ключе, получилось бы: все имманентно всему, потому что все есть любовь.

Волевая любовь понимается философом как категорический императив. И в самом деле, Лосский приписывает ряд его признаков этому этическому началу. Во-первых, любовь — это императив, не знающий исключений и предполагающий долженствование. По мысли Лосского, долженствование является высшей формой поведения и следствием осознания объективной ценности других, то есть необходимым следствием объективного достоинства цели существа, необходимо стремящегося к полноте бытия: «...конечные цели устанавливаются как нечто *должное*. Объясняется это долженствование ссылаю на то, что содержание данной конечной цели есть нечто ценное само по себе... <...> ...оно имеет *безусловный* характер; это *категорический императив*: люби Бога больше, чем себя; люби ближнего, как себя...» (Там же, с. 68). Подчеркивая это, Лосский не единожды цитирует кантовскую формулу «Ты должен, следовательно, ты можешь» (Там же, с. 98).

Во-вторых, как считает философ, волевая любовь ничем не обусловлена извне, но способна определять поведение человека, поскольку является внутренним основанием его нравственной деятельности (Там же, с. 67). Интересно и то, что императив Лосского имеет интенциональную направленность. Лосский утверждает, что любовь моральна, если направлена на абсолютные ценности (добро, любовь, красоту и т.п.), и аморальна, если имеет своей целью относительные ценности (удовольствие, материальную добродетель и т.п.) (Там же, с. 182).

В-третьих, согласно Лосскому, любовь как категорический императив обладает абсолют-

⁷ О познавательном аспекте любви в этике Лосского (в сравнении с концепцией М. Шелера) см.: (Navickas, 1978, p. 123–124).

is immanent in all”.⁷ To spell out this idea in a different way, all is immanent in all because all is love.

The philosopher sees volitional love as a categorical imperative. Indeed, he ascribes some of its features to this ethical principle. First of all, love is an imperative that brooks no exceptions and implies oughtness. According to Lossky, oughtness is the highest form of behaviour and a consequence of awareness of the objective worth of others, i.e. a necessary consequence of the objective worth of the goal of the being that necessarily strives toward a fullness of being: “...*finite goals* are set as something that *ought* to be. The oughtness is explained by the fact that the content of this finite goal is something valuable in itself [...] it has an *unconditional* character; it is a categorical imperative: love God more than yourself; love your neighbour as you love yourself” (*ibid.*, p. 98).

Second, Lossky argues, volitional love is not conditioned by anything external, but can determine human behaviour because it is an inner foundation of the individual’s moral activity (*ibid.*, p. 67). Interestingly, Lossky’s imperative has an intentional character. Lossky claims that love is moral if it is directed toward absolute values (good, love, beauty, etc.) and immoral if it is directed toward relative values (pleasure, material goods, etc.) (*ibid.*, p. 182).

Third, according to Lossky, love as a categorical imperative is an absolute necessity for any willing creature (*ibid.*, p. 59), and for the philosopher it becomes, accordingly, a universal criterion for assessing the actual morality of individual human beings and entire cultures. Lossky, like Kant, rejects the relativity of morality and claims that the true moral ideal is

⁷ On the cognitive aspect of love in Lossky’s ethics (compared with Max Scheler’s concept) see Navickas (1978, pp. 123-124).

ной необходимостью для любого волящего существа (Там же, с. 59), а для философа она становится, соответственно, универсальным критерием оценки фактической нравственности как отдельных людей, так и целых культур. Лосский, как и Кант, отвергает относительность морали и утверждает, что в земных условиях подлинный моральный идеал, вероятнее всего, не осуществим. В психоматериальном мире даже лучшие поступки содержат лишь частичное добро (Там же, с. 96–97).

Здесь возникает вопрос об уместности заимствования кантовского термина. Более того, сам немецкий философ отверг возможность использовать понятие любви в качестве объективного основания нравственности. Дело в том, что понятие «любовь» описывает не только форму поступка, как это призван делать кантовский императив, но и его содержание. Категорический императив, кроме самого закона, всеобщего и не ограниченного никаким условием, содержит в себе только необходимость максимы — быть сообразным с этим законом (AA 04, S. 420–421; Кант, 1994в, с. 195). Любовь же, если допустить ее в качестве морального принципа, была бы ограничена чувственностью. Кант пишет: «*Любовь* есть дело *ощущения*, а не *воления*, и я могу любить не потому, что я хочу, и еще в меньшей мере — что я *должен* (быть принужденным любить); следовательно, *долг любить* — бессмыслица» (AA 06, S. 401; Кант, 1994б, с. 443).

Кант не отрицает роли любви в процессе становления человека на путь нравственного совершенствования. П. Ринне в своем исследовании показывает, что любовь рассматривается Кантом как часть той потенции к добру, которую человек имеет в своей природе (см.: Rinne, 2018). Но то, что пытается сделать Лосский, недопустимо. И даже разделение понятия «любовь» на психологическое и практическое не помогает решить все проблемы, возникающие при допущении ее в качестве категорического императива. В лучшем случае ее можно было бы рассмотреть как императив гипотетиче-

probably not feasible under earthly conditions. In the psycho-material world even the best acts have only partial goodness (*ibid.*, pp. 96-97).

The question suggests itself, is the borrowing of the Kantian term apposite? Moreover, Kant himself rejected the possibility of using the concept of love as an objective ground for morality. The concept of love describes not only the form of an act, like Kant's imperative, but also its content. The categorical imperative, besides the law itself, which is universal and not limited by any condition, contains only the need for a maxim to be congruent with this law (GMS, AA 04, pp. 420-421; Kant, 1997, pp. 30-31). Love, if adopted as a moral principle, would be limited to sensibility. Kant writes: "*Love* is a matter of *feeling*, not of *willing*, and I cannot love because I will to, still less because I *ought* to (I cannot be constrained to love); so *a duty to love* is an absurdity" (MS, AA 06, p. 401; Kant, 1996, p. 503).

Kant does not deny the role of love in the process of man's embarking on the path of moral improvement. Rinne in his study shows that Kant sees love as part of the potential for good that is intrinsic in the human being (see: Rinne, 2018). But what Lossky tries to do is impermissible. Even the introduction of the distinction between psychological and practical love is incapable of solving the problems that arise if it is assumed to be a categorical imperative. At best, it can be seen as a hypothetical imperative whereby, according to Kant, acts are only means towards achieving a certain end. Such acts may well be legal, that is, *congruent* with duty, but performed not out respect for the moral law, but due to inclination or wish (KpV, AA 05, p. 81; Kant, 2002, p. 105).

Yes, both philosophers place at the centre of their practical philosophies an absolute principle around which they build the grounding

ский, в соответствии с которым, согласно Канту, поступки оказываются только средствами для достижения какой-то цели. Такие поступки вполне могут быть легальными, то есть *сообразными* долгу, но совершаться при это не из уважения к моральному закону, а из склонности и желания (AA 05, S. 81; Кант, 1994а, с. 471).

Да, оба философа помещают в основу своей практической философии некий абсолютный принцип, вокруг которого выстраивается вся система обоснования этики. Мы видим, что Лосский вслед за Кантом наделяет избранный им центральный принцип этики признаками кантовского категорического императива вплоть до того, что заимствует сам термин. Однако это заимствование сделано, вероятнее всего, больше для риторического украшения собственной аргументации, чем для упрочения философской силы аргументов. При этом русский философ игнорирует существенные составляющие понятия, которое использует.

3. Свобода воли как условие осуществления моральных действий

Следующий уровень сопоставления требует перехода к обоснованию собственно практической сущности субъекта. Основопологающей частью кантовской практической философии является учение о свободе воли. По Канту, человек одновременно и полностью каузально обусловлен миром феноменальным, так как существует в физическом мире, и причастен к миру noumenальному, где свободен. Свобода эта заключается в природе его воли и называется «автономией». Автономия — необходимое условие морального действия (*ratio essendi*), в то время как категорический императив является доказательством возможности свободы (*ratio cognoscendi*)⁸. Кант подчеркивает ее независи-

⁸ Поэтому в «Основоположениях метафизики нравов» возникает вопрос о «порочном круге» в обосновании категорического императива (AA 04, S. 453; Кант, 1994в, с. 233). О дискуссии относительно решения Кантом этого вопроса см.: (Schönecker, 1999; Puls, 2011; Lewin, 2021, S. 71–78).

of ethics. We see that Lossky, following Kant, ascribes to his chosen ethical principle features of the Kantian categorical imperative and even borrows the actual term. However, the borrowing is most probably more a rhetorical embellishment of his own argument than an attempt to reinforce it. And the Russian philosopher ignores essential elements of the concept he uses.

3. Free Will as Condition for Performing Moral Deeds

The next level of comparison calls for a transition to the grounding of the practical essence of the subject. The foundational part of Kant's practical philosophy is the doctrine of free will. According to Kant, the human being is simultaneously totally causally conditioned by the phenomenal world since he exists in the physical world and free as he is a part of the noumenal world. The freedom consists in the nature of his will and is called "autonomy". Autonomy is the necessary condition of moral action (*ratio essendi*), while the categorical imperative is proof of the possibility of freedom (*ratio cognoscendi*).⁸ Kant stresses its independence from any external conditions: "the moral law expresses nothing other than the autonomy of pure practical reason, i.e., freedom; and this [autonomy] is itself the formal condition of all maxims, under which alone they can harmonize with the supreme practical law" (*KpV*,

⁸ That is why in *Grounding for the Metaphysics of Morals* the question crops up of a 'vicious circle' in the grounding of the categorical imperative (*GMS*, AA 04, p. 453; Kant, 1997, p. 453). On the discussion of Kant's solution of the issue see Schönecker (1999), Puls (2011), Lewin (2021, pp. 71-78).

мость от любых внешних условий: «...моральный закон выражает не что иное, как *автономию* чистого практического разума, т.е. свободы, и эта свобода сама есть формальное условие всех максим, только при котором и могут они быть согласны с высшим практическим законом...» (АА 05, S. 33; Кант, 1994а, с. 412–413). Наличие этой свободы обуславливает ответственность за моральное поведение.

Казалось бы, теонормная⁹ этика предполагает иное понимание свободы. Однако Лосский соединяет ее с представлениями персонализма, и в его концепции сущностным определением субстанциального деятеля тоже становится свобода произволения. Об этом Лосский пишет в отдельной работе «Свобода воли» (1927) и упоминает в сочинениях «Бог и мировое зло» (1941) и «Условия абсолютного добра» (1944). Философ утверждает: «Абсолютная этика необходимо содержит в себе *категорические императивы*... Они исполнимы и, следовательно, имеют смысл лишь в том случае, если существует свобода воли» (Лосский, 1991а, с. 98). Соответственно, свобода воли становится одним из смысловых центров этической концепции русского философа. Воля в идеал-реализме Лосского является главным отличием конкретно-идеального начала (субстанциональных деятелей) от отвлеченно-идеального (универсалий, не обладающих самостоятельным бытием) (Лосский, 1995, с. 10). *Только с помощью воли можно мыслить динамическую творческую способность деятеля, а соответственно, и его возможность стремиться к Добру* (Там же, с. 253). И хотя степень позитивной свободы у такого морального актора сильно ограничена, степень его формальной свободы — бесконечна. Именно благодаря ей он оказывается способен на самозаконодательство. Субстанциальный деятель, понимаемый Лосским по анало-

⁹ «Теонормная этика» — термин, используемый самим Н. О. Лосским для обозначения своей этической концепции. Подразумевается, что этические нормы соответствуют как Божьей воле, так и устройству мира (Лосский, 1991б, с. 67).

АА 05, p. 33; Kant, 2002, p. 49). The existence of this freedom implies responsibility for moral behaviour.

Theonomic⁹ ethics would seem to imply a different concept of freedom. However, Lossky combines it with the notion of personalism, so that in his concept freedom of will becomes the essential definition of the substantive agent. Lossky writes about it in his 1927 work *Freedom of Will* (see Lossky, 1932) and mentions it in the works *God and Evil* (1941) and *The Conditions of Absolute Good* (1944). He argues: “Absolute ethics necessarily contains *categorical imperatives*... They can be fulfilled, and hence have meaning, only if free will exists” (Lossky, 1991a, p. 98). Thus, freedom of will becomes one of the pillars of the Russian philosopher’s ethical theory. Will in Lossky’s ideal-realism is the key difference of the concrete-ideal element (substantive agents) and the abstract-ideal (universals which have no independent existence) (Lossky, 1995, p. 10). It is only by will that one can think the dynamic creative ability of the agent, and, accordingly, the possibility for the agent to seek Good (*ibid.*, p. 253). Although the degree of such a moral agent’s positive freedom is very limited, the degree of formal freedom is infinite. It is thanks to this latter kind of freedom that the agent is capable of self-legislation. In the sphere of his will the substantive agent, understood by Lossky by analogy with the monad, is not conditioned by the impact of the sensible world, is protected from any causal influences from without and cannot be influenced in his free will even by the power of God (Lossky, 1991a, pp. 67-68).¹⁰

⁹ “Theonomic ethics” is a term Lossky himself uses as a name of his ethical concept. He assumes that these ethical norms correspond to God’s will and to the order of the world (Lossky, 1991b, p. 67).

¹⁰ For more detail on freedom from God see Blauberg (2017, p. 115).

гии с монадой, в сфере своей воли не обусловлен влиянием чувственного мира, защищен от всяких каузальных воздействий извне и не подвластен даже воздействию Бога на свободу своей воли (Лосский, 1991а, с. 67–68)¹⁰.

Таким образом, как у Канта, так и у Лосского, несмотря на совершенно разные учения о моральном субъекте, условием осуществления морали становится принципиальная автономия личности. Оба философа помещают ее в сферу воли, которую считают свободной и независимой от любых внешних условий. Именно свобода произволения становится принципом, необходимым для возможности добра самого по себе, и обуславливает возможность брать ответственность за собственное моральное поведение.

4. Себялюбие и природа порока

Очевидно, что свобода воли не гарантирует подлинно нравственного поведения. Предполагая возможность морального поведения, автономия всегда оставляет возможность и для аморального. Согласно Канту, из-за того, что человеческая воля совсем не обязательно выбирает максимум поведения из уважения к моральному закону или хотя бы сообразно с ним, может происходить то, что является морально предосудительным. Человек склонен избирать мотивы своих поступков исходя из чувственных побуждений или смешивая моральные мотивы с неморальными, то есть руководствуясь гипотетическими императивами. Прежде всего к эмпирическим основаниям отклонения от морального действия относится человеческая чувственность, находящая выражение в форме себялюбия (AA 05, S. 70; Кант, 1994а, с. 458). Однако источником зла является не себялюбие само по себе, а та его форма, когда эгоизм становится главным принципом всех решений человека (Ойзерман, 1994, с. 13).

¹⁰ Подробнее о свободе от Бога см.: (Блауберг, 2017, с. 115).

Thus, both in Kant and Lossky, in spite of their totally different doctrines concerning the moral subject, the fundamental autonomy of the personality is the condition of morality. Both philosophers locate it in the sphere of will which they consider to be free and independent of any external conditions. It is freedom of will that is the principle necessary to make good in itself possible and ensures the possibility of assuming responsibility for one's own moral behaviour.

4. Self-Love and the Nature of Evil

Obviously, free will does not guarantee truly moral behaviour. While assuming the possibility of moral behaviour, autonomy always leaves room for amoral behaviour. According to Kant, because human will does not necessarily choose a maxim out of respect for the moral law or at least in line with it, morally reprehensible things may happen. Man tends to choose the motives for his acts proceeding from sensible impulses or mixing moral and immoral motives, i.e. he is guided by hypothetical imperatives. The empirical ground for deviation from moral behaviour is above all human sensibility which takes the form of self-love (*KpV*, AA 05, p. 70; Kant, 2002, p. 92). However, the source of evil is not self-love *per se*, but its form in which egoism becomes the main principle of all human decisions (Oizerman, 1994, p. 13).

The human being (even the basest), no matter in what maxims, does not, as it were, in a rebellious manner renounce the moral law [...]. But if he admitted them into his maxim as by *themselves sufficient* for determining the power of choice, without being concerned about the moral law (which he does, after all, have within himself), then he would be morally evil (*RGV*, AA 06, p. 36; Kant, 2009, pp. 39-40).

Человек (даже самый худший), каковы бы ни были его максимы, не отрекается от морального закона... <...> Но в силу своих естественных задатков, в наличии которых он также не виноват, он привязан и к мотивам чувственности и принимает их (по субъективному принципу себялюбия) в свою максиму. Если же он принимает их в свою максиму как *сами по себе достаточные* для определения произволения, не обращая внимания на моральный закон (а он все же в нем есть), то он будет морально злым (АА 06, S. 36; Кант, 1994г, с. 37).

Себялюбие чувственно, а соответственно, оно не подразумевает подлинной автономии и тем самым ведет к неминуемому отклонению от морального закона. Однако первопричиной морального зла, по Канту, является совсем не себялюбие, а некоторая неизвестная нам склонность в человеческой природе, сподвигающая нас к нему (см.: Там же).

Что же касается взглядов Лосского, то он, наоборот, утверждает, что первопричина морального зла давно нам известна. Она состоит в нарушении иерархии подлинных ценностей, а именно в себялюбии и эгоизме (Лосский, 1991а, с. 62). То есть себялюбие понимается философom как аксиологическая ориентация личности. Основная проблема, которую Лосский связывает с этой ориентацией, вновь будто бы восходит к Канту. Она заключается в утверждении, что если себялюбие становится основой поведения личности, то эта личность утрачивает свою подлинную автономию и творческую способность. Любовь существа к себе, как отмечает русский философ, нормальна и даже правильна, но только если она выражена в способности видеть в своем лице человечество и сознавать ответственность перед ним (Там же, с. 60). Но дальше Лосский заключает, что эгоизм как высшая степень себялюбия ведет к обеднению бытия и всем возможным формам производного зла. Лосский пишет: «...чрезмерная любовь к себе, предпочтение себя другим личностям есть уже нарушение ранга ценностей; она есть первичное, *основное нравственное зло*, гре-

Self-love is sensible, and accordingly it does not imply genuine autonomy, thereby leading inevitably to deviation from the moral law. However, Kant argues that the prime cause of moral evil is not self-love, but a proclivity in human nature that inclines us to it (*ibid.*).

As for Lossky's views, he on the contrary claims that the prime cause of moral evil has long been known to us. It consists in the violation of the hierarchy of true values, i.e. self-love and egoism (Lossky, 1991a, p. 62). In other words, he interprets self-love as the axiological orientation of the personality. The main problem Lossky links with this orientation seems to hark back once more to Kant. It is his claim that if self-love becomes the basis of a person's behaviour, that person loses genuine autonomy and the creative faculty. Self-love, the Russian philosopher argues, is normal and even right, but only if it manifests itself through the capacity to see humanity in oneself and to be aware of one's responsibility toward it (*ibid.*, p. 60). But Lossky then goes on to conclude that egoism as the highest degree of self-love impoverishes being and leads to every form of derivative evil. Lossky (1994, p. 347) writes: "[...] excessive love of oneself, preferring oneself to other individuals, already constitutes a violation of the hierarchy of values; it is the primary, *main moral evil*, the sin of a creature. All other types of evil, all the imperfections in the world are the consequence of this core moral evil of self-love, egoism."

It turns out that for both philosophers the main cause of amoral behaviour is self-love, although they interpret it in different ways. For both philosophers it is a property of non-ideal human nature. And yet, for Lossky, egoism in its absolute form is literally the only source of evil. For Kant it merely distances a person from the moral law, but is not the ultimate cause of evil as such.

хопадение тварного существа. Все остальные виды зла, все несовершенства в мире суть следствие этого основного нравственного зла себялюбия, эгоизма» (Лосский, 1994, с. 347).

Получается, что ключевой причиной аморального поведения у обоих философов выступает себялюбие, хотя трактовка этого понятия отличается. Для обоих философов это свойство неидеальной человеческой природы. И все же для Лосского себялюбие в своей абсолютной форме становится буквально единственным источником зла. В свою очередь, для Канта оно только лишь отдаляет человека от морального закона, но не является причиной морального зла как такового.

5. Место идеи Бога в этике

Наконец, невозможно проигнорировать один из ключевых аспектов фундаментального расхождения философских этик Лосского и Канта. Лосский, позиционирующий себя как религиозный философ вне православной догматики, считал тезис об аксиологическом статусе Бога одним из наиболее важных для построения своей этической системы. Лосский стремится доказать необходимость допущения творца мира, для того чтобы мыслить мир как органическое и систематическое целое (Лосский, 1917). Этические категории рассматриваются им как воплощение божественной воли, и само название «теономная этика» подчеркивает, что их содержание и смысл так или иначе определяются исходным методологическим принципом теизма (Лосский, 1991а, с. 67–68). В конечном счете Лосский утверждает, что Бог в человеческом ограниченном опыте открывает себя именно как высшая любовь: «...Бог открывается в религиозном опыте не только как абсолютная полнота бытия, но еще и как высшая абсолютно совершенная ценность, как само Добро во всех смыслах этого слова, именно как сама Красота, Нравственное Добро (Любовь), Истина, абсолютная жизнь» (Там же, с. 51).

5. The Place of God in Ethics

Finally, let us consider one of the key aspects of the fundamental divergence between the ethics of Lossky and Kant. Lossky, who positioned himself as a religious philosopher outside the Orthodox dogma, considered the thesis of the axiological status of God to be one of the underpinnings of his ethical system. Lossky (1928) strives to prove the necessity of assuming the existence of the creator of the world in order to think the world as an organic and systematic whole. He considers ethical categories to be the embodiment of divine will, the expression “theonomic ethics” stressing that their content and meaning are in one way or another determined by the underlying methodological principle of theism (Lossky, 1991a, pp. 67-68). Finally, Lossky maintains that in the limited human experience God reveals himself as supreme love: “[...] God is revealed in the religious experience not only as absolute fullness of being, but also as the highest absolutely perfect value, like Good in all senses, namely as Beauty, Moral Good (Love), Truth and absolute Life” (*ibid.*, p. 51).

For Kant, the idea of the Divine, which has only a regulative significance for theoretical cognition of the world, is necessary for understanding the highest good. God guarantees that moral acts are matched by a proportionate amount of happiness. However, unlike freedom, immortality of the soul and the existence of God are not constitutive for moral acts. These two additional postulates are based not on an objective, but on a subjective need of the reasonable subject, on moral faith (*KpV*, AA 05, p. 125; Kant, 2002, p. 159).

In contrast to this concept, Lossky’s moral theory is fundamentally theistic. He insists on the need to believe in a transcendental God who is at once the moral ideal and the goal of the existence of all creatures (see Titarenko, 1991, p. 9).

Со своей стороны, для Канта идея Божественного, имеющая для теоретического познания мира лишь регулятивное значение, необходима для понимания высшего блага. Бог выступает гарантом того, что моральным действиям будет пропорционально соответствовать счастье. Однако, в отличие от свободы, бессмертие души и существование Бога не являются конститутивными для моральных действий. Эти два дополнительных постулата основываются не на объективной, а на субъективной потребности разумного субъекта, на моральной вере (АА 05, S. 125; Кант, 1994а, с. 523).

Вопреки этой концепции, моральная теория Лосского принципиально теистична. Философ настаивает на необходимости веры в трансцендентного Бога, который является одновременно моральным идеалом и целью существования всех сотворенных существ (см.: Титаренко, 1991, с. 9).

