



RESPUBLICA
LITERARIA

№2 2024

Respublica Literaria

2024. Т. 5. № 2.

Учредитель:

Институт философии и права
Сибирского отделения Российской академии наук

Founder:

Institute of Philosophy and Law of the
Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

Редакция:

Главный редактор - Абрамова М. А.
(ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Заместитель главного редактора - Хлебалин А. В.
(ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Секретарь – Персидская О. А.
(ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)

Редакционный совет:

Вольф М. Н. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Аязбекова С. Ш. (МГУ, Нур-Султан, Казахстан)
Иванов А. Ф. (СПбГЭТУ, СПб, Россия)
Кефели И. Ф. (СЗИУ РАНХиГС, СПб, Россия)
Константиновский Д. Л. (ИС РАН, Москва, Россия)
Лазаревич А. А. (ИФ НАН, Минск,
Республика Беларусь)
Толстых В. Л. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Целищев В. В. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Шаронова С. А. (РУДН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия:

Аблажей А. М. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Алмакаева А. М. (НИУ ВШЭ, Москва, Россия)
Арутюнова Е. М. (ФНИЦС РАН, Москва, Россия)
Афонасин Е. В. (БФУ им. И.Канта, Калининград, Россия)
Борисов Е. В. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Григоричев К. В. (ИГУ, Иркутск, Россия)
Зыков С. В. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Изгарская А. А. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Костина Е. Ю. (ДВФУ, Владивосток, Россия)
Костюк В. Г. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Куликов С. Б. (ТГПУ, Томск, Россия)
Лбова Е. М. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Маклашова Е. Г. (ИГиИПМНС СО РАН,
Якутск, Россия)
Петров В. В. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Попков Ю. В. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Санжеников А. А. (ИФПР СО РАН,
Новосибирск, Россия)
Солодова Г. С. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Сторожук А.Ю. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Ярулин И. Ф. (ТОГУ, Хабаровск, Россия)
Ячин С. Е. (ДВФУ, Владивосток, Россия)
Campbell C. (Техасский университет в Остине, США)
David C. Lewis (Yunnan University, China;
University of Cambridge, England)
Farnika M. (Университет Зелена Гура,
Зелена Гура, Польша)
Liberska H. (Университет г. Быдгощ им. Казимира
Великого, Быдгощ, Польша)

Editorial council:

Chief editor-M. A. Abramova
(IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Vice chief editor-A. V. Khlebalin
(IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Secretary – Persidskaya O. A.
(IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)

Editorial Board:

Volf M. N. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Ayazbekova S. Sh. (MSU, Nur-Sultan, Kazakhstan)
Ivanov A. F. (SPbSETU, St. Petersburg, Russia)
Kefeli I. F. (NWIM RANEPa, St. Petersburg, Russia)
Konstantinovskiy D. L. (IS RAS, Moscow, Russia)
Lazarevich A. A. (IP NAS, Minsk, Republic of Belarus)
Tolstykh V. L. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Tselishchev V. V. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Sharonova S. A. (Peoples' Friendship University
of Russia, Moscow, Russia)

Editorial Board:

Ablazhey A. M. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Almakaeva A. M. (HSE University, Moscow)
Arutyunova E. M. (Institute of Sociology
of FCTAS RAS, Moscow, Russia)
Afonasin E. V. (IKBFU, Kaliningrad, Russia)
Borisov E. V. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Grigorichev K. V. (ISU, Irkutsk, Russia)
Zykov S. V. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Izgarskaya A. A. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Kostina E. Yu. (FEFU, Vladivostok, Russia)
Kostyuk V. G. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Kulikov S. B. (TSPU, Tomsk, Russia)
Lbova E. M. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Maklashova E. G. (IHRISN SB RAS, Yakutsk, Russia)
Petrov V. V. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Popkov Yu. V. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Sanzhenakov A. A. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Solodova G. S. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Storozhuk A. Yu. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Yarulin I. F. (Pacific National University,
Khabarovsk, Russia)
Yachin S. E. (FEFU, Vladivostok, Russia)
Campbell K. (University of Texas at Austin, USA)
David C. Lewis (Yunnan University, China;
University of Cambridge, England)
Farnika M. (Zielona góra University,
Zielona góra, Poland)
Liberska H. (University of Bydgoszcz,
Casimir The Great, Bydgoszcz, Poland)

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКЦИИ.

Вольф М.Н. К 300-ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ ИММАНУИЛА КАНТА.....	6
--	---

КАНТ И РЕЦЕПЦИИ КАНТИАНСТВА

Герасимов Ф. С. Когнитивная археология: между Кантом и Выготским.....	9
Доманов О. А. Грэм Прист о противоречивости понятия ноумена у Канта	18
Егорова О. С. К юбилею Иммануила Канта: история одной забытой статьи	26
Мацевич М. Я. Императив как «след Бытия» в судьбе Эмиля Ласка.....	36
Сандакова Л. Б. Рецепции философии Канта в эпоху высоких технологий.....	45
Смирнов С. А. Ответил ли Иммануил Кант на свой главный вопрос? Или о месте человека в его трансцендентальной философии.....	61
Хлебалин А. В. Релятивизированное априори в «Принципах механики» Г. Герца.....	102
Шачина А. Ю. Мужество пользоваться собственным умом как цель образования.....	110

ПЕРЕВОДЫ. РЕЛЯТИВИЗАЦИЯ A PRIORI

Лунев-Коробский О. А. Фабио Джирони. Что для нас сделал Кант? Спекулятивный реализм и динамическое кантианство (перевод О. А. Лунева-Коробского).....	124
Целищев В. В. Томас Рикман. Релятивизированное а priori: оценка и критика (перевод В. В. Целищева).....	150

CONTENTS

FROM THE EDITORIAL OFFICE.

Volf M.N. ON THE 300th ANNIVERSARY OF IMMANUEL KANT.	6
--	---

KANT AND RECEPTIONS OF KANTIANISM

Gerasimov Ph. S. Cognitive Archaeology: Between Kant and Vygotsky	9
Domanov O. A. Graham Priest on the Contradiction in Kant's Noumenon	18
Egorova O. S. For Immanuel Kant's Anniversary: History of a Forgotten Paper	26
Matsevich M. Ya. Imperative as a "Trace of Being" in the Fate of Emil Lask	36
Sandakova L. B. Receptions of Kant's Philosophy in the Era of High Technology	45
Smirnov S. A. Did Immanuel Kant Answer his Main Question? Or About the Place of Human Being in his Transcendental Philosophy	61
Khlebalin A. V. Relativized A Priori in "Principles of Mechanics" by G. Herz	102
Shachina A. Yu. The Courage to Use Your Own Intelligence as a Purpose of Education	110

TRANSLATIONS. RELATIVIZATION OF A PRIORI

Lunev-Korobsky O. A. F. Gironi. What has Kant ever done for us? Speculative realism and dynamic Kantianism. (Translated by O. A. Lunev-Korobsky).....	124
Tselishchev V. V. Thomas Ryckman. Relativized A Priori: Evaluation and Criticism. (Translated by V. V. Tselishchev).....	150



IMMANUEL KANT

(1724-1804)

Портрет И. Канта создан на основе технологии ИИ

*Шедевр. Нейросеть **YandexGPT***

ОТ РЕДАКЦИИ.

К 300-ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ ИММАНУИЛА КАНТА

В 2024 г. философское сообщество отмечает 300-летнюю годовщину со дня рождения Иммануила Канта (22 апреля 1724 – 12 февраля 1804) – одного из ярчайших философов Просвещения, чьи революционные идеи, радикально изменившие философию своего времени, сравнивались с прогрессивностью коперниканского переворота в науке и с разрушительностью терроризма Робеспьера в политике. Однако мировой масштаб мероприятий в честь философа говорит не просто о стремлении отдать дань еще одному философскому имени, а о живости и актуальности его взглядов для современного интеллектуального и культурного пространства. Важность и актуальность этого события подчеркивается тем, что празднование 300-летия со дня рождения И. Канта во многих странах поддержано на государственном уровне, в частности в России оно закреплено Указом Президента Российской Федерации В. В. Путина (№ 300 от 20 мая 2021 г.).

В отличие от других выдающихся философов Просвещения, таких как Декарт или Лейбниц, путешествовавших по всей Европе, Кант никогда не покидал Кенигсберг (ныне Калининград), и его биография рядового университетского преподавателя может показаться рутинной и пресной. Однако три его сочинения – «Критика чистого разума» (1781), «Критика практического разума» (1788) и «Критика способности суждения» (1790), посвященные эпистемологии, этике и эстетике (смыслу жизни), соответственно, – сделали профессора университета Альбертина личностью мирового масштаба.

Критические сочинения Канта, развивающие систему трансцендентального идеализма, направленную на установление условий человеческого познания, понимание различий между тем, что мы познаем в опыте, что разумом, а что вообще выходит за пределы нашего познания и превышает его, невозможность доказать опытным путем предпосылки научной и практической деятельности людей, истоки человеческой морали и возможность моральных законов, автономию свободы воли и следование исключительно принципам чистого долга, бросили вызов всей просвещенческой традиции «битвы за метод», начиная с Бэкона и заканчивая Юмом, и вывели метафизику на принципиально новый уровень.

Сам по себе критический метод вдохновил и взбудоражил умы европейских философов. Спустя сто лет после выхода первых «Критик» Канта, Ф. Ницше в работе «По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего» (1886)¹, размышляя, будут ли философы будущего учеными, скептиками или кем-то еще, отталкивается от исторической модели философии Просвещения, выстраивая лестницу от идеала науки к скептицизму, прежде всего французскому, картезианскому, суть которого – в «благородном воздержании»², он сменяется более сильным, «мужественным» видом скепсиса, присущего немецкому духу, который «дает духу опасную свободу, но держит в строгости сердце»³, тот, в конечном итоге, перерастает в критику, для которой характерна необычайная страсть

¹ Ницше, Ф. (2012). Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 5: По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер». Пер. с нем. Н. Н. Полилов, К. А. Свасьян. М.: Культурная революция.

² Там же. С. 130.

³ Там же. С. 132.

к познанию. Ницше весьма точно отразил суть критической философии: помимо страсти к познанию, это «уверенность в оценке, сознательное соблюдение единства метода, изощренное мужество, самостоятельность и способность отвечать за себя»⁴, кроме того, это эксперименты в новом, более широком и более опасном смысле слова, отважные и мучительные опыты, на которые критиков толкает жажда познания. Однако философы будущего хотя и станут требовать от себя «критической дисциплины и приучивания ко всему тому, что ведет к чистоте и строгости в духовной области», – качеств, часто подчеркиваемых биографами Канта, – тем не менее, откажутся от критической философии: определение философии как «критики и критической науки», даже если она «пользуется одобрением всех позитивистов Франции и Германии (и ... польстила бы даже сердцу и вкусу Канта ...)», тем не менее, всего лишь метод: «критики суть орудия философа и именно поэтому, как орудия, сами далеко еще не философы! И великий китаец из Кенигсберга тоже был лишь великим критиком»⁵. Мы видим неоднозначное отношение Ницше к будущему критической философии, однако его прогноз об отказе от нее не сбился: критический подход получает свое развитие в самых разных формах, таких как критический феноменализм неокантианства, критический реализм в аналитической философии, критическая философия истории (логика исторического познания) и многих других, кроме того, критическое мышление, требование критической оценки аргументов и доказательств играют значимую роль в современной научной и повседневной коммуникации и даже являются одним из требований к разработке и оценке деятельности нейросетей.

Новосибирское философское сообщество также присоединилось к юбилейным мероприятиям. Большая делегация новосибирских философов приняла участие в международном кантовском конгрессе «Мировое понятие философии» на родине Канта, в Калининграде, 22–25 апреля 2024 г. В Новосибирском Академгородке Институтом философии и права СО РАН были организованы и проведены две конференции: конференция «Кант в век поворотов», которая состоялась на территории Выставочного Центра СО РАН (5–6 апреля 2024 г.), и юбилейные чтения «Кант: история и современность» (6 июня 2024 г.), организованные Советом научной молодежи ИФПР СО РАН. Внимание сибирских философов было сосредоточено на специфике восприятия, рецепции, трансформации философского наследия И. Канта на «поворотных этапах» современной философии, переосмыслении идей Канта от их радикальной критики до объявления их основанием новых философских направлений. Особенное внимание было уделено таким значимым или до сих пор неразрешимым проблемам кантовской философии, как кантовское понимание трансцендентального, понятие релятивизированного *a priori*, понимание свободы у Канта с инкомпатибилистских позиций, метафизика категорий, поставившая их в зависимость от нашего отношения к явлениям, современная реабилитация проекта просвещения, проблема человека в кантовской философии и инициализация антропологического поворота.

⁴ Ницше, Ф. (2012). Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 5: По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер». С. 133.

⁵ Там же. С. 134.

Настоящий номер «Respublica Literaria» мы также полностью посвящаем кантианским исследованиям. Публикации данного номера развивают заданную конференциями проблематику и сосредоточены на вопросах кантовской эпистемологии, антропологии, когнитивных способностях человека, следования принципам просвещения в области морали и образования, рецепции кантовской философии в контексте развития высоких технологий и отдельный кейс, посвященный российской рецепции Канта – публикация расшифровки рукописи С. В. Ведрова. Отдельным блоком публикуются переводы на русский язык статей, в которых представлена одна из наиболее актуальных в современной мировой философии дискуссий о проблеме релятивизации *a priori* и возможности синтетических априорных суждений.

Мы выражаем надежду, что этот номер станет актуальным и наглядным срезом прочтения философии Канта спустя 300 лет после его рождения и поможет читателю проникнуть в хитросплетения кантовской мысли, ее рецепции и апроприации в современном мире.

Вольф Марина Николаевна – выпускающий редактор номера, доктор философских наук, профессор РАН, профессор.

КАНТ И РЕЦЕПЦИИ КАНТИАНСТВА

УДК 165.2

КОГНИТИВНАЯ АРХЕОЛОГИЯ: МЕЖДУ КАНТОМ И ВЫГОТСКИМ

Ф. С. Герасимов

независимый исследователь (г. Воронеж)
f308@inbox.ru

Аннотация. Статья затрагивает проблематику исторического развития мышления. Рассматривается один из подходов к эволюции когнитивных способностей человека – когнитивная археология. Определяется специфика когнитивной археологии и ее отношение к более широким дискуссиям об эволюции разума. Показывается, что в общетеоретическом, мировоззренческом плане одно из направлений когнитивной археологии опирается на эволюционную психологию (в широком смысле) и свойственные ей (квази)кантианские мировоззренческие установки. Второе направление связано с признанием значительной роли материальности, предметно-практической коллективной деятельности в формировании разума, и в этом отношении оно гораздо ближе к идеям культурно-исторических подходов, чем к кантианству. Утверждается, что современное состояние дисциплины соотносимо с культурно-историческим подходом.

Ключевые слова: когнитивная археология, эволюция разума, материальное вовлечение, артефакты, практика.

Для цитирования: Герасимов, Ф. С. (2024). Когнитивная археология: между Кантом и Выготским. *Respublica Literaria*. Т. 5. № 2. С. 9-17. DOI: 10.47850/RL.2024.5.2.9-17

COGNITIVE ARCHAEOLOGY: BETWEEN KANT AND VYGOTSKY

Ph. S. Gerasimov

Independent Researcher (Voronezh)
f308@inbox.ru

Abstract. The paper touches upon the problems of historical development of thought. One of the approaches to the evolution of human cognitive abilities – cognitive archaeology – is considered. The relation of cognitive archaeology to broader debates about the evolution of mind and its specificity is defined. It is shown that in general theoretical and worldview terms, one of the branches of cognitive archaeology is based on evolutionary psychology (in the broad sense) and its inherent (quasi-)Kantian worldview. The second branch is associated with the recognition of the significant role of materiality, material and practical collective activity in the formation of the mind, and in this respect it is much closer to the ideas of cultural-historical approaches than to the Kantian approach. It is argued that the current state of the discipline is predominantly associated with this second strand.

Keywords: cognitive archaeology, evolution of mind, material engagement, artefacts, practice.

For citation: Gerasimov, Ph. S. (2024). Cognitive Archaeology: Between Kant and Vygotsky. *Respublica Literaria*. Vol. 5. No. 2. Pp. 9-17. DOI: 10.47850/RL.2024.5.2.9-17

I

В настоящее время широко признано, что когнитивные способности человека имеют историю. Задача проникнуть в «умы» людей предшествующих эпох ставилась и решалась специалистами различных областей: философами, историками, социологами, психологами. Предпринимали такие попытки и археологи. Результатом их усилий стала возникшая около пятидесяти лет назад Когнитивная археология (далее – КА). Эта дисциплина, практически не освещенная в русскоязычных публикациях, ставит своей задачей «изучение образа мышления прошлого по материальным остаткам» [Renfrew, 1994]. Ставя целью понять, как и о чем думали люди прошлого, теоретики и практики КА вынуждены отвечать на два вопроса: каким способом мы можем реконструировать их мышление, и насколько полно мы можем провести такую реконструкцию [Wynn, Coolidge, 2022].

Ответ на второй вопрос определяет два основных направления КА: идеационную КА, стремящуюся воссоздать целостную систему идей, понятий и представлений наших предков, и КА в собственном смысле, реконструирующую когнитивные процессы, необходимые для осуществления той или иной археологически зафиксированной деятельности. В этом случае предполагается, что КА описывает минимально необходимый набор когнитивных процессов [Killin, Pain, 2023], а все возможные процессы сверх этого набора ускользают от внимания.

Что касается первого из этих вопросов: каким способом можно понять особенности мыслительных процессов наших предков, какие теории и гипотезы необходимо использовать, КА вынуждена обращаться к разнообразным научным и философским подходам к эволюции разума. За время существования этой дисциплины были испробованы, кажется, все наиболее влиятельные концепции от психологии Пиаже до 4E подходов к познанию. Можно утверждать, что КА стала своего рода полигоном для философии и когнитивной науки. Соответственно, в статье мы выделим основные группы дискуссий, касающихся исторического развития когнитивных функций, и определим общие для них мировоззренческие установки, затем определим специфическое отношение КА к этим дискуссиям, и будем утверждать, что изначально кантианская направленность КА постепенно уступает полагающим тождество бытия и мышления (деятельностным) подходам.

II

Многочисленные современные подходы и теории, касающиеся эволюции разума, можно условно сгруппировать вокруг пяти основных тем, вызывающих наиболее широкие дискуссии. Мы кратко опишем четыре из них, оставляя дебаты о связи языка и мышления в стороне.

1. Начавшись с дискуссии нативистов и эмпириков, затрагивая Пиаже, Хомского и Фодора, первая группа дебатов исходила из вычислительной модели разума и касалась применимости эволюционных подходов. Она связана, так или иначе, с эволюционной психологией (ЭП). ЭП в узком смысле предлагала массово-модульную модель разума. Однако такая модель столкнулась со значительными эмпирическими и теоретическими сложностями. Так, например, стало очевидно, что в ходе онтогенеза происходят процессы модуляризации (образование модулей из более общих структур) и обратные процессы «укрупнения» модулей; была показана необходимость постулирования некоторых

надмодульных механизмов и учета процессов развития. ЭП в широком смысле учла эти ограничения и включила идеи развития и взаимосвязи, взаимозависимости развивающегося организма со своей нишей. Современные споры здесь касаются того, как понимать процессы развития. Одни теоретики все же связывают себя с ЭП в узком смысле и с адапционистской программой. Отказавшись от массивной модульности, они предполагают наличие «базовых знаний», низкоуровневых когнитивных примитивов или неких скелетных компетенций, которые в обычных предсказуемых условиях развиваются в видотипичную модульную архитектуру, обеспечивая адаптивное поведение и познание (Кери, Бйорклунд, Гири, Сэмюэлс и др.). Другая группа выступает за относительно слабые врожденные ограничения (или вообще отрицает их). При этом утверждается, что когнитивные структуры и функции возникают в результате динамических взаимодействий между организмом (в т. ч. мозгом) и средой, создавая типичные для вида закономерности когнитивного развития (Ньюкомб, Ликлитер, Визерингтон, Овертон).