6. Заключение

Итак, в этической концепции Лосского выявляется значительное кантовское влияние. Лосский заимствует важнейший для этики Канта термин «категорический императив», однако полностью меняет его содержание. В сущности, философ скорее обращается к нему как к метафоре, чем как к средству для укрепления философской силы собственных аргументов. Вместе с термином он совершает попытку перенести на свой моральный принцип и ряд свойств кантовского императива. Так, Лосский утверждает, что используемый им принцип любви предполагает долженствование и является внутренним основанием нравственной деятельности человека. Русский философ создает и схожие механизмы реализации морального закона. Условием осуществления морали у него, как и у Канта, становится принципиальная автономия личности. Несмотря на введение в свою теорию представления о необходимом существовании трансцендентного Бога, Лосский настаивает на том, что его абсолют-

6. Conclusion

To sum up, Lossky's ethical concept reveals a significant Kantian influence. Lossky borrows the term "categorical imperative", key for Kant's ethics, but completely changes its meaning. In fact, he uses it as a metaphor rather than a philosophical instrument to bolster his own arguments. Along with the term he attempts to transfer some features of the Kantian imperative to his moral principle. Thus, Lossky claims that the principle of love he uses implies oughtness and is the foundation of man's moral behaviour. Lossky creates similar mechanisms of the implementation of the moral law. As in Kant, in Lossky's doctrine the fundamental autonomy of the personality is a precondition of moral behaviour. Although his theory includes the notion of the necessary existence of the transcendental God, Lossky insists that his absolute principle is not heteronomic and is not given from outside, but is the result of the self-legislation of the personality. Both philosophers build an ethics of the absolute principle which claims to be universal. For Lossky, as for Kant, ethics is a branch of philosophy that is about oughtness and freedom as such. Although Lossky considers Kant's key principle to be abstract and formal, the principle he proposes is no less abstract and, as we have seen, is on the whole problematic.

Acknowledgements. The study was supported by the Russian President's Grant MK-4700.2021.2 "Fichte's Philosophy in Russian Neo-Kantianism".

References

- Berdnikova, A.Yu., 2017. 'Back to Kant' or 'Back to Leibnitz'? A Critical View from the History of Russian Metaphysical Personalism. *Kantian Journal*, 36(2), pp. 33-45. (In Rus.)
- Blauberger, I.I., 2017. Evolution of Personalistic Ideas in the Work of N.O. Lossky. *History of Philosophy*, 22(1), pp. 106-120. (In Rus.)

ный принцип не гетерономен и не дан извне, а является результатом самозаконотворчества личности. Оба философа выстраивают этику абсолютного принципа, претендующую на универсальность. Как для Канта, так и для Лосского этика — это учение о долженствовании и свободе как таковой. И хотя Лосский считает кантовский ключевой принцип слишком отвлеченным и формальным, принцип, предлагаемый им, оказывается не менее отвлеченным и в целом, как мы видели, проблематичным.

Благодарность. 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

Бердникова А. Ю. «Назад к Канту» или «Назад к Лейбницу»? Критический взгляд из истории русского метафизического персонализма // Кантовский сборник. 2017. Т. 36, № 2. С. 33–45.

Блауберг И. И. Эволюция персоналистских идей в учении Н. О. Лосского // История философии. 2017. Т. 22, № 1. С. 106–120.

Бонадысева П. Р. Становление онтогносеологии русских интуитивистов как критика неокантианства // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 4. С. 95–193.

Зеньковский В. В. История русской философии. М. : Академический Проект ; Раритет, 2001. С. 599–642.

Кант И. Критика практического разума // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 4. С. 373–565.

Кант И. Метафизика нравов // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 6. С. 224–543.

Кант И. Основоположения метафизики нравов // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 4. С. 153–246.

Кант И. Религия в пределах только разума // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994г. Т. 6. С. 5–223.

Лосский Н. О. Мир как органическое целое. М. : Г. А. Леман и С. И. Сахаров, 1917.

Лосский Н. О. Свобода воли. Р. : УМСА-Press, 1927.

Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М. : Издательство политической литературы, 1991а.

Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма // Избранное. М. : Правда, 1991б.

Bonadyseva, P.R., 2020. The Emergence of Onto-Gnoseology among Russian Intuitivists as Criticism of Neo-Kantianism. *Kantian Journal*, 39(4), pp. 95-123.

Kant, I., 1996. The Metaphysics of Morals. In: I. Kant, 1996. *Practical philosophy*. Translated and edited by M.J. Gregor, Introduction by A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 353-604.

Kant, I., 1997. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated and edited by M.J. Gregor, Introduction by C.M. Korsgaard. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2002. *Critique of Practical Reason*. Translated by W.S. Pluhar, Introduction by S. Engstrom. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company Inc.

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

Lewin, M., 2021. *Das System der Ideen. Zur perspektivistisch-metaphilosophischen Begründung der Vernunft im Anschluss an Kant und Fichte*. Freiburg & München: Alber.

Lossky, N.O., 1932. *Freedom of Will*. Translated by N.A. Duddington. London: Williams & Norgate.

Lossky, N.O., 1991a. *The Conditions of Absolute Good*. Moscow: Political Literature Publishers. (In Rus.).

Lossky, N.O., 1991b. The Types of Worldview. In: N.O. Lossky, 1991. *Sensual, Intellectual, and Mystical Intuition*. Moscow: Respublika, pp. 4-135. (In Rus.).

Lossky, N.O., 1994. *God and Evil*. Moscow: Republic, pp. 316-409. (In Rus.).

Lossky, N.O., 1995. *Sensual, Intellectual, and Mystical Intuition*. Moscow: Republic, pp. 136-288. (In Rus.).

Lossky, N.O., 1919. *The Intuitive Basis of Knowledge*. Translated by N.A. Duddington, with a Preface by G.D. Hickes. London: Macmillan & Co.

Lossky, N.O., 1928. *The World as an Organic Whole*. Translated by N.A. Duddington. Oxford: Humphrey Milford.

Navickas, J.L., 1978. N. Lossky's Moral Philosophy and M. Scheler's Phenomenology. *Studies in Soviet Thought*, 18(2), pp. 121-130.

Oizerman, T.I., 1994. Kant's Doctrine of Initial Evil in Human Nature. *Kantian Journal*, 18, pp. 11-20. (In Rus.).

Popova, V.S., 2015. Kant in the Development of N.O. Lossky's Philosophical Views: The Case of a Translation. *Kantian Journal*, 1(52), pp. 62-75.

Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М. : Республика, 1994. С. 316–409.

Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М. : Республика, 1995.

Ойзерман Т. И. Учение Канта об изначальном зле в человеческой природе // Кантовский сборник. 1994. № 18. С. 11–20.

Попова В. С. И. Кант в становлении философского мировоззрения Н. О. Лосского: опыт перевода // Кантовский сборник. 2015. № 1 (52). С. 62–75.

Титаренко А. И. Классическая этика абсолюта (вместо предисловия) // Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М. : Издательство политической литературы, 1991. С. 5–22.

Lewin M. Das System der Ideen. Zur perspektivistisch-metaphilosophischen Begründung der Vernunft im Anschluss an Kant und Fichte. Freiburg ; München : Alber, 2021.

Navickas J. L. N. Lossky's Moral Philosophy and M. Scheler's Phenomenology // Studies in Soviet Thought. 1978. Vol. 18, № 2. P. 121–130.

Puls H. Freiheit als Unabhängigkeit von bloß subjektiv bestimmenden Ursachen – Kants Auflösung des Zirkelverdachts im dritten Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* // Zeitschrift für Philosophische Forschung. 2011. Bd. 65, № 4. S. 534–562.

Rinne P. *Kant on Love*. Berlin : De Gruyter, 2018.

Schönecker D. Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs. Freiburg ; München : Alber, 1999.

Об авторе

Полина Руслановна **Бонадысева**, магистр философии, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: PBonadyseva1@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2388-5441>

Для цитирования:

Бонадысева П. Р. Этика категорического императива. Н. О. Лосский под влиянием И. Канта // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 4. С. 60–75.

doi: 10.5922/0207-6918-2022-4-3

© Бонадысева П. Р., 2022.

Puls, H., 2011. Freiheit als Unabhängigkeit von bloß subjektiv bestimmenden Ursachen – *Kants Auflösung des Zirkelverdachts im dritten Abschnitt der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 65(4), pp. 534-562.

Rinne, P., 2018. *Kant on Love*. Berlin: De Gruyter.

Schönecker, D., 1999. *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*. Freiburg & München: Karl Alber.

Titarenko, A.I., 1991. Classical Ethics of the Absolute. Introductory Article. In: N.O. Lossky. *The Conditions of Absolute Good*. Moscow: Political Literature Publishers, pp. 5-22. (In Rus.)

Zenkovsky V.V., 2001. *History of Russian Philosophy*. Moscow: Akademicheskii Proekt, Raritet, pp. 599-642. (In Rus.)

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Polina R. **Bonadyseva**, MA, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: PBonadyseva1@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2388-5441>

To cite this article:

Bonadyseva, P.R., 2022. The Ethics of the Categorical Imperative. Lossky under the Influence of Kant. *Kantian Journal*, 41(4), pp. 60-75.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-4-3>

© Bonadyseva P.R., 2022.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://creativecommons.org/licenses/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://creativecommons.org/licenses/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

УДК 1(091):14

ОБРАЗ ФИЛОСОФИИ ФИХТЕ В НЕМЕЦКОМ НЕОКАНТИАНСТВЕ

Л.Ю. Корнилаев¹

Неокантианство традиционно трактуется как философия, которая формировалась с целью развития и актуализации философии Канта и кантовской трансцендентальной методологии. Однако влияние Канта на становление неокантианской традиции было хотя и определяющим, но далеко не исключительным. На неокантианство оказала существенное влияние вся немецкая послекантовская философия, в особенности системы Фихте и Гегеля, хотя сами неокантианские авторы неоднократно пытались отмежеваться от великих идеалистов. Неокантианство во многом культивировало именно фихтеанское прочтение Канта, что позволило последующим философам, в частности Х.-Г. Гадамеру, считать неокантианство «скрытым неофихтеанством». Главная цель исследования состоит в историко-философской реконструкции образа философии Фихте, сформировавшегося внутри немецкого неокантианства. Для достижения поставленной цели проанализированы ключевые проекты немецких неокантианцев, в которых наиболее отчетливо проявляется влияние философии Фихте, в частности интерпретация кантовского учения о примате практического разума. Демонстрируется, как теория ценности баденских неокантианцев и этика чистой воли марбургских неокантианцев связаны с фихтеанской ревизией кантовского учения о примате практического разума. Выявляются основные черты образа философии Фихте: фихтеанская философия оказывается близка неокантианцам именно в силу стремления соединить теоретический и практический разум; идеи Фихте получают главным образом этический разворот в неокантианстве; оригинальные теории неокантианцев содержат идеи самосознания «в духе» Фихте. Делается вывод, что возрастание метафизической составляющей в неокантианских учениях может быть связано с влиянием философии Фихте.

Ключевые слова: неокантианство, Фихте, практический разум, Кант, неофихтеанство

¹ Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия, 236016, Калининград, ул. А. Невского, д. 14. Поступила в редакцию: 02.09.2022 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-4-4

THE IMAGE OF FICHTE'S PHILOSOPHY IN GERMAN NEO-KANTIANISM

L.Yu. Kornilaev¹

Neo-Kantianism is traditionally seen as a philosophy that was formed to develop and actualise Kant's philosophy and Kantian transcendental methodology. However, Kant was the determining, but by no means the only, influence on the emergence of the neo-Kantian tradition. Neo-Kantianism was strongly influenced by the entire German post-Kantian philosophy, especially by Fichte and Hegel, although neo-Kantians have repeatedly tried to dissociate themselves from the great idealists. In many ways neo-Kantianism was cultivated by the Fichtean reading of Kant, which enabled succeeding philosophers, notably H.-G. Gadamer, to consider neo-Kantianism to be "hidden neo-Fichteanism". The main goal of this study is a historical-philosophical reconstruction of the image of Fichtean philosophy formed within German neo-Kantianism. To achieve this aim I have analysed the key projects of the German neo-Kantians in which the influence of Fichte's philosophy, in particular his interpretation of the Kantian doctrine of the primacy of practical reason, is most clearly manifested. I show that the theory of values of the Southwest neo-Kantians and the ethics of pure will of the Marburg neo-Kantians are associated with the Fichtean revision of Kant's doctrine of the primacy of practical reason. The following, in my opinion, are the main features of the image of Fichte's philosophy: it is close to neo-Kantians precisely because it strives to combine theoretical and practical reason; it is in ethics that Fichte's ideas are most manifest in neo-Kantianism; neo-Kantian original theories contain the ideas of self-consciousness "in the spirit" of Fichte. The conclusion is drawn that the growth of the metaphysical component in neo-Kantian doctrines may be connected with the influence of Fichte's philosophy.

Keywords: Neo-Kantianism, Fichte, practical reason, Kant, neo-Fichteanism

¹ Immanuel Kant Baltic Federal University. 14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236016, Russia. Received: 02.09.2022.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-4-4

1. Введение

В последние десятилетия продолжается выработка максимально адекватной и всесторонней оценки феномена неокантианства в истории философии. Точка зрения, рассматривающая неокантианство исключительно в качестве философского направления, неуклонно следующего «букве и духу» философии Канта, на настоящем этапе исследования представляется крайне односторонней. Безусловно, феномен неокантианства был нацелен на систематическое изучение и актуализацию кантовской философии, но нельзя недооценивать то обстоятельство, что в своем формировании это течение реципировало не только кантовскую, но и всю послекантовскую философию — в первую очередь философские системы Фихте и Гегеля². В данной статье я бы хотел сконцентрироваться на прояснении влияния Фихте на немецкое неокантианство.

Интерес к философии Фихте в конце XIX столетия в Германии заметно возрастает, что было связано главным образом с реактуализацией философии Канта и имеющихся ее интерпретаций. Неокантианские проекты конца XIX в., одной из задач которых было очищение кантовской философии от лишних элементов, то и дело требовали обращения к посткантианским ревизиям критической философии. Одной из таких ревизий, вдохновившей неокантианцев, стала философия Фихте. Цель статьи — реконструкция образа фихтевской философии, сформировавшегося внутри главных школ немецкого неокантианства, прояснение роли идей Фихте в становлении и развитии оригинальных учений ключевых представителей баденского и марбургского неокантианства (В. Виндельбанда, Г. Риккерта, Э. Ласка, Г. Когена, П. Наторпа), что позволит адекватнее оценить значение неокантианства в истории

² Анализ соотношения влияния Фихте и Гегеля на возрождение и рецепцию кантовской философии в неокантианстве достоин стать темой отдельного исследования.

1. Introduction

The past decades have seen continued efforts to work out an adequate and all-sided assessment of the phenomenon of neo-Kantianism in the history of philosophy. At the current stage of research, the view that neo-Kantianism is exclusively a philosophical current that unswervingly follows the “letter and spirit” of Kant’s philosophy appears to be extremely one-sided. That neo-Kantianism was directed towards a systematic study and actualisation of the Kantian philosophy cannot be gainsaid. But we should not underestimate the fact that as it evolved this trend was exposed not only to the Kantian but also to the post-Kantian philosophy, above all the philosophical systems of Fichte and Hegel.² In this article I propose to focus on Fichte’s influence on German neo-Kantianism.

Interest in Fichte’s philosophy increased markedly in nineteenth-century Germany, chiefly due to the resurgence of interest in Kant’s philosophy and its interpretations. Neo-Kantian projects in the late nineteenth century, one of whose tasks was to cleanse Kantian philosophy of superfluous elements, frequently involved turning to post-Kantian revisions of the critical philosophy. One such revision that inspired neo-Kantians was Fichte’s philosophy. This article aims to reconstruct the image of Fichtean philosophy formed within the main schools of German neo-Kantianism, to clarify the role of Fichte’s ideas in the emergence and development of original doctrines of key representatives of the Southwest and Marburg neo-Kantianisms (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Emil Lask, Hermann Cohen, Paul Natortp), which would help to assess the significance of neo-Kantianism in the history of twentieth century philosophy more accurately.

² Analysis of the comparative influences of Fichte and Hegel on the revival and reception of the Kantian philosophy in neo-Kantianism merits a separate study.

философии XX в. Для достижения этой цели я рассмотрю аспекты дискуссии вокруг тезиса о неофихтеанстве неокантианских концепций и сосредоточусь исключительно на идее Фихте о примате практического разума — ключевой, на мой взгляд, для неокантианских учений, пренебрегая социально-правовыми и национальными идеями Фихте как более изученными и второстепенными в этом контексте.

2. «Неокантианство — это неофихтеанство»? Аспекты дискуссии

Содержательную связь неокантианства с философией Фихте убедительно показывают исследования М. Хайнц (Heinz, 1997), Ю. Штольценберга (Stolzenberg, 2002), Г. Эделя (Edel, 2013), Ф. Витцлебена (Witzleben, 2013), Ф. Байзера (Beiser, 2018), Л. А. Калининкова (2010), Н. А. Дмитриевой (2007) и др.

В связи с заявленной проблематикой уместно прокомментировать расхожий тезис: «Неокантианство — это неофихтеанство»³, согласно которому представители неокантианской философии были последователями и ревизионистами не столько Канта, сколько Фихте. Однако разными исследователями в этот тезис вкладывается различный смысл. А. Норас отмечает, что озвученный тезис встречается уже у Э. фон Гартмана, по мнению которого фихтеанское влияние в неокантианстве выражено в трактовке «вещи в себе» как чистого представления (Noras, 2020, S. 235). Х.-Г. Гадамер также указывал на близость неокантианства к философии Фихте прежде всего при рассмотрении пробле-

³ На данный момент не удается обнаружить в исследовательской литературе целостного представления о феномене неофихтеанства как отдельного философского направления. Под рубрику «неофихтеанство» попадают философы разных школ и направлений, использующие идеи Фихте в своих проектах. В частности, как о неофихтеанцах говорят о неокантианцах Г. Риккерт и Э. Ласке, отмечается национально-политическое неофихтеанство Р. К. Эйкена, Р. фон Моля, Ф. Ю. Шталя или Л. фон Штейна.

ly. To this end I propose to examine aspects of the discussion around the thesis that neo-Kantian concepts are neo-Fichtean, concentrating exclusively on Fichte's idea of the primacy of practical reason — which I consider to be key to neo-Kantian doctrines, ignoring Fichte's socio-legal and national ideas which are better studied separately and are secondary in this context.

2. “Is Neo-Kantianism Neo-Fichteanism?” Aspects of the Discussion

The strong link between neo-Kantianism and Fichte's philosophy has been convincingly demonstrated in the studies of Marion Heinz (1997), Jürgen Stolzenberg (2002), Geert Edel (2013), Frank Witzleben (2013), Frederick Beiser (2018), Leonard A. Kalinnikov (2010), Nina A. Dmitrieva (2007) and others.

In the light of the stated problem it would not be irrelevant to comment on the popular thesis that “neo-Kantianism is neo-Fichteanism”,³ whereby the representatives of neo-Kantian philosophy were the followers and revisionists not so much of Kant as of Fichte. The thing is that different scholars invest this thesis with different meanings. Andrzej Noras (2020, p. 235) notes that the thesis already appears in Eduard von Hartmann, who claims that Fichtean influence on neo-Kantianism is expressed in the interpretation of the thing in itself as a pure representation. Hans-Georg Gadamer also noted that the closeness between neo-Kantianism and Fichte's philosophy is most readily apparent in their treatment of the

³ At the time of writing I have not found in the literature a comprehensive idea of the neo-Fichteanism phenomenon as a distinct philosophical trend. The “neo-Fichtean” label is stuck on philosophers belonging to different schools and trends who use Fichte's ideas in their projects. Thus, Rickert and Lask speak of neo-Kantians as neo-Fichteans, and Rudolf Christoph Eucken, Robert von Mohl, Friedrich Julius Stahl, and Lorenz von Stein are mentioned as neo-Fichteans.

мы интерсубъективности (см., напр.: Gadamer, 1995, S. 88). Этот тезис фигурирует также в статье Ф. Байзера «Неокантианство как неофихтеанство», где выделены четыре черты, сближающие неокантианство с фихтеанством: национализм, социализм, активизм и динамизм в понимании соотношения рассудка и чувственности (Beiser, 2018). Данные черты отсылают главным образом к социально-политическому аспекту идей Фихте. Байзер также утверждает, что в теоретическом плане в раннем неокантианстве (О. Либман, Ф. Ланге) господствовала фризианская критика философии Фихте, которая настаивала на невозможности реализации его идей. Философия Фихте трактовалась как отступление в докантовские догматические времена, и именно поэтому констатировалась необходимость вернуться к Канту. С точки зрения Байзера, эта догматизирующая трактовка философии Фихте господствовала до появления диссертации баденца Э. Ласка в 1902 г. Ласк смещает фризианское понимание философии Фихте и трактует ее в позитивном ключе как способную сохранить кантовский потенциал (Ibid., S. 325), что реализуется главным образом в фихтеанском решении проблемы иррационального. Однако стоит отметить, что Байзер игнорирует анализ влияния философии Фихте на становление теории ценности баденских философов, ведь позитивное влияние Фихте в теоретической философии не ограничивается проблемой иррационального и не сконцентрировано только вокруг нее.

По мнению Л. А. Калининкова, неокантианство следует квалифицировать как неофихтеанство (Калининков, 2010, с. 59–60). Это обосновывается тем, что философия неокантианства оказывается не усовершенствованием философии Канта, а ее искажением. Основные представители зрелого неокантианства стремились исправить ошибки Канта, что породило проекты, близкие скорее к философии Фихте и не имеющие ничего общего с Кантом. Ка-

problem of intersubjectivity (see, for example, Gadamer, 1995, p. 88). This thesis is also present in Beiser's article "Neo-Kantianism as Neo-Fichteanism", in which he names four features that neo-Kantianism and neo-Fichteanism share: nationalism, socialism, activism and dynamism in interpreting the relation between reason and sensibility (Beiser, 2018). These features mainly have to do with the socio-political aspect of Fichte's ideas. Beiser also maintains that, at the theoretical level, early neo-Kantianism (by Otto Libman and Friedrich Albert Lange) was dominated by the Friesian critique of Fichte, which claimed that the latter's project was impossible to implement. Fichte's philosophy was construed as a retreat to the pre-Kantian dogmatic times, and this dictated a return to Kant. On Beiser's view, this dogmatic interpretation of Fichte's philosophy prevailed until the 1902 dissertation of the Southwest scholar Emil Lask. He shifted the Friesian interpretation of Fichte's philosophy in a positive direction, arguing that it is capable of preserving the Kantian potential (*ibid.*, p. 325), which is mainly realised in Fichte's handling of the problem of the irrational. However, it has to be noted that Beiser ignores the influence of Fichte's philosophy on the emergence of the Southwest philosophers' theory of values, for Fichte's positive influence on theoretical philosophy is not limited to the problem of irrationality and does not revolve around it.

Leonard Kalinnikov (2010, pp. 59-60) believes that neo-Kantianism should be qualified as neo-Fichteanism on the following grounds: Neo-Kantian philosophy turns out to be not an improvement but a distortion of Kant's philosophy. The main representatives of mature neo-Kantianism sought to rectify Kant's mistakes, which gave rise to projects that are close to Fichte's philosophy and have nothing in common with Kant. Kalinnikov cites a quotation of Kant from the "Declaration Concerning

линников указывает на цитату Канта из «Заявления по поводу наукоучения Фихте» 1799 г.: «Я настоящим заявляю, что считаю наукоучение Фихте совершенно несостоятельной системой. Ибо чистое наукоучение представляет собой только логику, которая со своими принципами не достигает материального момента познания и как чистая логика отвлекается от его содержания. Попытка выковырять из нее реальный объект представляет собой напрасный и потому никогда не выполнимый труд» (AA 12, S. 370; Кант, 1994а, с. 263). Поскольку проекты неокантианцев были нацелены на разработку именно «чистой логики», то они, следовательно, как и философия Фихте, не имеют реального объекта. Трансформация вещи в себе в трансцендентальный идеал, смешение мышления и познания, наделение индивидуального человека способностью чистого мышления дает основания говорить, что неокантианство не столько относится к кантианству, сколько дублирует метафизическую ошибку Фихте, и потому неокантианцы ближе к неофихтеанству, считает Калинин. В. Н. Белов, возражая Л. А. Калининскому, указывает на то, что важно не смешивать философские позиции, следующие «букве» или «духу» кантовской философии. Неокантианцев следует отнести к тем философам, которые следуют «духу» Канта, что не подразумевает запрета на отход от философии Канта при самостоятельных построениях. По мнению Белова, «с оценкой проф. Л. А. Калининского неокантианства как неофихтеанства следует соглашаться лишь наполовину, то есть отнести к неофихтеанству философскую позицию Баденской школы неокантианства. Что же касается Марбургской школы, и особенно ее основного представителя Германа Когена, то такая однозначная оценка представляется слишком схематичной и поверхностной» (Белов, 2016, с. 14). В недавнем исследовании В. Е. Семенов продемонстрировал, что при кажущейся близости философских учений Ко-

Fichte's *Wissenschaftslehre*», 1799: “I hereby declare, that I regard Fichte's *Wissenschaftslehre* as a totally indefensible system. For pure theory of science is nothing more or less than mere *logic*, and the principles of logic cannot lead to any material knowledge, since logic, that is to say, *pure logic*, abstracts from the content of knowledge; the attempt to cull a real object out of logic is a vain effort and therefore something that no one has ever achieved” (Br, AA 12, p. 370; Кант, 1999, p. 559). Since neo-Kantian projects were aimed at developing “pure logic” they, like Fichte's philosophy, have no real object. The transformation of the thing in itself into a transcendental ideal, the confusion of thought and consciousness, the imputing of the capacity of pure thought to the human individual warrant the conclusion that neo-Kantianism belongs less to Kantianism than it repeats Fichte's metaphysical mistake, which is why neo-Kantians are closer to neo-Fichteanism, Kalinnikov argues. Vladimir Belov challenges this view, pointing out that it is important not to confuse philosophical positions that follow “the letter” and “the spirit” of Kantian philosophy. “Neo-Kantians” should be referred to as those philosophers who embrace the “spirit” of Kant, which does not imply a ban on independent theories departing from Kant's philosophy. In Belov's opinion, “one can go along with Prof. Kalinnikov only half of the way, i.e. by including only the Southwest school of neo-Kantianism in neo-Fichteanism. As for the Marburg school, and especially its main representative, Hermann Cohen, such a flat assessment is too schematic and superficial” (Belov, 2016, p. 14). A recent study by Valerii E. Semenov (2022) has demonstrated that, notwithstanding the seeming similarity of the philosophical doctrines of Cohen and Fichte, Cohen's concept of constructive subjectivism is substantially different from Fichte's subjectivism.

гена и Фихте следует констатировать, что концепция конструктивного субъективизма Когена и спекулятивный субъективизм Фихте имеют существенные различия (Семенов, 2022).

Несмотря на важность данной дискуссии, я намерен отграничиться от прямых попыток доказательства, что неокантианство — это неофихтеанство. Если согласиться с этим тезисом, то несомненно важным будет прояснение тех идей Фихте, которые сыграли важную, а иногда и ключевую роль в становлении оригинальных философских проектов неокантианцев. Моя гипотеза заключается в том, что ключевой идеей Фихте, повлиявшей на становление этих проектов (у баденцев — теория ценностей, у марбургцев — этика чистой воли), стала фихтеанская интерпретация кантовской идеи о примате практического разума.

3. Примат практического разума и практическое самосознание

Одна из ключевых идей Канта, получившая расширение и распространение в неокантианстве, — идея примата практического разума над теоретическим: при «соединении чистого спекулятивного разума с чистым практическим в одно познание чистый практический разум обладает *приматом*, если предположить, что это соединение не *случайное* и произвольное, а основанное *a priori* на самом разуме, стало быть, *необходимое*» (AA 05, S. 121; Кант, 1994б, с. 518). Практический разум рационально формулирует общезначимые и необходимые суждения морального сознания. Он не познает то, что есть, а утверждает то, что должно быть. Практический разум позволяет человеку выйти за пределы природы, прорваться в noumenальную сферу, что не осуществимо для теоретического разума. Благодаря практическому разуму становится возможной свободная автономия. Категорический императив рассматривается как задача теоретического разума, как

Important as this discussion may be, I will refrain from direct attempts to prove that neo-Kantianism is neo-Fichteanism. If one goes along with this thesis, it would be important to explain those ideas of Fichte which played an important, and sometimes key role in the emergence of original philosophical projects of neo-Kantians. My hypothesis is that the key idea of Fichte that influenced the emergence of these projects (the theory of values with the Southwest school and the ethics of pure will with the Marburgers) was the Fichtean interpretation of Kant's idea of the primacy of practical reason.

3. The Primacy of Practical Reason and Practical Self-Consciousness

One of Kant's ideas which has been expanded and extended in neo-Kantianism is the idea of the primacy of practical reason over theoretical reason: “[I]n the union of pure speculative with pure practical reason in one cognition, the latter has *primacy*, assuming that this union is not *contingent* and discretionary but based *a priori* on reason itself and therefore *necessary*” (KpV, AA 05, p. 121; Kant, 1996, p. 237). Practical reason rationally formulates universally meaningful and necessary judgments of moral consciousness. It does not cognise what is, but affirms what ought to be. Practical reason enables man to go beyond the limits of nature, to break into the noumenal sphere, which is impossible for theoretical reason. Practical reason makes free autonomy possible. The categorical imperative is seen as the task of theoretical reason, as a synthetic *a priori* judgment, which Windelband (1880, pp. 106-107) puts in the following form: “[...] our mission goes beyond the world of our cognition [...] the life of cognition is always conditioned by the ethical striving toward the supersensible world [...]]. This

синтетическое суждение априори, что в интерпретации Виндельбанда звучит следующим образом: «...наше предназначение выходит за пределы мира нашего познания. ...Жизнь познания все время обуславливается этическим стремлением к сверхчувственному миру... Это то Кант и назвал *приматом разума практического над теоретическим*...» (Виндельбанд, 1998, с. 118–119). Таким образом, с точки зрения Канта, именно нравственность ведет к формированию познавательной функции разума. Познание обусловлено стремлением к сверхчувственному, к выходу за пределы природы, а само это стремление имеет этический характер.

Понятие практического разума подверглось сложной трансформации в немецком идеализме. Практический разум у Фихте становится основанием для его концепции сознания — теории субъективности⁴. Фихте считает, что кантовскую систему следует рассматривать как соединение теоретического и практического разума в соответствии с тем принципом, что первенство среди них должно быть приписано практическому.

Почему рефлексия должна исходить из теоретической части, оставляя без внимания то, что в дальнейшем окажется, что не теоретическая способность делает возможной практическую, а наоборот, практическая — теоретическую (что разум по своей сущности только практичен и что он лишь через применение своих законов к ограничивающему его не-Я становится теоретическим). Рефлексия должна поступать так потому, что *мыслимость* практического основоположения основывается на мыслимости теоретического основоположения. А при рефлексии ведь дело идет как раз о мыслимости (Фихте, 1993б, с. 113).

⁴ В истории философии идея примата практического разума претерпевала много изменений. Например, у Гегеля практический разум трансформируется в категорию «практического духа». Идея примата практического разума превратилась в марксистскую идею примата предметно-практического опыта как над научной теорией, так и над любыми этическими достоинствами.

is what Kant called *the primacy of practical over theoretical reason* [...]”⁴ Thus, from Kant’s point of view, it is morality that leads to the formation of the cognitive function of reason. Cognition is conditioned by the striving toward the supersensible, toward transcending the limits of nature, while this striving itself has an ethical character.

The concept of practical reason has undergone complex transformation in German idealism. In Fichte, practical reason is the ground of his concept of consciousness, the theory of subjectivity⁵. Fichte believes that the Kantian system should be seen as the union of theoretical and practical reason in accordance with the principle that ascribes primacy to practical reason:

[...] why reflection must begin with the theoretical part, even though it will eventually become evident that it is not the theoretical power [*Vermögen*] that makes possible the practical power [of the I], but just the reverse; it is the practical power that first makes possible the theoretical power. (It will become evident that reason in itself is purely practical and first becomes theoretical through the application of its laws to a Not-I that limits it.) — Reflection must proceed in this manner, because the thinkability of the practical foundational principle is grounded in the thinkability of the theoretical foundational principle. Thinkability, after all, is always what concerns reflection (Fichte, 2021, p. 227).

⁴ “[...] und dieses tiefere Bedürfnis kann nur in dem sittlichen Bewusstsein von unserer Bestimmung bestehen, welche über die Welt unserer Erkenntnis hinausreich. So zeigt sich, dass das Leben der Erkenntnis in seiner ganzen Ausdehnung durch den ethischen Trieb nach der übersinnlichen Welt bedingt ist [...]. Das ist es, was Kant den Primat der praktischen über die theoretische Vernunft genannt hat [...]”

⁵ In the history of philosophy the idea of the primacy of practical reason has undergone many changes. For example, in Hegel practical reason metamorphoses into the category of “practical spirit”. The idea of the primacy of practical reason turns into the Marxist idea of the primacy of objective-practical experience over scientific theory and over any ethical verities.

Примат практического разума развертывается у Фихте в бессознательной и сознательной сферах. К первой следует отнести учение об изначальном чувстве, которое дает условие возможности всякой теоретической формы. В данном случае знание основывается на бессознательном действии:

Это действие называется созерцанием; это — своего рода безмолвное, бессознательное погружение взора в предмет, теряющееся в нем... Здесь впервые проникает в сознание некоторый субстрат для Я — та чистая деятельность, которая полагается как сущая и в том случае, если не должно было быть никакого постороннего влияния, но которая полагается вследствие некоторого противоположения, следовательно, через взаимоопределение (Фихте, 1993а, с. 362—363).

В сознательной сфере примат практического разума развертывается через реализацию должного. На бессознательном уровне практический разум является побудителем всякой познавательной активности, конструирования эмпирического мира, на сознательном — утверждает должное в качестве главного руководства нашими действиями и поступками как свободного агента. Данная трактовка практического разума повлекла за собой и специфическую трактовку субъективности у Фихте. Как указывает М. Ф. Быкова, «предпринятая Фихте глубокая ревизия кантовской концепции трансцендентального субъекта привела к кардинальному изменению подхода к субъективности и стала основанием для развития посткантовского немецкого идеализма с его ориентацией на конкретного индивида как носителя теоретической и практической активности» (Быкова, 2006, с. 155).

3.1. Баденская школа неокантианства

В Баденской школе неокантианства фихтеанская ревизия кантовской идеи о примате практического разума получает широкое распространение. Понятия Фихте о практическом

The primacy of practical reason, according to Fichte, manifests itself in the unconscious and conscious spheres. The former must include the primary feeling which is the precondition of any theoretical form. In this case knowledge is based on unconscious action:

The name of such an action is intuition, a silent, unconscious contemplation, which loses itself in its object...Here for the first time a substrate for the I enters consciousness: namely, that pure activity which is posited as existing even in the absence of any foreign influence, but which is posited only in consequence of what is opposed to it, and is therefore posited by means of reciprocal determination (Fichte, 2021, pp. 394-395).

In the conscious sphere the primacy of practical reason manifests itself through the realisation of the ought. At the unconscious level practical reason is a stimulus of all cognitive activity, of constructing the empirical world, and at the conscious level it affirms the ought as the main guide of our actions and decisions as free agents. This interpretation of practical reason led Fichte to his peculiar interpretation of subjectivity. As Marina F. Bykova (2006, p. 155) observes: “[T]he profound revision of the Kantian concept of the transcendental subject undertaken by Fichte has led him to a cardinal change of approach to subjectivity, providing the foundation for the development of post-Kantian German idealism, oriented toward the concrete individual as the bearer of theoretical and practical activity.”

3.1. The Southwest School of Neo-Kantianism

Fichte’s revision of the Kantian idea of the primacy of practical reason gains wide currency in the Southwest school of neo-Kantianism. The Fichtean concepts of practical self-consciousness and original feeling acquired a sys-

самосознании и изначальноем чувстве получили у Виндельбанда и Риккерта систематическое значение и стали (у каждого по-особому) основанием их теорий ценностей.

Обращаясь к теории ценностей Виндельбанда, изложенной главным образом в статье «Что такое философия?», можно обнаружить ряд ключевых пересечений и расширений фихтеанских интуиций. Нормативизм Виндельбанда, выраженный в его учении об оценке и суждении, постулирует существование абсолютных оценок и норм, которые составляют «нормативное сознание». Согласно Виндельбанду,

нормативное сознание... значимо не в качестве фактически признанного, а в качестве такого, которое должно стать значимым; оно не эмпирическая действительность, а идеал, которым должна определяться ценность всякой эмпирической действительности. Законы этого «сознания вообще» — так это понятие определяет Кант — уже не законы природы, действующие при всех обстоятельствах и властвующие над всеми отдельными фактами, а нормы, которые должны быть значимыми и осуществление которых определяет ценность эмпирического мира (Виндельбанд, 1995, с. 51).

Именно нормативное сознание является объектом исследования философии. В отличие от других наук, исследующих то, что есть, философия занимается тем, что должно быть, так как оценка — это отсылка к норме (ценности), имеющей модус долженствования. Любая оценка, утверждает Виндельбанд, должна предполагать нечто, на основании чего можно эту оценку осуществить. Таким «мерилом» у него оказывается цель, которая должна признаваться теми, кто выносит оценку. Сама по себе оценка возможна только при наличии отсылки к норме, имеющей телеологический характер. «Поэтому всякая оценка выступает в альтернативной форме одобрения или неодобрения, субъект представления либо соответствует цели, либо ей не соответствует, и сколь раз-

tematic meaning in Windelband and Rickert who made them (each in his own way) the foundation of their theories of values.

Turning to Windelband's theory of values, set forth mainly in his article "What Is Philosophy?" we find some crucial intersections with, and expansion of, Fichtean intuitions. Windelband's normativism, expressed in his doctrine of evaluation and judgment, posits the existence of absolute evaluations and norms which constitute "normative consciousness". According to Windelband (1915, pp. 44-45),

[...] a normative consciousness which is not valid in the sense of factual recognition but ought to be so; not empirical reality, but an ideal that must determine the value of all empirical reality. The laws of this "consciousness in general" — as Kant calls it — are no longer laws of nature, valid under all circumstances and holding sway over particular facts, but norms which ought to be valid and whose implementation determines the value of the empirical world.⁶

It is normative consciousness that is the object of philosophy's study. Unlike other sciences which research what is, philosophy deals with what ought to be, since evaluation refers to the norm (value) which is in the imperative mood. Any evaluation, Windelband maintains, must imply something on the basis of which the evaluation can be made. In his view, the role of such "measure" is played by the goal recognised by the evaluators. An evaluation is only possible if there is a reference to the norm which has a teleological character. "Therefore

⁶ "[...] ein Normalbewußtsein, welches nicht im Sinne der faktischen Anerkennung gilt, sondern gelten sollte, — keine empirische Wirklichkeit, aber ein Ideal, daran der Wert aller empirischen Wirklichkeit gemessen werden soll. Die Gesetze dieses 'Bewußtseins überhaupt' — das ist Kants Ausdruck dafür — sind nicht mehr Naturgesetze, welche unter allen Umständen gelten und wonach die einzelnen Tatsachen sich gestalten müssen, sondern Normen, welche eben gelten sollen und deren Verwirklichung den Wert des Empirischen bestimmt."

личны будут степени этого соответствия или несоответствия или противоречия, столь же различной будет поэтому интенсивность одобрения или неодобрения; но одно из двух, одобрение или неодобрение, должно проявиться, если речь вообще идет о состоявшейся оценке» (Там же, с. 42). Отсылка к норме, являющейся одновременно идеалом и целью, приводит Виндельбанда к формулированию концепции самовыражения как самосознания разума — он показывает, что через самосознание разума конституируется опыт. Разум сознает себя сам, но не через соотнесение с чистым Я, как у Фихте, а через соотнесение с культурными априорными нормами и оценками.

Риккерт развивает⁵ нормативизм Виндельбанда в понимании практического разума, но придает проблеме примата практического разума гносеологический характер. Условием всякого познания является субъект, осуществляющий суждение, которое, согласно Риккерту, реализует должествование. Таким образом, Риккерт разделяет фихтеанскую идею об этико-волевом начале и его примате для всякого познания, и потому предмет познания у него полностью погружается в сферу должного. В основу всякого теоретического познания Риккерт помещает чистый практический волевой акт: «Лишь поскольку я есть моральное существо, для меня возможна достоверность, ибо критерий всякой теоретической истины сам не может быть теоретическим, он есть нечто практическое, и основываться на нем — мой долг» (Rickert, 1899, S. 8, цит. по: Гайденко, 1979, с. 108). В результате всякая теоретическая достоверность ставится им в зависимость от практического акта⁶. Практический акт, направленный на должное, оказывается искомым всеобщим критерием для всякого возможного познания. Без волевого действия субъекта, содержащего

any evaluation carries the alternative form of approval or disapproval; the imagined subject of the statement either conforms with the goal or does not; although the degree of approval or disapproval depends on the degree of this conformity or non-conformity (or contradiction), one or the other, approval or disapproval, must manifest itself if a successful evaluation is to be spoken of at all”⁷ (*ibid.*, p. 31). The reference to norm, which is at once an ideal and a goal, leads Windelband to the formulation of the concept of self-expression as the self-consciousness of reason — it shows that experience is constituted through the self-consciousness of reason. Reason is conscious of itself, but not through a relation with the pure I as in Fichte, but through a relation with cultural *a priori* norms and evaluations.

Rickert develops⁸ Windelband’s normativism in the interpretation of practical reason, but gives an epistemological twist to the problem of the primacy of practical reason. The condition of all cognition is the subject that makes a judgment, which, according to Rickert, realises the ought. Thus, Rickert shares the Fichte-an idea of the ethical-volitional principle and its primacy over all cognition, hence for him the object of cognition is totally immersed in the sphere of the ought. Rickert puts the pure practical act of will at the basis of all theoretical cognition: “It is only insofar as I am a moral being that certainty is a possibility for me, for the criterion of every theoretical truth cannot itself be theoretical; it is something practical and I am

⁵ Краткую реконструкцию теории ценностей Риккерта см., напр.: (Загирняк, 2012, с. 41).

⁶ Критику этой концепции Риккерта, в частности С. Л. Рубинштейном, см.: (Dmitrieva, 2021, p. 1134).

⁷ “Jede Beurteilung tritt deshalb in der alternativen Form der Billigung oder der Mißbilligung auf. Das Vorgestellte Subjekt des Satzes entspricht entweder dem Zweck oder es tut das nicht, und so verschieden die Grade dieses Entsprechens oder Nichtentsprechens resp. Widersprechens, so verschieden deshalb die Grade der Billigung oder der Mißbilligung sein mögen, eins von beiden, Beifall oder Mißfallen, muß eintreten, wenn überhaupt von einer erfolgreichen Beurteilung die Rede sein soll.”

⁸ For a brief reconstruction of Rickert’s theory of values see, for example, Zagirnyak (2012, p. 41).

отсылку к должному, обладающему надындивидуальной значимостью, теоретическое познание оказывается у Риккерта невозможным. Приоритет оценивающей воли субъекта трансформирует понятие интеллекта, но не принижает, а усложняет его, то есть примат практического разума, согласно Риккерту, усиливает теоретический разум.

Младший коллега Виндельбанда и Риккерта Э. Ласк в своей диссертации «Идеализм Фихте и история» (1902) несколько переоценивает философское учение Фихте. Согласно Ласку, Фихте действительно на шаг опережает Канта, потому что видит, что дуализм между пониманием и чувственностью скорее относителен, чем абсолютен. Ласк восстанавливает Фихте как философа в его собственном праве и показывает его как мыслителя, у которого действительно есть наиболее правдоподобное решение проблемы иррациональности, продолжавшей мучить современную обоим — Фихте и Ласку — философию. Центральный тезис диссертации о философии Фихте, состоявший в том, что полная рационализация опыта понимается Фихте не как конститутивная реальность, а как регулятивный идеал, был подхвачен неокантианцами младшего поколения⁷. Ласк объясняет, что в решении проблемы иррациональности существуют две противоположные стратегии, или «логики». Есть аналитическая логика Канта, которая признает дуализм между всеобщим и частным, где всеобщее абстрактно и «аналитично», а факты истории и опыта по отношению к нему частны и случайны; и есть эманационистская логика Гегеля, которая отрицает дуализм между всеобщим и частным, потому что понимает всеобщее как критическое и «синтетическое» органическое целое, из кото-

⁷ Байзер указывает на любопытный факт: в своей работе «Проблема познания в философии и науке Нового времени» Эрнст Кассирер развивает интерпретацию Фихте, которая удивительно похожа на интерпретацию Ласка, и, вероятно, не случайно он цитирует работу Ласка в самом начале своей главы о Фихте (Beiser, 2018, S. 315).

duty-bound to proceed from it”⁹ (Rickert, 1899, p. 8). As a result he makes all theoretical veracity contingent on the practical act¹⁰. The practical act directed at the ought is the sought-for universal criterion of all possible cognition. For Rickert, theoretical cognition is impossible without the subject’s act of will which appeals to the ought that has supra-individual significance. The primacy of the subject’s evaluating will transforms the concept of the intellect; it does not belittle it, but complicates it, i.e. the primacy of practical reason, according to Rickert, strengthens theoretical reason.

Emil Lask, a junior colleague of Windelband and Rickert, in his dissertation “The Idealism of Fichte and History” (1902) somewhat overestimates the philosophy of Fichte. Lask believes that Fichte is really a step ahead of Kant because he is aware that the dualism of understanding and sensibility is rather relative than absolute. Lask reinstates Fichte as a philosopher in his own right and shows him as a thinker who does indeed offer the most plausible solution to the problem of irrationality which continued to torment the philosophy of which both Fichte and Lask were contemporaries. The central thesis of the dissertation on Fichte, viz., that Fichte understands the complete rationalisation of experience not as the constituting reality, but as a regulative idea, was taken up by neo-Kantians of the younger generation.¹¹ Lask explains that there are two opposite strategies, or “logics”, in solving the problem of rationality. There is the analytical logic of Kant which

⁹ “Nur inwiefern ich ein moralisches Wesen bin, ist Gewissheit für mich möglich, denn das Kriterium aller theoretischen Wahrheit, ist nicht selbst wieder ein theoretisches, es ist ein praktisches, bei welchem zu beruhen Pflicht ist.”

¹⁰ For a critique of Rickert’s concept, for example by Sergei L. Rubinstein, see Dmitrieva (2021, p. 1134).

¹¹ Beiser (2018, p. 315) points to a curious fact: in his work “The Problem of Cognition in Modern Time Philosophy and Science” Ernst Cassirer elaborates Fichte’s interpretation which is uncannily similar to that of Lask and it is perhaps not by chance that he quotes Lask’s work in the very beginning of his chapter on Fichte.

рого необходимо исходят все частности (Lask, 1923, S. 31–72). Ласк утверждает, что оригинальность Фихте заключалась в его попытке найти срединный путь между этими крайними позициями (Ibid., S. 73–80). Фихте в согласии с Кантом справедливо признавал, говорит Ласк, что конкретное всеобщее невозможно для нас, людей, с нашим конечным и дискурсивным пониманием. Тем не менее он настаивал на том, что это должен быть регулятивный идеал, цель исследования и этического действия.