2. Вторая группа дискуссий касается роли культуры в когнитивном развитии. Для эволюционной психологии культура – это эпифеномен эволюционировавшего модульного разума, который продуцирует универсальную для всех людей метакультуру. Никакого влияния культуры на мышление здесь не предполагается. Иное понимание, предложенное Бойдом и Ричерсоном, заключалось в том, что культура представляет собой, наравне с генетикой, особую систему наследования (а значит – репликации, отбора, вариации). Она передается между поколениями и внутри них посредством имитации, эмуляции и процессов обучения. Культура здесь – информационный феномен, транслирующийся социально, однако допускается влияние культуры на генетику. Некоторые современные авторы признают необходимость специализированных точных механизмов культурной передачи и наличие специфических адаптаций для культурного обучения, признают ведущую роль отбора культурных групп, более склонных к культурному обучению, и предполагают формирование «когнитивных гаджетов» в результате такого отбора (Хейес, Месуди, Хенрик). Другие теоретики, выступая против такого откровенно селекционистского понимания культуры, утверждают, что человек сам создает и трансформирует свою культуру. Передача культуры основывается, главным образом, не на подражании или обучении, а на когнитивных механизмах, таких, как аргументация, демонстративная коммуникация или избирательное доверие (Спербер, Морин). Наконец, третьи в своих исследованиях опираются на понятие ниши (Лаланд, Одлинг-Сми). Они расширяют теорию двойного наследования, добавляя систему экологического наследования.

3. Третья группа дебатов связана с изучением значения немозговых факторов, в том числе артефактов и, шире, материальности для когнитивных процессов. Так сложилось, что она связана с дарвинизмом гораздо меньше, чем первые две группы. Одной из первых резонансных англоязычных попыток разобрать связь КН, психологии и артефактов была работа Мерлина Дональда «Происхождение современного разума» (1991), в которой материальная культура понималась как «внешнее символическое хранилище». Однако полноценно артефакты «вошли» в КН после работы Кларка и Чалмерса о расширенном познании. В настоящее время эти дискуссии связаны с семейством подходов, обычно называемых ситуативным (situated) познанием. В него входят 4 Е-подхода и распределенное познание Эдвина Хатчинса. Они объединены антивычислительной

направленностью, но в остальном часто обнаруживают противоречия. Они различаются, среди прочего, по вопросам о когнитивном агенте и о самости, о роли материальных объектов в познании, о том, какие системы можно вообще считать когнитивными и каковы границы таких систем. Результатом дискуссий этой группы является признание того, что внемозговые процессы, а также внешние предметы, как естественные, так и искусственные (и деятельность с ними), являются необходимыми элементами когнитивной системы человека, входя в нее как неотъемлемые компоненты, и / или непосредственно участвуя в ее формировании и трансформации. Следовательно, понимание как филогенеза, так и онтогенеза разума невозможно без анализа предметной деятельности человека.

4. Заключительная большая группа дискуссий касается социальной природы разума. Индивидуалистические подходы длительное время доминировали в КН, и лишь недавно положение стало меняться. Рассмотренные в предыдущем пункте подходы отказываются от вычислительного понимания разума и намечают переход от интернализма к экстернализму. Однако, при внимательном рассмотрении, это очень специфический экстернализм – своего рода форма расширенного интернализма. Конечно, разум перестает быть свойством мозга (даже мозга, снабженного телом) и становится свойством обособленного мыслящего тела, вооруженного внешним предметом; но это разумное тело не связано необходимым образом с другими такими же телами, существует и мыслит отдельно от них. В противоположность такому специфическому расширенному интернализму, явно экстерналистские подходы ищут сущность разума в более широкой системе социальных отношений. На самом деле, таких подходов не так много. Сюда относятся концепции динамических систем развития, распределенное познание, третья волна 4E подхода, теории практики и культурно-исторические деятельностные подходы. В целом, главным для этой группы дискуссий является их внимание к взаимодействию не как к обмену информацией между уже сформированными, предзаданными индивидами, а как к процессу взаимоконструирования мыслящих индивидов, включенных в различные виды совместной, социальной деятельности. При этом оффлайн познание (Менари) является филогенетически вторичным, производным от онлайн-познания, а способность индивидов к когнитивной деятельности формируется уже существующими практиками, структурой общества и доступными способами деятельности, включая дискурсивные практики (Рауз, Шацки).

III

Говоря о философских основаниях этих дебатов, необходимо четко понимать, что участвуют в них, преимущественно, ученые. Соответственно, отношение здесь к философским идеям имеет определенные особенности. Во-первых, часто их использование строго инструментально: берутся отдельные идеи, которые можно непосредственно применить в практических или иллюстративных целях. Во-вторых, философские идеи образуют некоторый мировоззренческий фон исследования, опять же, без детальной проработки и рефлексии. Именно в этом, втором, случае можно утверждать, что «доминирующей моделью разума в современной когнитивной науке является кантианская» [Brook, Wuerth, 2023].

Имея в виду эти соображения, представляется, что первые две группы дебатов, действительно, кантианские (квази-кантианские) в том смысле, что если знание становится возможным благодаря человеческим способностям, то оно должно определяться этими самыми способностями. Другими словами, знание в случае с людьми – это человеческая конструкция. Кантовские категории разума были основными объектами исследовательской программы Пиаже. Его понятие схемы устанавливает связь между чистыми понятиями и объектами опыта. Но, в отличие от Канта, для Пиаже априорные структуры не являются предустановленными, а развиваются постепенно. Неопиажетианские теории заменили схемы и структуры рассуждения ограничениями на представление и обработку информации [Demetriou, Spanoudis, 2018]. Примерно в это же время Лоренц утверждал, что необходимо добавить эволюционное измерение к априоризму, и в этом случае организация переживающего субъекта «априорна» для индивида, «но ее функция обусловлена исторически и не является логической необходимостью» [Lorenz, 1978, p. 9]. Концепция эволюционной адаптации предоставляет нам средства, с помощью которых можно реконструировать кантианские неизменные априорные структуры восприятия и познания как исторически изменчивые. Эту линию продолжают Туби и Космидес [Cosmides, Tooby, 1994, p. 99], недвусмысленно описывая свою точку зрения как «эволюционную кантианскую позицию». Эволюционная психология натурализует философию Канта, объясняя в биологических терминах, как взаимодействие когнитивных структур с миром-в-себе конституирует «мир таким, каким он представляется организму». Некоторые авторы утверждают даже, что одобрение Кантом принципа, «согласно которому в “организованном существе” не будет “инструмента” для какой-либо цели, который не был бы “наилучшим образом приспособлен к ней”» – наиболее весомый аргумент в пользу гипотезы массивной модульности [Over, 2003].

Дискуссии, относящиеся к третьей группе, также можно рассматривать как соответствующие духу кантианской программы, как ее определяет В. А. Бажанов. Трансцендентальный субъект оказывается не просто исторически-обусловленным субъектом, но и ситуативно определенным «спецификой познавательной деятельности и ее исторической обусловленностью, некоторыми (нейро)биологическими и социально-культурными особенностями активности субъекта познания» [Бажанов, 2019, с. 60]. При этом авторитетная функционалистская интерпретация Канта, предложенная Бруксом [Brooks, 2004], пересматривается в направлении признания активности и спонтанности познающего субъекта. Утверждается, что гипотезы воплощенной и энактивной когнитивной науки в значительной мере соответствуют идеям Канта о спонтанности, реализующей организацию и синтез сенсорных стимулов [Schlicht, Newen, 2015]. Кроме того, аргументация Канта, по мнению некоторых авторов, показывает, что разум в той мере, в какой он касается «внутреннего чувства» или «внутреннего опыта», невозможен без расширения: «... предположительно “внутренние” категории разума, которые служат для формирования нашего внутреннего опыта, также связаны с расширением. Они, в некотором смысле, “предвосхищают” расширение» [Haeck, 2020]. Также и концепция прогностической обработки весьма близка с кантианством [Swanson, 2016]. В целом, эти идеи можно отнести

к умеренному априоризму, суть которого заключается в «признании активности субъекта, определяемой совокупностью его знаний и представлений, имеющей, разумеется, исторический характер, – активность, которая предписывает ракурс видения и расчленения реальности» [Бажанов, 2019, с. 265].

Тем не менее, некоторые подходы, относящиеся к третьей и четвертой группам дискуссий, предполагают отход даже от столь широко понимаемой кантианской программы. Акцент на практике и социальной материально-опосредствованной деятельности полагает совпадение бытия и мышления в предметно-практической деятельности. Противоречие между вещь-в-себе и трансцендентальным субъектом снимается в праксисе. Когнитивные способности коллективного социально-исторического субъекта больше не представляют собой «сеть, забрасываемую в реальность», а активно формируются в практической деятельности в соответствии с закономерностями окружающего мира, несут на себе отпечаток этого мира. Реальность сама предписывает ракурсы видения и расчленения объектов. Субъект здесь, конечно, активен, но ни в какой степени не априорен.

IV

Вернемся теперь к когнитивной археологии. Как мы уже отмечали, в поисках своего метода и его обоснования, КА обращалась к различным теориям. Но в силу специфики своего предмета КА не может игнорировать предметную деятельность и орудия такой деятельности. В фокусе ее рассмотрения всегда находятся орудия, артефакты. Возникнув как попытка Томаса Винна описать пространственное познание гоминид с помощью теории когнитивного развития Пиаже, КА значительное время рассматривала артефакты только как свидетельства наличия или отсутствия тех или иных способностей. С этих работ Винна начала формироваться линия Эволюционной КА, близкая к адапционизму и эволюционной психологии. В рамках этой линии рассматривалась эволюция интеллекта, рабочей памяти, эмоций и социального взаимодействия. Орудия, хотя и предоставляли возможность познания этих черт в популяциях предков, не оказывали никакого влияния на их развитие. Такое же отношение к орудиям как к прокси наших когнитивных способностей характерно и для другого известного археолога Стивена Митена. Опираясь на модель множественного интеллекта Гарднера, он исследовал общие когнитивные способности людей для создания отличительного человеческого культурного репертуара. Хотя и Винн, и Митен резко критиковали эволюционную психологию в узком смысле, их взгляды вполне совместимы с широким эволюционным пониманием развития мышления. Соответственно, в широком мировоззренческом смысле их подход соответствует (квази)кантианству эволюционной психологии.

Но почти одновременно с работами Винна были заложены основы второй линии в развитии КА. Общепринятого названия у этой линии нет, но она связана с сомнениями в применимости дарвинизма для анализа когнитивных феноменов и с особым вниманием к роли материальных объектов в конструировании разума. Ее возникновение связано с инаугурационной лекцией Колина Ренфрю в Кембридже (1982 г.), где впервые прозвучал термин «Когнитивная археология». Однако дальнейшего обозначения программы исследований дело до середины 90-х гг. не продвинулось, за исключением работ Нобла и Дэвидсона, основанных на экологической психологии Гибсона и идеях Выготского. В 1998 (в связи

с обсуждением книги М. Дональда) и 2001 г. Ренфрю пишет статьи, основная мысль которых заключается в том, что в системах социальной деятельности материальный символ возникает до понятия. Здесь вводится понятие «вовлечение» (engagement, в переводе Клейна – приспособление [Клейн, 2011, с.440]). И теория материального вовлечения (МЕТ) [Фаликман, 2017], развитая впоследствии Малафурисом и другими авторами, становится ведущей теорией данной линии КА. Разум здесь рассматривается как воплощенное, расширенное и энактивное целое, что означает, что разум един с материальным миром, где под «материальным миром» понимаются наши тела, окружение и действия в этом окружении [Malafouris, 2013]. Такой взгляд подразумевает, что разум должен быть явно закреплен в какой-то телесной форме в материальном мире [Abramiuk, 2021], а материальный мир через артефакты воздействует на людей, изменяя их системы восприятия, мышления и ограничивая их действия. Вслед за Выготским, артефакты в этой линии КА понимаются как «строительные леса» разума, т. е. как посреднические структуры, использующиеся как часть процессов развития и как поддерживающие конструкции человеческого познания. Эта линия совместима не с идеями Канта (даже в максимально общей форме), а с культурно-историческим подходом школы Выготского.

Таким образом, мы выделили две линии в развитии когнитивной археологии. Первая из них опирается на эволюционную психологию (в широком смысле) и свойственные ей (квази)кантианские мировоззренческие установки. Вторая линия отходит от дарвинизма в сторону подходов, связанных со значительной ролью материальности, предметно-практической коллективной деятельности, т.е. в сторону подходов, утверждающих тождество мышления и бытия, достигаемого в исторически определенной опосредствованной деятельности. При этом нужно отметить, что представители первой линии постепенно принимают и начинают поддерживать вторую – выготскианскую – линию [Mithen, Parsons, 2008; Overmann, Wynn, 2019], размыкая когнитивную систему человека в материальный мир и рассматривая их во взаимосвязи и взаимоконституировании.

Список литературы / References

Бажанов, В. А. (2019). *Мозг – культура – социум: кантианская программа в когнитивных исследованиях*. М. 288 с.

Bazhanov, V. A. (2019). *Brain – culture – society: the Kantian programme in cognitive research*. Moscow. 288 p. (In Russ.)

Клейн, Л. С. (2011). *История археологической мысли*. Т. 2. СПб. 624 с.

Klein, L. S. (2011). *History of archaeological thought*. Vol. 2. St. Petersburg. 624 p. (In Russ.)

Фаликман, М. В. (2017). Новая волна Выготского в когнитивной науке: разум как незавершенный проект [Электронный ресурс]. *Психологические исследования*. Т. 10. № 54. URL: <https://psystudy.ru/index.php/num/article/view/361> (дата обращения: 25.02.2024).

Falikman, M. V. (2017). New Vygotskian wave in cognitive science: The mind as an unfinished project [Online]. *Psychological Research*. Vol.10. No. 54. Available at: <https://psystudy.ru/index.php/num/article/view/361> (Accessed: 25 February 2024). (In Russ.)

Abramiuk, M. A. (2021). Evolutionary Psychology and Archaeology. In Shackelford, T. K. (ed.). *The SAGE Handbook of Evolutionary Psychology. Integration of Evolutionary Psychology with other Disciplines*. Pp. 257-282.

Brook, A. (2004). Kant, cognitive science, and contemporary neo-Kantianism. *Journal of Consciousness Studies (special issue)*. No. 11. Pp. 1-25.

Brook, A., Wuerth, J. (2023). Kant's View of the Mind and Consciousness of Self [Online]. In Zalta, E. N. & Nodelman, U. (eds.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition)*. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/kant-mind/> (Accessed: 25 February 2024).

Cosmides, L., Tooby, J. (1994). Origins of domain specificity: The evolution of functional organization. In Hirschfeld, L. A. and Gelman, S. A. (eds.). *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture*. Cambridge University Press. Pp. 85-116.

Demetriou, A., Spanoudis, G. (2018). *Growing minds a developmental theory of intelligence, brain, and education*. London. Routledge. 333 p.

Haec, L. (2020). A Kantian Take on Mind Extension. *Undergraduate Philosophy Journal of Australasia*. Vol. 2. Iss. 2. Pp. 1-18.

Killin, A., Pain, R. (2023). Cognitive Archaeology and the Minimum Necessary Competence Problem. *Biological Theory*. Vol. 18. Iss. 4. Pp. 269-283.

Lorenz, K. (1978). *Behind the mirror*. New York. A Harvest / HBJ book. 261 p.

Malafouris, L. (2013). *How things shape the mind: A theory of material engagement*. Cambridge, MA. MIT Press. 304 p.

Mithen, S., Parsons, L. (2008). The Brain as a Cultural Artefact. *Cambridge Archaeological Journal*. No. 18. Pp. 415-422.

Over, D. (2003). The rationality of evolutionary psychology. In Bermudez, J. and Millar, A. (eds). *Reason and Nature: Essays in the Theory of Rationality*. Oxford. Oxford University Press. Pp. 187-207.

Overmann, K. A., Wynn, T. (2019). On tools making minds: an archaeological perspective on human cognitive evolution. *Journal of Cognition and Culture*. No. 19. Pp. 39-58.

Renfrew, A. C. (1994). Towards a cognitive archaeology. In Renfrew, C. and Zubrow, E. (eds.). *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology*. Cambridge. Cambridge University Press. Pp. 3-12.

Schlicht, T., Newen, A. (2015). Kant and Cognitive Science revisited. *History of Philosophy and Logical Analysis*. Vol. 18. Iss. 1. Pp. 87-113.

Swanson, L. R. (2016). The Predictive Processing Paradigm Has Roots in Kant. *Frontiers in systems neuroscience*. No. 10. Pp. 1-13.

Wynn, T., Coolidge, F. L. (2022). *An Introduction to Evolutionary Cognitive Archaeology*. New York and London. Routledge. 136 p.

Сведения об авторе / Information about the author

Герасимов Филипп Сергеевич – независимый исследователь, г. Воронеж, e-mail: f308@inbox.ru

Статья поступила в редакцию: 15.04.2024

После доработки: 20.05.2024

Принята к публикации: 03.06.2024

Gerasimov Philipp – independent researcher, Voronezh, e-mail: f308@inbox.ru

The paper was submitted: 15.04.2024

Received after reworking: 20.05.2024

Accepted for publication: 03.06.2024

УДК 1(16)

ГРЭМ ПРИСТ О ПРОТИВОРЕЧИВОСТИ ПОНЯТИЯ НОУМЕНА У КАНТА

О. А. Доманов

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)
odomanov@gmail.com

Аннотация. Грэм Прист в книге «За пределами мысли» утверждает, что понятие ноумена у Канта содержит истинное противоречие, состоящее в том, что Кант одновременно отрицает возможность выносить суждения о ноуменах, но сам, тем не менее, их выносит. При этом Прист основывается не просто на эпистемической, а на утверждаемой им концептуальной недоступности ноумена («пределе выразимости»). Однако используемые им понятия феномена, ноумена, познания, трансцендентальной идеи и др. являются существенно упрощенными по сравнению с кантовскими и часто не позволяют адекватно передать нюансы взглядов Канта. Ограничения познания ноуменов у последнего относятся к эмпирическому знанию и не исключают их познания вообще, в частности, трансцендентального. В то же время применимость понятий рассудка не ограничена феноменами, и Кант фактически применяет их за пределами опыта, полагая предметы «в идее». Упрощения Приста не позволяют также описать специфический характер трансцендентальной идеи у Канта, имеющей форму феномена, но не сводящегося ни к феномену, ни к ноумену. В результате, тезис Приста об искомом им противоречии в понятии ноумена у Канта оказывается необоснованным.

Ключевые слова: ноумен, феномен, истинное противоречие, Прист, Кант.

Для цитирования: Доманов, О. А. (2024). Грэм Прист о противоречивости понятия ноумена у Канта. *Respublica Literaria*. Т. 5. № 2. С. 18-25. DOI: 10.47850/RL.2024.5.2.18-25

GRAHAM PRIEST ON THE CONTRADICTION IN KANT'S NOUMENON

O. A. Domanov

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)
odomanov@gmail.com

Abstract. Graham Priest in *Beyond the Limits of Thought* claims that the notion of noumenon in Kant contains a true contradiction consisting in that Kant simultaneously denies the possibility of making judgments concerning noumena and makes nevertheless those judgments. That said, Priest relies on the not merely epistemic, but conceptual inaccessibility of noumena ('the limit of expression'). However the notions of phenomena, noumena, cognition, transcendental idea and others that he uses are very simple in comparison with those of Kant and often do not allow him to adequately express the subtleties of Kants' viewpoint. Limitations in the cognition of noumena are connected with the empirical knowledge and do not exclude their knowledge in general, in particular transcendental investigations. At the same time the applicability of the concepts of understanding is not limited by phenomena and Kant in fact applies them beyond the experience when posits objects 'in idea'. Priest's simplifications also prevent him from characterizing the peculiar character of transcendental idea in Kant having the form of phenomenon but reducible neither to phenomena, nor noumena. In conclusion, Priest's thesis about the contradiction in the notion of noumenon in Kant proves to be unfounded.

Keywords: noumenon, phenomenon, true contradiction, Priest, Kant.