Таким образом, ключевой идеей Фихте, оказавшей влияние на баденских неокантианцев, является именно этико-волевая трактовка примата практического разума. У Виндельбанда это выражается в постулировании априорных норм и оценок, которые выступают условием самосознания разума; у Риккерта примат практического разума получает гносеологический поворот, в результате чего сфера познания становится сферой должноствования; а Ласк концентрирует свое внимание на решении проблемы иррационального.

3.2. Марбургская школа неокантианства

В практической философии марбургского неокантианства центральным кантовским понятием, содержание которого в интерпретации Г. Когена и П. Наторпа испытало сильное влияние Фихте, стало понятие чистой воли. Отношение к Фихте в марбургском неокантианстве, в отличие от баденского, выглядит скорее полемическим, нежели благосклонным.

Полемика Когена с Фихте отразилась прежде всего в этике. Этика была призвана, по задумке Когена, объединить всю выстраиваемую систему философии, поскольку в ней заложено то позитивное ядро, которое делает философию наукой. Практическая деятельность разума порождает особую сферу, независимую от природы. В данном тезисе Коген оказывается близким Фихте с его идеей волевого чувства и действия, которые определяют сферу теорети-

recognises the universal versus particular dualism where the universal is abstract and “analytical” while the facts of history and experience are particular and contingent relative to it; and there is the emanationist logic of Hegel which denies the general versus particular dualism, because it interprets the general as a critical and organic “synthetic” whole from which all the particulars are necessarily derived (Lask, 1923, pp. 31-72). Lask claims that Fichte’s originality consists in his attempt to find a middle way between these two extreme positions (*ibid.*, pp. 73-80). Lask writes that Fichte, like Kant, rightly admitted that the concrete general is impossible without us humans, with our finite and discursive understanding. Even so, he insisted that it should be a regulative idea, the goal of research and ethical action. Thus, Fichte’s key idea that influenced the Southwest neo-Kantians is the ethical-will interpretation of the primacy of practical reason. Windelband expresses it by positing *a priori* norms and evaluations which are the condition of the self-consciousness of reason; Rickert gives an epistemological turn to the primacy of practical reason; as a result the sphere of cognition becomes the sphere of the ought, and Lask concentrates on solving the problem of the irrational.

3.2. The Marburg School of Neo-Kantianism

In the practical philosophy of Marburg neo-Kantianism the central concept whose interpretation by Cohen and Natortp was most influenced by Fichte was the concept of pure will. Marburg neo-Kantians, unlike those of the Southwest, saw Fichte in polemical rather than favorable terms.

Cohen’s polemic with Fichte was reflected above all in ethics. In Cohen’s project ethics was called upon to unite his entire system of philosophy since it contains the positive nucle-

ческого знания. Коген соглашается с фихтевским утверждением примата практического разума, однако к философии Фихте в целом относится критически и старается от нее дистанцироваться. Так, в книге «Кантовское обоснование этики» (1877), в главе «Примат практического разума и понимание его у Фихте», посвященной фихтеанской интерпретации примата практического разума Канта (Cohen, 1877, S. 254–277), Коген настаивает на том, что индивидуальное сознание, Я, не может определить сферу практического действия — сфера практического разума для Когена надиндивидуальна⁸. В представлении Когена Фихте не удалось последовательно применить трансцендентальный метод, чтобы актуализировать изначальное чувство, поэтому фихтеанство положило в основание познания субъективизм (Edel, 2002, S. 40). Фихтевское учение, помещающее в основание научного теоретического познания самосознание, искажает истинный смысл трансцендентального метода. В установлении тотального примата практического разума у Фихте, по мнению Когена, искажается сама идея и суть критического трансцендентального метода Канта. Дистанцирование от Фихте Коген развивает в своей «Этике чистой воли» (1904), где настаивает на излишней психологичности фихтеанского подхода, сводящего саморазвертывание сознания к индивидуальному сознанию. Вместе с тем на основе фихтевской идеи самосознания Коген выстраивает собственную теорию самосознания чистой воли. Устанавливая чистую волю в качестве практического идеала и регулятивной идеи, Коген возвращает ей априорный характер, а этике — трансцендентальность, утраченную, по его мнению, в философии Фихте. При этом когеновская структура самосознания сохраняет в себе интуиции Фихте: связь с действием, свободу, автономию и др. (Cohen, 1904, S. 156–367).

⁸ Подробнее о критике Фихте Когеном см.: (Белов, 2014, с. 192).

us that makes philosophy a science. The practical activity of reason creates a special sphere independent of nature. This thesis brings him close to Fichte with his idea of the will's feeling and action that determine the sphere of theoretical knowledge. Cohen agrees with Fichte's affirmation of the primacy of practical reason, but on the whole he is critical of Fichte's philosophy and tries to distance himself from it. Thus, in the book *Kant's Foundations of Ethics*, in the chapter "Primacy of Practical Reason and Its Interpretation by Fichte", Cohen (1877, pp. 254-277) insists that individual consciousness, the I, cannot determine the sphere of practical action (for Cohen the sphere of practical reason is supra-individual).¹² In Cohen's view, Fichte failed to consistently apply the transcendental method to actualise the primary feeling, which is why Fichteanism considers subjectivism to be the foundation of cognition (Edel, 2002, p. 40). The Fichtean doctrine, which puts self-consciousness at the basis of scientific theoretical cognition, distorts the true meaning of the transcendental method. In Cohen's opinion, by affirming the total primacy of practical reason Fichte distorts the very idea and essence of Kant's critical transcendental method. Cohen further distances himself from Fichte in his *Ethics of Pure Will* (1904), in which he argues that Fichte is unduly psychological in reducing the self-unfolding of consciousness to individual consciousness. At the same time Cohen builds his own theory of self-consciousness of pure will on the basis of the Fichtean idea of self-consciousness. In positing pure will as the practical ideal and regulative idea, Cohen brings back its *a priori* character and returns to ethics its transcendental character which, he argues, is lost in Fichte's philosophy. Nevertheless, Cohen's structure of self-consciousness preserves Fichte's intuitions: the link with action, freedom, autonomy, etc. (Cohen, 1904, pp. 156-367).

¹² See more on Cohen's critique of Fichte in Belov (2014, p. 192).

П. Наторп в зрелый период своего творчества ориентировался главным образом на социальные идеи Фихте, которые он реализовал и развил в своем педагогическом учении (Goubet, 2012, S. 3–4). В других сферах философии влияние Фихте на Наторпа становится заметнее в поздних произведениях, таких как «Всеобщая логика» (1918/19), «Практическая философия» (1920/21), «Философская систематика» (1958)⁹. Центральное понятие поздней философии Наторпа — «пойэсис». Пойэсис, согласно Наторпу, — это заключительный этап познания, представляющий целостность всего многообразия опыта, цель и итог взаимодействия теоретического и практического. С его точки зрения, познание уже содержит в себе совокупность всего конкретного, поскольку саморазворачивается в «жизни». Предельная саморазвернутость познания и есть пойэсис. Концепция пойэсиса позволяет соединить теоретическое и практическое в единство. Это понятие оказывается схожим с концепцией самосознания Я у Фихте. Пойэсис воплощает целостность конкретного опыта, которая запускает работу и теоретического, и практического разума. Пойэсис является источником и основанием для теоретического и практического «установления предмета познания» (Natorp, 1980, S. 251–252). Нечто есть и нечто можно осмыслить только в силу наличия предельного единства опыта — пойэсиса, который является исходным и последним (идеальным) пунктом познания. Обращение Наторпа к фихтеанской идее, возможно, стало результатом метафизического поворота в его поздней философии.

Таким образом, следует констатировать, что марбургские неокантианцы использовали идеи Фихте также для утверждения примата

⁹ Все три сочинения взаимосвязаны и представляют единый цикл, в котором выстраивается поздняя философия Фихте. Ж.-Ф. Губэ в своей статье говорит только про курс лекций «Практическая философия» (Goubet, 2012), но, по моему мнению, тезис о влиянии Фихте можно распространить на весь цикл поздних произведений Наторпа.

Natorp in his mature period was oriented chiefly toward Fichte's social ideas which he implemented and developed in his pedagogical doctrine (Goubet, 2012, pp. 3-4). In other spheres of philosophy Fichte's influence on Natorp becomes more noticeable in later works, such as *General Logic* (1918/19), *Practical Philosophy* (1920/21), and *Philosophical Systematics* (1958).¹³ The central concept of Natorp's later philosophy is *poiesis*. According to Natorp, *poiesis* is the final stage of cognition representing the unity of the diversity of experience, the goal and outcome of the interaction between the theoretical and the practical. In his view, cognition already contains the totality of all that is concrete inasmuch as it self-unfolds in "life". *Poiesis* is the ultimate in the self-unfolding of cognition. The concept of *poiesis* makes it possible to combine the theoretical and the practical in unity. The concept turns out to be similar to Fichte's concept of the self-consciousness of the I. *Poiesis* embodies the wholeness of concrete experience which launches the activity both of theoretical and practical reason. *Poiesis* is the source and the foundation of theoretical and practical "object positing" (*Gegenstandsetzung*) (Natorp, 1980, pp. 251-252). Something is and something can be thought only because there exists the ultimate unity of experience, *poiesis*, which is the starting and final (ideal) point of cognition. Natorp's turn to the Fichtean idea was probably the result of the metaphysical turn in his later philosophy.

Thus it can be said that the Marburg neo-Kantians used Fichte's ideas also to assert the primacy of practical reason, but they construed Fichte's approach as psychological and sought to confer a new transcendental status on the idea of self-unfolding of consciousness.

¹³ All three works are interconnected and form a single cycle in which Fichte's later philosophy is presented. Jean-François Goubet (2012) in his article refers only to the *Practical Philosophy* course of lectures, but in this writer's opinion the thesis on the influence of Fichte can be applied to the entire cycle of Natorp's later works.

практического разума, однако трактовали подход Фихте как психологичный и стремились придать его идее саморазвертывания сознания новый трансцендентальный статус.

Заключение

Этический идеализм Фихте был одной из центральных и дискуссионных тем для обеих неокантианских школ. Виндельбанд и Риккерт видели в фихтеанской интерпретации кантовского учения о примате практического разума решающий поворот в современном мышлении. Понятия Фихте о практическом самосознании и изначальном чувстве получили у Виндельбанда и Риккерта систематическое значение и стали основанием для их теорий ценностей. Учение о должном баденских неокантианцев представляет собой слияние кантовской идеи о примате практического разума с фихтеанским установлением долженствования. Только у баденцев разум сознает себя не через соотнесение с чистым Я, а через соотнесение с априорными структурами культуры. Переоценку фихтеанства произвел Э. Ласк, предложивший рассматривать фихтеанское решение проблемы иррационального как срединный путь между позициями Канта и Гегеля.

В практической философии марбургского неокантианства центральным кантовским понятием, содержание которого в интерпретации Когена и Наторпа претерпело сильное влияние Фихте, стало понятие чистой воли. На его основе Коген выстроил собственную теорию практического самосознания и связал свой подход с принципом интерсубъективности у Фихте. Несмотря на различие позиций Фихте и Когена, очевидно, что первый является для второго отправной точкой и фоном, которым он «оттеняет» свою теорию самосознания. В свою очередь, поздний Наторп под влиянием философии Фихте возвел самоотношение чистой воли в высший принцип своей этики.

Conclusion

Fichte's ethical idealism was a central and controversial theme of both neo-Kantian schools. Windelband and Rickert saw the Fichtean interpretation of Kant's doctrine of the primacy of practical reason as a decisive turn in modern thought. Fichte's concept of practical self-consciousness and original feeling acquired systematic significance in Windelband and Rickert and formed the foundation of their theories of values. The Southwest school's doctrine on the ought is a blend of the Kantian idea of the primacy of practical reason and the Fichtean establishment of the ought. It is only in the Southwest school that reason is conscious of itself not through correlation with the pure I, but through correlation with *a priori* structures of culture. Lask reassessed Fichteanism by suggesting that the Fichtean solution to the problem of the irrational is a middle way between the positions of Kant and Hegel.

In the practical philosophy of the Marburg school the central Kantian concept which was heavily influenced by Fichte was the concept of pure will as construed by Cohen and Natorp. On its basis Cohen built his own theory of practical self-consciousness, linking his approach with Fichte's principle of intersubjectivity. In spite of the difference between the positions of Fichte and Cohen, it is obvious that the former is, for the latter, the starting point and the background which accentuates his theory of self-consciousness. In turn, the later Natorp, under the influence of Fichte's philosophy, elevated the self-relation of pure will to the status of the highest principle of his ethics.

The study of the way German neo-Kantians assimilated the key provisions of Fichtean philosophy and integrated them in the philosophical discourse of neo-Kantianism makes it possible to reconstruct the image of Fichte's philosophy formed by German neo-Kantians which later spread to Russian neo-Kantianism.

Исследование специфики усвоения немецкими неокантианцами основных положений фихтеанской философии и их интеграции в философскую проблематику неокантианства позволяет реконструировать тот образ философии Фихте, который сложился у немецких неокантианцев и впоследствии распространился и в русском неокантианстве. Основные черты этого образа выражены в следующем: Фихте для неокантианцев является удобной фигурой, от которой можно отталкиваться при построении собственных учений в силу единства целей, а именно — стремления соединить теоретический и практический разум; философские идеи Фихте получают в неокантианстве ярко выраженный этический разворот; неокантианские философы разрабатывают самостоятельные теории самосознания «в духе» Фихте; укрепление позитивного отношения у неокантианцев обеих школ к идеям Фихте можно связать с возрастанием метафизической составляющей в оригинальных неокантианских учениях.

Благодарность. 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

Белов В. Н. Этика в системе философского критицизма Германа Когена // Этическая мысль. 2014. № 14. С. 174–199.

Белов В. Н. Наши разногласия: к юбилею ведущего кантоведа современной России // Кантовский сборник. 2016. № 2. С. 10–15.

Быкова М. Ф. Концепция субъекта в философии Фихте // Историко-философский ежегодник 2006. М. : Наука, 2006. С. 151–179.

Виндельбанд В. Что такое философия? (О понятии и истории философии) // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М. : Юрист, 1995. С. 22–58.

Виндельбанд В. От Канта до Ницше: История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. М. : КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998.

The main features of this image are as follows: for neo-Kantians Fichte is a convenient figure that can be used as a jumping-off point in building their own doctrines, owing to the common goals, viz., the striving to connect theoretical and practical reason; Fichte's philosophical ideas gain a pronounced ethical character in neo-Kantianism; neo-Kantian philosophers develop their own theories of self-consciousness "in the spirit" of Fichte; growing acceptance of Fichte's ideas by neo-Kantians of both schools can be attributed to the growing metaphysical component in original neo-Kantian doctrines.

Acknowledgements. The study was supported by the Russian President's Grant МК-4700.2021.2 "Fichte's Philosophy in Russian Neo-Kantianism".

References

Beiser, F., 2018. Neo-Kantianism as Neo-Fichteanism. *Fichte-Studien*, 45, pp. 309-327.

Belov, V.N., 2014. Ethics in the System of Philosophical Criticism of Hermann Cohen. *Ethical Thought*, 14, pp. 174-199. (In Rus.)

Belov, V.N., 2016. Our Disagreements: On the Anniversary of the Leading Kant Scholar of Modern Russia. *Kantian Journal*, 2(56), pp. 10-15. (In Rus.)

Bykova, M.F., 2006. The Concept of the Subject in Fichte's Philosophy, *Istoriko-filosofskii ezhegodnik 2006*, pp. 151-179. (In Rus.)

Cohen, H., 1877. *Kants Begründung der Ethik*. Berlin: Harwitz und Gossman.

Cohen, H., 1904. *System der Philosophie. Teil 2: Ethik des reinen Willens*. Berlin: Bruno Cassirer.

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

Dmitrieva, N.A., 2021. The Kantian Origins of Sergei Rubinstein's Theory of Moral Improvement. *Journal of Philosophy of Education*, 55(6), pp. 1126-1141.

Edel, G., 2002. Fichte — Marburger Neukantianismus (insbesondere Natorp) und die philosophische Methode. In: D. Pätzold and Ch. Krijnen, eds. 2002. *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: Die philosophische Methode*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 35-47.

Гайденко П. П. *Философия Фихте и современность*. М. : Мысль, 1979.

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

Загирняк М. Ю. Понятие ценности у Г. Риккорта и его интерпретация в философии С. И. Гессена // *Кантовский сборник*. 2012. №1. С. 40–44.

Калинников Л. А. О необходимости переоценки неокантианства в свете современной интерпретации системы И. Канта // *Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры* / под ред. И. Н. Грифцовой, Н. А. Дмитриевой. М. : РОССПЭН, 2010. С. 56–66.

Кант И. Заявления по поводу Наукоучения Фихте // *Собр. соч.* : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 8. С. 263–264.

Кант И. Критика практического разума // *Собр. соч.* : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 4. С. 373–565.

Семенов В. Е. Конструктивное мышление в критической философии Германа Когена // *Кантовский сборник*. 2022. Т. 41, № 3. С. 76–101.

Фихте И. Г. Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности // *Соч.* : в 2 т. СПб. : Мифрил, 1993а. Т. 1. С. 339–434.

Фихте И. Г. *Основы общего наукоучения* // *Соч.* : в 2 т. СПб. : Мифрил, 1993б. Т. 1. С. 65–337.

Beiser F. *Neo-Kantianism as Neo-Fichteanism* // *Fichte-Studien*. 2018. Bd. 45. S. 309–327.

Cohen H. *Kants Begründung der Ethik*. Berlin : Harwitz und Gossman, 1877.

Cohen H. *System der Philosophie*. Т. 2 : *Ethik des reinen Willens*. Berlin : Bruno Cassirer, 1904.

Dmitrieva N. A. The Kantian Origins of Sergei Rubinstein's Theory of Moral Improvement // *Journal of Philosophy of Education*. 2021. Vol. 55, № 6. P. 1126–1141. <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12632>.

Edel G. Fichte – Marburger Neukantianismus (insbesondere Natorp) und die philosophische Methode // *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: Die philosophische Methode* / hrsg. von D. Pätzold, Ch. Krijnen. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2002. S. 35–47.

Edel G. Zum Fichte-Bild im Marburger Neukantianismus // *Wissen, Freiheit, Geschichte: Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert*. Leiden : Brill, 2013. Bd. 3. S. 15–31.

Gadamer H.-G. *Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person* // *Gesammelte Werke*. Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995. Bd. 10 : *Hermeneutik im Rückblick*. S. 87–99.

Edel, G., 2013. Zum Fichte-Bild im Marburger Neukantianismus. In: J. Stolzenberg and O.-P. Rudolph, eds. 2012. *Wissen, Freiheit, Geschichte: Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert*. Volume 3. Leiden: Brill, pp. 15-31.

Fichte, I.G., 2021. Foundation of the Entire Wissenschaftslehre. In: I.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.

Fichte, I.G., 2021. Outline of the Distinctive Character of the Wissenschaftslehre with Respect to the Theoretical Faculty. In: I.G. Fichte, 2021. *Foundation of the Entire Wissenschaftslehre and Related Writings (1794–95)*. Edited and translated by D. Breazeale. Oxford: Oxford University Press, pp. 380-436.

Gadamer, H.-G., 1995. Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person. In: H.-G. Gadamer, 1995. *Gesammelte Werke. Volume 10: Hermeneutik im Rückblick*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 87-99.

Goubet, J.-F., 2012. Paul Natorps Fichte-Rezeption in der “Praktischen Philosophie” von 1925. In: J. Stolzenberg and O.-P. Rudolph, eds. 2012. *Wissen, Freiheit, Geschichte: Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert*. Volume 3. Leiden: Brill, pp. 3-14.

Heinz, M., 1997. Die Fichte-Rezeption in der südwestdeutschen Schule des Neukantianismus. *Fichte-Studien*, 13, pp. 109-129.

Kalinnikov, L.A., 2010. On the Need to Reevaluation Neo-Kantianism in the Light of the Contemporary Interpretation of I. Kant's System. In: I.N. Griftsova and N.A. Dmitrieva, eds. 2010. *Nemetskoe i russkoe neokantianstvo: mezhdru teoriej poznaniya i kritikoj kul'tury* [German and Russian Neo-Kantianism: Between the Theory of Knowledge and Criticism of Culture]. Moscow: ROSSPEN, pp. 56-66. (In Rus.)

Kant, I., 1996. *Critique of Practical Reason*. In: I. Kant, 1996. *Practical philosophy*. Translated and edited by M.J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 139-271.

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

Lask, E., 1923. Fichtes Idealismus und die Geschichte In: E. Lask, 1923. *Gesammelte Schriften. Volume 1*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 1-274.

Natorp, P., 1980. Allgemeine Logik. In: W. Flach and H. Holzhey, 1980. *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*. Hildesheim: Olms, pp. 226-269.

Noras, A., 2020. *Geschichte des Neukantianismus*. Bern: Peter Lang.

Goubet J.-F. Paul Natorps Fichte-Rezeption in der «Praktischen Philosophie» von 1925 // Wissen, Freiheit, Geschichte: Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert. Leiden : Brill, 2012. Bd. 3. S. 3–14.

Heinz M. Die Fichte-Rezeption in der südwestdeutschen Schule des Neukantianismus // Fichte-Studien. 1997. Bd. 13. S. 109–129.

Lask E. Fichtes Idealismus und die Geschichte // Gesammelte Schriften. Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1923. Bd. 1. S. 1–274.

Natorp P. Allgemeine Logik // Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus / hrsg. von W. Flach und H. Holzhey. Hildesheim : Olms, 1980. S. 226–269.

Noras A. Geschichte des Neukantianismus. Bern : Peter Lang, 2020.

Rickert H. Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie. Berlin : Reuther & Reichard, 1899.

Stolzenberg J. Fichte im Neukantianismus. Probleme der Fichte-Rezeption bei Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Hermann Cohen und Paul Natorp // Neukantianismus und Rechtsphilosophie / hrsg. von R. Alexy, L.H. Meyer, S.L. Paulson, G. Sprenger. Baden-Baden : Nomos, 2002. S. 421–434.

Witzleben F. Fichtes Subjektbegriff im Neukantianismus // Wissen, Freiheit, Geschichte: Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert. Leiden : Brill, 2013. Bd. 3. S. 33–46.

Об авторе

Леонид Юрьевич Корнилаев, кандидат философских наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: LKornilaev@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4520-3218>

Для цитирования:

Корнилаев Л.Ю. Образ философии Фихте в немецком неокантианстве // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 4. С. 76–93.

doi: 10.5922/0207-6918-2022-4-4

© Корнилаев Л.Ю., 2022.

Rickert, H., 1899. *Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie*. Berlin: Reuther & Reichard.

Semyonov, V.Ye., 2022. Constructive Thinking in the Critical Philosophy of Hermann Cohen. *Kantian Journal*, 41(3), pp. 76-101. (In Rus.)

Stolzenberg, J., 2002. Fichte im Neukantianismus. Probleme der Fichte-Rezeption bei Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Hermann Cohen und Paul Natorp. In: R. Alexy, L.H. Meyer, S.L. Paulson, G. Sprenger, eds. 2002. *Neukantianismus und Rechtsphilosophie*. Baden-Baden: Nomos, pp. 421-434.

Windelband, W., 1880. *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften dargestellt*. Bd. 2: *Die Blüthezeit der deutschen Philosophie. Von Kant bis Hegel und Herbart*. Leipzig: Breitkopf & Härtel.