For citation: Domanov, O. A. (2024). Graham Priest on the contradiction in Kant's noumenon. *Respublica Literaria*. Vol. 5. No. 2. Pp. 18-25. DOI: 10.47850/RL.2024.5.2.18-25

В книге «За пределами мысли» [Прист, 2022] Грэм Прист ставит своей целью показать, что различные философские концепции, встречающиеся в истории (Аристотеля, Канта, Хайдегера и мн. др.) содержат в себе истинное противоречие, т.е. противоречие, указывающее не на ошибки и непоследовательность соответствующих философов, а на ограничения мышления как такового, которое само ставит себе пределы и само же их неизбежно пересекает. Вероятно, наиболее близко Прист подходит к реализации своей цели в главах о Канте. Он утверждает, что с Кантом (а также с Гегелем, которому посвящена следующая глава книги) мы впервые встречаем теоретизацию той противоречивой природы мышления, о которой идет речь. Не ставя под вопрос проект Приста в целом, мы рассмотрим в этой статье насколько его аргументы действительно применимы к философии Канта.

Прист опирается на тексты «Критики чистого разума» и «Пролегомен». Эти тексты нельзя назвать в полной мере непротиворечивыми и последовательными. Они содержат взгляды Канта довольно продолжительного времени, в течение которого они основательно менялись, в том числе под влиянием критики. Как известно, на его противоречия и непоследовательности указывали уже современники Канта, и он попытался на них ответить, в частности, во втором издании «Критики». Вряд ли поэтому мы сможем составить себе непротиворечивую картину мышления Канта, нас интересует более скромная задача: понять, имеются ли у Канта важные для Приста пределы мысли, т.е. противоречия в самом содержании мышления, которые невозможно избежать, и, если они имеются, не разрешает ли их пусть не всегда последовательно сам Кант.

Прист следующим образом формулирует противоречие в понятии ноумена у Канта: «Поскольку человек не может выносить суждения о ноуменах, он, следовательно, не может думать (мыслить–ОД) о них. Следовательно, ноумены – это именно объекты, которые находятся за пределами постигаемого (Трансцендентность). И все же ясно, вынести какое-либо суждение о ноумене, как это часто делает Кант, – значит помыслить о нем (Замыкание)» [Прист, 2022, с. 143-144]. Здесь противоречие имеет форму так называемой Схемы Вложения – общей схемы, которую Прист обнаруживает в обсуждаемых в книге концепциях. Она возникает как результат анализа парадоксов и, говоря в общих чертах, содержит некую область и объект, который одновременно входит в эту область (Замыкание) и выходит за ее пределы (Трансцендентность). В данном случае утверждается, что ноумены одновременно постигаются и не постигаются, мыслятся и не мыслятся. Рассмотрим, насколько правомерен этот тезис.

Начнем с первой части – утверждения о немыслимости ноуменов у Канта. Оно опирается на убеждение Приста в том, что категории у Канта применимы исключительно к феноменам, а не к ноуменам. При этом он определяет феномены как «вещи», которые воспринимаются чувствами, а ноумены – как все остальные «вещи» [Прист, 2022, с. 132]. В качестве примеров ноуменов он приводит Бога, мир и душу. Ноумены Прист также не отличает от вещей самих по себе. Эти определения, однако, являются существенным упрощением. У Канта встречается несколько очень близких понятий – вещь сама по себе, ноумен, трансцендентальный объект, а кроме того трансцендентальные идеи, к которым относятся Бог, мир и душа. Прист их отождествляет, хотя фактически вопрос их сходства и различия у Канта довольно сложен. Нас, однако, интересует сейчас лишь один аспект: насколько это смешение влияет на обоснование основного тезиса Приста

об истинном противоречии в самом понятии ноумена. Кант, действительно, утверждает, что ноумены недоступны познанию, поскольку у нас нет относящихся к ним созерцаний. О каком, однако, познании идет у него речь?

Прежде всего, нужно заметить, что чувственность у Канта имеет более сложную структуру, чем предполагает Прист. Чувственность – это способность человека получать созерцания, которые могут быть эмпирическими, если относятся к предмету посредством ощущения, или чистыми, если в них нет ничего от ощущения. Феномены – это предметы именно эмпирических созерцаний [Кант, 2006, с. 90-91], поэтому их определение у Приста не вполне точно. Например, пространство и время как предметы чистых созерцаний не являются ни феноменами, ни ноуменами. Но для нас более важно то, что для Приста в ноуменах существенна не просто эпистемическая, а концептуальная недоступность: к ним принципиально неприменимы категории или понятия рассудка. Иначе говоря, Прист утверждает, что категории Канта применимы *только* к феноменам [Прист, 2022, с. 136]. Кант, действительно, обсуждает пределы применимости категорий к предметам. Однако § 22 «Критики чистого разума», в котором это происходит, имеет название «Категория не имеет никакого иного употребления для познания вещей, кроме применения к предметам опыта» [Кант, 2006, с. 220]. Слова «для познания» здесь существенны. Параграф начинается с предложения: «Мыслить себе предмет и познавать предмет не есть, следовательно, одно и то же». Кант далее утверждает, что категории должны применяться только к предметам опыта, лишь в тех случаях, в которых мы претендуем на познание. Если же нам достаточно только мыслить, то это ограничение не обязательно. Более того, при обсуждении результатов трансцендентальной диалектики Кант говорит, что мы имеем право снять эти ограничения для полагания предметов трансцендентальных идей – хотя и не абсолютно, а только в идее [Кант, 2006, с. 861]. С точки зрения Приста, это различие Кантом познания и мышления не спасает ситуацию, так как само мышление ноуменов оказывается невозможным, поскольку о них нельзя вообще ничего высказать [Прист, 2022, с. 141-142]. Мы видим, что у Канта мышление ноуменов возможно, а у Приста – нет. Чтобы разобраться в этом подробнее, рассмотрим один из аргументов Приста.

Прист утверждает, что, согласно Канту, применение категорий требует схем, а поскольку все схемы оказываются темпоральными и время относится к феноменам, а не к ноуменам, то применять категории к последним невозможно в принципе [Прист, 2022, с. 137 и сл.]. Кант действительно говорит нечто подобное в «Критике». Однако есть и отличие. Он выделяет два способа употребления понятий рассудком – трансцендентальное, т. е. применение к вещам самим по себе, и эмпирическое, т. е. применение к явлениям или предметам возможного опыта [Кант, 2006, с. 395]. При этом он утверждает: «... все свои основоположения *a priori* и даже понятия рассудок может употреблять только эмпирически и никогда не трансцендентально» ([Там же с. 395], см. также [Там же, с. 401]). Вопрос, однако, состоит в том, что означает здесь употребление, поскольку ниже Кант говорит: «... чистые категории, без формальных условий чувственности, имеют только трансцендентальное значение (*Bedeutung*), но не имеют никакого трансцендентального употребления (*Gebrauch*)» [Там же, с. 403]. Другими словами, выражение возможно, но его нельзя употреблять для познания. Кант различает, таким образом, значение и употребление, и только последнее запрещено для категорий в отношении ноуменов. Другими словами, мы имеем здесь именно эпистемическое,

а не концептуальное препятствие, вопреки Присту: мы, люди, не имеем созерцаний ноуменов, но это не значит, что такие созерцания в принципе невозможны. Какие-то другие существа, например, обладающие интеллектуальным созерцанием, возможно, могли бы применять категории к ноуменам, хотя знать об этой возможности мы не можем. Когда Кант говорит, что понятия рассудка нельзя относить к вещам самим по себе, то речь идет не о принципиальной невозможности («пределе выражения»), а о невозможности получить таким образом знание. Само по себе такое применение категорий не является невозможным, нужно лишь понимать, что оно не приводит к знанию.

К сожалению, Кант не всегда последователен в различении значения и употребления и даже в данном тексте часто говорит о значении как эмпирическом. Однако о невозможности мышления вещей самих по себе у него вряд ли можно говорить. Хотя понятия предоставляют лишь логическую форму, и без эмпирических данных они являются лишь «игрой представлений», эта игра не есть ничто. Нужно заметить, что категории вообще могут быть выведены без обращения к чувственности, и Кант предупреждает здесь о возможной иллюзии. Категории представляют собой формы деятельности субъекта, т. е. формы действий рассудка, которые он совершает в ходе синтеза суждений из понятий, а также представлений из любых других представлений. Именно эта независимость от чувственности позволяет им выходить за ее пределы и впасть в антиномию: «Поэтому категории простираются дальше [сферы] чувственного созерцания настолько, насколько они мыслят объекты вообще, не обращая внимания еще и на особый вид (чувственности), каким они могут быть даны» [Кант, 2006, с. 409]. Устранение созерцания оставляет все же форму мышления, поэтому говорить здесь о пределе *выражения* вряд ли допустимо. Нет никакого противоречия в применении категорий к ноуменам пока мы признаем, что не получаем тем самым никакого знания.

Перейдем ко второй части утверждения Приста: рассмотрим, какие суждения Кант выносит (если выносит) о ноуменах как предметах. Начнем с рассмотрения понятия ноумена у Канта. Он указывает, что мы имеем здесь двусмысленность: «Если под ноуменом мы разумеем вещь, *поскольку она не есть объект нашего чувственного созерцания*, так как мы отвлекаемся от нашего способа созерцания ее, то такой ноумен имеет *негативный* смысл. Если же под ноуменом мы разумеем *объект нечувственного созерцания*, то мы допускаем особый способ созерцания, а именно интеллектуальное созерцание, которое, однако, не свойственно нам и даже сама возможность которого не может быть усмотрена нами; такой ноумен имел бы *положительный* смысл» [Кант, 2006, с. 406-407]. И далее: «... то, что мы назвали ноуменами, мы должны понимать исключительно лишь в *негативном* смысле» [Там же, с. 408]. Учение о чувственности есть учение именно о таких ноуменах¹. Ноумен в этом смысле, действительно, находится «за пределами выражения», с чем согласен и Кант. Он прямо говорит, что такой ноумен не есть «особый умопостигаемый [интеллигибельный] предмет для нашего рассудка» [Там же, с. 411]. Однако это понятие

¹ Этот текст был добавлен Кантом во втором издании в ответ на критику его понятия ноумена. К сожалению, прежнее понимание ноумена можно найти в других его текстах. Например, в «Пролегоменах» Кант понимает под ноуменами умопостигаемые предметы – «чистые интеллигибельные (вернее, мысленные) сущности» [Кант, 1994, с. 93]. Более того, там же он прямо называет трансцендентальные идеи ноуменами [Там же, с. 94]. Нас сейчас, однако, интересуют не непоследовательности в мысли Канта, а возможное наличие пределов мышления в понятии ноумена.

относится не столько к вневещному, сколько к чувственному; оно говорит не о ноуменах, а о феноменах – об их конечности. Действительно: «... понятие ноумена есть только демаркационное понятие (Grenzbegriff), служащее для ограничения притязаний чувственности и потому имеющее только негативное употребление. Однако оно не вымыслено произвольно, а связано с ограничением чувственности, хотя и не может установить ничего положительного вне сферы ее» [Кант, 2006, с. 410]. Это, таким образом, характеристика феноменального мира. Понятие ноумена возникает, поскольку о чувственности нельзя утверждать, что она – единственно возможный способ созерцания. Оно обозначает невозможность доказать отсутствие других способов созерцания помимо чувственности. Остается открытым вопрос о том, как конкретно выглядит это понятие, а также о том, какая познавательная способность за него ответственна (это рассудок? тогда какие категории он использует?). Но в любом случае, для ноумена в этом смысле аргументация Приста не работает. О нем, как о предмете, и даже о его возможности, Кант отказывается что-либо утверждать, поэтому к нему неприменима формулировка противоречия Приста, которую мы видели выше. Таким образом, понятие ноумена в негативном смысле (которое, напомню, Кант считает единственно правильным) не содержит того противоречия, которое ему приписывает Прист.

Тем не менее, в понятии трансцендентальных идей, как кажется, речь идет о некотором положительном знании ноумена. Так ли это?

Трансцендентальной идеей у Канта называется «необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет» [Кант, 2006, с. 493]. Она определяется как тотальность условий для данного обусловленного [Там же, с. 489]. Например, если условия задаются категорией причинности, то идеей является мир как тотальность причинных условий. Поскольку такая тотальность нам недоступна в опыте, то мы не знаем, является ли она бесконечной последовательностью или останавливается на некоторой первопричине. Прист полагает, что такие идеи относятся у Канта к ноуменам или вещам самим по себе. Это отчасти верно, и у Канта мы можем найти об этом прямые указания. Однако в то же время Кант сталкивается с трудностями в проведении такого взгляда и предлагает способы их разрешения. Эта более аккуратная разработка понятия идеи показывает ее специфический характер, отличающий ее как от ноумена, так и от феномена.

Действительно, Кант различает предметы, данные абсолютно и в идее: «В первом случае мои понятия направлены на то, чтобы определить предмет, а во втором мы имеем дело в действительности только со схемой, для которой не дан прямо и также гипотетически никакой предмет, и которая служит только для того, чтобы представлять нам другие предметы в их систематическом единстве посредством отношения к этой идее, стало быть, косвенным образом» [Кант, 2006, с. 855]. Это косвенное отношение есть регулятивное применение идеи, при котором мы поступаем, как если бы мир имел причину, существовало бы высшее существо и т. д. С одной стороны, Кант описывает идеи не как предметы, а как всего лишь схемы, призванные направлять наше познание к некоторому систематическому единству (в котором для Канта состоит идеал науки вообще). Однако, с другой стороны, для своего функционирования такая схема требует некоторого предмета [Там же, с. 868]. Поскольку указанное единство относится к интересу разума, последний полагает эти предметы, но не абсолютно, а в идее. Они не могут быть предметами опыта, поскольку у нас нет и не может быть для этого подходящих созерцаний, однако они,

тем не менее, выстраиваются *аналогично* предметам опыта. Эта аналогичность означает, в частности, что мы используем для этого категории рассудка. Действительно, Кант говорит: «... мы мыслим нечто такое, о чем мы понятия не имеем, каково оно само по себе, но отношение чего к совокупности явлений мы мыслим как аналогичное отношению явлений друг к другу» [Кант, 2006, с. 861]. Таким образом, хотя идея не может появиться в опыте, т. е. в явлении, она структурирована как предмет явления, т. е. выстроена с помощью категорий рассудка: «Понятия реальности, субстанции, причинности, даже понятия необходимости в бытии, если взять их вне того употребления, при котором они делают возможным эмпирическое познание предмета, не имеют значения, которое определяло бы какой-нибудь объект. [...] Тем не менее я могу допускать такую непонятную сущность – предмет чистой идеи – релятивно по отношению к чувственно воспринимаемому миру, но не как [имеющееся] само по себе» [Там же, с. 864]. Разум (руководствуясь своим интересом) полагает для трансцендентальных идей предметы и приписывает им свойства «как аналогичные рассудочным понятиям в эмпирическом употреблении. Поэтому я по аналогии с реальностями в мире, с субстанциями, каузальностью и необходимостью мыслю некое существо, обладающее всем этим во всей полноте» [Там же, с. 865]. Мы видим, что к идеям применяются категории, несмотря на то, что соответствующие предметы не могут быть даны в опыте. Это еще более ясно из следующих слов Канта: «В таком случае я мыслю себе эту высшую сущность исключительно посредством понятий, которые, собственно, имеют применение только в чувственно воспринимаемом мире; но так как указанное трансцендентальное предположение имеет у меня только относительное применение, а именно как субстрат возможно большего эмпирического единства, то я имею право мыслить существо, которое я отличаю от мира, приписывая ему свойства, принадлежащие только чувственно воспринимаемому миру» [Там же, с. 865]. В этом состоит своеобразие трансцендентальных идей – они структурированы как предмет опыта, но как бесконечный предмет, который не может быть дан в опыте. Можно предположить (к сожалению, текст Канта не позволяет судить об этом определенно), что регулирующая функция идеи состоит в том, что она служит пределом, к которому стремится поиск систематического единства явлений – пределом феноменов, который сам не является феноменом (*focus imaginarius*, как называет его Кант). Однако она также никак не может выступать в качестве ноумена в отрицательном смысле, т. е. как демаркационное понятие. Ее также неверно, вообще говоря, полагать как действительно существующую вещь (хотя в некоторых случаях это возможно, в других мы приходим к антиномиям). Таким образом, мы применяем категории за пределами феноменов, однако Кант предпринимает все предосторожности против понимания этого действия как попытки достижения знания о вещах самих по себе. Тем самым, он не приходит к противоречиям, о которых говорит Прист.

Важно заметить, что построение Канта исключает возникновение парадокса, который появился бы, если бы мы посчитали тотальность феноменов также феноменом. Хотя мы, безусловно, находим в трансцендентальных идеях бесконечный генератор, требующийся Присту, они не содержат необходимую для парадоксов циркулярность. В этом смысле предлагаемая Пристом пятая антиномия, построенная «по мотивам» Канта, на самом деле не повторяет его. Она фактически повторяет парадокс Бурали-Форти [см.: Прист, 2022, § 6.9] формальное изложение: [Там же, § 8.5], но требует шага, который Кант как раз не делает.

Вместо этого он разрабатывает набор понятий, которые помогают ему парадокса избежать. Сам Прист, впрочем, признает, что Кант мог бы подойти здесь к противоречию, но не подошел. Прист проделывает этот путь за Канта, но остается не вполне ясным, почему мы должны следовать за ним, если, как мы видели, различие позитивного и негативного смысла ноумена, специфический характер трансцендентальных идей позволяют Канту построить систему, в которой не возникает искомого Пристом противоречие (что, разумеется, не исключает других трудностей в этой системе).

Наконец, само понятие знания не является простым. У Канта мы можем встретить термины «познание» и «знание» в разных смыслах (см., например: Watkins and Willaschek, 2017] о различии у него Erkenntnis и Wissen). В большой классификации представлений [Кант, 2006, с. 485-487] идеи – т. е. чистые понятия, выходящие за пределы опыта, – относятся к познанию (cognitio, Erkenntnis). Познание в этом смысле не ограничено опытом. Возникает вопрос: когда Кант говорит об отсутствии познания ноуменов, то о каком познании идет речь? Как мы уже видели, он не отрицает их принципиальную познаваемость. То, что у нашей чувственности нет доступа к ноуменам, не означает, что не может быть других существ, обладающих таким доступом, способных, например, к интеллектуальному созерцанию или какому-то иному. Для них даже возможно понятие существования, отличное от категории существования рассудка (последняя определяется на основании ощущения, т. е. «материальных условий опыта»). Поэтому даже неприменимость категории существования к ноуменам не препятствует законности суждений об их существовании. Ситуация здесь аналогична трансцендентальной апперцепции, т. е. сознанию собственного Я. Хотя такое сознание не сопровождается созерцаниями и не может служить основанием опытного знания, это не мешает Канту (и нам) говорить о знании или существовании Я. На это можно было бы возразить, для чего имеются определенные основания, что мы, вероятно, сталкиваемся здесь с неясностью или даже противоречием у Канта, но в любом случае это требует анализа, которого мы не находим в книге Приста. Отрицание эмпирического (т. е. основанного на созерцаниях) знания ноумена не противоречит какому-то иному знанию о нем ([см., например: Ameriks, 2003, pp. 69 sq.] о ноуменах и возможности их познания у Канта). Свою философию Кант рассматривает не как эмпирическое, а как трансцендентальное исследование. Полученное в нем знание о ноуменах не обязано оформляться с помощью категорий, поэтому тезис о применимости последних только к феноменам, вообще говоря, не имеет к нему отношения. Например, Гуссерль говорит здесь об особом трансцендентальном опыте, который предполагает, возможно, другие категории. В любом случае, это не знание о ноуменах *как предметах*.

В итоге, тезис Приста о наличии противоречия в понятии ноумена и подчинении его Схеме Вложения (Трансценденция и Замыкание) оказывается необоснованным. Если под суждениями мы имеем в виду суждения рассудка, то неверным оказывается Замыкание: если Кант и применяет категории к ноуменам, то лишь по аналогии (*как если бы*). Если же под суждением мы имеем в виду суждения знания, понимаемого шире, то неверным оказывается Трансценденция: Кант судит о ноуменах и делает это вполне законно в рамках своей методологии. Это не означает, разумеется, что противоречия у Канта нет, а также того, что оно не подчиняется указанной Схеме, если оно есть. Это означает лишь, что аргументация Приста не достигает цели, чему препятствует, как мы видели, недостаточная ясность используемых им понятий.

Список литературы / References

- Кант, И. (1994). Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука. 1783. Пер. с нем. В. С. Соловьева. *Сочинения. В 8 т. Т. 4.* М.: Чоро. С. 5-152.
- Kant, I. (1994). Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as a Science. 1783. Solovyov, V. S. (transl.). In *Works. In 8 vols. Vol. 4.* Moscow. Pp. 5-152. (In Russ.)
- Кант, И. (2006). *Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2: Критика чистого разума.* В 2 ч. Ч. 1. Под ред. Б. Бушлинга, Н. Мотрошиловой. М.: Наука. 1081 с.
- Kant, I. (2006). *Works in German and Russian. Vol. 2. Critique of pure reason.* In 2 parts. Pt. 1. Bushling, B., Motroshilova, N. (eds.). Moscow. 1081 p. (In Russ.)
- Прист, Г. (2022). *За пределами мысли.* Пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация». 464 с.
- Priest, G. (2022). *Beyond the Limits of Thought.* Tselishchev, V. V. (transl.). Moscow. 464 p.
- Ameriks, K. (2003). *Interpreting Kant's Critiques.* Oxford. Oxford University Press. 359 p.
- Watkins, E. and Willaschek, M. (2017). Kant's Account of Cognition. *Journal of the History of Philosophy.* Vol. 55. No. 1. Pp. 83-112. DOI: 10.1353/hph.2017.0003.

Сведения об авторе / Information about the author

Доманов Олег Анатольевич – кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Института философии и права СО РАН, г. Новосибирск, Николаева, 8, e-mail: odomanov@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0003-0057-3901>.

Статья поступила в редакцию: 15.04.2024

После доработки: 20.05.2024

Принята к публикации: 03.06.2024

Oleg Domanov – Candidate of Philosophical Sciences, associate Professor, Senior Researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva Str., 8, e-mail: odomanov@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0003-0057-3901>.

The paper was submitted: 15.04.2024

Received after reworking: 20.05.2024

Accepted for publication: 03.06.2024

УДК 1(091)

К ЮБИЛЕЮ ИММАНУИЛА КАНТА: ИСТОРИЯ ОДНОЙ ЗАБЫТОЙ СТАТЬИ

О. С. Егорова

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)
oksana12egorova@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена исследованию и расшифровке рукописи, озаглавленной как «Статья С. В. “По поводу 100-летия смерти Иммануила Канта”. 1904 г.», написанной неизвестным автором и ранее не публиковавшейся. Данная рукопись хранится в Государственном архиве Российской Федерации в фонде Б. В. Никольского. Краткий анализ содержания рукописи свидетельствует о «юбилейном» характере текста. Особое внимание в ней уделяется обзору интеллектуальных заслуг И. Канта, в частности, в области юриспруденции. Воспринимая И. Канта как основоположника теории правового государства, автор обращается к российскому законодательству XIX в., приводя примеры практической реализации кантовских идей. Помимо анализа содержательной части рукописи, в статье приводятся справочные сведения об упомянутых в ней личностях (Р. фон Моле, И. Е. Андреевском), их трудах, событиях. Мы также установили личность автора рукописи. Им оказался историк права Сергей Владимирович Ведров (1855–1909 гг.). В качестве Приложения к статье приводится расшифровка полного текста исследуемой рукописи.

Ключевые слова: Иммануил Кант, кантоведение, рецепция Канта, рукопись, русская философия, история философии, Б. В. Никольский, С. В. Ведров, история права.

Для цитирования: Егорова, О. С. (2024). К юбилею Иммануила Канта: история одной забытой статьи. *Respublica Literaria*. Т. 5. № 2. С. 26-35. DOI: 10.47850/RL.2024.5.2.26-35

FOR IMMANUEL KANT'S ANNIVERSARY: HISTORY OF A FORGOTTEN PAPER

O. S. Egorova

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)
oksana12egorova@gmail.com

Abstract. The paper is aimed at studying and decoding the manuscript entitled ‘Paper by S. V. On the 100th anniversary of the death of Immanuel Kant. 1904’, written by an unknown author and unpublished before. This manuscript is stored in the State Archive of the Russian Federation in the B. V. Nikolsky Fund. A brief analysis of the contents of the manuscript indicates the ‘anniversary’ character of the text. Its particular attention is paid to reviewing Immanuel Kant’s intellectual merits, considering jurisprudence in particular. Taking I. Kant as the founder of the theory of the rule of law, the author turns to Russian legislation of the 19th century, giving examples of practical implementation of Kant’s ideas. Besides analyzing the content of the manuscript, the article provides background information about the personalities mentioned in it (R. von Mohl, I. E. Andreevsky), their works, and events. The article also made a successful attempt to identify the author of the manuscript. He turned out to be legal historian Sergei Vladimirovich Vedrov (1855–1909). A transcript of the full text of the manuscript under study is provided as an Appendix to the article.

Keywords: Immanuel Kant, Kant studies, reception of Kant, manuscript, Russian philosophy, history of philosophy, B. V. Nikolsky, S. V. Vedrov, legal history.

For citation: Egorova, O. S. (2024). For Immanuel Kant's Anniversary: History of a Forgotten Paper. *Respublica Literaria*. Vol. 5. No. 2. Pp. 26-35. DOI: 10.47850/RL.2024.5.2.26-35

За последние два века в России вышло большое количество работ (как на русском языке, так и переведенных), посвященных Иммануилу Канту – его жизни и наследию; неоднократно были опубликованы переводы на русский язык его трудов. Однако во всем этом многообразии, составляющем обширнейший исторический фонд отечественного кантоведения, до сих пор возможны некоторые находки. Так, работая с архивными фондами Президентской библиотеки¹, нами была обнаружена неопубликованная рукопись неизвестного автора, озаглавленная как «Статья С. В. “По поводу 100-летия смерти Иммануила Канта”. 1904 г.»². В наиболее полном на данный момент библиографическом перечне работ об И. Канте, вышедших на русском языке, который приводится на интернет-портале «Kant Online»³, данная статья отсутствует.

Мы взяли на себя труд сделать расшифровку данной рукописи (ее полный текст приводится в качестве Приложения к данной статье) и снабдить ее научным комментарием. В соответствующей части статьи мы обозначили краткое содержание текста рукописи, его особенности, уделили внимание образу И. Канта, а также обратились к справочной литературе, указав сведения о ряде упомянутых в рукописи имен, трудов и событий общественно-политической жизни. Однако наиболее ценным научным вкладом, который был достигнут в результате нашего исследования, является факт установления личности автора рукописи, в связи с чем мы посчитали необходимым привести некоторые биографические сведения о нем.

Прежде всего, обратимся к содержательной части рукописи статьи «По поводу 100-летия смерти Иммануила Канта». Весьма небольшая по объему (около 600 слов), преимущественно она посвящена обзору заслуг И. Канта в области юриспруденции, а также их последующей практической реализации в русском законодательстве XIX в. Судя по почерку и датировке, указанной на последнем листе, статья была завершена в субботу, 16 января 1904 г. Стиль текста вполне соответствует «юбилейному» жанру: с некоторой пафосностью и явным пиететом автора по отношению к И. Канту здесь фиксируются лишь общие положения, без излишнего углубления в детали кантовского учения. Для автора И. Кант – это «величайший философ Германии», «националист по своим личным качествам и привязанностям», но «всемирный гений по учению», чье влияние в начале XX в. еще было живо⁴. Труды И. Канта, по мнению автора, обобщили и весьма изменили важнейшие учения своей эпохи – философию Вольтера, Монтескье, Руссо, вобрали в себя опыт французских энциклопедистов⁵. Подобный взгляд на характер философского наследия И. Канта весьма ярко отражает представления о немецком философе как о всеобъемлющем гении и величайшем научном авторитете Нового времени.

¹ См.: Президентская библиотека. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.prlib.ru/catalog> (дата обращения: 20.01.2024).

² Статья С. В. «По поводу 100-летия смерти Иммануила Канта». 1904 г. ГА РФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 1359. Л. 1–4. [Электронный ресурс]. Президентская библиотека. URL: <https://www.prlib.ru/item/790496> (дата обращения: 20.01.2024). Просмотр данного документа доступен зарегистрированным пользователям Президентской библиотеки через Центры удаленного доступа.

³ Русскоязычная литература о Канте (1803–1918). [Электронный ресурс]. Kant Online. URL: <https://kant-online.ru/o-kante/bibliografiya/raboty-po-filosofii-kanta-na-russkom-2/> (дата обращения: 20.01.2024).

⁴ Статья С. В. «По поводу 100-летия смерти Иммануила Канта». 1904 г. ...

⁵ Там же. Л. 1 об.

В качестве основных заслуг И. Канта в области философии автор отмечает «создание критического учения о познавательной способности человека», а в юриспруденции – описание общих теоретических оснований правового государства⁶. Особое внимание в статье уделяется вопросу воплощения теоретических построений немецкого философа в законодательной практике, преимущественно отечественной. Наиболее ранняя, по мнению автора, попытка ввести в систему государственного управления кантовскую идею противопоставления «права и законности господству произвола административных учреждений» XVIII в.⁷ принадлежит известному немецкому юристу и правоведу Роберту фон Молю (1799–1875 гг.). Будучи одним из основоположников теории правового государства, он написал фундаментальный труд *Die Polizeiwissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates*⁸ (в русском переводе: Р. Моль «Наука полиции по началам юридического государства», 1871 г.), ставший самым обширным сочинением на немецком языке о науке полиции XIX в. В нем Р. фон Моль, критически осмыслив работы предшественников, впервые комплексно проанализировал проблемы внутреннего управления государством и определил механизм обеспечения и реализации взаимных прав и обязанностей государства и его граждан. Автор не только поставил вопросы, чрезвычайно важные для практики государственного управления того времени, но и предложил их осмысление. Значимым достоинством данной работы также является наличие многочисленных библиографических указаний [Моль, 1896, с. 681-682; Пирожок, 2016].

Говоря о реализации идей И. Канта в России, автор рукописи упоминает работу «Полицейское право»⁹ юриста, историка права, педагога и общественного деятеля И. Е. Андреевского (1831–1891 гг.). Следует отметить, что И. Е. Андреевский был весьма выдающейся личностью своей эпохи – профессор и ректор Санкт-Петербургского университета, он также занимал должность директора Санкт-Петербургского Императорского археологического института, являлся редактором первых томов «Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона» [Иван Ефимович Андреевский, 1891, с. III–V, VIII]. Его работа «Полицейское право», по мнению автора рукописи, – яркий пример попытки ввести «в практику русского управления начала правовой теории Канта»¹⁰. В начале XX в. она представляла собой единственный в России полный курс по науке полицейского права. Состоящий из двух разделов (учение о безопасности и учение о благосостоянии), труд И. Е. Андреевского охватил все учение о государственном управлении. Каждый отдельный вопрос здесь снабжен не только теоретической частью, но и историческими данными. Также автором изложено как действующее российское законодательство, так и правовые системы западных стран, начиная с древних времен. Это сделало работу не просто учебником, а энциклопедией политических наук, ставшей настольной книгой для всех деятелей земского и городского самоуправления [Иван Ефимович Андреевский, 1891, с. III]. И. Е. Андреевский принимал весьма активное участие в проектировании ряда

⁶ Статья С. В. «По поводу 100-летия смерти Иммануила Канта». 1904 г. ... Л. 1, 2 об.

⁷ Там же. Л. 2 об.

⁸ См.: Mohl R., von. *Die Polizeiwissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates*. Bd. 1–3. Tübingen. Laupp. 1832–1834.

⁹ См.: Андреевский И. Е. *Полицейское право*. В 2-х т. СПб., 1872; 2-е доп. изд. 1874.

¹⁰ Статья С. В. «По поводу 100-летия смерти Иммануила Канта». 1904 г. ... Л. 2 об., 3.

государственных законодательных актов эпохи «Великих реформ» (в частности, Университетского устава 1863 г.), ввиду чего автор рукописи видит в «Полицейском праве» начало «совокупной деятельности общества и правительства, основывающейся на положительных законах»¹¹. Далее в рукописи перечисляются ключевые итоги земской, городской, судебной, крестьянской, цензурной, военной и финансовой реформ Александра II, ставших, по мнению автора, практической реализацией идеи «правового государства Канта»¹².

Данная рукопись, отражающая представления автора о значительном влиянии юридических воззрений И. Канта на законодательную практику российского государства, имеет важную историческую ценность для отечественного кантоведения. Она представляет собой примечательный образец мысли, содержащий анализ предыдущей интеллектуальной традиции в «поворотную» юбилейную дату. Так, для нас спустя 120 лет, прошедших со времени написания рукописи, интересно проследить смысловые акценты в подведении «кантовских» итогов, обозначенных в начале прошлого века. Осмысливая значимость обширного наследия И. Канта, автор, будучи юристом и правоведом, наиболее высоко оценивает юридические идеи философа; но, ввиду своей очевидности, важно не это, а следующее оригинальное суждение. Характеризуя учение И. Канта о государственном устройстве, он особое внимание уделяет понятию «свобода»; при этом автор связывает учения И. Канта и Ж.–Ж. Руссо таким образом, что немецкий философ, «смягчивший» «проповедь свободы политической» «требованием законности»¹³, становится своеобразным правопреемником Ж.–Ж. Руссо. Имеет рукопись и некоторую этическую нагрузку, поскольку содержит шаблон представлений об И. Канте как о высокоинтеллектуальной личности. Нам неизвестно для каких целей изначально предполагалась данная статья (хотел ли автор ее опубликовать или же готовил устное выступление), и, будучи неопубликованной, нашла ли она своего слушателя. Однако нам удалось сделать иное, более значимое открытие – установить личность ее автора.

Исследуемая рукопись была обнаружена нами на сайте Президентской библиотеки в архивном фонде¹⁴ Б. В. Никольского (1870–1919 гг.) – ученого-правоведа, литератора, профессора Юрьевского и Санкт-Петербургского университетов. Она располагается в разделе «литературных произведений разных авторов» среди «материалов научно-литературной деятельности Б. В. Никольского», т. е. Б. В. Никольский является лишь адресатом, а кто был отправителем и собственно автором текста в архивном описании не указано. Однако ключом к пониманию этого являются инициалы «С. В.»¹⁵, оставленные автором на последнем листе рукописи. Здесь же через пробел в скобках имеется зачеркнутое слово, состоящие из шести букв. Оно с трудом поддается дешифровке (в особенности первая

¹¹ Статья С. В. «По поводу 100-летия смерти Иммануила Канта». 1904 г. ... Л. 3.

¹² Там же. Л. 3 об., 4.

¹³ Там же. Л. 1 об.

¹⁴ Никольский Борис Владимирович, историк права, профессор Юрьевского и Петербургского университетов, один из руководителей главного совета «Русского собрания», поэт, критик. [Электронный ресурс]. Президентская библиотека. URL: <https://www.prlib.ru/item/351508?mode=archive> (дата обращения: 20.01.2024).

¹⁵ Статья С. В. «По поводу 100-летия смерти Иммануила Канта». 1904 г. ... Л. 4.

буква), и вероятными вариантами его прочтения являются следующие: «одровъ», «ядровъ», «едровъ» или же иной схожий вариант. Изначально в поиске мы сосредоточились на инициалах, не беря во внимание данное не вполне понятное слово (тем более не было полной уверенности в том, что оно имеет отношение к имени автора). Мы предположили, что в обширном архиве Б. В. Никольского могут содержаться иные послания от нашего неизвестного автора, способные пролить свет на его личность. Для этого были просмотрены заглавия дел из всех трех описей фонда Б. В. Никольского и выписаны те немногочисленные имена, в инициалах которых (как в сочетании имени и фамилии, так и имени с отчеством) содержатся буквы «С» и «В». Далее, работая с архивом через Центр удаленного доступа (что дает возможность просматривать оригиналы интересующих документов в полном объеме), мы просмотрели архивные документы, относящиеся к интересующим нас персонам с инициалами «С. В.». Это дало свои плоды: тщательное сравнение почерков интересующих нас лиц из фонда Б. В. Никольского с почерком автора статьи «По поводу 100-летия смерти Иммануила Канта» позволило обнаружить еще один документ, адресованный Б. В. Никольскому от нашего неизвестного автора. Им оказалось письмо¹⁶ Б. В. Никольскому, датированное 6 января 1904 г., т. е. написанное всего за 10 дней до статьи о И. Канте. Поскольку содержание письма не относится к интересующей нас тематике, мы не станем его касаться. В архивной описи, представленной на сайте, автор письма указан как «Ведров (?) С.»¹⁷. В самом письме на последней странице весьма неразборчиво также прочитывается «СВедров»¹⁸. Сличение почерков (письма и текста статьи о И. Канте) однозначно показывает, что оба документа написаны одним и тем же человеком. В свете данного факта не вполне читаемое зачеркнутое слово с последней страницы рукописи статьи о И. Канте, располагающееся после инициалов, обретает смысл: С. В.(едров).

Таким образом, перед нами более четко предстает личность автора: это некий С. Ведров, имеющий, судя по содержанию статьи о И. Канте, юридическое образование; он современник Б. Н. Никольского, с которым, исходя из текста письма («Нездоровье мне не позволяет приехать к Вам сегодня лично...»¹⁹), был хорошо знаком. Наиболее подходящей кандидатурой на авторство среди современников Никольского оказался историк права Сергей Владимирович Ведров (1855–1909 гг.). Однако для того, чтобы доподлинно убедиться в том, что именно С. В. Ведров является автором письма и интересующей нас статьи, или же опровергнуть данную связь, нами было предпринято следующее. Наиболее простым решением являлось обнаружение образцов почерка С. В. Ведрова и их сравнение с текстами письма и статьи. Но, к сожалению, нам не удалось обнаружить в открытом доступе рукописных текстов, достоверно принадлежащих С. В. Ведрову. Вместо этого мы обратились к опубликованным [Никольский, 2015а, 2015б] дневниковым записям Б. Н. Никольского. Записи за январь 1904 г. в них отсутствуют, однако в заметках за 1898, 1899 и 1901 гг. неоднократно упоминается «Ведров» [Никольский, 2015а, с. 141, 305, 307,

¹⁶ Письмо Ведрова С. Никольскому Б. ГА РФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 122. Л. 1–2. [Электронный ресурс]. Президентская библиотека. URL: <https://www.prlib.ru/item/788325> (дата обращения: 20.01.2024).

¹⁷ Ведров (?) С. [Электронный ресурс]. Президентская библиотека. URL: <https://www.prlib.ru/item/788325> (дата обращения: 20.01.2024).

¹⁸ Письмо Ведрова С. Никольскому Б. ... Л. 2 об.

¹⁹ Там же. Л. 1.

333, 336, 513] (в частности, в контексте визитов к нему Б. Н. Никольского; рабочих встреч в Санкт-Петербургском университете). В библиографическом указателе имен, оформленном составителями издания дневников Б. Н. Никольского, «Ведров» идентифицирован как Сергей Владимирович Ведров (1855–1909 гг.) – историк русского и западноевропейского права, экстраординарный профессор полицейского права в Петербургском университете, Училище правоведения и Петербургском лесном институте [Никольский, 2015б, с. 539]. По нашему мнению, дополнительные обоснования того факта, что С. В. Ведров, с которым Б. Н. Никольский был лично знаком как минимум с 1898 г., и С. В. Ведров – отправитель писем Никольскому в 1904 г. – является одним и тем же лицом, не требуются. Следовательно, автором обнаруженной нами статьи «По поводу 100-летия смерти Иммануила Канта», равно как и упомянутого письма, является С. В. Ведров (1855–1909 гг.).



В заключение приведем краткую биографическую справку о данной исторической личности, малоизвестной в наше время. Выпускник Санкт-Петербургского университета (1876 г.) С. В. Ведров в 1878 г. успешно защитил диссертацию «О лесоохранении по русскому праву», получив степень магистра полицейского права. Предметом его магистерской диссертации стало изучение законодательства, касающегося правового статуса лесов в России в его историческом развитии. Таким образом, С. В. Ведров стал одним из первых российских ученых, кто поставил вопрос о важности государственной политики в области экологии. После защиты диссертации для продолжения образования он на два года был командирован за границу, где прослушал курсы лекций в Гейдельберге, Болонье и Вене. По возвращении, на протяжении последующих лет научная и преподавательская деятельность С. В. Ведрова была тесно связана с высшими учебными заведениями Санкт-Петербурга. В частности, на протяжении нескольких лет на юридическом факультете Санкт-Петербургского университета он вел разнообразные курсы, посвященные науке полиции, – ее истории и отдельным отраслям («История науки полиции», «Полиция обрабатывающей промышленности и торговли», «История полиции в России» и проч.). Научное наследие С. В. Ведрова составляет около десятка работ, посвященных истории различных отраслей русского права, в числе которых – лесное законодательство, межевое и полицейское право. Так, его первое крупное исследование «О денежных пенях по Русской правде сравнительно с законами салических франков» (1877 г.) посвящено сравнению основных положений уголовного права в «Русской правде» и французской «Салической правде»²⁰ [Ведров С. В., 1896, с. 133-134].