Windelband, W., 1915. Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie). In: W. Windelband, 1915. *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Volume 1. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 1-54.

Witzleben, F., 2013. Fichtes Subjektbegriff im Neukantianismus In: J. Stolzenberg and O.-P. Rudolph, eds/ 2013. *Wissen, Freiheit, Geschichte: Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert*. Volume 3. Leiden: Brill, pp. 33-46.

Zagirnyak, M.Yu., 2012. The Concept of Value in H. Rickert and its Interpretation in the Philosophy of S.I. Hessen. *Kantian Journal*, 1(39), pp. 40-44.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Dr Leonid Yu. **Kornilaev**, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: LKornilaev@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4520-3218>

To cite this article:

Kornilaev, L.Yu., 2022. The Image of Fichte's Philosophy in German Neo-Kantianism. *Kantian Journal*, 41(4), pp. 76-93.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-4-4>

© Kornilaev L. Yu., 2022.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://creativecommons.org/licenses/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://creativecommons.org/licenses/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

**ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ
КАК АПРИОРНЫЕ ФОРМЫ
В РАБОТАХ ГЕРМАНА КОГЕНА
И ИВАНА ЛАПШИНА**

В.И. Савинцев,¹ В.С. Попова¹

Необходимость переосмысления представлений о статусе пространства и времени, отнесенных в парадигме Канта к априорным формам чувственности, в конце XIX – начале XX в. была связана с формированием новых подходов к методологии научного познания. В неокантианской трактовке эти познавательные формы обретают особый эпистемологический статус, проявляясь в теоретическом поиске в качестве «предзаданных» оснований знания. Целью исследования стал компаративистский анализ двух связанных неокантианских концепций – Г. Когена и И. И. Лапшина. При обращении к философии Канта начиная со студенческой скамьи Лапшин постепенно приходит к пониманию насущности уточнения и совершенствования трансцендентального метода Канта, диктуемой самим развитием научного знания. При этом в творчестве русского неокантианца обнаруживаются реминисценции и полемические уточнения к спatio-темпоральным идеям Когена. В результате исследования выявлено, что у Когена и Лапшина имеются схожие эпистемологические установки: стремление усовершенствовать элементы кантовской философии, приспособив их для логического обоснования возможностей научно-теоретического познания, а также преодолеть психологизм и развить логицистский подход к критике познания. Каждый из авторов выработал собственный «механизм» сведения пространства и времени к комплексу интеллектуальных процедур по конструированию объекта знания. В концепции Когена пространство и время предустанавливают язык наблюдения и фундируют всякое научно-теоретическое творчество. Лапшин же, указывая на формальные и содержатель-

¹ Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия, 236016, Калининград, ул. А. Невского, д. 14
Поступила в редакцию: 19.12.2021 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-4-5

**SPACE AND TIME
AS A PRIORI FORMS
IN THE WORKS OF HERMANN COHEN
AND IVAN LAPSHIN**

V.I. Savintsev¹, V.S. Popova¹

In the late nineteenth and early twentieth centuries the need to rethink the status of space and time which Kant considered to be a priori forms of sensibility was prompted by the emergence of new approaches to the methodology of scientific cognition. In neo-Kantian interpretation these cognitive forms acquire a special epistemological status, manifesting themselves in theoretical research as “pre-given” foundations of knowledge. It seems necessary to conduct a comparative analysis of two interconnected neo-Kantian concepts, of Hermann Cohen and Ivan Lapshin. Studying Kant’s philosophy since his student days, Lapshin gradually came to the conclusion that the need to clarify and develop Kant’s transcendental method was dictated by the development of scientific knowledge. Indeed, the works of the Russian neo-Kantian contain echoes and polemical adjustments of Cohen’s spatio-temporal ideas. Our study has revealed common epistemological attitudes in Cohen and Lapshin: the wish to improve elements of Kantian philosophy, adjusting them to prove the possibility of scientific-theoretical cognition and of overcoming psychologism and developing the logicistic approach to the critique of cognition. Each of the two authors developed their own “mechanism” of reducing space and time to a range of intellectual procedures for the construction of the object of knowledge. In Cohen’s account space and time pre-establish the language of observation and found all scientific-theoretical work. Lapshin, on the other hand, in discussing the formal and substantive features of these categories (the introduction of “axi-

¹ Immanuel Kant Baltic Federal University.
14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236016, Russia.
Received: 19.12.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-4-5

ные особенности этих категорий (введение «аксиом» времени, необходимость конкретизации понятий времени и пространства посредством иных категорий), отмечает, что их применение в научном суждении предполагает эпистемологическую заданность понимания объекта, что, с нашей точки зрения, является вариантом решения одной и той же эпистемологической задачи. Мы полагаем, что Лапшин в итоге выработал самостоятельную концепцию пространства и времени как познавательных форм, соответствующую духу европейского неокантианства и современной ему науки.

Ключевые слова: Г. Коген, И. И. Лапшин, неокантианство, пространство, время, понятие, категория, априорные формы, научное знание

1. Введение

Проблема осмысления и уточнения понимания времени и пространства как априорных форм чувственности ставилась как в западно-европейском кантианстве и неокантианстве, так и в российском. Необходимость своеобразной «ревизии» философского понимания пространства и времени, на наш взгляд, связана с рядом тенденций. Напомним, XIX век ознаменовался ростом многообразия эпистемологических построений и стратегий в европейской научной мысли, что потребовало отказа от односторонности механицистского подхода в интерпретации отдельных познавательных ситуаций, как это было принято в философии второй половины XVIII в. Эти познавательные подвижки происходили в системе координат натурализма / антинатурализма, но даже внутри этих тенденций ситуация все усложнялась и выводила философов к пониманию того, что усвоенные авторитеты (например, Канта) поддаются идеям для интерпретаций, приложимых к новым эпистемологическим «вызовам». Изменения теоретического и практического статуса науки, расширение ее предметного поля и методов, дискуссии о соотношении научного

oms" of time, the need to specify the concepts of time and space through other categories), notes that their use in scientific judgment implies an epistemological givenness of the concept of the object. This I see as a variant of solving one and the same epistemological task. I submit that Lapshin worked out an independent concept of space and time as cognitive forms that are congruent with the spirit of European neo-Kantianism and contemporary science.

Keywords: Hermann Cohen, Ivan Lapshin, neo-Kantianism, space, time, concept, category, a priori forms, scientific cognition

1. Introduction

The problem of explicating and clarifying time and space as *a priori* forms of sensibility has been raised in both Western European and Russian Kantianism and neo-Kantianism. The need to "revise" the philosophical concept of space and time is arguably prompted by several trends. The nineteenth century was marked by a growing diversity of epistemological theories and strategies in European thought, which militated against the one-sidedness of the mechanistic approach to the interpretation of specific cognitive situations that prevailed in philosophy in the second half of the eighteenth century. These cognitive shifts took place in the naturalism/anti-naturalism system of coordinates, but even within these trends the situation was becoming more and more complex, leading philosophers to the conclusion that the old authorities (e.g. Kant) offered ideas for interpretations that were applicable to the new epistemological challenges. The changes in the theoretical and practical status of science, the broadening of its subject area and methods, discussion of the relationship between scientific and philosophical aspects in the cognitive pro-

и философского начал в познавательном процессе также оказали влияние на обсуждения вопросов пространства и времени как универсальных категорий различных познавательных областей. Философам потребовалось вписать древние категории в контекст новейших научных обсуждений таким образом, чтобы философия как вид знания обрела актуальное звучание для текущих научных исследований. Ведь и сама наука переживала рождение неклассической рациональности, символом которой стал релятивистский мир «пространства-времени».

В результате поиска адекватного применения строгих и в то же время неоднозначных и побуждающих к свободе суждения понятий кантовского критицизма происходило осмысление роли априоризма в нарождавшейся неклассической научной картине мира (см., напр.: Дмитриева, 2013; Перцев, 2015). Требовалась переработка таких понятий, как «опыт», «созерцание», «мышление», «материя», «форма» и пр., а вместе с ними и тех понятий, которые сопровождают и раскрывают философемы пространства и времени. Н. А. Дмитриева приводит пример с Ф. А. Ланге, который считал

главной заслугой Канта... данную нам возможность распространить мысль о пространстве, времени и категориях как необходимых формах нашего созерцания и рассудка на такие мыслительные образования, как материя, атом, сила. С точки зрения Ланге, они есть не что иное, как «вспомогательные выражения» (Фехнер), обозначающие «отношения явлений» и представляющие собой «задачу теории познания» (Дмитриева, 2007, с. 54).

С точки зрения истории эпистемологии значимо то, что отдельные пространственно-темпоральные построения могли формироваться как полемическая реакция на чьи-то теоретические модели. Так, например, в 1871 г. появились на свет сначала статья Германа Когена «К спору между Тренделенбургом и Куно Фише-

ресс also had an impact on the debates about space and time as universal categories in various fields of cognition. Philosophers had to put ancient categories in the context of the latest scientific discussions in such a way that philosophy as a branch of knowledge would become relevant to the current scientific research. Indeed, science itself was witnessing the birth of non-classical rationality, symbolised by the relativistic “space-time” world.

The search for an adequate use of rigorous and at the same time open-ended and thought-provoking concepts of Kantian critique informed the study of apriorism in the nascent non-classical scientific picture of the world (see, for example: Dmitrieva, 2013; Pertsev, 2015). It was necessary to take a new look at such concepts as “experience”, “intuition”, “thought”, “matter”, “form” etc. along with the concepts that accompany and explain the philosophemes of space and time. Nina A. Dmitrieva (2007, p. 54) cites the example of Friedrich Albert Lange who believed that

Kant’s main contribution was [...] to have given us the opportunity to spread the thought of space, time and categories as necessary forms of our intuition and reason to such thought entities as matter, atom, and force. In Lange’s view they are “auxiliary expressions” (Fechner) signifying “relationships of phenomena” representing “the task of the theory of cognition”.

From the viewpoint of the history of epistemology it was important that particular space-temporal ideas could be expressed as a polemical reaction to someone’s theoretical models. For example, 1871 saw first the publication of Hermann Cohen’s article “On the Argument Between Trendelenburg and Kuno Fischer” and then his book *Kant’s Theory of Experience (Kants Theorie der Erfahrung)* as

ром», а затем и его книга «Теория опыта Канта» как фундаментальный ответ на спор о свойствах пространства и времени у Канта, затеянный Куно Фишером и Адольфом Тренделенбургом (см. подробнее об этом: Дмитриева, 2007, с. 49–53; Демин, 2010; Пома, 2012, с. 27–38). В этой дискуссии первый отстаивал субъективную составляющую форм пространства и времени у Канта, а второй приписывал им амбивалентную природу. В указанной книге Коген, исследуя содержание «опыта» в кантовской концепции, принципиально по-иному истолковывает априорные формы чувственности, усматривая в них прежде всего инструментальную составляющую познавательной функции сознания трансцендентального субъекта. Вообще, как отмечает Фредерик К. Бейзер, «если бы мы суммировали в одном предложении значение “Теории опыта Канта”, то это – открытие Когеном трансцендентального... Трансцендентальное для Когена совпадает с априорным, то есть универсальными и необходимыми условиями возможного опыта, которые называются “априорными”, потому что они “предшествуют” опыту (не во временном, а в логическом смысле)» (Beiser, 2018, p. 56).

Но, вероятнее всего, не только данная дискуссия стала для Когена импульсом к выяснению теоретического статуса пространства и времени в трансцендентальной парадигме. Глубинной причиной оставалось свойственное неординарным мыслителям стремление к выработке собственного, наилучшего, последовательного и четкого понимания Кантовой эпистемологической системы. Как отмечает В. Н. Белов, для решения вопроса «становления и развития кантовского априори от пространства и времени к категориям или наоборот» (Белов, 2012, с. 6) Коген обращался и к манускриптам Канта 1770–1781 гг., для работы с которыми специально приезжал в Кёнигсберг в 1885 г. Сегодня для нас очевидно, что Коген дал философскому миру одну из авторитетных моделей пони-

a definitive answer to the arguments about the properties of space and time in Kant, initiated by Kuno Fischer and Adolf Trendelenburg (for more detail see: Dmitrieva, 2007, pp. 49-53; Dymomin, 2010; Poma, 1997, pp. 4-13). In this debate the former upheld Kant's subjective component of the forms of space and time, and the latter argued that they had an ambivalent nature. In the above-mentioned book Cohen, examining Kant's concept of “experience”, offers a ground-breaking interpretation of *a priori* forms of sensibility as primarily an instrumental component of the cognitive function of consciousness of the transcendental subject. In general, as Frederick Beiser (2018, p. 56) observes, “If we were to summarize in a single phrase the significance of *Kants Theorie der Erfahrung*, it would have to be Cohen's discovery of the transcendental [...]. The transcendental is for Cohen co-extensive with the *a priori*, i.e., the universal and necessary conditions of possible experience, which are called ‘*a priori*’ because they are ‘prior to’ experience (not in a temporal but logical sense).”

Even so, the chances are that it was not this discussion that prompted Cohen to address the issue of the theoretical status of space and time in the transcendental paradigm. The underlying reason was the tendency of out-of-the-ordinary thinkers to seek to work out their own, superior, consistent and clear understanding of the Kantian epistemological system. Vladimir N. Belov (2012, p. 6) notes that in order to solve the question of “the emergence and development of the Kantian *a priori* from space and time to categories and vice versa” Cohen studied Kant's manuscripts of 1770–1781, for which purpose he travelled to Königsberg in 1885. Today it is evident to us that Cohen gave the philosophical world an authoritative model of interpreting the link between the sys-

мания связи системы категорий с априорными формами чувственности, приведя для этого фундаментальную аргументацию, которая сама по себе приобрела весомый научно-теоретический статус. Поэтому особый интерес для русского читателя представляет вопрос о том, каково место отечественных неокантианских интерпретаций Кантова пространства и времени на этом фоне. Наиболее разработанную и оригинальную концепцию пространства и времени в русском неокантианстве предложил Иван Иванович Лапшин (1870–1952). Сопоставление его позиции с точкой зрения Когена на пространство и время, а также анализ аргументации Лапшина в построении его спatio-темпоральной концепции будет предметом настоящей статьи.

2. Горизонты дискурса

«Теория опыта Канта» не только повлияла на последующий творческий путь Когена (автор дважды дополнял и переиздавал ее на протяжении жизни — в 1885 и 1918 гг.), но стала также образцом (школой) препарирования и развития кантовских идей в международном неокантианстве. Как полагает Скотт Эдгар, Коген считал, что развитие знания стремится ко все большей универсальности. При этом те элементы научных теорий, которые остаются стабильными при построении более универсальных теорий, приближают исследователей к строгости универсальных формальных условий опыта (Edgar, 2021). Коген был чуток к революционным изменениям в науке, в физике и главным образом в математике. Он пересмотрел структуру кантовского внеисторического трансцендентального субъекта в связи с этими изменениями, обосновав возможность построения неклассического математизированного естествознания из опыта научного исследования, отличного от опыта в понимании сенсуалистов (Сокулер, 2013). З. А. Сокулер полагает,

tem of categories and *a priori* forms of sensibility, deploying robust argumentation which itself acquired a scientific-theoretical status. Against this background, the Russian reader is sure to be interested to know the place of Russian neo-Kantian interpretations of space and time. The most thorough and original concept of space and time in Russian neo-Kantianism was proposed by Ivan Lapshin (1870–1952). The aim of this article is to compare his position with Cohen's views on space and time and to look into Lapshin's argumentation in building his spatio-temporal concept.

2. Horizons of Discourse

Not only did *Kant's Theory of Experience* influence his whole career (he enlarged and published newly-edited versions twice, in 1885 and again in 1918), but it became a model (school) of unravelling and developing Kant's ideas in international neo-Kantianism. According to Scott Edgar (2022), Kant believed that knowledge develops toward greater universality, with the elements of scientific theories that endure and are subsumed into more universal theories adding to the rigour of universal formal conditions of experience. Cohen was sensitive to revolutionary changes in science, in physics and especially in mathematics. He revised the structure of the Kantian extra-historical transcendental subject in connection with these changes and grounded the possibility of building a non-classical mathematised natural science from the experience of scientific research, different from the experience as understood by sensualists (Sokuler, 2013). Zinaida Sokuler (2021, p. 381) believes that these changes prompted Kant to develop his own theoretical philosophy of science: "The ability of scientific knowledge to *outgrow itself*, to as-

что эти изменения побудили Когена к выработке своеобразной теоретической философии науки: «Возможность научного знания *перерастать самого себя*, принимать новые формы становится главным предметом его размышлений» (Сокулер, 2021, с. 381). Предложенный Когеном взгляд на опыт как систему априорных знаний стал результатом его восприимчивости к стремительному развитию науки, в котором все большую роль начинали играть вопросы оснований математики, а также открытия новых горизонтов математизации естествознания. На этом фоне проработка таких фундаментальных категорий, как пространство и время, являлась общезначимой философской задачей, усилия по решению которой были важны с точки зрения мирового эпистемологического процесса.

Мы полагаем, что русские неокантианцы все не потерялись на этом фоне, что они занимают особое место в дискурсе вокруг априоризма Канта. Как отмечает В. Н. Белов, они «смогли, сохранив критический “дух” неокантианского учения, самостоятельно развивать его как с теоретических позиций, обогащая неокантианство позитивными достижениями феноменологии, гегельянства, религиозной философии, так и с позиций практических, привлекая неокантианскую методологию для анализа педагогических и политико-правовых концепций» (Белов, 2020, с. 49). Критическая парадигма пространства и времени (как и, например, концепция логических законов) воспринималась русской мыслью и как часть атрибутивного поля философской эрудиции, всеевропейского круга общения, и как своего рода ключ к построению самостоятельных философских учений, которые при этом окажутся значимыми в практическом смысле, будут иметь отношение к духовной жизни личности.

Представители логико-методологического направления отечественной университетской философии, несомненно, находились в идей-

sume new forms becomes the main subject of his reflections.” Cohen’s view of experience as a system of *a priori* knowledge was the result of his awareness of the rapid development of science in which questions of the foundations of mathematics and the discovery of new horizons of mathematization of natural science played an ever more important role. This spurred the development of such fundamental categories as space and time which were important for the world epistemological process as a whole.

In our opinion, Russian neo-Kantians were not lost in this process, having carved out a special niche for themselves in the discourse around Kant’s apriorism. As Belov (2020, p. 49) points out, they “managed, preserving the critical spirit of the neo-Kantian doctrine, to contribute to its development from the theoretical point of view, enriching neo-Kantianism with positive achievements in phenomenology, Hegelianism and religious philosophy, and from the practical point of view, bringing in neo-Kantian methodology to analyse pedagogical and political-legal concepts”. The critical paradigm of space and time (like, indeed, the concept of logical laws) was perceived by Russian thought as part of philosophical erudition, the Europe-wide discourse, and a key to the development of independent philosophical teachings which would also have practical significance and would be relevant to the spiritual life of the personality.

The representatives of the logical-methodological strand in Russian academic philosophy were undoubtedly engaged in an ideational dialogue with Cohen. This is particularly noticeable if we look at the history of philosophy as “an archive of the epoch”, as “the sphere of conversation” (methodological concepts introduced by Tatiana G. Shchedrina (2004; 2008)

ном диалоге с Когеном. Это становится особенно заметно, если рассматривать историко-философскую ситуацию как «архив эпохи», как «сферу разговора» (эти методологические понятия, введенные Т. Г. Щедриной (см.: Щедрина, 2004; Щедрина, 2008), здесь как нельзя кстати). Голос Когена задавал в этом философском разговоре последовательную и четкую тональность через восприятие концепций его учеников (в первую очередь это переведенные в России в начале XX в. П. Наторп и Э. Кассирер), через стажировки в неокантианских центрах, через творческо-интеллектуальную среду времени и места. Эти факты мы продолжаем открывать и осмысливать сейчас, все более понимая значимость Когена для русской мысли в силу его конгенитальности Канту. Так, например, благодаря археографической и комментаторской работе Н. А. Дмитриевой мы узнаем о работе Александра Ливериевича Саккетти, посвященной философии Когена (Дмитриева, Саккетти, 2021). Причем круг становления, общения и трудовой деятельности Саккетти был близок и второму герою нашей статьи — И. И. Лапшину. В этой «сфере разговора» была важна и общая любовь к музыке, и общие учителя, коллеги, дискуссионные площадки (А. С. Лаппо-Данилевский, Э. Л. Радлов, общение в Философском обществе при Петербургском университете), и публикационная деятельность (Радлов и Саккетти работали в книгоиздательской артели «Наука и Школа» (Там же, с. 97), которая в 1922 г. выпустила крупнейшую работу Лапшина «Философия изобретения и изобретение в философии» (Лапшин, 1922)).

И. И. Лапшин, безусловно, был знаком с пространственно-временной концепцией Когена. Более того, в работе «Законы мышления и формы познания», где формы пространства и времени осмысливаются в неокантианской парадигме, присутствует даже скрытая полемика Лапшина с Когеном о том, возможно ли считать пространство и время категориями (поня-

come in very handy). Cohen's voice gave a very consistent and clear tone to this philosophical conversation through the perception of the concepts of his pupils (most notably Paul Natorp and Ernst Cassirer who were translated in Russia in the early twentieth century), through internships at neo-Kantian centres, and through being part of the creative intellectual milieu. As we discover more and more such facts we become aware of the significance of Cohen for Russian thought, due to his congeniality with Kant. Thus, for example, thanks to the archeographic and commentating work of Nina A. Dmitrieva we learn about the work of Alexander Sakketti (see Dmitrieva and Sakketti, 2021) devoted to Cohen. Incidentally, Sakketti grew up, studied and worked in a circle that was close to the other central figure of this article, Ivan Lapshin. Important factors in this "sphere of conversation" were love of music, common teachers, colleagues, and discussion venues (Aleksander S. Lappo-Danilevsky, Ernest L. Radlov, Petersburg University's Philosophical Society), and publishing activities (Radlov and Sakketti worked at the publishing *artel* "Nauka i Shkola" ("Science and School") (*ibid.*, p. 97) which brought out Lapshin's main work *Philosophy of Invention and Invention in Philosophy* in 1922 (see Lapshin, 1922)).

Lapshin was certainly familiar with Cohen's space-time conception. Indeed, his work *The Laws of Thought and Forms of Cognition*, which explores forms of space and time in the neo-Kantian paradigm, contains disguised polemics with Cohen about whether or not space and time can be considered to be categories (concepts). In answering this question in the affirmative and thus challenging Cohen's view, Lapshin (1906, p. 58) cites the Marburg philosopher: "On the above-quoted words of Renouvier (about the possibility of 'empty' space and

тиями). Положительно отвечая на этот вопрос и оспаривая таким образом точку зрения Когена, Лапшин приводит следующую мысль марбургского философа: «Коген по поводу вышеприведенных слов Ренувье (о возможности «пустого» пространства и «пустого» времени. — В.С., В.П.) замечает: "...кто считает пространство и время категориями, тот разрушает весь фундамент трансцендентальной системы"» (Лапшин, 1906, с. 58). Отметим здесь, что в когеновской концепции пространство и время отделяются от момента чувственного восприятия. В его системе они и «типы и средства образования представлений», «первые ступени в установлении связей в сознании» (Коген, 2012, с. 153), и понятия полноценных отвлеченных конструкций. Это «конституирующие условия опыта», которые действуют как «фундаментальные орудия науки» (Там же, с. 268).

Здесь можно зафиксировать такую гипотезу: кантианская парадигма пространства и времени актуализировалась на новом витке развития научной рациональности. Эта тенденция сделала соизмеримыми идеи Когена и Лапшина на том основании, что оба философа, стремясь выстроить и оформить собственные гносеологические концепции, по сути, отталкивались от постановки проблемы соотношения феноменов логического и психологического, чистого и реального знания. Так, известно, что проблема психологизма в философии логики стала камнем преткновения и предметом ожесточенных дискуссий в европейской и русской эпистемологии второй половины XIX — начала XX в. В это же время возникает насущная потребность в новой не только экспериментальной, но и логико-методологической подоснове психологической науки. Понимание этой ситуации Лапшин передает, например, в работе «Что есть истина?»: «Современная физика имеет дело не с метафизической идеей материи, но с воспринимаемым в опыте веществом. Современный атом не есть умозрительная фикция,

'empty' time — V.S., V.P.), Cohen notes: '[...] those who consider space and time to be categories are destroying the very foundation of the transcendental system'." It should be noted that Cohen separates space and time from sensible intuition. In his system they are "types and means of the formation of representations"², and "first stages in establishing links in consciousness"³ (Cohen, 1885, p. 84), and concepts of full-scale abstract constructs. They are the "constituent conditions of experience"⁴ which operate as "fundamental tools of science"⁵ (*ibid.*, p. 268).

This warrants the following hypothesis: the Kantian paradigm of space and time was put forward at a new turn of the spiral of the development of scientific rationality. This tendency made the ideas of Cohen and Lapshin commensurate on the grounds that both philosophers, seeking to build and form their own epistemological concepts, proceeded from posing the problem of the relationship of the phenomena of logical, psychological, pure and real knowledge. The problem of psychologism in the philosophy of logic became a stumbling block and a subject of fierce debates in European and Russian epistemology in the latter half of the nineteenth and early twentieth centuries. At that same time an urgent need arose not only for a new experimental, but also a logical-methodological foundation of psychological science. There is an awareness of this situation in Lapshin's work *What is Truth?:* "Modern physics deals not with the metaphysical idea of matter, but with substance perceived in experience. The modern atom is not a cerebral fiction, but reality. True, we do not yet

² "[...] Typen und Gestaltungsmittel der Vorstellungen [...]."

³ "[...] die ersten Stufen [...] in der Herstellung von Verbindungen im Bewusstsein [...]."

⁴ "[...] constituirende Bedingungen der Erfahrung [...]."

⁵ "[...] fundamentale Werkzeuge der Wissenschaft [...]."

но реальность. Правда, мы не воспринимаем непосредственно атома, как такового, но структура вещества все глубже и глубже постигается нами опытным путем...» (Лапшин, 2006, с. 290). Итак, становление новой научной рациональности периода конца XIX — начала XX в. требовало выработки соответствующих метатеоретических оснований, влекло за собой необходимость выяснения статуса логических законов, соотношения познавательных форм, прояснения позиций априоризма. Парадигма критицизма оказалась адекватна этим эпистемологическим вызовам, поскольку «задача критики познания — выяснить, благодаря каким элементам сознания идеальные образования вырастают до уровня объектов естествознания» (Секундант, 2010, с. 222). Теоретические разработки Когена сформировали своеобразный канон марбургского неокантианства в дальнейших исследованиях этих вопросов.

3. Пространство и время в трансцендентальном опыте согласно Когену

Интерпретируя и корректируя трансцендентализм кёнигсбергского философа, Коген формирует принципиально новое отношение к опыту — он концентрирует познавательные усилия не на метафизическом описании, а на выраженном в строгих и последовательных действиях научном познании. В основании этого подхода лежит «трансцендентальный метод» (он же «философский метод» и «критический метод»), представляющий собой, как верно отметил А. А. Тютюнников, «дедуктивный метод, характер которого имеет значение нормы не просто для человеческого мышления, но — что делает Когена Когеном — для *научного* мышления, поскольку оно направлено на объективную реальность, укорененную в неизменных законах опыта» (Тютюнников, 2018, с. 10). Суть этого метода состоит в том, что все

perceive the atom directly as such, but we are gaining an ever deeper insight into the structure of substance experimentally [...]» (Lapshin, 2006, p. 290). Thus, the emergence of a new scientific rationality in the late nineteenth and early twentieth centuries called for the development of corresponding meta-theoretical grounds, and entailed the need to clarify the status of logical laws, the relationship between cognitive forms, and clarification of the position of apriorism. The criticism paradigm was able to meet these epistemological challenges since “the task of the critique of cognition is to determine the elements of consciousness thanks to which ideal entities grow to the level of objects of natural science” (Sekundant, 2010, p. 222). Cohen’s theoretical work formed a kind of canon of Marburg neo-Kantianism in further study of these issues.

3. Space and Time in Transcendental Experience according to Cohen

Interpreting and adjusting Kant’s transcendentalism, Cohen forms a fundamentally new attitude to experience: he concentrates cognitive efforts not on metaphysical description, but on scientific cognition expressed in rigorous and consistent actions. This approach is based on the “transcendental method” (or “the philosophical method” and “the critical method”) which, as Aleksander A. Tyutyunnikov (2018, p. 10) pointed out, “is a *deductive* method whose character has the significance of a norm not simply for human thinking but — and this is stated in Cohen — for *scientific* thinking, inasmuch as it is directed at objective reality rooted in the immutable laws of experience”. The essence of this method is that all the parameters of experience are not given but “assigned”: if we think about the properties of some object,

параметры опыта не даны, но «заданы»: если мы размышляем о свойствах какого-либо объекта, то, как полагает Коген, его базовые характеристики уже заданы сознанием, иначе мы не смогли бы построить об этом объекте ни одного, даже самого элементарного, суждения, а служебные характеристики (то, что составляет материал протокольных предложений) берутся извне:

Никакой опыт, никакой особый треугольник не докажет мне, что в каждом треугольнике сумма двух сторон больше, чем третья сторона: это следует из моего созерцания с достоверностью, которую с давних пор только не с систематической последовательностью выделили как образец достоверности, как очевидность, как достоверность созерцания. Мое созерцание является тем, что prepares эту достоверность (Коген, 2012, с. 186).

Неслучайно многие исследователи философского наследия Когена отмечают генетическую связь его гносеологии с платоновской, где характеристики сущего не извлекаются из опыта, а схватываются в идеях. Собственно, Коген посвящает монографию «Платоновское учение об идеях и математика» интерпретации природы математического знания как образца всякого теоретического знания, без которого невозможно познание как таковое. Коген интересуется вопросом о том, как чистая наука может быть познанием реальных предметов (Секундант, 2010, с. 220). Следует упомянуть, что в осмыслении этого вопроса Когеном, а также в конструировании им собственного критико-познавательного подхода к этой проблеме эвристическую роль сыграл метод бесконечно малых (см.: Белов, 2018; Бертолино, 2018; Секундант, 2010). И хотя в этом подходе просматривается связь с античной традицией, основополагающим остается критический взгляд, который учитывает эволюцию научного знания и позволяет «воспрепятствовать тому, чтобы теория познания снова была ложно понята в

then, according to Cohen, its basic characteristics are already assigned by our consciousness, otherwise we would not be able to form even the most elementary judgment about this object, while the auxiliary characteristics (what forms the material of protocol sentences) are drawn from outside:

No experience, no particular triangle can prove to me that in any triangle the sum of two sides is larger than the third side: this follows from my intuition with a certainty which has long been identified, albeit not with systematic consistency, as the model of certainty, as something evident, as the certainty of intuition. It is my intuition which produces this certainty⁶ (Cohen, 1885, p. 124).

It is not by chance that many students of Cohen's philosophical legacy note the genetic connection of his epistemology with that of Plato in which the characteristics of being are not derived from experience, but captured in ideas. In fact, Cohen devotes his monograph *Plato's Teaching on Ideas and Mathematics* to the interpretation of the nature of mathematical knowledge as a model of all theoretical knowledge without which cognition is impossible. Cohen is interested in how pure science can be cognition of real objects (Sekundant, 2010, p. 220). It should be noted that infinitesimal values played a heuristic role in Cohen's thinking on this question and in his construction of his own critical-cognitive approach to this problem (see: Belov, 2018; Bertolino, 2018; Sekundant, 2010). Although this approach has something of the antique tradition about it, the key is the critical view which takes into account the evolution of scientific knowledge and makes it possible

⁶ "Keine Erfahrung, kein einzelner Triangel beweist mir, dass in jedem Triangel zwei Seiten zusammen grösser sind, als die dritte: aus meiner Anschauung folgt es mit einer Gewissheit, welche man von jeher, nur nicht mit systematischer Konsequenz, als Muster der Gewissheit, als Evidenz, als Anschauungs – Gewissheit ausgezeichnet hat. Meine Anschauung ist es, welche jene Gewissheit herrichtet."

психологическом значении» (Бертолино, 2018, с. 76–77). Для этого следует произвести критику психологизации априорных форм пространства и времени; иными словами, Коген ставит проблему психологизма в теории познания, спасти от которого может последовательное проведение программы логицизма в интерпретации наследия Канта.

Согласно Когену, априорные формы чувственности — это то, что порождает «верные предубеждения», что обеспечивается существованием научной объективности (в идеальном виде — в форме ньютоновской механики для Канта) и обеспечивает научные успехи и открытия. И ввиду недоговоренности, неокончателности и недопонятости Кантовых трактовок исследователи «не знают ценности подобного чистого созерцания» (Коген, 2012, с. 186).

Как же представлены пространство и время в трансцендентальном опыте, по Когену? Заявляя, что главная цель его труда — прояснить все элементы теории опыта, представленные в критицизме Канта, Коген главным образом пишет о пространстве и лишь вскользь упоминает время. Онтологическая непроработанность (отсутствие объективистской или субъективистской позиции, субстанциалистского или реляционистского подхода и пр.) объясняется тем, что пространство и время для Когена — лишь инструменты мышления. В отличие от Канта, полагающего, что первая ступень познания начинается с ощущений, представленных рассудку с помощью априорных форм чувственности — пространства и времени, Коген не придает ощущениям и чувственности серьезного значения. Т. Б. Длугач пишет:

Если мы признали, что познание не начинается с ощущений, то все же какую-то роль они играют? Согласно Когену, да, но совсем не такую, какую приписывал им Кант. Ощущения вообще в *логику* познания не входят, они — накануне, в *эстетике*, и роль их состоит только в том, что они свидетельствуют, что мы

“to prevent the theory of cognition from being again falsely understood in the psychological sense” (Bertolino, 2018, pp. 76-77). To this end critique of the psychologisation of *a priori* forms of space and time is necessary; in other words, Cohen raises the question of psychologism in the theory of cognition, the only remedy for which is consistent adherence to the programme of logicism in the interpretation of Kant’s heritage.

According to Cohen (1885, p. 124), *a priori* forms of sensibility is what engenders “the right presuppositions”, which is ensured by scientific objectivity (ideally, in the form of Newtonian mechanics for Kant) and ensures scientific breakthroughs and discoveries. Researchers “do not know the value of such pure intuition”⁷ because Kantian ideas are not fully explained, are not final and have not been entirely understood.

How are space and time represented in transcendental experience according to Cohen? While he declares that his main aim is to clarify all the elements of the theory of experience represented in Kant’s critical philosophy, Cohen writes mainly about space and only mentions time in passing. His argument is ontologically wanting (lack of a stated objectivist or subjectivist position, substantialist or relationist approach, etc.) because for Cohen space and time are merely instruments of thought. Unlike Kant, who believes that cognition begins with sensations presented to understanding through *a priori* forms of sensibility, space and time, Cohen does not attach much significance to sensations and sensibility. Tamara B. Dlugach (2016, p. 149) writes:

If we have conceded that cognition does not begin with sensations, do they still play some role? According to Cohen, yes, they do, but not the role ascribed to them by Kant. In

⁷ Cf. “Man kennt den Werth einer solchen reinen Anschauung noch nicht.”

с чем-то столкнулись, но [ответить на вопрос,] что такое это нечто, и даже поставить вопрос об этом нечто ощущения не могут. <...> Он упрекает Канта в том, что в его системе трансцендентальный метод «как бы сгорает в ощущении» (Длугач, 2016, с. 149).

Для Когена предмет знания конструируется в мышлении. Причем мышление выполняет две задачи: во-первых, оно формирует сущностную сторону предмета, во-вторых, выступает как образ, вид предмета. В первом случае мышление *мыслит*, а во втором — *созерцает*. Так вот, в первом случае время и пространство, как и иные характеристики естествознания, выступают в качестве понятий, с помощью которых мысль производит знание, а во втором время и пространство — образные элементы, способствующие формированию целостного образа предмета.

Стало быть, пространство и время, по Когену, некорректно называть понятиями или категориями. Коген отмечает, что Кант различал созерцания и философские понятия. Как он пишет, «пространство и время являются абстрактными понятиями — это единодушное решение, которое давала докантовская философия» (Коген, 2012, с. 159). Но такая трактовка стала основанием фундаментальных различий среди философов относительно вопроса о врожденности или приобретенности идей пространства и времени. Считать пространство и время понятиями ошибочно еще и потому, что «логические понятия не могут быть достаточными для того, чтобы конструировать опыт, который развертывает содержание единичного в синтетическое знание» (Там же, с. 182). Итак, мы лишь пользуемся пространством и временем как понятиями, но их истинный смысл глубже: они составляют конструктивную подоснову знания. Коген предпочитает использовать такие наименования, как «сознание пространства», «представление пространства», что никак нельзя свести к логиче-

general, sensations do not come into the *logic* of cognition, they are prior, belonging to *aesthetics*, and their role consists only in that they attest that we have encountered something but they cannot answer the question what this something is, and indeed sensations cannot even pose the question about this something. [...] He admonishes Kant because in his system the transcendental method “burns up, as it were, in sensation”.

According to Cohen, the object of knowledge is constructed in thought. Thought performs two tasks: first, it forms the essence of the object; second, the image, the look of the object. In the former case thinking *thinks* and in the latter case it *contemplates*. So in the former case time and space, like other characteristics of natural science, are concepts with the help of which thought produces knowledge, and in the latter case time and space are image elements that help to form a complete image of the object.

Thus, according to Cohen, it would be wrong to call space and time concepts or categories. Cohen notes that Kant distinguished intuitions and philosophical concepts. He writes that “space and time are abstract concepts — this is the unanimous verdict of pre-Kantian philosophy”⁸ (Cohen, 1885, p. 91). But this interpretation gave rise to fundamental differences among philosophers as to whether the ideas of space and time are inborn or acquired. Another reason why it would be wrong to consider space and time to be concepts is that “logical concepts cannot be sufficient to construct experience which unfolds the content of the singular into synthetic knowledge”⁹ (*ibid.*, p. 119). So, we merely use space and time as concepts, but

⁸ “Raum und Zeit sind abstracte Begriffe — dies ist die einstimmige Lösung, welche die vorkantische Philosophie gegeben hat.”

⁹ “Die logischen Begriffe können daher nicht ausreichend sein, die Erfahrung, welche den Inhalt des Einzelnen in synthetischen Erkenntnissen entfaltet, in jenen Entwürfen zu construieren [...]”

скому понятию напрямую. При этом, вопреки оценке Лапшина о понятийном схематизме Когена, который разобщает философов в вопросе о пространстве и времени, можно увидеть и сближающие их моменты.

4. Время и пространство в работах Лапшина

Как отмечает Н. А. Дмитриева, «неокантианские идеи — не в последнюю очередь, по-видимому, марбургского неокантианства, — оказали на Лапшина серьезное влияние. Уже в первых своих работах Лапшин поставил вопрос о теории познания как основе формальной и, позднее, символической логики, а также — об активности гносеологического субъекта по отношению к объекту» (Дмитриева, 2007, с. 139). Подобно Когену, Лапшин, с одной стороны, отстаивает классические формулировки Канта о пространстве и времени (например, вступает в спор о «пустом» пространстве и времени), а с другой — стремится переработать отдельные положения, чтобы «усилить» кантовскую позицию, сделав ее пригодной и для нужд неокантианской философии, исследующей главным образом природу научно-теоретического знания. В этой переработке спatio-темпоральных элементов — из априорных форм чувственности в априорные формы мышления — и формируется собственная концепция Лапшина.

Следует отметить, что Лапшин, испытывая глубокое почтение к гению Канта, защищает смелость и актуальность, глубину концепции «одного из благороднейших представителей человеческой мысли». Он обращает внимание на то, что современники-естествоиспытатели безосновательно отвергают критический идеализм Канта, питая страстную антипатию к нему, а по сути — просто боятся его, поскольку рассматривают в своих науках развитие объектов во времени и сосредоточены на эволюционной идее. Отсюда неприятие и непонима-

their true meaning lies deeper: they make up the constructive sub-base of knowledge. Cohen prefers such terms as “consciousness of space,” “representation of space” which cannot be directly reduced to a logical concept. In contrast to Lapshin, who charges Kant with conceptual schematism which divides philosophers on the question of space and time, one can see things they have in common.

4. Time and Space in Lapshin's Works

Dmitrieva (2007, p. 139) notes that “neo-Kantian ideas — not least probably those of the Marburg neo-Kantianism — exerted considerable influence on Lapshin. Already in his early works Lapshin raised the question of the theory of cognition as the basis of formal, and later, symbolic logic as well as the active role of the epistemological subject vis-à-vis the object”. Like Cohen, Lapshin, on the one hand, upholds classical Kantian propositions on space and time (he weighs in on the issue of “empty” space and time) and, on the other hand, he tries to rework some propositions to “bolster” Kant's position by making it fit the needs of neo-Kantian philosophy, which studies primarily the nature of scientific-theoretical knowledge. Lapshin's own conception emerges from this reworking of spatial-temporal elements from *a priori* forms of sensibility into *a priori* forms of thought.

It has to be said that Lapshin, who felt great reverence for Kant's genius, defends the audacity, relevance and depth of the concept of “one of the noblest representatives of human thought.” He claims that contemporary natural scientists who felt great animus towards Kant, groundlessly rejected Kant's critical idealism, but in reality were simply afraid of him because in their sciences they studied the development of objects in time and concentrated on the evolutionary idea. Hence their rejection of and fail-

ние «иллюзорности» времени, его «призрачности» у Канта. Такое восприятие философских идей Канта Лапшин описывает с ироничным неодобрением: «Если весь мир познается нами лишь как наше представление, если все его прошлое рисуется перед нами лишь как ряд наших собственных представлений в настоящем, если пространство и время появились на свет лишь вместе с сознанием, то каким же абсурдом должно быть изучение развития вселенной до появления на ней живых существ и человека!» (Лапшин, 1900, с. 842). Сам он далее, привнося некоторые поправки в теорию априорных форм чувственности, всячески обосновывает релевантность кантовского наследия активно развивающейся науке и идее научного творчества, а беспочвенное отвержение критического идеализма именуется «трусостью в мышлении». Подобный страх перед идеями «сильнейшим образом влияет на логические выводы... в сфере чисто научной мысли» (Там же, с. 852). В этом страхе перед несогласующимися с собственной точкой зрения философскими концептами и состоит подлинный догматизм, который ученым нужно преодолевать, руководствуясь Кантом. Рассмотрим, как именно русский философ предлагал актуализировать идеи великого кёнигсбержца.

Лапшин обращает внимание на некоторую степень непроясненности функций и природы априорных форм чувственности у Канта (а ведь по этому поводу написана и работа Когена). Лапшин рассуждает:

Мне кажется также, что сама *нерешительность* Канта о праве судить о чистом пространстве и времени характеристична. Он как бы говорит: на самом деле судить о чистых созерцаниях, как о понятиях, мы не имеем право, но попробуем, по крайней мере, ошибка будет невелика. Но принимая во внимание, что немыслимость пустого пространства и времени как объектов опыта составляет основу «Критики», что для Канта (он это постоянно повторяет) наличность ощущений в

ure to understand the “illusory” character and “ghostliness” of time in Kant’s account. Lapshin (1900, p. 842) describes such perception of Kant’s philosophical ideas with ironic disapproval: “If we cognise the whole world only as our representation, if all its past is painted before us only as a series of our own representations in the present, if space and time appeared only together with consciousness, how absurd it would have been to study the development of the universe before living beings and the human appeared in it.” Further, making some adjustments to the theory of *a priori* forms of sensibility, he vehemently defends the relevance of the Kantian legacy to the rapid development of science and the idea of scientific creative endeavour, while declaring groundless rejection of critical idealism to be “cowardice of thinking”. Such fear of ideas “greatly influences logical conclusions in the sphere of pure scientific thought” (*ibid.*, p. 852). The fear of philosophical concepts which are at odds with their own viewpoint constitutes true dogmatism, which scientists should seek to overcome under Kant’s guidance. Let us see how the Russian philosopher proposed to actualise the ideas of the great citizen of Königsberg.

Lapshin draws attention to the fact that Kant does not completely clarify the function and nature of *a priori* forms of sensibility (note that Cohen wrote about this, too). Lapshin (1906, p. 52) reasons as follows:

It also seems to me that Kant’s very *indecision* concerning the right to judge about pure space and time is characteristic. He seems to say: in reality we have no right to judge about pure intuitions as concepts, but it’s worth an attempt and, at least, the error would not be great. But considering that inconceivability of empty space and time as objects of experience forms the core of *Critique*, that for Kant (as he constantly repeats) the presence of sensibility in cognition is *etwas sehr Positives und ein un-*

познании есть «etwas sehr Positives und ein unentbehrlicher Zusatz»² к мышлению, мы должны допустить, что пространство и время суть в сущности такие же понятия, как и качество, количество, причинность, субстанциальность, т.е. — *высшие роды, категории познания, а не чистые созерцания* (Лапшин, 1906, с. 52).

Что же побуждает Лапшина мыслить время и пространство как категории, понятия? Русский философ сопоставляет их с понятиями, которые в принципе не имеют «чувственного субстрата» — например, «качества» или «звука вообще». Всякий раз их применение требует конкретизации (такое-то качество, такой-то звук и т.д.). То же, по мнению Лапшина, происходит и с понятиями пространства и времени: «всякая интуиция пространства и времени, — пишет он, — есть только иллюстрация пространства и времени» (Там же, с. 51). Но почему же Кант относился к ним лишь как к априорным формам созерцания? Лапшин усматривает здесь *психологическую* ошибку кёнигсбергского мыслителя. Для Канта чувственность (чистые ощущения) саму по себе помыслить невозможно: каждая категория, «отрешенная» от чувственного содержания, — «фикция». Чтобы подыскать соответствующее чувственное содержание мыслимому понятию, необходимы «посредствующие звенья» между рассудком и чувственностью — формы времени и пространства: «При посредстве аппрегенсии во времени мы можем наглядно иллюстрировать категорию количества, построив *число*; ощущение, обладающее реальностью во времени, будет для нас иллюстрировать категорию *качества*...» (Там же, с. 53).

Но, если «всмотреться» в ситуацию мышления этого посредничества, то время само по

² Лапшин здесь ссылается на кантовскую «Антропологию с прагматической точки зрения»: «...чувственность — нечто очень позитивное и служит необходимым для познания дополнением к рассудочному представлению» (AA 07, S. 141 Anm.; Кант, 1994, с. 157, примеч.).

*entbehrlicher Zusatz*¹⁰ to thinking, we should assume that space and time are essentially no different from such concepts as quality, quantity, causality, substantiality, i.e. the *highest genera, categories* of cognition, and not *pure intuitions*.