²⁰ Ведров Сергей Владимирович. [Электронный ресурс]. *Сетевой ресурс «Биографика СПбГУ»*. Ред., сост.: Барино Д. А., Ростовцев Е. А. URL: <https://bioslovhist.spbu.ru/person/26-vedrov-sergey-vladimirovich.html> (дата обращения: 20.01.2024).

ПРИЛОЖЕНИЕ

СТАТЬЯ С. В.

«ПО ПОВОДУ 100-ЛЕТИЯ СМЕРТИ ИММАНУИЛА КАНТА». 1904 г.²¹

30 января / 12 февраля 1904 г.

Сто лет тому назад умер величайший философ Германии Иммануил Кант, родившийся в Кенигсберге в 1724 году (9/22 апреля) и безвыездно в нем проживший всю свою долгую жизнь. Умер, по странной иронии судьбы, философ, создавший критическое учение о познавательной способности человека, о его уме и разуме, впав в слабоумие. Академическая его деятельность, как профессора закончилась еще в 1795 году, как писателя около 1798 года, к которому относятся его последние труды. Из своего родного города зорко следил философ за происходившей на его глазах эволюцией знания в эпоху дореволюционную во Франции и за практическим осуществлением отвлеченных [Л. 1] политических начал в революционную эпоху. Кант в одном своем лице обобщил для Германии и философию Вольтера, и энциклопедистов с их опытным направлением, и юридические положения Монтескье, и поэзию-политику Жана Жака Руссо и связал все неумолимой немецкой логикой. Беспощадная ирония <слово написано неразборчиво>²² философа сменилась у Канта критическим идеализмом, примиряющим и безверие с требованиями морали и религии, так как необъяснимое для ума должно быть в силу «категорического императива» усвоено верою ради практических требований общежития. Страстную проповедь свободы политической женевагражданина, Руссо, Кант смягчает требованием законности в своем правовом идеальном государстве и один из первых указывает [Л. 1. об.] на представительство народное, как практический прием для наилучшего выяснения общей воли. Видоизменяет в своей философской разработке Кант и знаменитое тройственное определение французской государственной идеи, доселе гордо возвышающееся на национальном знамени, величественное «liberté, égalité, fraternité». Свободен человек от рождения, равноправностью пользуется он как подданный государства и самостоятельностью как гражданин; братство – естественное следствие принадлежности к роду человеческому.

Не касаясь даже главных положений общей сложной системы трансцендентального идеализма Канта, достаточно указать на его значение в юридиико-политическом отношении, далеко распространившееся за пределы Германии, чтобы оценить этот могучий ум, давший новое направление всей политической литературе [Л. 2]. Кант набросал лишь общие основания государственного строя, получившего в литературе название государства

²¹ Статья С. В. «По поводу 100-летия смерти Иммануила Канта». 1904 г. публикуется по правилам современной орфографии и пунктуации.

²² Слово написано неразборчиво, также, предположительно, в нем содержится описка (присутствуют лишние буквы), что делает затруднительным его прочтение. Однако, исходя из контекста статьи, его значение предположительно следующее. В данном случае речь идет о Ж.-Ж. Руссо – философе, родом из Женевы, которого в следующем предложении рукописи С. В. Ведров именует «женевским гражданином». И в данном случае, вероятнее всего, автор также имел в виду прилагательное «женевский» (т. е. «... ирония женевагражданина ...») (Прим. – О. Е.).

правового. Основная мысль была противопоставление идеи права и законности господству произвола административных учреждений полицейского государства XVIII века. Практически ввести в систему управления это положение решился известный тюбингенский профессор Роберт фон Моль, в 1832 году выпустивший в свет свою книгу «Die Polizeiwissenschaft nach den Grundsätzen des Rechts States» (Наука полиции на началах правового государства). Эта теория отразилась и на классическом труде профессора Петербургского Университета И. Е. Андреевского, «Полицейское право» которого стремится про- [Л. 2. об.]вести и в практику русского управления начала правовой теории Канта, примененные к системе внутреннего управления Р. ф. Модем. Увлекающийся поклонник реформ шестидесятых годов, участник некоторых работ по их проектированию, напр. относительно университетского Устава 1863 года и либерального законодательства о печати того же времени, проф. Андреевский видел в новой русской системе внутреннего управления с конца шестидесятых годов (первое издание его «Полицейского права» 1870 года) начало «совокупной деятельности общества и правительства, основывающейся на положительных законах». Теория [Л. 3] правового государства Канта вылилась практически в представительстве земства и города; начала законности получили новое подтверждение в судебной реформе с участием в суде уголовном присяжных представителей народной совести. На путь, начертанный Кантовским учением о государстве правовом, выступила Россия уже изданием Свода Законов, и дорога, в этом направлении пройденная нашим дорогим отечеством, отмечена величайшим из исторических памятников, освобождением крестьян 19 февраля 1861 года, преобразованиями земства и города, пробужденными от вековой своей спячки, участием народного элемента в суде, безцензурною прессою, финансовою отменю подушной [Л. 3. об] подати, налога на соль и, наконец, уравнением всего населения мужского в священной обязанности грудью отстаивать, при общей воинской повинности, на поле брани интересы отчизны.

Сто лет прошло, как навсегда умолкли вещи уста философа, националиста по личным своим качествам и привязанностям, но гения всемирного по учению, но его влияние не умерло: свободная мысль полетела по всему белу свету и везде, где были люди, знания и труды, принесла свою долю пользы, вылилась в желанную форму.

С. В.(едров)
1904 г.
Января 16 дня [Л. 4].

Список литературы / References

Ведров, С. В. (1896). *Биографический словарь профессоров и преподавателей С.-Петербургского университета за истекшую третью четверть века его существования. 1869-1894.* СПб. Т. 1. С. 133-134.

Vedrov, S. V. (1896). In *Biographical dictionary of professors and teachers of St. Petersburg University for the past third quarter of a century of its existence. 1869-1894.* St. Petersburg. Vol. 1. Pp. 133-134. (In Russ.)

Иван Ефимович Андреевский. (1891). *Энциклопедический словарь*. Под ред. И. Е. Андреевского. Т. IV: Битбург-Босха. СПб.: типо-литография И. А. Ефрона. С. I-XIII.

Ivan Efimovich Andreevsky. (1891). In Andreevsky, I. E. (ed.). *Encyclopedic Dictionary*. Vol. IV. Bitburg-Bosch. St. Petersburg. Pp. I-XIII. (In Russ.)

Моль. (1896). *Энциклопедический словарь*. Т. XIXа: Михаила орден – Московский Телеграф. СПб.: типо-литография И. А. Ефрона. С. 681-682.

Mohl. (1896). In *Encyclopedic Dictionary*. Vol. XIXа. Michael's Order – Moscow Telegraph. St. Petersburg. Pp. 681-682. (In Russ.)

Никольский, Б. В. (2015а). *Дневник. 1896-1918*. Изд. подгот. Д. Н. Шилов, Ю. А. Кузьмин. СПб.: Дмитрий Буланин. Т. 1: 1896-1903. 704 с.

Nikolsky, B. V. (2015a). *Diary. 1896-1918*. Shilov, D. N., Kuzmin, Yu. A. (ed. prepared). St. Petersburg. Vol. 1. 1896-1903. 704 p. (In Russ.)

Никольский, Б. В. (2015б). *Дневник. 1896-1918*. Изд. подгот. Д. Н. Шилов, Ю. А. Кузьмин. СПб.: Дмитрий Буланин. Т. 2: 1904-1918. 656 с.

Nikolsky, B. V. (2015b). *Diary. 1896-1918*. Shilov, D. N., Kuzmin, Yu. A. (ed. prepared). St. Petersburg. Vol. 2. 1904-1918. 656 p. (In Russ.)

Пирожок, С. С. (2016). Роберт фон Моль: вклад в углубление и систематизацию знаний о государстве, праве и обществе. [Электронный ресурс]. *Genesis: исторические исследования*. № 6. С. 49-60. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=17534 (дата обращения: 20.01.2024).

Pirozhok, S. S. (2016). Robert von Mohl: contribution to the deepening and systematization of knowledge about the state, law and society. [Online]. *Genesis: historical studies*. No. 6. Pp. 49-60. Available at: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=17534 (Accessed: 20 January 2024). (In Russ.)

Сведения об авторе / Information about the author

Егорова Оксана Сергеевна – младший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, Николаева, 8, e-mail: oksana12egorova@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0001-5213-5589>

Статья поступила в редакцию: 15.04.2024

После доработки: 20.05.2024

Принята к публикации: 03.06.2024

Egorova Oksana – Junior Researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva Str., 8, e-mail: oksana12egorova@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0001-5213-5589>

The paper was submitted: 15.04.2024

Received after reworking: 20.05.2024

Accepted for publication: 03.06.2024

УДК 1 (091) (430)

ИМПЕРАТИВ КАК «СЛЕД БЫТИЯ» В СУДЬБЕ ЭМИЛЯ ЛАСКА

М. Я. Мацевич

Белорусский национальный технический университет (г. Минск, Беларусь)
lentsevich@mail.ru

Аннотация. Целью статьи является анализ философии Э. Ласка и особенностей уникального духовного, интеллектуального опыта немецкой, русской философии. Осуществлен систематический анализ значимости творчества Э. Ласка в формировании европейской философской традиции. Показано понимание смысла и назначения войны как философской категории, а также проведен философско-гносеологический мониторинг отношения к данному понятию мыслителей времен Первой мировой. Включение в сферу исследовательского интереса данной проблематики позволило по-новому оценить и показать многоаспектность интерпретации ценностей в современном культурном пространстве.

Ключевые слова: ценности, европейская традиция, русская духовность, война, историцизм, субъективизм, неокантианство, истина, право.

Для цитирования: Мацевич, М. Я. (2024). Императив как «след Бытия» в судьбе Эмиля Ласка. *Respublica Literaria*. Т. 5. № 2. С.36-44. DOI: 10.47850/RL.2024.5.2.36-44

IMPERATIVE AS A «TRACE OF BEING» IN THE FATE OF EMIL LASK

M. Ya. Matsevich

Belarusian National Technical University (Minsk, Belarus)
lentsevich@mail.ru

Abstract. The paper analyses E. Lask's philosophy and the unique spiritual and intellectual experience of German, Russian philosophy. A systematic analysis of the importance of E. Lask's philosophy in the formation of the European philosophical tradition has been made. The understanding of the meaning and purpose of the war as a philosophical category is shown, philosophical and epistemological monitoring of the attitude of thinkers to the First World War is also precisely carried out. The inclusion of this problem in the field of research interest gave an opportunity to appreciate and to expose the multidimensional interpretation of values in the modern cultural space.

Keywords: values, European tradition, Russian spirituality, war, historicism, subjectivism, neo-Kantianism, truth, Law.

For citation: Matsevich, M. Ya. (2024). Imperative as a "Trace of Being" in the Fate of Emil Lask. *Respublica Literaria*. Vol. 5. No. 2. Pp. 36-44. DOI: 10.47850/RL.2024.5.2.36-44

Убит!.. к чему теперь рыдания...

М. Лермонтов

...Все мы герои и все мы изменники,
Всем, одинаково, верим словам.
Что ж, дорогие мои современники,
Весело вам?

Г. Иванов

Мы постоянно чего-то боимся, боимся огромности жизни, невероятности самого существования. И из этого страха создаем какие-то маленькие знания вокруг себя как защиту, как броню, как оборону. Но истина не может быть просто высказана. Однажды высказанная, она уже перестает быть истиной. И ты уже совершенно не знаешь, как быть в прямом непосредственном отношении с существованием.

Эмиль Ласк – немецкий философ австрийского происхождения – учился во Фрайбурге у Г. Риккерта. Получил степень доктора философии в Гейдельберге под руководством В. Виндельбанда на основе трактата «Философия права» [Ласк, 2012]. Ласк прочитал пробную лекцию под названием «Формализм кантовской этики» 17 декабря 1904 г. В 1908 г. посетил Третий Международный философский конгресс в Гейдельберге и прочитал одну из своих самых важных лекций «Существует ли примат практического разума в логике?» Текст был полемикой с Г. Риккертом, и ответом мэтра на него являлось эссе под названием «Два пути познания».

Весьма слабого здоровья, страдающий тяжелой миопией, сержантом, Эмиль отправился на фронт. Он прекрасно знал, что не сможет стрелять, но чувствовал, что должен быть на войне. Погиб на русском фронте во время Первой мировой войны 26 мая 1915 г.

Ласк – ключевая фигура в европейской философии, но его труды малоизвестны, во многом из-за ранней гибели и постепенного снижения интереса к неокантианству. Также, что постоянно отмечалось современниками: тексты нелегко читать. Труды Ласка систематизировал его ученик Ю. Херригель, издав их в 1923–1924 гг. Философ серьезно повлиял на раннего М. Хайдеггера, а также на Г. Лукача. Ученик Ласка Ю. Херригель широко популяризировал идеи мыслителя в Японии. Вот практически и все, что мы можем узнать из официальных энциклопедических данных, да и то большей частью иностранных. Венгерский философ-марксист А. Фогараш сравнил гибель Ласка с «самоубийством немецкого неокантианского идеализма» [Фогараш, 1924].

Русскоязычному читателю он практически неизвестен. Небольшое внимание данной персоналии уделялось К. С. Бакрадзе, И. А. Михаловым [Бакрадзе, 1973; Михайлов, 1999]. Отдельные места в своей диссертации «Философия как метафизика: И. Кант и баденская школа неокантианства» посвятила Ласку Н. С. Соловьева, сделавшая также перевод его работы [Ласк, 2006]. Автор представленной статьи выступила соавтором перевода «Философии права» Ласка [Ласк, 2012] и уделила ему внимание в своей диссертации. Творчество данного философа и его влияние на последующую философскую традицию было продолжено в Грузии, в частности, Ш. И. Нуцубидзе (Ласк его первый учитель), а позже и К. С. Бакрадзе. «Учение Ласка о ценностях, стоящих выше противоположностей, сблизило

Нуцубидзе с хайдеггеровским пониманием истины, а позже помогло ему увязать свои искания с неоплатонической традицией философии в Грузии. Нуцубидзе считал соотношение Г. Риккерта и Э. Ласка в неокантианской философии аналогичными с отношением теорий Э. Гуссерля и М. Хайдеггера» [Тевзадзе, 1997].

История показывает, что война была частью человеческой жизни с незапамятных времен, несмотря на огромную череду страданий и высокую цену больших потерь в виде смертей, ранений, увечий, беженцев и т. д. Возможно, как предполагают некоторые авторы, война присуща человеческой природе. Из-за своего насильственного характера, огромного воздействия на жизнь людей и общества, война является очевидным источником моральных проблем. Важнейший из этих вопросов: может ли война при каких-либо обстоятельствах быть оправдана или, наоборот, всегда неправильна? Другие важные вопросы заключаются в том, как следует воевать и что делать после окончания войны. Есть три основные теории, пытающиеся ответить на эти вопросы: реализм, пацифизм и теория справедливой войны. В первые дни войны Ласк писал матери: «Это нестерпимо, когда ты не можешь внести свой вклад, пусть даже и самый скромный» [Safranski, 1998, p. 57].

Война не является статичной концепцией. С лингвистической точки зрения термин «война» имеет значения, варьирующиеся от политико-социальной сферы до индивидуальной и моральной. У войны есть своя собственная логика, которую именуют парадоксальной, отличающейся от линейной, формальной, применяемой к обычным ситуациям, поскольку она вызывает объединение и инверсию противоположностей. Предположения, разработанные в соответствии с линейной логикой, менее эффективны, чем расчеты, разработанные на основе интуитивного понимания диалектической логики. Поэтому линейный и статический подходы, согласно которым все решает оружие, являются механистическими и представляют односторонний взгляд на проблему войны, игнорирующий тот факт, что решающим фактором является человек. Адекватное соотношение сил должно учитывать не только военный и экономический потенциал, но и другие аспекты, такие как человеческие ресурсы или моральный дух.

«Эмиль Ласк, юный гений неокантианства, – именно ему, погибшему на втором году войны, Хайдеггер посвятит свою диссертацию, – еще до войны говорил о том, что жернова разума мельют тем лучше, чем меньше в них попадает жизненной материи, и что, следовательно, философская мысль может блистать лишь в том случае, если не соприкасается с неподдающейся однозначному толкованию пестрой тканью жизни. Ласк воспринимал данное свойство философии как ее недостаток и потому через несколько месяцев после начала войны писал с фронта своей матери: “В самом деле это был последний срок, когда мы уже не могли не уйти. Нетерпение достигло предела, а у меня – еще и мучительное ощущение собственной бездеятельности, полной бесполезности всех моих сил в такое время, когда на карту поставлено буквально все и невыносимо сознавать, что ты не принимаешь хотя бы малого участия в происходящем”. Но Хайдеггер, похоже, не жалел о том, что поначалу оказался в стороне от военных событий. Ему не пришлось рисковать жизнью, он мог спокойно работать над своей диссертацией, которая должна была стать первым шагом его научной карьеры, а в остальном, вероятно, разделял всеобщее чувство патриотического воодушевления, распространившееся и в тех католических кругах, где он вращался и к которым принадлежали его ближайшие друзья» [Сафрански, 2002, с. 91-92].

К сожалению, рассмотрение философии Э. Ласка по сей день весьма фрагментарно из-за отсутствия необходимой эмпирической и источниковедческой базы на русском языке. Хотя в Европе Ласку посвящены обширные труды и диссертации. Например, итальянским философом А. Спинелли [Spinelli, 2010] проводится сопоставление философии Э. Ласка с философией выходца из Белоруссии Саламона Маймона. Трудно сказать, по какой причине, но для отечественного читателя персоналия Ласка была несправедливо забыта и «скрыта». Однако еще Г. Риккерт писал о том, что Э. Ласк мог бы создать философскую систему, равную гегелевской. Но этой возможности не суждено было реализоваться.

Ласк упоминается в лекционном курсе, прочитанном Мартином Хайдеггером в 1919 г. «Феноменология и трансцендентальная философия ценностей», а также в 1925 г. в лекционном курсе, прочитанном в Марбургском университете «Пролегомены к истории понятия времени». В автобиографическом эссе «Мой путь в феноменологию» М. Хайдеггер вспоминает, как Риккерт посвятил «дорогому другу» вышедшее в том же году третье, полностью переработанное издание труда «Предмет познания. Введение в трансцендентальную философию». Посвящение должно было одновременно означать влияние ученика на учителя. Там же Хайдеггер упоминает о непосредственном и опосредованном влиянии философии Ласка на свое творчество, а именно новой проработке им произведений Гуссерля.

Отдельного подробного исследования требует влияние творчества Эмиля Ласка на русскую философию. Ибо практически вся русская философия несет на себе аксиологическую нагрузку.

Ниже мною приводятся выдержки из писем русского философа Федора Степуна с фронта. «В часовне все было неимоверно странно и спутано. Война с немцами. Немцами убитый полунемец Вильзар ... Это у нас! А там, у немцев, убит Ласк. Это ужасная, в сфере философии, быть может, мировая потеря ...?» [Степун, 2000]. К сожалению, объем статьи не позволяет полностью передать глубину письма и трагедии, пережитой Степуном. В письмах даются удивительно проникновенные характеристики Ласка как человека и преподавателя.

Около 1900 г. многие философы почувствовали, что общество смягчилось. Настало время великой чистки, нового героизма. Они с энтузиазмом отреагировали, когда разразилась Первая мировая война. Война была почти метафизическим пробуждением от пустого существования, «свинцового сна». Такими словами немецкий философ Макс Шелер приветствовал начало войны осенью 1914 г. Что поражает, так это лирический тон, который принимала в те годы дискуссия. Это резко контрастирует с метафорой, порожденной этим конфликтом в дальнейшем, – «мясорубка», через которую в конечном итоге прошли миллионы людей.