What causes Lapshin to think of time and space as categories, concepts? He compares them to concepts which in principle have no “sensible substratum,” e.g. “quality” or “sound in general.” Each time they are used they have to be specified (such and such quality, such and such sound, etc.). Lapshin argues that the same thing happens to the concepts of space and time: “each intuition of space and time, he writes, is merely an illustration of space and time” (*ibid.*, p. 51). Why, then, did Kant consider them to be merely *a priori* forms of intuition? Lapshin discerns here Kant’s *psychological* mistake. For Kant, sensibility (pure sensations) *per se* is inconceivable: a category divorced from sensible content is a “fiction”. To find corresponding sensible content for the concept being thought, there have to be “mediating links” between understanding and sensibility, i.e. forms of time and space: “Through apprehension in time we can vividly illustrate the category of quantity by forming a *number*; a sensation that is real in time would illustrate the category of *quality* [...]” (*ibid.*, p. 53).

However, if we take a closer look at the situation of thinking this mediation, time by itself, as Lapshin demonstrates, is not pure intuition: in it the concept is separated from sensibility, like in any category (time and space as such and as characteristics of concrete processes). Kant’s *psychological* mistake, Lapshin argues, consists in the following:

¹⁰ Lapshin quotes Kant’s *Anthropology from the Pragmatic Point of View*: “[...] sensibility is something very positive and an indispensable addition to ideas of the understanding [...]” (AA 07, p. 141n; Kant, 2007, p. 251n).

себе, как демонстрирует Лапшин, не есть чистое созерцание: в нем понятие отделено от чувственности, как и в любой категории (время и пространство как таковые и как характеристики конкретных процессов). *Психологическая* ошибка Канта, как полагает Лапшин, заключается в том, что

всякое чистое созерцание есть только *приближение* к непредставимому идеалу-понятию, но пространственные понятия всего легче смешать с пространственными интуициями, потому что в последних чувственная примесь так мала, что может быть мысленно отброшена как *quantité négligeable* без всякого ущерба при пользовании понятием. Но не только с философской, но даже и с практической точки зрения отождествление интуиции и понятия недопустимо, как это можно видеть из геометрических софизмов, опирающихся на неверный чертеж (Там же, с. 54).

К сожалению, Кант, представляющий себе мир вещей «через посредство зрения», не учел столь значимого психологического эффекта и, в поисках эмпирической точности, воспринял пространственные и временные понятия как созерцательные формы.

Лапшин же исходит из идеи, что пространство и время — понятия, с помощью которых наш рассудок формулирует суждения о свойствах предметов внешнего и внутреннего мира. Заметим, что русскому философу безразлично, с какими физическими средами имеет дело познающий: пространство и время — субъективные инструменты мышления, сформированные в сознании человека при первых опытах контакта с внешним миром. Во всяком случае, как полагает Лапшин, при контакте с явлениями сознание в качественных и количественных оценках уже исходит из содержания этих понятий. Вероятнее всего, как и в случае с геометрическими аксиомами Евклида, эти понятия имеют интуитивное происхождение, объяснить их эмпирические истоки проблематич-

Any pure intuition is merely an *approximation* to an unrepresentable ideal-concept, but spatial concepts are the easiest to be confused with spatial intuitions because the sensible element in the latter is so small that it can be mentally cast aside as a *quantité négligeable* without any damage in using the concept. But the identification of intuition and concept is inadmissible not only from the philosophical, but even from the practical point of view, as will be seen from geometrical sophisms based on a wrong drawing (*ibid.*, p. 54).

Unfortunately, Kant, who sees the world of things “through sight,” overlooked such a significant psychological effect and, in search of empirical accuracy, perceived spatial and temporal concepts as forms of intuition.

Lapshin, by contrast, proceeds from the idea that space and time are concepts with the help of which our reason formulates judgments about the properties of the objects of the external and internal world. Let us note that the Russian philosopher does not care what physical environments the cognising subject is dealing with: space and time are subjective instruments of thinking formed in a person’s consciousness at the first exposure to the external world. In any case, Lapshin believes, when exposed to phenomena consciousness already proceeds from the content of the concepts in its qualitative and quantitative assessments. Most probably, as in Euclidean geometrical axioms, these concepts have an intuitive origin, the explanation of whose empirical sources is problematical. I believe that Lapshin follows the Greek mathematician in describing the universally obligatory and obvious characteristics of time as “axioms.” The axioms for time are as follows: 1) the flow of events is uninterrupted; 2) events are irreversible; 3) events cannot

но. Как нам думается, именно вослед греческому математике общезначительные и очевидные характеристики времени Лапшин называет «аксиомами». Эти аксиомы для времени таковы: 1) непрерывность течения событий; 2) их необратимость; 3) их неповторяемость; 4) неотделимость временных перемен от моего единого сознания (Там же, с. 109). Рассмотрим их формулировки у Лапшина.

1. *Непрерывность течения событий.* В данном случае, как мы заметили, философ пишет не о времени, а об особенностях восприятия «течения» событий: они плотно пригнаны друг к другу, так что в их смене отсутствуют «пробелы» и «пустоты». Эта данная нам непрерывная последовательность событий и есть то, что, с точки зрения Лапшина, мы можем связать с понятием «время». Следует отметить, что эта аксиома не может быть принята как самоочевидная данность. Так, современный исследователь А. С. Зайкова разрабатывает концепцию, говорящую о принципе дополнительности между непрерывностью и дискретностью сознания во времени (см.: Зайкова, 2021). Можно взглянуть и на современников Лапшина, которые допускали дискретность времени. Например, Н. О. Лосский к качественным характеристикам времени относит, с одной стороны, его «сплошность» (осуществление постоянной смены моментов без разрывов), а с другой — его раздробленность, то есть представление о том, что «каждый следующий момент есть нечто новое по сравнению с предыдущими моментами», есть «непрерывная исчезаемость» (Лосский, 1995, с. 291). В общем, эта аксиома вообще не представляется всем интуитивно самоочевидной.

Далее, по Лапшину, время и пространство, будучи понятиями, непредставимы, поэтому применительно ко времени нам требуется динамическая «иллюстрация»: «качественная смена ощущений или движение, т.е. изменение пространственных отношений» (Лапшин,

be repeated; 4) temporal changes are inseparable from my indivisible consciousness (*ibid.*, p. 109). Let us examine Lapshin's treatment of these characteristics.

1. *The flow of events is uninterrupted.* As we have noticed, he writes not about time but about the perception of the “flow” of events: events are closely packed together, there are no “gaps” or “empty spaces” between them. The continuous sequence of events given to us is, in Lapshin's opinion, what we can associate with the concept of “time.” It has to be noted that this axiom cannot be taken as self-evident. For example, Alina S. Zaikova (2021), a contemporary scholar, is developing a theory of the principle of complementarity between the continuity and discreteness of consciousness in time. Some of Lapshin's contemporaries, too, believed that time could be discrete. For example, Nikolai O. Lossky (1995, p. 291) names among qualitative characteristics of time, on the one hand, its “uninterruptedness” (constant succession of moments without a break) and, on the other hand, its fragmentation, i.e. the notion that “every moment is something new compared with preceding moments,” i.e. “constant disappearance”. The bottom line is that the axiom is anything but intuitively self-evident.

Further, according to Lapshin (1906, pp. 109-110), time and space, being concepts, cannot be represented, so that with regard to time we need a dynamic “illustration”: “qualitative change of sensations or movement, i.e. a change of spatial relations”. However, time can be divided into components: present (ideal moving boundary), past and future. But essentially the link between the past and the future, the continuity of time is established on account of the coexistence with space. In this argument Lapshin proceeds from Cohen, pointing out that the latter sees the present as a moment of

1906, с. 109–110). Вместе с тем время, измеряемое равномерным движением, может быть разделено на составляющие — настоящее (идеальная подвижная граница), прошлое и будущее. Но, по сути дела, эта связь прошлого и будущего, непрерывность времени устанавливается благодаря сосуществованию с пространством. В этом аргументе Лапшин опирается на Когена, указывая, что немецкий мыслитель рассматривает настоящее как момент пространства. Без сосуществования в настоящем прошедшее и будущее гипотетически могли бы поменяться местами, но их сосуществование в пространстве задает привычный нам порядок хода событий (Там же, с. 112). Лапшин приводит спектр различных, порой полярных, представлений о реальности и интеллектуальной призрачности времени. Сам он, конечно, за реальность и инструментальность этого понятия. Он актуализирует два взаимообуславливающих свойства — «последовательность» и «одновременность», что дает возможность, с одной стороны, созерцать (мыслить) сменяемость явлений, а с другой — соотносить их друг с другом (например, прошлое с настоящим, дабы определить их темпоральный статус).

2. *Необратимость событий.* Эта аксиома дополняет предыдущую. Ее назначение — избавить от интеллектуальных иллюзий субъекта познания, полагающего, что волевой акт способен преодолевать законы детерминации. Так, например, можно просматривать пленку киноленты в обратном направлении (пример очень популярный в западноевропейской и русской философии конца XIX — начала XX в.) и думать, что имеешь дело с визуальным случаем обратного детерминизма. Однако, как пишет Лапшин, «здесь вовсе нет обращения событий, а только образование новых рядов событий, отчасти сходных с прежними по содержанию и идущих в обратном порядке. Такая иллюстрация, как и иллюстрация четырехмерного пространства проекциями из него в трехмерное,

space. Without coexistence in the present the past and the future hypothetically could swap places, but their coexistence in space establishes the habitual course of events (*ibid.*, p. 112). Lapshin cites a range of different, sometimes polar, notions of the reality and intellectual elusiveness of time. He himself, of course, plumps for reality and instrumentality of this concept. He stresses two mutually-conditioning properties: “sequence” and “simultaneity,” which enables him, on the one hand, to contemplate (think) the succession of phenomena and, on the other, to relate them to one another (e.g. the past with the present in order to determine their temporal status).

2. *Events are irreversible.* This axiom complements the previous one. Its purpose is to rid the subject of cognition of the intellectual illusion that an act of will can overcome the laws of determination. For example, one may run a film in reverse (a popular example in Western European and Russian philosophy in the late nineteenth and early twentieth centuries) and imagine that you are watching a case of reverse determinism. However, Lapshin writes: “There is no reversal of events here, but only the formation of new sequences of events, partly similar to the former ones in content but moving in the reverse order. Such an illustration, like illustrating a 4D space by projections from it into a 3D space can only have a symbolic meaning” (*ibid.*, p. 113). Irreversibility of time has *a priori* logical grounds, which Lapshin attempts to explain in the spirit of Aleksander I. Vvedenskysky’s logicism: first, in the logical process of thought proof always precedes the conclusion; second, the laws of non-contradiction and identity demand irreversibility of time because the law of non-contradiction does not apply to the work of consciousness, which is designed in a different way (memory cannot work with reversible time, etc.), the law of contradiction is

может иметь лишь символическое значение» (Там же, с. 113). Необратимость времени имеет под собой априорные логические основания, чему Лапшин пытается строить объяснения в духе логицизма А. И. Введенского: во-первых, в логическом процессе мышления доказательство всегда предшествует выводу, во-вторых, сами законы непротиворечия и тождества требуют необратимости времени, поскольку к работе сознания, устроенного иным образом (с обратимым вспять временем невозможна работа памяти и т.п.), закон противоречия неприменим, и мы теряем всякий фундамент рациональности. Поэтому сама «мысль об обратимости времени включает в себе логическую нелепость» (Лапшин, 2006, с. 301). Следует заметить, что при развертывании этих объяснений Лапшин постоянно увязывает между собой аргументы от логических и психологических актов протекания мышления, они согласуются между собой в объяснительной силе. Здесь можно констатировать типическую черту некоторых русских университетских гносеологов: пытаясь всячески отмежеваться от психологизма (А. И. Введенский, Н. О. Лосский, Н. А. Васильев, С. И. Поварнин, Г. Г. Шпет и др.), обвиняя в нем своих оппонентов, они сами были склонны увлекаться психологическими темами в контексте постановки теоретических философских проблем.

3. *Неповторяемость событий*. Здесь Лапшин выступает против метафизиков, полагающих, что в исторической перспективе возможны событийные повторения. Главный объект нападок — Ф. Ницше, неверно усвоивший идею Юма об абсолютной повторяемости мирового процесса. Даже в тех случаях, где время плотно увязывается с пространственными объектами, этой повторяемости нет. Так, опираясь на пример химика и философа В. Ф. Оствальда, Лапшин размышляет о циклических геометрических объектах (Лапшин, 1906, с. 114–115). Неповторяемость во времени реализуется и в области познавательных практик. Обращаясь в

inapplicable, and the foundation of rationality is lost. Therefore the very “thought of reversibility of time is logically absurd” (Lapshin, 2006, p. 301). It should be noted that in elaborating these explanations Lapshin constantly links logical and psychological arguments which are coordinated in their explanatory power. This reveals a typical feature characteristic of some academic epistemologists: eager to dissociate themselves from psychologism (A. Vvedensky, N. Lossky, N. Vasilyev, S. Povarnin, G. Shpet and others) and leveling this charge against their opponents, they themselves were prone to be carried away by psychological themes in raising theoretical philosophical problems.

3. *Events cannot be repeated*. On this point, Lapshin challenges the metaphysicians who maintain that events can repeat themselves in the historical perspective. The main target of attacks is Nietzsche, who misconstrued Hume’s idea about absolute recurrence of the world process. There is no recurrence even when time is closely bound up with spatial objects. Thus, citing the example of the chemist and philosopher Wilhelm Ostwald, Lapshin (1906, pp. 114-115) reflects on cyclic geometric objects. Likewise, time is not repeatable in the field of cognitive practices. Invoking the same ideas again and again in our thoughts, Lapshin believes, we deal each time with reprocessed past in the current present.

4. *Temporal changes are inseparable from my single consciousness*. In the framework of this “axiom” Lapshin argues that consciousness has access only to that which is cognised in time. “Whether the law of contradiction is applicable to what is outside the world-representation, to time “in itself”, remains unknown. Meanwhile failure to understand that the sphere of consciousness, the significance of the law of con-

мыслях к одним и тем же идеям, мы, как полагает Лапшин, всякий раз имеем дело с переработанным прошлым в актуальном настоящем.

4. *Неотделимость временных перемен от единого моего сознания.* В рамках этой «аксиомы» Лапшин отмечает, что осознанию поддается лишь то, что сознается во времени. «Приложим ли закон противоречия к тому, — пишет философ, — что находится вне мира-представления, ко времени “в себе”, остается неизвестным. Между тем непонимание того, что сфера сознания, значимости закона противоречия и аксиом времени *для нас* одна и та же, ведет к головокружительным противоречиям мысли» (Там же, с. 115).

Во-первых, мы встречаемся здесь с достаточно интересным разграничением времени на «время для нас» и «время в себе», что отсылает к мысли, что «время в себе» есть длительность, обуславливающая существование «вещей в себе», которые находятся вне поля возможного опыта. Упомянем здесь, что знаменитый учитель Лапшина, А. И. Введенский, обращаясь к вопросу о сущности времени, полагал, что Кант ошибался именно в том, что пространство и время сами по себе не существуют. Если Кант, мол, считает мир вещей самих по себе свободным от времени, то в таком мире исчезает причинная зависимость одних событий от других. Сам Введенский обосновывал необходимость допущения времени в мире вещей самих по себе и полагал, что это необходимо для решения проблемы свободы воли, а также для разработки вопросов практической философии (см.: Введенский, 1901). Как мы видим, Лапшин усвоил эти результаты старшего кантианца, а также его идею критического логицизма, исходящего из рассмотрения естественной и нормативной природы логических законов.

Во-вторых, «время для нас», так же как и пространство, сопровождает действие законов мышления. Лапшин это обосновывает так: «Если весь материал, над которым опериру-

tradiction and time axioms *for us* is the same, leads to dizzying contradictions of thought” (*ibid.*, p. 115).

First, we encounter here a rather interesting distinction between “time for us” and “time in itself,” which suggests that “time in itself” is duration, conditioning the existence of “things in themselves” which are outside the field of possible experience. Let us note that Lapshin’s famous teacher, Vvedensky, speaking about the essence of time, believed that Kant was wrong in thinking that space and time do not exist by themselves. If Kant thinks that the world of things in themselves is free of time the causal dependence of some events on other events disappears. Vvedensky (1901) himself held that time must be present in the world of things in themselves in order to solve the problem of free will, and to tackle questions of practical philosophy. We see that Lapshin took on board the results of the older Kantian as well as his idea of critical logicism based on the natural and normative nature of logical laws.

Second, “time for us,” like space, accompanies the operation of the laws of thought. Lapshin (1906, p. 97) grounds it in the following way: “If all the material handled by our thinking [Lapshin studies feelings, volition, abstractions and other mental states from the perspective of contemporary psychology. — V.P., V.S.] is perceived as extended it is obvious that the supreme laws of our thinking are based on spatial synthesis”. For example, it is impossible to understand the equation even in the purely analytical judgment $A=A$ (i.e. apply the identity law) without a spatial synthesis relating the letters on the right-hand and the left-hand sides of the equal sign. The law of non-contradiction also presupposes some ideas of incompatible properties giv-

ет наше мышление (а Лапшин рассматривает чувствования, воление, абстракции и другие психические состояния с точки зрения современной ему психологии. — В.С., В.П.) сознается протяженным, то, очевидно, и верховные законы нашего мышления опираются на пространственный синтез» (Лапшин, 1906, с. 97). Например, невозможно усвоить тождество даже в чисто аналитическом суждении $A = A$ (то есть применить закон тождества), не имея пространственный синтез в сопоставлении букв с правой и левой стороны знака равенства. Закон «непротиворечия» также предполагает наличие неких представлений о несовместимых свойствах, которые даются в восприятии, воспоминании, эмоциях, знаках. Лапшин делает важный вывод: всякое познание требует пространственной иллюстрации понятия. Также законы мышления находятся в обязательной связи с интуицией пространства и времени: «...именно трехмерное пространство и время, наряду с другими категориями, составляют ту основу, на которой покоятся сами наши законы мышления в нашей живой мысли, ибо они покоятся на интуиции, а интуитивная наглядность предполагает именно трехмерное пространство» (Там же, с. 301). Закон непротиворечия, например, подразумевает, что мы сопоставляем предметы в одно и то же время, он оценивает состояние сознания во времени. Лапшин вслед за своим учителем Введенским считает, что мы не можем знать, приложимы ли законы логики вне представлений, ко «времени в себе» (см. об этом, напр.: Бродский, 2013, с. 249–251).

5. Общее и различия в спATIO-темпоральных концепциях Когена и Лапшина

Итак, мы рассмотрели базовые черты пространственно-темпоральных концепций Когена и Лапшина. Как общее в работах неокантианцев прочитывается стремление демаркировать пространство и время от области чув-

en in perception, reminiscences, emotions, and signs. Lapshin draws an important conclusion: all cognition calls for a spatial illustration of a concept. Such laws of thought are necessarily linked with the intuition of space and time: “[...] it is three-dimensional space and time, along with other categories, that forms the basis on which rest our laws of living thought, for they rest on intuition, and intuitive visibility presupposes three-dimensional space” (*ibid.*, p. 301). For instance, the law of non-contradiction assumes that we compare objects at one and the same time, it assesses the state of our consciousness in time. Following his teacher, Vvedensky, Lapshin believes that we cannot know whether or not the laws of logic are applicable outside representation to “time in itself” (see on this, for example, Brodsky, 2013, pp. 249-251).

5. Common and Differing Features in the Spatio-Temporal Concepts of Cohen and Lapshin

We have examined the main features of Cohen’s and Lapshin’s conceptions of space and time. Both seek to demarcate space and time from the area of sensible cognition. They both deny any possibility of psychologising the critique of cognition and adhere to logicism, with each consistently promoting it in his own way (Lapshin’s vision of logicism as the reflection of logical procedures and laws was undoubtedly influenced by Vvedensky). Both thinkers proceed from the idea of the “givenness” of parameters of experience, one of the forms of the subject’s rational activity. Space and time are interconnected categories. It can be said that time is a category that structures space. This is how Lapshin (1906, p. 112) sums up and comments on Cohen’s view of the present:

ственного познания. Их объединяет отрицание всякой возможности психологизирования критики познания и приверженность логицизму, последовательное продвижение которого обладает своеобразием у каждого из философов (в случае Лапшина на его видение логицизма как рефлексии логических процедур и законов, несомненно, оказал влияние Введенский). Оба мыслителя исходят из идеи «заданности» параметров опыта — одной из форм рациональной деятельности субъекта. Пространство и время — взаимосвязанные категории. Можно даже сказать, что время — категория, структурирующая пространство. Лапшин воспроизводит и комментирует взгляды Когена на настоящее следующим образом:

Настоящее есть *момент пространства*. Настоящее есть сохранение того, что без него погрузилось бы в прошедшее. Это сохранение (*Festhaltung*) осуществляет сосуществование (*Beisammen*), прежде всего совместность (*Zusammen*) пространства. На почве этого сосуществования образуется новое соотношение между A1 и A2. Эти элементы были бы по времени только прошедшим и будущим или, собственно говоря, могли бы обозначать и обратное. Теперь у них возник новый пункт отношений, возникла новая сфера отношения (Лапшин, 1906, с. 112).

Лапшин отмечает здесь, что в пространстве событий прошлое от будущего отделяет настоящее, не позволяя им слиться. «Настоящее» и «сосуществование» (прошлого и будущего) суть два понятия, обозначающих, по его мнению, одно и то же проявление мышления: одно — с точки зрения времени, а другое — пространства. Однако не совсем ясно, чем является настоящее само по себе, то есть с качественной точки зрения. Может ли оно, кроме функции разделения, обозначать становящееся? На наш взгляд, выделение становящегося на фоне возможного и ставшего есть уже акт рефлектирующего сознания, тогда как в лапшинской концепции «я» не рефлексивирует. «Я»

The present is a *moment of space*. The present is preservation of what would have sunk into the past without it. This preservation (*Festhaltung*) is effected by the coexistence (*Beisammen*), above all the compatibility (*Zusammen*) of space. This co-existence gives rise to a new relationship between A1 and A2. These elements would have been, time-wise, only the past or the future, or, indeed, could have meant the reverse. Now they have a new point of relations, a new sphere of relations.

Lapshin stresses that in the space of events the past is separated from the future by the present, preventing them from merging. “The present” and “coexistence” (of the past and the future) are two concepts which, in his opinion, signify one and the same manifestation of thinking: one from the viewpoint of time and the other from the viewpoint of space. However, it is not quite clear what the present is itself from the qualitative point of view. Can it, apart from the function of separation, signify what is emerging? I believe that isolation of the emergent against the background of the possible and what has emerged is already an act of reflecting consciousness, whereas in Lapshin’s conception the “I” does not reflect. In Lapshin the “I” is at the intersection of cognitive flows and logical functions that ensures the quality of the passage of information. On this Cohen and Lapshin are extremely close.

There are differences, however. In Cohen’s conception the emphasis is on space as the logical principle of relating concepts, and in Lapshin’s works space and time are balanced. In interpreting the Kantian concept they both broadened and adjusted the functions of space and time. Time, in the concrete manifestations of rationality, can be used only within the limits of the above-cited axioms, which ensures the rigour of the philosophical statement. Lapshin believes that in the reality of thought (includ-

у Лапшина — перекрестье познавательных потоков и логических функций, обеспечивающее качество прохождения информации. В этом подходы Когена и Лапшина предельно близки.

Однако есть и различия. В концепции Когена акцент делается на пространстве как логическом принципе соотнесения понятий, а в лапшинских работах пространство и время уравновешены. Их познавательные функции при интерпретации кантовской концепции были расширены и уточнены. Время в конкретных проявлениях рациональности может быть использовано лишь в пределах вышеприведенных аксиом, что обеспечивает строгость философского высказывания. При этом, по мысли Лапшина, пространство и время, являясь понятийными конструктами, в реальности мышления (в том числе и философского) не могут быть абсолютно лишены содержательности и корреляции с вербализацией, с языком. В этом контексте интересно, что, трактуя понятие как логическую форму, Лапшин придерживался содержательного логического подхода и критиковал объемный. Это видно из его статьи о логике отношений С. И. Поварнина: «Понятие есть нечувственное единство, хотя необходимо коррелятивное со словами, образами и чувствами» (Лапшин, 1917, с. 44). Поэтому-то пространство и время как понятия, то есть формы (категории) мышления, сопровождая его реальную работу, обязательно оказываются непусты. И хотя они не могут быть получены из чувственного содержания опыта, но они от этого содержания неотделимы, «они не чистые созерцания, хотя более других категорий приближаются к таковым, а только понятия, категории мысли, которые никогда не даны в созерцании» (Лапшин, 1906, с. 58).

Коген — трансцендентальный логицист, потому что критика познания рассматривается им как трансцендентальная логика (см.: Белов, 2018, с. 69). Как отмечает З. А. Сокулер, «пафосом когеновской философии является автономия чистого мышления» (Сокулер, 2021, с. 381).

ing philosophical thought) space and time, being conceptual constructs, cannot be absolutely stripped of content and of correlation with verbalisation, i.e. language. In this context, it is interesting that in treating the concept as a logical form, Lapshin adhered to the substantive logical approach and criticised the three-dimensional approach. This is clear from his article on Povarnin's logic of relations: "The concept is a non-sensible unity, although necessarily correlating with words, images and feelings" (Lapshin, 1917, p. 44). That is why space and time as concepts, i.e. forms (categories) of thought, in accompanying its real work, are never empty. Although they cannot be obtained from the sensible content of experience, they are inseparable from this content, "they are not pure intuitions, although they are closer to them than other categories, but are merely concepts, categories of thought which are never given in intuition" (Lapshin, 1906, p. 58).

Cohen is a transcendental logicist because he considers the critique of cognition to be transcendental logic (see Belov, 2018, p. 69). As Sokuler (2021, p. 381) observes, "the pathos of Cohen's philosophy is the autonomy of pure thought". Pure thinking cannot have any other origin than itself. Thus, for example, Cohen (1885, p. 104) stresses that "I can think space without objects precisely in scientific abstraction, for example in order to highlight geometry, and attain all the more surely the object on this path".¹¹ According to Cohen, space and time cannot be defined by the empirical conditions of their use; on the contrary, theoretical concepts predetermine the language of observation and ground scientific experience. Thus, the forms of thought must not assume any con-

¹¹ "Denken aber kann ich den Raum ohne Gegenstände, nämlich in wissenschaftlicher Abstraction, etwa um die Geometrie zu beleuchten, und auf diesem Wege um so sicherer zum Gegenstande zu gelangen."

Чистое мышление не может иметь никакого начала, кроме самого себя. Так, например, Коген подчеркивает, что «мыслить пространство я могу и без предметов, именно в научной абстракции, чтобы высветить геометрию, и на этом пути более определенно добиться предмета» (Коген, 2012, с. 170). Согласно Когену, пространство и время как понятия не могут определяться эмпирическими условиями их применения; напротив, сами теоретические понятия предустанавливают язык наблюдения и фундируют научный опыт. Таким образом, формы мышления не должны принимать никакого содержания как данности. Коген отстаивает продуктивность исключительно чистого мышления. В этом вопросе он более категоричен, чем Лапшин. И все же они сходятся в неприятии психологистских трактовок Кантовой схемы познания, в том, что пространство и время не могут быть заимствованы из внешних явлений, не могут быть получены путем абстракции из суммы опытных данных. Наш опыт недостаточен для создания пространства и времени, потому что пространство и время сами определяют наш опыт.

Еще одним моментом, сближающим рассматриваемых нами философов, является внимание к реальной истории познания и попытка соединить априорные структуры субъекта познания с его исторической вовлеченностью в становление и развитие науки. З. А. Сокулер замечает, что Коген вовсе не делает ожидаемого от него «допущения внеисторического неизменного субъекта, или сознания, структура которого предопределяет все дальнейшее историческое развитие» (Сокулер, 2013, с. 158). И Коген, и Лапшин действуют как историки научно-философской мысли, в которой каждое значимое звено неслучайно, и признают, что в развитии науки есть объективные фундаментальные связи, основанием которых является априорная специфика человеческого познания. Вот почему вопрос о пространстве и времени в структуре познания выводится у них на первый план и требует детального разъяснения.

tent as a given. Cohen upholds the productivity only of pure thinking. Cohen is more categorical on this issue than Lapshin. Even so, they both reject the psychological propositions of Kant's scheme of cognition in that space and time cannot be borrowed from external phenomena, cannot be obtained through abstraction from the sum of experiential data. Our experience is not sufficient to create space and time because space and time themselves determine our experience.

Another feature the two philosophers share is their attention to the real history of cognition and the attempt to combine *a priori* structures of the subject of cognition with historical involvement in the emergence and development of science. Sokuler (2013, p. 158) notes that Cohen, contrary to expectation, does not "assume an unhistorical immutable subject or consciousness whose structure predetermines all further historical development". Both Cohen and Lapshin act as historians of scientific-philosophical thought in which no significant link is accidental, and recognise that there are objective fundamental connections in the history of science that are based on *a priori* features of human cognition. That is why they give prominence to the question of space and time in the structure of cognition as the question which calls for a detailed explication.

At the end of the day, they sought to create a normative portrait of a scientific human, creator of scientific-theoretical knowledge, whose work is informed with "oughtness". Without it, it is impossible to think the idea of a human being as a unified whole because both Lapshin and Cohen reveal underlying links of cognitive apriorism, logicism, science-centricity with ethics and anthropology (for more Cohen thinking on this see Dmitrieva, 2010; 2021). Establishing these correlations is a major and interesting research topic.

По сути дела, философы желали сформировать нормативный портрет человека-ученого, создателя научно-теоретического знания, в работе которого неизбежно присутствует модус должностования. Помыслить идею «единого человека» без этого невозможно, потому в концепциях Лапшина и Когена явно читаются глубинные связи познавательного априоризма, логицизма, наукоцентризма с этикой и антропологией (подробнее об этом у Когена см.: Dmitrieva, 2010; Дмитриева, 2021). Установление этих корреляций — отдельная большая и интересная тема для исследования.

6. Заключение

Современное русскому и немецкому неокантианцам естествознание оперировало новым в сравнении с кантовской парадигмой пониманием пространства-времени. Однако это понимание было достигнуто благодаря критицизму Канта, в котором пространство и время неразрывно увязывались с теоретической работой познающего субъекта. Тем самым, как пишет Лапшин, «обнаруживается их неразрывная логическая корреляция: абсолютизм понятий сменяется релятивизмом» (Лапшин, 1906, с. 166–167). Когена и Лапшина объединяет общность эпистемологической задачи: осуществление дела Канта в виде критики современной им эмпирической философии науки, претендующей на исключительную монополию в объяснении механизмов роста научного знания; проработка фундаментального понятийного каркаса знания, который в новой неклассической рациональности позволяет конструировать объекты исследования, обеспечивает способность теоретического мышления создавать материю науки и давать эвристические результаты, отталкиваясь от самого чистого мышления.

Благодарность. Данное исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 19-011-00302а «Темпоральные размышления в русской философии XIX–XX вв.: опыт реконструкции и актуализация».

6. Conclusion

The natural sciences at the time of the neo-Kantians used a different space-time paradigm than Kant in his time. However, this new paradigm was achieved thanks to Kant's critique in which space and time were inseparably linked with the work of the cognising subject. This, Lapshin (1906, pp. 166-167) writes, "revealed their inseparable logical correlation: relativism replaces absolutism of concepts". Cohen and Lapshin had a common epistemological task: promoting Kant's cause through critique of contemporary empirical philosophy of science which claimed a monopoly in explaining the mechanisms of the growth of scientific knowledge; and developing a fundamental conceptual framework of knowledge which, in a new non-classical rationality, makes it possible to construct research objects and enables theoretical thinking to create the matter of science and deliver heuristic results proceeding from pure thinking itself.

Acknowledgement. This study has been sponsored by the Russian Fundamental Research Foundation, Project № 19-011-00302a "Temporal Reflections in Russian Philosophy of the 19th-20th Centuries: Experience of Reconstruction and Actualization".

References

- Beiser, F.C., 2018. *Hermann Cohen: An Intellectual Biography*. Oxford: Oxford University Press.
- Belov, V.N., 2012. Introduction to the Translation of *Kant's Theory of Experience*. In: H. Cohen, 2012. *Teoriya opyta Kanta [Kant's Theory of Experience]*. Translated [into Russian] by V.N. Belov. Moscow: Akademicheskij Projekt, pp. 5-69. (In Rus.)
- Belov, V.N., 2018. The Infinitesimal Method as a Principle of the Theory of Cognition in the Systematic Constructions of H. Cohen. *Voprosy filosofii*, 3, pp. 68-74. (In Rus.)

Список литературы

- Белов В. Н. Предисловие к переводу «Теории опыта Канта» // Коген Г. Теория опыта Канта / пер. с нем. В. Н. Белова. М. : Академический Проект, 2012. С. 5–69.
- Белов В. Н. Метод бесконечно малых как принцип теории познания в систематических построениях Г. Когена // Вопросы философии. 2018. №3. С. 68–74.
- Белов В. Н. Русское неокантианство в истории европейской философии и культуры // Вопросы философии. 2020. № 4. С. 41–50.
- Бертолино Л. Инфинитезимальный метод у Германа Когена, Франца Розенцвейга и Жюль Делёза // Вопросы философии. 2018. № 3. С. 75–88.
- Бродский А. И. Метафизический конструктивизм И. И. Лапшина // Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин. М. : РОССПЭН, 2013. С. 246–254.
- Введенский А. И. Спор о свободе воли перед судом критической философии // Философские очерки. СПб. : Тип. «В.С. Балашев и Ко», 1901. С. 69–114.
- Демин М. Р. Право на Канта: к спору Адольфа Тренделенбурга и Куно Фишера // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / под ред. И. Н. Грифцовой, Н. А. Дмитриевой. М. : РОССПЭН, 2010. С. 66–85.
- Длугач Т. Б. Загадки трансцендентального идеализма (Марбургская школа кантианства) // Историко-философский ежегодник'2016. М. : Аквилон, 2016. С. 145–164.
- Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М. : РОССПЭН, 2007.
- Дмитриева Н. А. Понятие «априори» в немецком и русском неокантианстве // Многообразие априори : материалы междунар. конф. на философском ф-те РГГУ 19–20 апреля 2012 г. / под ред. А. Н. Круглова. М. : Канон+, РОИИ «Реабилитация», 2013. С. 129–147.
- Дмитриева Н. А. Понятие человека в философии Германа Когена // Восьмой Российский Философский Конгресс «Философия в полицентричном мире». Секции (I) : сб. науч. ст. М. : Логос ; ООО «Новые печатные технологии», 2021. С. 596–598.
- Дмитриева Н. А., Саккетти А. Л. Философия Германа Когена / публ., предисл., коммент. Н. А. Дмитриевой // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 2. С. 95–130.
- Зайкова А. С. Дискретность и непрерывность сознания во времени // Восьмой Российский Философский Конгресс «Философия в полицентричном мире». Секции (II) : сб. науч. ст. М. : Логос ; ООО «Новые печатные технологии», 2021. С. 2247–2250.
- Belov, V.N., 2020. Russian Neo-Kantianism in the History of European Philosophy and Culture. *Voprosy filosofii*, 4, pp. 41-50. (In Rus.)
- Bertolino, L., 2018. The Infinitesimal Method by Hermann Cohen, Franz Rosenzweig and Gilles Deleuze. *Voprosy filosofii*, 3, pp. 75-88. (In Rus.)
- Brodsky, A.I., 2013. I.I. Lapshin's Metaphysical Constructivism. In: V.N Brushinkin and V.S. Popova, eds. 2013. Neokantianstvo v Rossii: Ivanovich Vvedensky, Ivan Ivanovich Lapshin. [*Neo-Kantianism in Russia: Alexander Ivanovich Vvedensky, Ivan Ivanovich Lapshin*]. Moscow: ROSSPEN, pp. 246-254. (In Rus.)
- Demin, M.R., 2010. The Right to Kant: on the Dispute between Adolf Trendelenburg and Kuno Fischer. In: I. Griftsova and N. Dmitrieva, eds. 2010. *Neokantianstvo nemetskoe i russkoe: mezhdru teoriej poznaniya i kritikoj kultury*. [*German and Russian Neo-Kantianism: Between the Theory of Cognition and the Critique of Culture*]. Moscow: ROSSPEN, pp. 66-85. (In Rus.)
- Dlugach, T.B., 2016. Riddles of Transcendental Idealism (Marburg School of Kantianism). *History of Philosophy Yearbook'2016*, pp. 145-164. (In Rus.)
- Dmitrieva, N.A., 2007. *Russkoe neokantianstvo: "Marburg" v Rossii. Istoriko-filosofskie ocherki* [*Russian Neo-Kantianism: "Marburg" in Russia. Historical and Philosophical Essays*]. Moscow: ROSSPEN. (In Rus.)
- Dmitrieva, N.A., 2010. Mensch und Geschichte. Zur 'anthropologischen Wende' im russischen Neokantianismus. *Etica e Politica*, 12(2), pp. 82-103, [online] Available at: <<http://hdl.handle.net/10077/5103>> [Accessed: 17 January 2022].
- Dmitrieva, N.A., 2013. The Concept of "A Priori" in German and Russian Neo-Kantianism. In: Kруглов А.Н., ed. 2013. *Mnogoobrazie apriori. Materiali mezhdunarodnoy konferentsii na filosofskom fakultete RGU 19–20 aprelia 2012 g.* [*Diversity of A Priori. Proceedings of the International Conference at the Faculty of Philosophy of RSUH, 19 – 20 April 2012*]. Moscow: Kanon, pp. 129-147. (In Rus.)
- Dmitrieva, N.A., 2021. The Concept of Human Being in Herman Cohen's Philosophy. In: A.V. Smirnov and A.Ju Antonovskiy, eds. 2021. *Vos'moy Rossijskij filosofskij kongress "Filosofia v politstentrichnom mire"* [*The 8th Russian Philosophical Congress "Philosophy in a Polycentric World". Sections (I)*]. Moscow: Logos, "Novye pechatnye technologii", pp. 596-598. (In Rus.)
- Dmitrieva, N.A. and Sakketti, A.L., 2021. Philosophy of Hermann Cohen (Publication, Foreword and Commentary by N.A. Dmitrieva). *Kantian Journal*, 40(2), pp. 95-130. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-2-4>

Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 7. С. 136–376.

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

Лапшин И. И. О трусости в мышлении. Эюд по психологии метафизического мышления // Вопросы философии и психологии. 1900. Т. 11, кн. 5 (55). С. 817–881.

Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. СПб. : Типография В. Безобразова и Ко, 1906.

Лапшин И. И. Логика отношений и силлогизм (По поводу книги приват-доцента С. И. Поварнина «Логика. Общее учение о доказательстве»). Пг. : Сенатская типография, 1917.

Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии. Пг. : Наука и Школа, 1922.

Лапшин И. И. Что есть истина? // Неизданный Иван Лапшин. СПб. : Изд-во СПбГАТИ, 2006. С. 280–323.

Лосский Н. О. Идеал-реализм (из книги «Общедоступное введение в философию») // Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М. : Республика, 1995. С. 290–348.

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

Перцев А. П. Эволюция трансцендентальной философии в феноменологии: переход от «конструкции» к «дескрипции» // Историческая и социально-образовательная мысль. 2015. Т. 7, №5, ч. 1. С. 269–273.

Секундант С. Г. Теория бесконечно малых и ее роль в становлении философско-методологической концепции Г. Когена // Эпистемология и философия науки. 2010. Т. 26, № 4. С. 219–222.

Сокулер З. А. Герман Коген как актуальный мыслитель. Размышляя над книгой: Коген Г. Теория опыта Канта // Вопросы философии. 2013. № 1. С. 154–164.

Сокулер З. А. Герман Коген и его идея логики чистого познания // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: Философия. 2021. Т. 25, № 3. С. 378–393.

Тютюнников А. А. Герман Коген: идея трансцендентального метода (часть 1) // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. 2018. № 2. С. 7–26.

Щедрина Т. Г. «Я пишу как эхо другого...». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М. : Прогресс-Традиция, 2004.

Щедрина Т. Г. Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М. : РОССПЭН, 2008.

Beiser F.C. Hermann Cohen. An Intellectual Biography. Oxford : Oxford University Press, 2018.

Cohen, H., 1885. *Kants Theorie der Erfahrung*. Second Edition. Dümmler, 1885.

Edgar, S., 2022. Hermann Cohen on the Role of History in Critical Philosophy. *European Journal of Philosophy*, 30(1), pp. 148-168. <https://doi.org/10.1111/ejop.12654>

Kant, I., 2007. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. Edited by G. Zöllner and R.B. Louden. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 227-429.

Lapshin, I.I., 1900. About Cowardice in Thinking. A Study on the Psychology of Metaphysical Thinking. *Voprosy filosofii i psikhologii*, 5(55), pp. 817-881. (In Rus.)

Lapshin, I.I., 1906. *Zakony myshlenia i formy poznania [Laws of Thinking and Forms of Cognition]*. St. Petersburg: Typografia V. Bezobrazova and Ko. (In Rus.)

Lapshin, I.I., 1917. *Logika otnoshenij i sillogizm. (Po povodu knigi privat-dotsenta S.I. Povarnina "Logika. Obshee uchenie o dokazatel'stve") [Logic of Relations and Syllogism. (About the Book by Privat-Docent S.I. Povarnin "Logic. The General Doctrine of Proof")]*. Petrograd: Senatskaya tipografia. (In Rus.)

Lapshin, I.I., 1922. *Filosofia izobretenia i izobretenie v filosofii [The Philosophy of Invention and Invention in Philosophy]*. Petrograd: Nauka i shkola. (In Rus.)

Lapshin, I.I., 2006. *Neizdannij Ivan Lapshin [Unpublished Ivan Lapshin]*. St. Petersburg: SPbGATI. (In Rus.)

Lossky, N.O., 1995. *Chuvstvennaja, intellektualnaja i misticheskaja intuitsija [Sensual, Intellectual and Mystical Intuition]*. Moscow: Respublika. (In Rus.)

Pertsev, A.P., 2015. The Evolution of Transcendental Philosophy in Phenomenology: The Transition from "Construction" to "Description". *Istoricheskaja i sotsialno-obrazovatel'naja mysl' [historical and socio-educational thought]*, 7(5.1), pp. 269-273. (In Rus.)

Poma, A., 1997. *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*. Translated by J. Denton. Albany, N.Y.: SUNY Press.

Sekundant, S.G., 2010. The Theory of Infinitesimals and Its Role in the Formation of the Philosophical and Methodological Concept of H. Cohen. *Epistemology & Philosophy of Science*, 26(4), pp. 219-222. (In Rus.)

Shchedrina, T.G., 2004. *Ocherki intellektualnoj biografii Gustava Shpeta [Essays on the Intellectual Biography of Gustav Shpet]*. Moscow: ROSSPEN. (In Rus.)

Shchedrina, T.G., 2008. *Arkhiv epokhi: tematicheskoe edinstvo russkoj filosofii [Archive of the Epoch: Thematic Unity of Russian Philosophy]*. Moscow: ROSSPEN. (In Rus.)

Sokuler, Z.A., 2013. Herman Cohen as an Actual Thinker. Reflecting on the Book: Cohen H. Kant's Theory of Experience. *Voprosy filosofii*, 1, pp. 154-164. (In Rus.)

Dmitrieva N. A. Mensch und Geschichte. Zur 'anthropologischen Wende' im russischen Neukantianismus // *Etica & Politica / Ethics & Politics*. 2010. Vol. 12, № 2. P. 82–103. URL: <http://hdl.handle.net/10077/5103> (дата обращения: 17.01.2022).

Edgar S. Hermann Cohen on the role of history in critical philosophy // *European Journal of Philosophy*. 2022. Vol. 30, № 1. P. 148–168. <https://doi.org/10.1111/ejop.12654>.

Об авторах

Вячеслав Игоревич **Савинцев**, кандидат философских наук, доцент, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: VSavintsev@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4933-8689>

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

E-mail: VSPopova@kantiana.ru

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

Для цитирования:

Савинцев В.И., Попова В.С. Пространство и время как априорные формы в работах Германа Когена и Ивана Лапшина // *Кантовский сборник*. 2022. Т. 41, № 4. С. 94–121.

doi: 10.5922/0207-6918-2022-4-5

© Савинцев В.И., Попова В.С., 2022.

Sokuler, Z.A., 2021. Hermann Cohen and His Idea of the Logic of Pure Knowledge. *RUDN Journal of Philosophy*, 25(3), pp. 378-393. (In Rus.)

Tyutyunnikov, A.A., 2018. Hermann Cohen's Transcendental Method as a Project (I). *Bulletin of PNRPU. Culture. History. Philosophy. Law*, 2, pp. 7-26. <https://doi.org/10.15593/perm.kipf/2018.2.01> (In Rus.)

Vvedensky, A.I., 1901. *Filosofskie ocherki [Philosophical Essays]*. St. Petersburg: Tip. V.S. Balashov and Ko. (In Rus.)

Zaikova, A.S., 2021. Discreteness and Continuity of Consciousness in Time. In: A.V. Smirnov and A.Ju. Antonovskiy, eds., 2021. *Vos'moy Rossijskij filosofskij kongress "Filosofia v polittsentrchnom mire" [The 8th Russian Philosophical Congress "Philosophy in a Polycentric World". Sections (II)]*. Moscow: Logos, "Novye pechatnye tehnologii", pp. 2247-2250. (In Rus.)

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The authors

Dr Vyacheslav I. **Savintsev**, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: VSavintsev@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4933-8689>

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

E-mail: VSPopova@kantiana.ru

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

To cite this article:

Savintsev, V.I., Popova, V.S., 2022. Space and Time as *A Priori* Forms in the Works of Hermann Cohen and Ivan Lapshin. *Kantian Journal*, 41(4), pp. 94-121.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-4-5>

© Savintsev V.I., Popova V.S., 2022.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://creativecommons.org/licenses/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://creativecommons.org/licenses/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

Научное издание

**КАНТОВСКИЙ СБОРНИК
KANTIAN JOURNAL**

2022

**Том
Vol. 41**

№ 4

Перевод с нем. на рус. *И.Г. Черненко*
Перевод с рус. на англ. *Е.Н. Филиппов*
Редакторы *Д.А. Малеваная*
Выпускающий редактор *И.О. Дементьев*
Корректор *С.В. Ильина*
Компьютерная верстка *А.В. Иванов*

Translated from German by *I.G. Chernenok*
Translated from Russian by *E.N. Filippov*
Copy-edited by *D.A. Malevanaya*
Publishing editor *I.O. Dementev*
Russian version proofread by *S.V. Pina*
Layout by *A.V. Ivanov*

Подписано в печать 30.12.2022 г.
Формат 84×108¹/₁₆. Усл. печ. л. 12,8
Тираж 500 экз. (1-й завод 50 экз.). Заказ 4
Свободная цена. Подписной индекс 80623

Sent to the printers on December 30, 2022
Size 84×108¹/₁₆, 12.8 sheets
500 copies (first print: 50 copies). Order 4
Free price. Subscription index: 80623

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236001, г. Калининград, ул. Гайдара, 6

Immanuel Kant Baltic Federal University Press
6 Gaidara st., Kaliningrad, 236001, Russia