«Быть может, такую смертью умер Ласк, Грацианов; быть может, такую смертью умру и я. Я пишу тебе все это и бесконечно удивляюсь тому, каким образом мне только грустно; почему я не бьюсь головою о стену, почему я еще не сошел с ума, и больше: я удивляюсь тому, почему мне не только «только грустно», но и «только грустно» далеко не всегда <...>. Да, бесконечно широк диапазон души человеческой. Впрочем, все радости наши, конечно, крайне хрупки. Весело, весело, а вдруг – вдруг так и глянет на тебя “Оно” ...» [Степун, 2000].

Теолог М. Бубер считал ту войну «началом нового духа времени». Война как прекрасная возможность начать с чистого листа. Идея не была совсем новой. С самого зарождения философии война рассматривалась как производительная сила. По мнению поразительно большого числа философов, война должна была выполнять эту функцию. Спор шел примерно по двум разным направлениям. Прежде всего, поле битвы считалось местом свершения великих дел. Солдат стал «фотонегативом» дремлющего гражданина, для которого Ф. Ницше придумал термин «последний человек». В книге «Так говорил Заратустра» этот персонаж фактически являлся олицетворением плоского материализма, довлеющего над обществом. В целом оставалось неясным, как должен выглядеть социальный порядок. Но отвращение к правящему порядку было велико; этого было достаточно, чтобы уничтожить его. Когда разразилась «Великая война», философы наконец-то получили финальную битву, на которую так долго намекали.

«Весь мир заметно притаился и затих. Все предметы вошли в какую-то свою раковину: все они потеряли свою форму и тем самым схоронили свою душу ... А в глазах все рябил да рябил ниспадающий снег. “Все течет, все проходит”, вспоминался мне Гераклит; с ним вместе вспоминался Фрейбург, “Логос”, Мелис, Кронер и наш прекрасный юный энтузиазм дружбы и философии. Где же вся эта молодая, святая красота! Как быстро, как ужасно быстро во зле состарился мир. Какой страшный памятник этому злу и этой старости, такая злосчастная, такая преждевременная смерть, быть может, гениального Ласка» [Степун, 2000].

Творчество Ласка сыграло большую роль в культурной жизни России того времени.

«Дорогой друг! Не беспокойтесь насчет австрийского прошения, я сформулирую его и перешлю Вам завтра или послезавтра, чтобы Вы могли его скопировать. С сердечным приветом – Ваш Эмиль Ласк», – так он писал Богдану Александровичу Кистяковскому [Василенко, 1994].

В «Основах педагогики» (главы VIII–XIV) о Ласке вспоминал С. И. Гессен. Он подробно описывал, как благодаря учителю вошел в круг философов школы Риккерта, и Ласк всегда по отношению к своему ученику был не только наставником, но прежде всего другом. Все те противоречия, которые Ласк старался разрешить путем противопоставления бытия и должностования, бытия и значимости, С. И. Гессен и Г. Д. Гурвич развивали в учении о личности. У С. И. Гессена в «Основах педагогики», кроме физического и психического царств, выделялось еще трансцендентальное царство ценностей и смысла. В человеке постоянно живет сила свободы «автономии духа». Однако эта свобода не есть изначальная ценность, она растет, развивается постепенно. Неизменны и важны не сами истины или ценности, а путь их нахождения. Рассмотрение проблемы «значимости» в контексте философии Ласка интересовало и Н. А. Бердяева [Бердяев, 1989, с. 88]. С точки зрения аксиологии особенно интересны и методические замечания Г. Г. Шпета. Для него «отнесение к ценности» было либо подведением под понятие, либо просто оценкой. Он обвинял баденцев в релятивизме, морализме. «Понятие ценности? Не нравится мне оно. У Г. Риккерта оно двойного происхождения: от фихтеанизирующего кантианства и от Г. Лотце. Но в то время как в первом источнике оно ведет к субъективизму, во втором оно должно вывести из субъективизма, – там оно вопрос “нормы”, примата практического разума, здесь оно, в конечном итоге, вопрос особого бытия идеального предмета» [Митюшкин, 1988, с. 124].

На основании философии И. Канта и в дальнейшем неокантианства в Германии сложилась традиция историзма, целью которой являлось установление научного статуса для оправдания практики истории. Историзм был не мировоззрением или спекулятивной философией истории, а эпистемологией науки истории. Историзм стал представлять единую, последовательную и непрерывную интеллектуальную традицию. Насколько велики различия между В. фон Гумбольдтом, В. Виндельбандом и Э. Ласком не столь важно. В результате появилась неподдельная история немецкого духа, кульминацией которой являлся Г. Зиммель – самый современный и радикальный из всех мыслителей в историцистской традиции, и М. Вебер, у которого историзм нашел свое окончательное осуществление. Более детальное понимание историзма впоследствии получил в юриспруденции. В 1914 г. Г. Радбрух использовал понятие историзма в «ласковском» смысле в первом издании своего «Основного положения философии права».

Э. Ласк находился между «систематиком» Риккертом и «историком» Виндельбандом, хотя был больше систематиком из риккертовской традиции, чем историк философии, такой, как Виндельбанд. Его концепция абсолютной правовой ценности реализуется в историко-позитивном праве, как промежуточное положение между теорией естественного права, игнорирующей историчность права, и историзмом, не признающим ценностный субстрат права. Однако философия права являлась лишь введением в дальнейшие исследования Ласка.

С 31 августа по 5 сентября 1908 г. в Гейдельберге проходил Третий философский конгресс, на котором Эмиль Ласк выступил со своей знаменитой лекцией. Лекция была важна для неокантианства Баденской школы, поскольку побудила Г. Риккерта провести различие между двумя путями эпистемологии: трансцендентально-психологическим и трансцендентально-логическим. Г. Риккерт написал текст о двух путях эпистемологии в 1909 г. и позже опубликовал его в предисловии к третьему изданию книги «Предмет познания» в 1915 г. Приоритет практического разума, берущий свое начало у Г. Фихте, создал определенные сложности, на которые обратил внимание Ласк. Таким образом, мыслитель следовал логике философии как области, которая должна быть исследованием теории познания, что важно, поскольку для большинства, кто не приравнивал логику к философии Канта, путь Ласка был почти непонятен.

В своих работах Э. Ласк показал, что «коперниканский переворот» И. Канта представлял собой поворотный момент в общем развитии теоретической философии и логики. Благодаря революционным достижениям Канта теоретическое как таковое получило совершенно иную позицию в общей картине философии. Место «долженствования» заняла «действительность». Это не меняет того факта, что основной проблемой являлась априорная проблема, т. е. теория категорий и ее обоснованность. Справедливо отметить, что в философии Ласка можно обнаружить возвращение к классическому понятию истины. Характерно, что затем это возвращение прочитывалось и в работах М. Хайдеггера.

Ласк переосмыслил теорию двух миров, подчеркнув, что эта теория, т. е. различие между сферой бытия и сферой действительности, недействительна и, следовательно, преобразована в «теорию очищенного двойственного объекта». Философ был убежден,

что теорию двух миров следует отличать от теории двух элементов и теории двух предметов. Ибо бытие не основано на чем-то другом, оно не сводится к действительности или норме, как это было в концепциях его предшественников.

Список литературы / References

Бакрадзе, К. С. (1973). *Избранные философские труды*. В 4-х т. Т. 3. Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета. 390 с.

Bakradze, K. S. (1973). *Selected philosophical works*. In 4 vols. Vol. 3. Tbilisi. 390 p. (In Russ.)

Бердяев, Н. А. (1989). *Смысл творчества*. М.: Изд-во «Правда». 608 с.

Berdyayev, N. A. (1989). *The meaning of creativity*. Moscow. 608 p. (In Russ.)

Василенко, Н. П. (1994). Академик Богдан Александрович Кистьяковский. *Социологические исследования*. № 2. С. 139-154.

Vasilenko, N. P. (1994). Academician Bogdan Alexandrovich Kistyakovsky. *Sociological research*. No. 2. Pp. 139-154. (In Russ.)

Ласк, Э. (2006). Учение о суждении. Введение. Пер. с нем. Н. С. Соловьевой. *Историко-философский ежегодник – 2005: сборник научных трудов*. Отв. ред. Р. А. Бурханов. Екатеринбург. С. 141-157.

Lask, E. (2006). The doctrine of judgment. Introduction. Solovyova, N. S. (transl.). In Burkhanov, P. A. (ed.). *Historical and Philosophical Yearbook – 2005*. Yekaterinburg. Pp. 141-157. (In Russ.)

Ласк, Э. (2012). Философия права. Пер. с нем. И. Я. Мацевич, М. Я. Мацевич. *Топос*. № 3. С. 79-117.

Lask, E. (2012). Philosophy of Law. Matsevich, I. J., Matsevich, M. J. (transl.). *Topos*. No. 3. Pp. 79-117. (In Russ.)

Митюшкин, А. А. (1988). Из архива Г. Шпета. Вопросы истории познания и полемики с Баденской школой. Г. Шпет – Д. Петрушевскому. *Вопросы истории естествознания и техники*. № 3. С. 114-120.

Mityushkin, A. A. (1988). From the archive of G. Shpet. Questions of the history of knowledge and polemics with the Baden school. G. Shpet – To D. Petrushevsky. *Questions of the history of natural science and technology*. No. 3. Pp. 114-120. (In Russ.)

Михайлов, И. А. (1999). *Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни*. М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги. 284 с.

Mikhailov, I. A. (1999). *Early Heidegger: Between Phenomenology and Philosophy of Life*. Moscow. 284 p. (In Russ.)

Сафрански, Р. (2002). *Хайдеггер: германский мастер и его время*. Пер. с нем. Т. А. Баскаковой при участии В. А. Брун-Цехового. Вступ. ст. В. В. Бибикина. М.: Мол. Гвардия. 614 с.

Safransky, R. (2002). *Heidegger: the German master and his time*. Baskakova, T. A., Brun-Tsekhovoy, V. A. (transl.); Bibikhin, V. V. (introduction. art.). Moscow. 614 p. (In Russ.)

Степун, Ф. А. (Н. Лугин). (2000). К матери. 28-го октября 1915 г. К жене. 14 октября 1915 г. Лесничество «Бли». К жене. 16-го октября. [Электронный ресурс]. *Из писем прапорщика-артиллериста*. Томск: Изд-во «Водолей». 192 с.
URL: <http://militera.lib.ru/db/stepun/02.html> (дата обращения: 9.01.2024).

Stepun, F. A. (N. Lugin). (2000). To my mother. On October 28, 1915. To my wife. October 14, 1915. Forestry "Bli". To my wife. October 16th. [Online]. *From the letters of the ensign-gunner*. Tomsk. 192 p. Available at: <http://militera.lib.ru/db/stepun/02.html> (Accessed: 9.01.2024). (In Russ.)

Тевзадзе, Г. В. (1997). Мартин Хайдеггер и философия в Грузии. *Мартин Хайдеггер и философия XX века: Сборник докладов*. Минск: Менск. С. 8-16.

Tevzadze, G. V. (1997). Martin Heidegger and Philosophy in Georgia. *Martin Heidegger and the philosophy of the twentieth century*. Minsk. Pp. 8-16. (In Russ.)

Фогараши, А. (1924). Эмиль Ласк и разложение неокантианского идеализма. *Вестник Коммунистической академии*. Кн. VIII. С. 305-331.

Fogarashi, A. (1924). Emile Lask and the decomposition of Neo-Kantian idealism. *Bulletin of the Socialist Academy*. Book VIII. Pp. 305-331. (In Russ.)

Spinelli, A. (2010). *Vita, teoria e valore nel pensiero di emil lask (Leben, Theorie und Wert in Emil Lasks Denken)*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie der Fakultät für Philosophie und Geschichte der Eberhard Karls Universität Tübingen. 261 p.

Сведения об авторе / Information about the author

Мацевич Мария Янушевна – кандидат философских наук, доцент кафедры экономики и управления инновационными проектами в промышленности Белорусского национального технического университета, Минск, пр. Независимости, 67 (Республика Беларусь), e-mail: lentsevich@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0005-0975-6175>

Статья поступила в редакцию: 15.04.2024

После доработки: 20.05.2024

Принята к публикации: 03.06.2024

Matsevich Maryia Janushevna – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Economics and Management of Innovative Projects in Industry of the Belarusian National Technical University, 67, Independence Ave., Minsk, Republic Belarus, e-mail: lentsevich@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0005-0975-6175>

The paper was submitted: 15.04.2024

Received after reworking: 20.05.2024

Accepted for publication: 03.06.2024

УДК: 14 + 17.0 +165

РЕЦЕПЦИИ ФИЛОСОФИИ КАНТА В ЭПОХУ ВЫСОКИХ ТЕХНОЛОГИЙ

Л. Б. Сандакова

Новосибирский государственный технический университет (г. Новосибирск)
l.sandakova@mail.ru

Аннотация. Существующие обзоры исследований кантовского наследия и рецепций философских идей мыслителя не отражают актуальную связь философии Иммануила Канта с развитием новых технологий и их экспансией во все сферы жизни. Можно ли связать антропологический смысл кантовской философии с вопросами, возникающими в технологизированном мире? В данной статье предложен вариант обзора рецепций некоторых аспектов философии Канта в исследованиях, связанных с технологиями искусственного интеллекта и биотехнологиями. Теоретическим ядром исследования стало различие трансцендентализма и натурализма как исследовательских философских программ. Сделаны выводы о перспективности изучения рецепций кантовской философии в техноисследованиях, а также о ее двойственном характере, обнаруживающем себя в устойчивом воспроизведении трансценденталистской и натурализаторской интерпретаций идей мыслителя.

Ключевые слова: И. Кант, искусственный интеллект, натурализм, трансцендентализм, биоэтика, философия техники.

Для цитирования: Сандакова, Л. Б. (2024). Рецепции философии Канта в эпоху высоких технологий. *Respublica Literaria*. Т. 5. № 2. С. 45-60. DOI: 10.47850/RL.2024.5.2.45-60

RECEPTIONS OF KANT'S PHILOSOPHY IN THE ERA OF HIGH TECHNOLOGY

L. B. Sandakova

Novosibirsk State Technical University (Novosibirsk)
l.sandakova@mail.ru

Abstract. The existing reviews of research on Kant's heritage and the reception of philosophical ideas of the thinker do not reflect the actual connection of Immanuel Kant's philosophy with the development of new technologies and their expansion into all spheres of life. Is it possible to connect the anthropological meaning of Kantian philosophy with the questions that arise in the technologized world? This paper offers an overview of the receptions of some aspects of Kant's philosophy in research related to artificial intelligence technologies and biotechnologies. The theoretical core of the research was the distinction between transcendentalism and naturalism as research philosophical programs. Conclusions are drawn about the prospects of studying the reception of Kantian philosophy in techno-research, as well as about its dual nature, which reveals itself in the steady reproduction of transcendentalist and naturalistic interpretations of the thinker's ideas.

Keywords: I. Kant, artificial intelligence, naturalism, transcendentalism, bioethics, philosophy of technology.

For citation: Sandakova, L. B. (2024). Receptions of Kant's Philosophy in the Era of High Technology. *Respublica Literaria*. Vol. 5. No. 2. Pp. 45-60. DOI: 10.47850/RL.2024.5.2.45-60

Введение. Масштаб мыслителя определяется формулировкой идей и концептов с пролонгированной актуальностью. Великим, без преувеличения, философом является Иммануил Кант, 300-летием со дня рождения которого ознаменован 2024 г. Вопросы мыслителя и «коперниканский» поворот в философии запускает пул философских исследовательских инициатив от немецкой рационалистической классики до феноменологии, неокантианства и экзистенциализма. О. Д. Мачкарина справедливо отмечает: «... не однажды в истории возвратное на первый взгляд движение философской мысли “назад к Канту” несло с собой глубинное обновление человеческого духа, поскольку в философии И. Канта, несомненно, присутствуют плодотворные идеи, которые обогатили современную философию» [Мачкарина, 2011, с. 3]. Кант получает свое прочтение в религиозной и секулярной интерпретации, находит отклик в политической, этической, педагогической, психологической мысли и т. д. Выдающийся мыслитель эпохи Просвещения актуален и сегодня, хотя современность открывает совершенно новые социокультурные условия, а опыт XIX–XX вв. изменил, как кажется, и самого человека. Чем же интересен Кант в эпоху научных и технологических революций? Как воспринимаются идеи и образ мысли философа на фоне трансформации ценностно-нормативных представлений, крушения классических метанарративов и господства натуралистической парадигмы в социогуманитарных исследованиях? В рамках статьи невозможно предложить содержательное представление всего многообразия современного обращения к кантовскому наследию. Поскольку мы разделяем мысль об антропологическом содержании кантовской философии: «Актуальность философии Канта для нас – актуальность чтения человеческого в человеке» [Кондрахина, 2012, с. 48], в данной работе планируется лишь обозначить те направления рецепции Канта, которые отвечают новому вопрошанию о человеке, связанному с интервенцией технологий в нашу жизнь и приоритетностью натуралистической исследовательской программы в современном научном знании. Для достижения этой цели необходимо решить несколько задач:

- 1) выделить направления актуального обращения к кантовской философии в контексте современного технологического развития (необходимо учесть появление технологий, претендующих на радикальное изменение человека и социального пространства);
- 2) сформулировать ключевое различие трансцендентализма и натурализма, от которого будем отталкиваться в данной работе;
- 3) обозначить в выделенных направлениях рецепцию кантовских идей, реализованных как в русле трансцендентализма, так и натурализма.

Теоретическая и информационная база исследования. Методологическими предпосылками исследования являются: а) герменевтическая установка на культурно-исторический характер обращения к философским категориям и концепциям; б) убеждение в антропологическом содержании философии И. Канта. Теоретическое ядро исследования – различие трансцендентализма и натурализма как исследовательских философских программ.

Материалами для работы выступили тексты двух уровней. В качестве первичных рассматривались тексты, где непосредственно осуществляется рецепция кантовских идей с целью решения некоторых вопросов. Вторичными текстами выступили работы,

предлагающие обзор и анализ литературы в интересующем нас направлении. Поскольку исследование носит обзорный характер и не предполагает сравнительный анализ с первоисточниками (текстами И. Канта), то системного обращения к ним не проводилось.

Основная часть. О широкой палитре актуализации Канта можно говорить много. По меткому выражению Гаврилиной, «вся западная философская и эстетическая мысль после Канта несет в себе печать знакомства с его идеями» [Гаврилина, 2015, с. 82]. Можно лишь уточнить, что не только западная. Поэтому первым шагом в данном исследовании мы ограничиваем круг интересующих нас обращений к кантовской философии связью с новыми технологиями. К технологиям, меняющим современный мир, можно уверенно отнести технологии искусственного интеллекта и машинного обучения, а также различные био- и нейротехнологии. В контексте известных кантовских вопросов «Что я могу знать?» и «Что я должен делать?» вырисовывается и перспектива исследования, предполагающая обращение 1) к когнитивным исследованиям и проблемам искусственного интеллекта; 2) к дискуссиям о свободе воли человека; 3) к обсуждению вопросов о человеческой автономии в биоэтике; 4) к осмыслению трансцендентальных и моральных аспектов отношения человек-техника.

Вторым шагом должна быть задана некоторая оптика, позволяющая понять, почему обращение к наследию великого философа носит столь противоречивый характер. Основой для выбора послужила дискуссия на страницах журнала «Эпистемология и философия науки» (к детализации мы обратимся в следующей части работы), где исследователи вступают в заочную полемику о возможности понимать философию Канта натуралистически, ведь Канта принято считать классическим представителем эпистемологического трансцендентализма [Рокмор, 2009; Бажанов, 2020]. Как обнаружилось в дальнейшей работе с материалами, различие трансценденталистских и натуралистских трактовок кантовских идей действительно позволяет лучше понять природу и смысл расхождений, противоречий и дискуссий. На основании ряда исследований, посвященных осмыслению трансценденталистских и натуралистских исследовательских программ [Sukopp, 2007; Лебедев, 2008; Гаспарян, 2014], были кратко сформулированы их ключевые установки.

Натурализмом принято считать взгляд на мир, согласно которому природа выступает как единый, исключаящий «сверхъестественное», универсальный принцип объяснения всего сущего. Согласно натурализму, причины всех явлений следует искать собственно в мире явлений, а не в трансцендентных факторах. Натурализм, как исследовательская программа, не однозначен. За свою долгую историю (начало этой традиции в европейской философии связывают с натурфилософией и античным «физикализмом» [Лебедев, 2008]) он видоизменялся, отвечая современным ему способам понимания природы, человека, процессов познания и аргументации, но сохранял при этом обозначенную установку. Принято различать онтологический и эпистемологический натурализм, и их сильные и слабые версии [Sukopp, 2007]. Трансцендентализм, как философская программа, направлен на исследование условий и границ нашего познания, его объективности и интерсубъективности. Здесь также стоит различать онтологический и эпистемологический варианты. Онтологический (иногда его называют платоновским) трансцендентализм – о невоспринимаемой чувствами реальности, определяющей характеристики чувственного мира, а эпистемологический – о допущениях и предпосылках, необходимых для познания.

Это как раз та позиция, которую разрабатывал в своей философии И. Кант. Как отмечает Д. Гаспарян, эпистемология трансцендентализма может быть понята как позиция принципиального скептицизма: «... нельзя знать все, так как есть принципиально “слепые пятна”, являющиеся результатом структурных или системных ограничений» [Гаспарян, 2014, с. 62].

Когнитивистика и искусственный интеллект. Проблемы сознания, обусловленные развитием искусственного интеллекта и новыми возможностями исследования мозга, актуализируют интерес к кантовским идеям априорного знания, рассудка и разума, трансцендентальной апперцепции, воображения. Известно, что идеи Канта серьезно повлияли на методологию когнитивных исследований. Отечественный исследователь С. Л. Катречко связывает с этим второе (после неокантианства) переоткрытие Канта и считает философа предтечей современной когнитивистики, причем в трех «концептуальных регистрах»: психологическом, трансцендентальном и эпистемологическом [Катречко, 2022, с. 15-16]. В рецепции кантовских идей в когнитивистике и в осмыслении искусственного интеллекта прослеживаются два тренда: один является реализацией натуралистической исследовательской программы и сопряжен с уверенностью в принципиальной возможности понимания принципов деятельности человеческого разума и их искусственного моделирования, другой – отражает скепсис в отношении таких возможностей и отвечает трансцендентальной исследовательской программе.

Попытки связать данные нейронаучных исследований с кантовской идеей априорного знания и даже формирование кантианской исследовательской программы в нейронауке [Dehaene, Brannon, 2010] вызывают немало споров о совместимости кантовской версии трансцендентализма с натуралистической исследовательской программой. Так философия познания Канта в очередной раз оказывается в центре эпистемологических дискуссий. В контексте данной работы хотелось бы обратить внимание на две показательные публикации в журнале «Эпистемология и философия науки». Речь идет о статье Т. Рокмора «Натурализм как антикантианство» (в переводе Е. В. Востриковой) [Рокмор, 2009] и полемически задуманной статье В. А. Бажанова «Натурализм и кантианство» [Бажанов, 2020]. Если для Рокмора Кант – «наиболее значимый антинатуралист Нового времени» [Рокмор, 2009, с. 17], Бажанов утверждает, что изменение положения дел в современной науке допускает совместимость натурализма и кантианства [Бажанов, 2020, с. 121].

Обращает на себя внимание методологическая позиция участников дискуссии и тип аргументации. Рокмор рассматривает различные формы натурализма как поворот к докантианскому и «даже доплатоническому подходу к знанию с акцентом на единстве философии и науки, эмпирическом подходе к природе и науке как главному и даже единственном когнитивном ресурсе» [Рокмор, 2009, с. 27-28], дает критический анализ «натурализмов» XX в., в частности, концепции «натурализованной эпистемологии» Куайна, и приходит к показательному выводу: «Хотя натурализм во многих аспектах является антикантианским, он остается кантианским в том, что он опирается на возможность правильной репрезентации мира» [Рокмор, 2009, с. 29]. Бажанов же, не углубляясь в логику анализа натурализма Рокмором, продемонстрировал на примере ряда публикаций в области когнитивных исследований тренд натурализации в современной науке: перенос поиска ответа на философский вопрос о возможностях познания в сферу

изучения физиологии мозга. Сравнительный анализ исследовательской стратегии авторов публикаций обнаруживает, что программы трансцендентализма и натурализма, в которых они работают, собственно и задают различие их позиций. А дискуссии, как обсуждения общих тезисов, строго говоря, не получилось.

Рецепция кантовских идей в осмыслении теоретических и практических вопросов развития искусственного интеллекта сегодня также занимает умы многих. На базе Балтийского федерального университета реализуется проект по исследованию применимости идей Канта к актуальным проблемам ИИ¹. На Международном Кантовском конгрессе в 2024 г. этим вопросам также было уделено большое внимание. Материалы конгресса и проекта еще не опубликованы, поэтому обращаемся к публикациям последних лет. Здесь можно проследить два основных направления исследовательского поиска. С одной стороны, авторы обращаются к идеям Канта для обнаружения логических оснований развития ИИ, выстраивая «модели ума» (С. Л. Катречко), «модели мира в системах ИИ» (В. Н. Брюшинкин), выявляя в кантовской эпистемологии принципы конструирования «идеальных объектов теоретического познания» (Т. М. Махаматов). Например, серия статей по теме «Кант и “искусственный интеллект”» отечественного логика и кантоведа В. Н. Брюшинкина посвящена извлечению из кантовой «Аналитики понятий» способа построения моделей мира [Брюшинкин, 1990]. А С. Л. Катречко предлагает собственную интерпретацию кантовской когнитивной модели ума и видит в ней новую парадигму «искусственного разума» [Катречко, 2006; 2022].

С другой стороны, кантовский анализ познавательных способностей становится основанием для критики устремлений отождествить деятельность операциональных алгоритмов и разумную деятельность человека. Например, С. Смирных в рецензии на доклад доктора Макса фон Шпонека указывает на логическую ошибочность вывода: «Все разумное умеет считать. ИИ умеет считать. ИИ – разумен». Он напоминает о различии разума и рассудка у Канта. Если интеллект оперирует с данными опыта, то претендовать на роль разума как автономного и целеполагающего он не может [Смирных, 2019]. Канадский исследователь Э. Брук подчеркивает различие когнитивной и волевой сторон ума: когнитивный понимается как дружественный науке «трансцендентально-необходимый ум-рассудок», а волевой – как «интеллигибельный ум-разум». Именно ум-разум – «источник автономности решений и действий, саморегулируемый, способный управлять собой через моральный долг и, что принципиально, отвечать за свои решения» [Брук, 2022, с. 40]. Т. Пожарев актуализирует проблему смысла и творчества как человеческих способностей, недоступных технологиям искусственного интеллекта [Пожарев, 2022]. Здесь стоит отметить, что развитие технологий машинного обучения и появление в социокультурном пространстве объектов «машинного творчества» выводит вопросы о природе творчества на новый уровень [Стельмахов, 2023]; и обращение к кантовскому анализу способности суждения, концептам воображения, суждения вкуса и т. п. происходит уже в совершенно новом контексте [Гаврилина, 2015].

¹ Исследователи используют кантовскую модель рациональности для оценки этичности решений ИИ. [Электронный ресурс]. *Новости мира инноваций*. URL: https://innovanews.ru/info/press_release/issledovateli-ispolzujut-kantianskuju-model-ratsionalnosti-dlja-otsenki-etichnosti-reshenij-ii/ (дата обращения: 20.05.2024).

Исследователи не обходят вниманием и постгуманистические проекты, связанные с прогнозами развития сильного искусственного интеллекта в духе технологической сингулярности [Курцвейл, 2015] или «цифрового гуманизма». Некоторые исследователи считают, что кантовский трансцендентализм совместим, а то и комплиментарен проектам цифрового и трансгуманистического будущего. Отечественный философ В. А. Кутырев, например, утверждает, что мы можем считать Канта «спекулятивным предвестником computer science, виртуальности и космизма как: 1) ориентации на уход (улет) в галактическую безжизненную реальность, 2) создания бит-атомной, целиком искусственной реальности на Земле, в пределе, ее превращение в мертвую планету» [Кутырев, 2023, с. 201]. Иной позиции придерживается австрийский философ Людвиг Нагль, который в своей статье 2022 г. обращается к многосоставной концепции практического разума у Канта и подчеркивает необходимость различения целевой рациональности, лежащей в основе деятельности ИИ (в кантовской терминологии «императивы умения») и сложной, этически ориентированной деятельности практического разума. Нагль отмечает: «Трезвая оценка достоинств и структурных ограничений технологий ИИ, в отличие от утопических и антиутопических нарративов об ИИ, во-первых, должна отражать неоспоримые преимущества цифровизации (т. е. увеличивающуюся скорость, экспоненциально возрастающий охват и потенциал к адаптации основанных на алгоритмах программ, во многих отношениях превосходящих предшествующие ИИ человеческие технологии). Во-вторых, необходимо эффективное общественно-политическое регулирование новых цифровых “инструментов”» [Нагль, 2022, с. 63]. Однако для такого регулирования необходимо, как считает Нагль, развивать критическую теорию искусственного интеллекта, а тому есть препятствия. Ссылаясь на эссе «Самоуничтожение автономии» (2020) К. Беккера и С. Зойберт, он отмечает, что современные цифровые технологии создают угрозу для автономии, тиражируя «симулякры “подлинной, индивидуализированной свободы”» и продвигая «усиливающие нарциссизм заменители автономии ...» [Нагль, 2022, с. 84].

Так в современных размышлениях о сознании и о познавательных возможностях человека, а также об основаниях и перспективах развития искусственного интеллекта, мы находим актуализацию кантовских идей и понятий, обнаруживаем конкурентное взаимодействие двух исследовательских перспектив – натуралистической и трансценденталистской программ. И хотя необходимая связь вопросов о познавательных средствах и возможностях с этическими проблемами обозначена только в сюжете с прогнозами развития искусственного интеллекта, хотим подчеркнуть, что высокую степень этической напряженности имеют любые исследования и технологии, влияющие на пересмотр человеком своего места в мире и смещение нормативных представлений.

Моральная философия И. Канта и вопросы о свободе воли, моральной автономии и достоинстве человека. Моральная философия И. Канта носит универалистский характер и рассматривает человека как разумного носителя свободной, автономной воли и нравственных решений. Знаменитый «категорический императив» – это закон автономной воли, где собственные цели человека согласовываются с целями других людей, а не определяются лишь собственными потребностями и склонностями. Такая позиция безусловно привлекает внимание, поскольку, во-первых, удовлетворяет запросу на поиск объективных оснований морали и, во-вторых, связывает эти основания с человеческой

способностью их постижения. С другой стороны, здесь открывается большой простор для дискуссий, как в отношении основных метафизических допущений, так и в трактовке ключевых понятий: «свободная воля», «моральная автономия», «достоинство человека», «справедливость» и др. Представляется, что эти дискуссии, как и обращение к самим идеям, связаны с трансформированием антропологических представлений и не в последнюю очередь под влиянием новых технологий и господства натуралистической исследовательской парадигмы. Проиллюстрируем это на примере трех концептуальных понятий: свобода, автономия, достоинство человека.

Возможность свободы воли, обеспечивающей автономию и моральный статус субъекта, является одним из антропологически и этически значимых вопросов. «С идеей свободы неразрывно связано понятие автономии, а с этим понятием – всеобщий принцип нравственности ...» [Кант, 1965, с. 297]. Особую остроту спор сторонников компатибилизма и инкомпатибилизма приобретает в контексте господства натурализма как типа исследовательских программ в современном познании: возможно ли говорить о свободе человека, представленного как часть только природных связей и детерминант? Поскольку для Канта свободная воля – принципиальная характеристика человека в его ноуменальном статусе, различные мыслители, обращавшиеся к практической философии Канта, предлагали разные способы разрешения трудности с пониманием человека одновременно свободным и несвободным. Свои версии компатибилизма выдвигают и современные интерпретаторы Канта. Например, Хадсон [Hudson, 1994] полагает, что одно и то же действие человека может быть описано одновременно и как феноменальное (в физических терминах), и как ноуменальное (в ментальных терминах). Поэтому вопрос заключается в предпочтении исследователями той или иной оптики и терминологического аппарата. Как правило, в спорах о свободе к философскому наследию Канта обращаются в поддержку компатибилистской позиции (хотя Юрасов, например, отмечает некоторых исследователей, утверждающих, что Кант считает несовместимыми детерминизм и свободу воли [Юрасов, 2019]). Здесь необходимо отметить, что сегодня в литературе достаточно представлена версия «натуралистического компатибилизма», совмещающая научные исследовательские программы с признанием человеческой свободы [Кузнецов, 2023, с. 236].

Автономия воли как «верховный принцип нравственности» – важнейшая идея этической философии Канта. Необходимость уважения автономии личности – один из основных принципов современной биоэтики, оформившейся в конце XX в. на фоне бурного развития биомедицинского знания и технологий. В этом междисциплинарном исследовательском поле реализуется ценностная оптика рассмотрения деятельности человека в медицине и биологии. Имея огромный теоретический арсенал всей истории этических учений, исследователи в этой области признают этику Канта одной из парадигмальных: эмпирическому приложению деонтологического учения, интерпретации его основных понятий и пересмотру концептуальных идей посвящено много работ. И именно в биоэтике, где так остро чувствуется смещение нормативных представлений о человеке, мы обнаруживаем непростой путь принципа автономии, который сегодня вовсе не является прямым наследием Кантовской моральной мысли. Понимание автономии воли, как и собственно человека – носителя автономной воли, имеет культурно-историческую обусловленность.

Японский исследователь М. Миясака выделяет в современной биоэтике две основные концепции автономии: 1) узкая концепция автономии как самоопределения; и 2) концепция автономии, отделенная от человеческого достоинства. Здесь, по мнению специалиста по биоэтике, обнаруживается связь с последними тенденциями европейской мысли, отделяющими человеческое достоинство от контекстуальных ценностей, а человеческую субъективность от объективности [Miyasaka, 2005]. Изменение антропологических представлений в современном мире значительно смещает рамки в трактовке кантовских этических понятий, в данном случае в понимании автономии личности, в сторону индивидуализма и ничем не обоснованного произвола. Приписывать же индивидуалистическую позицию в трактовке автономии воли Канта, при внимательном прочтении, вряд ли корректно. Профессор философии Тулейнского университета (США) Оливер Занзер отмечает, что социальное имманентно включено в кантовское понятие автономии: «В своем исследовании автономии Кант подчеркивает, что, принимая во внимание автономию, каждый абстрагируется “от всего содержания ... [своих] частных целей” и что человек подчиняется “только своему собственному закону и, однако же, всеобщему законодательству”» [Занзер, 2023, с. 9].

Представление о человеке, во многом обусловленное натуралистическими исследовательскими программами, полностью выводящее человека из статуса ноумена в статус феномена, требует и другого представления о его автономии. И не удивительно, что этот концепт сегодня в биоэтике является предметом дискуссионного обсуждения и новых ракурсов проблематизации. Так, например, британский исследователь Медицинской школы университета в Кардифе Т. С. Saad, размышляя об обоснованности и полезности принципа уважения автономии в историческом контексте, приходит к выводу, что «нет необходимости придерживаться этики автономии, чтобы защитить пациентов от принуждения или патернализма», напротив, «доминирование автономии угрожает подорвать те самые принципы, которые помогли врачам относиться к своим пациентам как к личностям и уважать их» [Saad, 2018]. А отечественный философ и биоэтик П. Д. Тищенко проблематизирует очень неоднозначное (в плане возможностей понимания) соотношение автономии и власти в биомедицине [Тищенко, 2006, с. 30]. Дискуссионный характер концепта автономии в современных условиях не означает отказа от него, но является основанием для его развития и актуализации [Łuków, Różyńska, 2016].

Идея достоинства человека – еще одна важная и совсем непростая конструкция моральной философии Канта, актуальная для современности и имеющая большой политический потенциал. Видный немецкий мыслитель Юрген Хабермас, например, рассматривает ее как «нормативный исток современных базисных прав человека» и отстаивает «укорененность» последних «в универсальном содержании морали». Социальный философ критикует кантовское представление о достоинстве как идеалистическое и абстрактное, порождающее различные трактовки и дискуссии. Он демонстрирует понятийно-исторический контекст катализирующей роли понятия достоинства и усиливает кантовскую позицию по связи морали и права [Хабермас, 2012]. Выводя концептуальное содержание понятия о достоинстве человека из конкретных исторических практик, Хабермас как будто реализует натуралистическую исследовательскую программу, хотя так ее не определяет.

А вот американский исследователь Ф. Китчер ставит своей задачей натурализацию морали и стремится, по его словам, «очистить третью формулировку категорического императива от радикально потусторонних идеализаций Канта» [Китчер, 2022, с. 129-130]. Китчер тоже рассматривает «мораль как исторически развивающуюся посредством взаимодействия между людьми с разными взглядами и конфликтующими целями» [Китчер, 2022, с. 118] и полагает, что морального прогресса можно добиться в обсуждении проблем. И хотя мы не ставили своей задачей критический анализ примеров натурализации кантовской философии, хотелось бы заметить, что полного «очищения» все же не получается: и критерии морального прогресса, и нормы обсуждения проблем, к которым апеллирует Китчер, из простого физического сосуществования людей не выводятся. Поэтому, полагаем, что, несмотря на критику кантовской моральной философии за этический формализм и ригоризм, за ее отвлеченность от конкретных обстоятельств рассматриваемых проблем [Heubel, 2005; Хабермас, 2012; Saad, 2018], высокий деонтологический смысл и гуманистический потенциал делают ее чрезвычайно востребованной в обстоятельствах антропологических рисков.

Кант и философия техники. Есть ли вина Канта в современных проблемах цивилизации? Уже в середине XX в. стало очевидно, что развитие техники и технологий станет вызовом не только человеку и обществу, но и природе в целом. И здесь моральная философия И. Канта оказалась вдохновляющей системой идей: в 1979 г. вышла в свет книга одного из теоретиков техноэтики Ганса Йонаса “Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation”, где философ расширяет сферу применимости кантовского категорического императива: «Действуй так, чтобы последствия твоей деятельности были совместимы с поддержанием подлинно человеческой жизни на Земле» [Йонас, 2004, с. 58]. Поскольку возможности влияния человека на окружающую действительность чрезвычайно возросли, нам необходимо расширить степень ответственности субъектов моральных решений. Человек должен проявлять заботу о природе и о будущих поколениях. Концепцию Йонаса считают плодотворным развитием деонтологической кантовской этики «перед лицом новых технологических угроз и основанием для построения этического отношения к социально-политическим практикам» [Авдеева, 2019, с. 47].

В рамках философии техники интересны также обращения к кантовской философии не только с позиций техноэтики, но и в метафизическом ключе: своего рода трансцендентальная инъекция в инженерное мышление. Объяснения связи человека и техники в духе кантовского трансцендентализма возникли еще в середине XX в. Фридрих Дессауэр – немецкий биофизик, предприниматель, сторонник неотомизма – выдвигает идею трансцендентальных условий технической деятельности. По оценке исследователя философии техники Карла Митчема, Дессауэр убежден, что в акте технического творчества объединяются не только естественные законы и человеческие цели, но и некая сфера «пред-данных решений технических проблем» [Митчем, 1995]. В конце XX в. российский ученый, доктор технических наук Борис Иванович Кудрин разрабатывает концепцию «техноценоза». Свое обращение к Канту ученый объясняет системным и цельным характером его философствования, а также решением проблемы реальности [Кудрин, 1999, с. 31]. Утверждая, что «назрела необходимость, выражаясь словами Канта, в трансцендентальном познании многообразия проявлений технической реальности»

[Кудрин, 1999, с 29], автор новой концепции техники отыскивает в общих законах материального мира законы эволюции техники и технологии, где движущей силой полагает информационный отбор [Кудрин, 1999, с. 31] и строит соответствующую систему понятий. Кудрин считает развитие техники не угрозой, а тем, что приведет нас к вечному миру. Очевидно, что в основе концепции также лежит убеждение в априорном характере сферы технологических идей.

Поскольку развитие техники и технологий играет не последнюю роль в формировании современных цивилизационных кризисов, хочется обратить внимание еще на один сюжет – спор о Просвещении как истоке современных проблем человечества, активизировавшийся в связи с известным докладом Римскому клубу в 2018 г. “Come On! Capitalism, Short-Termism, Population and the Destruction of the Planet”. Размышляя о мировоззренческих причинах сложившегося кризисного состояния цивилизации, авторы доклада указывают на мыслителей Просвещения, заложивших основу под разрушительные тренды: однобокий рационализм, индивидуализм, капитализм, потребительское отношение к природе. Среди них фигурирует Иммануил Кант [Weizsäcker, Wijkman, 2018, pp. 92-93]. Полемике по этому вопросу посвящен один из выпусков Кантовского сборника 2023 г. (Т. 42, № 2). Авторы, выступившие «в защиту» Канта, не только утверждают, что кенигсбергский мыслитель «не совсем удачно выбран для обвинений» [Зензен, 2023, с. 8], но и демонстрируют корректно с историко-философской точки зрения, чему Кант может научить современное человечество, какие актуальные рекомендации мы можем найти в его философии. Поэтому в завершении обзора хочется обратить внимание на принципиальную открытость кантовской философской мысли для развития [Зензен, 2023, с. 14] и на «кантовский ответ на кризис – “коперниканский переворот” и обращение культурного усилия на внутреннее нравственное развитие человека» [Чалый, 2023, с. 68].

Выводы. Современное обращение к философии И. Канта имеет очень широкую палитру. Даже сузив ее до, казалось бы, чуждой кантовской философии сферы современных технологий, мы обнаружили большой пласт интересных работ. Поэтому следует признать попытку, предпринятую в данной статье, лишь началом работы. Мы только обозначили контуры интересующего нас дискурса относительно двух групп технологий: искусственного интеллекта и биотехнологий, едва коснулись вопроса о сущности техники и только упомянули возможности рассмотрения рецепций кантовских идей в социально-политической сфере и геополитике. А современные изменения в этих сферах, следует признать, тесно связаны с технологиями. Внимания, безусловно, требуют проблемы справедливости и творчества, широко представленные в современной литературе, обращающейся к Канту в контексте новых технологических вызовов. Считаем данное направление работы достаточно перспективным с различных точек зрения: научной, этической, политической, педагогической.

Рассмотренные и представленные в данной работе материалы позволяют утверждать, что рецепция кантовской философии реализуется в двух основных философских программах: натурализм и трансцендентализм. При этом исходная позиция исследователя позволяет ему достаточно «творчески» обходиться с наследием И. Канта, обнаруживая ее двойственный потенциал. Есть основания считать, что кантовская философия содержит в себе предпосылки как натуралистических, так и трансценденталистских интерпретаций, демонстрируя открытость кантовской мысли.

Список литературы / References

Авдеева, И. А. (2019). Императив моральной ответственности Г. Йонаса как нравственный ответ прошлому за будущее. [Электронный ресурс]. *Горизонты гуманитарного знания: электронный научный журнал*. № 5. С. 47-61. URL: <http://journals.mosgu.ru/ggz/article/view/1102> (дата обращения: 20.05.2024). DOI: 10.17805/ggz.2019.5.3.

Avdeeva, I. A. (2019). H. Jonas's Imperative of Moral Responsibility as an Ethical Answer to the Past for the Future. [Online]. *Horizons of Humanitarian Knowledge: an electronic scientific journal*. No. 5. Pp. 47-61. Available at: <http://journals.mosgu.ru/ggz/article/view/1102> (Accessed: 20 May 2024). DOI: 10.17805/ggz.2019.5.3. (In Russ.)

Бажанов, В. А. (2020). Натурализм и кантианство. *Эпистемология и философия науки*. Т. 57. № 2. С. 114-123. DOI: 10.5840/eps202057225.

Bazhanov, V. A. (2020). Naturalism and Kantianism. *Epistemology and Philosophy of Science*. Vol. 57. No. 2. Pp. 114-123. DOI: 10.5840/eps202057225. (In Russ.)

Брук, Э. (2022). Кант: трансцендентальный ум и интеллигибельный ум. *Трансцендентальный поворот в современной философии – 7: Эпистемология, когнитивистика и искусственный интеллект: Сборник тезисов международной научной конференции*. Москва, 21–23 апреля 2022 г. М.: РГГУ. С. 39-40.

Brook, A. (2022). Kant: Transcendental Mind and Intelligible Mind. In *A transcendental Turn in modern Philosophy – 7. Epistemology, Cognitive Science and Artificial Intelligence: A Collection of Abstracts of an International Scientific Conference*. Moscow, 21-23 April 2022. Moscow. Pp. 39-40. (In Russ.)

Брюшинкин, В. Н. (1990). Кант и «искусственный интеллект»: модели мира. *Кантовский сборник: межвузовский тематический сборник научных трудов*. № 1 (15). С. 80-89.

Bryushinkin, V. N. (1990). Kant and “Artificial Intelligence”: Models of the World. *Kantian Journal*. No. 1 (15). Pp. 80-89. (In Russ.)

Гаврилина, Л. М. (2015). Эстетический поворот конца XX века и проблема самоопределения эстетики: рецепция кантовских идей. *Культура и образование: научно-информационный журнал вузов культуры и искусств*. № 2 (17). С. 78-86.

Gavrilina, L. M. (2015). The aesthetic turn of the end of the XX century and the Problem of self-determination of aesthetics: reception of Kantian ideas. *Culture and Education: A scientific and informational journal of universities of culture and arts*. No. 2 (17). Pp. 78-86. (In Russ.)

Гаспарян, Д. Э. (2014). Бои за эпистемическое первенство: трансцендентальные границы современного натурализма. *Вопросы философии*. № 12. С. 58-68.

Gasparyan, D. E. (2014). The Battles for Epistemic Primacy: The Transcendental Boundaries of Modern Naturalism. *Voprosy Filosofii*. No. 12. Pp. 58-68. (In Russ.)

Зензен, О. (2023). Зачем изучать Канта? Постановка проблемы. *Кантовский сборник*. Т. 42. № 2. С. 7-15. DOI: 10.5922/0207-6918-2023-2-1.

Sensen, O. (2023). Why Study Kant? Framing the Problem. *Kantian Journal*. Vol. 42. No. 2. Pp. 7-15. DOI: 10.5922/0207-6918-2023-2-1. (In Russ.)

Йонас, Г. (2004). *Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации*. Пер. с нем., предисл., прим. И. И. Маханькова. М.: Айрис-пресс.

Jonas, H. (2004). *The Principle of Responsibility. The Experience of Ethics for technological Civilization*. Machankov, I. I. (transl.). Moscow. (In Russ.)

Кант, И. (1965). *Сочинения*. Т. IV. Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. М.: «Мысль».

Kant, I. (1965). *Writings*. Vol. IV. Asmus, V. Ph., Gulyga, A. V., Ojzerman, T. I. (eds.). Moscow. (In Russ.)

Катречко, С. Л. (2006). Трансцендентальная (кантовская) модель сознания как новая парадигма «искусственного разума». *Искусственный интеллект: междисциплинарный подход*. М.: ИИНТЕЛЛ. С. 276-289.

Katrechko, S. L. (2006). The transcendental (Kantian) Model of Consciousness as a new Paradigm of “Artificial Intelligence”. In *Artificial Intelligence: An interdisciplinary Approach*. Moscow. Pp. 276-289. (In Russ.)

Катречко, С. Л. (2022). Кантовская когнитивная модель ума. *Трансцендентальный поворот в современной философии – 7. Эпистемология, когнитивистика и искусственный интеллект: сборник тезисов международной научной конференции*. Москва, 21-23 апреля 2022 г. М.: РГГУ. С. 15-19.

Katrechko, S. L. (2022). Kant's cognitive Model of the Mind. In *A Transcendental Turn in Modern Philosophy – 7. Epistemology, Cognitive Science and Artificial Intelligence. Collection of Abstracts of an International Scientific Conference*. Moscow, 21-23 April 2022. Moscow. Pp. 15-19. (In Russ.)

Китчер, Ф. (2022). Натурализуя Канта. *Кантовский сборник*. Т. 41. № 1. С. 118-146. DOI: 10.5922/0207-6918-2022-1-5.

Kitcher, Ph. (2022). Naturalising Kant. *Kantian Journal*. Vol. 41. No. 1. Pp. 118-146. DOI: 10.5922/0207-6918-2022-1-5. (In Russ.)

Кондрахина, Е. И. (2012). Актуальность Иммануила Канта, или Homo Quarens. *Вестник РХГА*. № 1. С. 47-55.

Kondrachina, E. I. (2012). The relevance of Immanuel Kant, or Homo Quarens. *Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy*. No. 1. Pp. 47-55. (In Russ.)

Кудрин, Б. И. (1999). Техническая реальность: угроза или путь к вечному миру. *Кантовский сборник: межвузовский тематический сборник научных трудов*. № 1 (21). С. 28-54.

Kudrin, B. I. (1999). Technical reality is a threat or a path to eternal peace. *Kantian Journal*. No. 1 (21). Pp. 28-54. (In Russ.)

Кузнецов, А. В. (2023). Химера натурализма и свобода воли. *Эпистемология и философия науки*. Т. 60. № 1. С. 221-240. DOI: 10.5840/eps202360117.

Kuznetsov, A. V. (2023). Chimera of Naturalism and Free Will. *Epistemology & Philosophy of Science*. Vol. 60. No. 1. Pp. 221-240. DOI: 10.5840/eps202360117 (In Russ.)

Курцвейл, Р. (2015). Эволюция разума: Как расширение возможностей нашего разума позволит решить многие мировые проблемы. Пер. с англ. Т. П. Мосоловой. М.: «Э».

Kurzweil, R. (2015). How to Create a Mind: The Secret of Human Thought Revealed. Т.П. Mosolova (transl.). Moscow. (In Russ.)

Кутырев, В. А. (2023). Философия Чистого Разума Канта как спекулятивная предпосылка космизма, виртуальности и Искусственного Интеллекта (трансцендентальный дигитализм contra теллурический реализм). *Вопросы философии*. № 2. С. 201-209. DOI: 10.21146/0042-8744-2023-2-201-209.

Kutyrev, V. A. (2023). Kant's Philosophy of Pure Reason as a speculative Foresight of Cosmism, Virtualization and Artificial Intelligence (transcendental Digitalism contra telluric Realism). *Voprosy Filosofii*. No. 2. Pp. 201-209. DOI: 10.21146/0042-8744-2023-2-201-209. (In Russ.)

Лебедев, С. П. (2008). *Генезис первых философских исследовательских программ: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03*. СПб. 47 с.

Lebedev, S. P. (2008). *The genesis of the first philosophical research programs*. Extended abstract of Doctor's thesis. St. Petersburg. 47 p. (In Russ.)

Мачкарина, О. Д. (2011). *Рецепция критической философии И. Канта в России XIX века: Дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03*. СПб. 392 с.

Machkarina, O. D. (2011). *Reception of critical philosophy of I. Kant in Russia of the XIX century*. Doctor's thesis. St. Petersburg. 392 p. (In Russ.)

Митчем, К. (1995). *Что такое философия техники?* Пер. с англ. И. Г. Арзаканян, И. Ю. Алексеева, Е. В. Малахова, А. Н. Лаврухина; под ред. проф. В. Г. Горохова. М.: Аспект-Пресс. [Электронный ресурс]. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/3840/3842> (дата обращения: 31.05.2024)

Mitcham, C. (1995). *What is the Philosophy of Technology?* Arzakanyan, I. G., Alekseeva, I. Y., Malakhova, E. V., Lavrukina, A. N. (transl.). Gorokhov, V. G. (ed.). Moscow. [Online]. Available at: <https://gtmarket.ru/library/basis/3840/3842>. (Accessed: 31 May 2024). (In Russ.)

Нагль, Л. (2022). Цифровые технологии: размышления о различии между инструментальной рациональностью и практическим разумом. *Кантовский сборник*. Т. 41. № 1. С. 60-88. DOI: 10.5922/0207-6918-2022-1-3.

Nagl, L. (2022). Digital Technology: Reflections on the Difference between Instrumental Rationality and Practical Reason. *Kantian Journal*. Vol. 41. No. 1. Pp. 60-88. DOI: 10.5922/0207-6918-2022-1-3. (In Russ.)

Пожарев, Т. (2022). Смысл как трансцендентальный артефакт: тест Лавлейс 3.3. *Трансцендентальный поворот в современной философии – 7: Эпистемология, когнитивистика и искусственный интеллект: Сборник тезисов международной научной конференции*. Москва, 21-23 апреля 2022 г. М.: РГГУ. С. 49-50

Pozharev, T. (2022). Meaning as a Transcendental Artifact: The Lavlejs 3.3. Test. In *A transcendental Turn in modern Philosophy – 7. Epistemology, Cognitive Science and Artificial Intelligence: a Collection of Abstracts of an International Scientific Conference*. Moscow, 21-23 April 2022. Moscow. Pp. 49-50. (In Russ.)

Рокмор, Т. (2009). Натурализм как антикантианство. Пер. Е. В. Востриковой. *Эпистемология и философия науки*. Т. XXII. № 4. С. 14-29.

Rosmor, T. (2009). Naturalism and anti-Kantianism. Vostrikova, E. V. (transl.). *Epistemology & Philosophy of Science*. Vol. XXII. No. 4. Pp. 14-29. (In Russ.)

Смирных, С. В. (2019). Рецензия на доклад доктора Макса фон Шпонека (Dr. Max von Sponeck, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg) «Скрытое в глубинах души искусство»: Кант как «собеседник» философии духа в дискуссии о возможности искусственного интеллекта» 16 мая 2019 г. в Институте философии СПбГУ. [Электронный ресурс]. *Credo New*. № 3 (99). URL: <http://credo-new.ru/archives/1789> (дата обращения: 31.05.2024).

Smyrnyh, S. V. (2019). Review of the report by Dr. Max von Sponeck (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg) “Artificial intelligence (AI)” may 16, 2019 at the Institute of philosophy of St. Petersburg state University. [Online]. *Credo New*. № 3 (99). Available at: <http://credo-new.ru/archives/1789> (Accessed: 31 May 2024). (In Russ.)

Стельмахов, Д. А. (2023). Творческий потенциал искусственного интеллекта в контексте идеи нового просвещения. *Кантовский сборник*. Т. 42. № 4. С. 240-251. DOI: 10.5922/0207-6918-2023-4-13.

Stelmakhov, D. A. (2023). Creative Potential of Artificial Intelligence in the Context of the Idea of the New Enlightenment. *Kantian Journal*. Vol. 42. No. 4. Pp. 240-251. DOI: 10.5922/0207-6918-2023-4-13. (In Russ.)

Тищенко, П. Д. (2006). Биоэтика: автономия воли и власть (от Канта до Фуко). *Рабочие тетради по биоэтике. Биоэтика: антропологические проблемы*. М.: Изд-во Московского гуманитарного ун-та. С. 14-31.

Tishchenko, P. D. (2006). Bioethics: Autonomy of will and Power (from Kant to Foucault). In *Bioethics workbooks. Bioethics: anthropological problems*. Moscow. Pp. 14-31. (In Russ.)

Хабермас, Ю. (2012). Концепт человеческого достоинства и реалистическая утопия прав человека. Пер. Э. Ю. Соловьева. [Электронный ресурс]. *Вопросы философии*. № 2. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=474 (дата обращения: 20.05.2024).

Habermas, J. (2012). The Concept of human Dignity and the realistic Utopia of human Rights. Solovyov, E. Y. (transl.). [Online]. *Voprosy Filosofii*. No. 2. Available at: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=474 (Accessed: 27 May 2024). (In Russ.)

Чалый, В. А. (2023). Возвращая «культурный мандат»: Идея устойчивого развития в кантианской перспективе. *Кантовский сборник*. Т. 42. № 2. С. 68-94. DOI: 10.5922/0207-6918-2023-2-4.

Chaly, V. A. (2023). Reclaiming the “Cultural Mandate”: The Idea of Sustainable Development in the Kantian Perspective. *Kantian Journal*. Vol. 42. No. 2. Pp. 68-94. DOI: 10.5922/0207-6918-2023-2-4. (In Russ.)

Юрасов, А. А. (2019) Критический анализ концепции свободы воли Канта. [Электронный ресурс]. *Философская мысль*. № 7. С. 22-36. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=30596 (дата обращения: 31.05.2024). DOI: 10.25136/2409-8728.2019.7.30596.

Yurasov, A. A. (2019). Critical Analysis of I. Kant's Concept of Free Will. [Online]. *Philosophical thought*. No. 7. Pp. 22-36. Available at: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=30596 (Accessed: 31 May 2024). DOI: 10.25136/2409-8728.2019.7.30596. (In Russ.)

Dehaene, S., Brannon, E. (2010). Space, Time, and Number: a Kantian Research Program. *Trends in Cognitive Sciences*. [Online]. Vol. 14. No. 12. Pp. 517-519. Available at: <https://www.sci-hub.ru/10.1016/j.tics.2010.09.009?ysclid=lx36o54dme808811953> (Accessed: 17 May 2024). DOI: 10.1016/j.tics.2010.09.009.

Heubel, F., Biller-Andorno, N. (2005). The contribution of Kantian moral theory to contemporary medical ethics: A critical analysis. [Online]. *Med Health Care and Philos*. Vol. 8. Iss. 1. Pp. 5-18. Available at: <https://www.sci-hub.ru/10.1007/s11019-005-0104-7?ysclid=lx36tm77z9310635841>. (Accessed: 17 May 2024). DOI: 10.1007/s11019-005-0104-7.

Hudson, H. (1994). *Kant's Compatibilism*. Ithica. Cornell University Press.

Łuków, P., Różyńska, J. (2016). Respect for Autonomy. In *Have, H. (ed.). Encyclopedia of Global Bioethics*. Springer, Cham. Pp. 2501-2511. [Online]. Available at: https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-3-319-09483-0_380. (Accessed: 27 May 2024). DOI: 10.1007/978-3-319-09483-0_380.

Miyasaka, M. (2005). Resourcifying human bodies – Kant and bioethics. [Online]. *Med Health Care and Philos.* Vol. 8. Iss. 1. Pp. 19-27. Available at: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11019-005-0103-8>. (Accessed: 27 May 2024). DOI: 10.1007/s11019-005-0103-8.

Saad, T. C. (2018). The history of autonomy in medicine from antiquity to principlism. [Online]. *Med Health Care and Philos.* Vol. 21. Iss. 1. Pp. 125-137. Available at: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11019-017-9781-2>. (Accessed: 27 May 2024). DOI: 10.1007/s11019-017-9781-2.

Sukopp, T. (2007). How Successful Is Naturalism? Talking about Achievements beyond Theism and Scientism. [Online]. *From ontos verlag: Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society – New Series.* Vol. 4. Available at: <https://wab.uib.no/ojs/index.php/agora-ontos/article/view/2043> (Accessed: 27 May 2024).

Weizsäcker, E. U., Wijkman, A. (2018). *Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet. A Report to the Club of Rome.* N.Y. Springer Science+Business Media LLC.

Сведения об авторе / Information about the author

Сандакова Людмила Борисовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Новосибирского государственного технического университета, e-mail: l.sandakova@mail.ru, <http://orcid.org/0000-0002-0823-4157>

Статья поступила в редакцию: 15.04.2024

После доработки: 20.05.2024

Принята к публикации: 03.06.2024

Sandakova Lyudmila – Candidate of Philosophical Sciences, associate Professor of the Department of Philosophy of the Novosibirsk State Technical University, e-mail: l.sandakova@mail.ru, <http://orcid.org/0000-0002-0823-4157>

The paper was submitted: 15.04.2024

Received after reworking: 20.05.2024

Accepted for publication: 03.06.2024

УДК 101

**ОТВЕТИЛ ЛИ ИММАНУИЛ КАНТ НА СВОЙ ГЛАВНЫЙ ВОПРОС?
ИЛИ
О МЕСТЕ ЧЕЛОВЕКА В ЕГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ**

С. А. Смирнов

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)
smirnoff1955@yandex.ru

Аннотация. В работе ставится вопрос о том, какое место занимает проблема человека в трансцендентальной философии И. Канта. Автор полагает, что появление знаменитого четвертого вопроса «Что такое человек?», к которому, якобы, по замечанию самого И. Канта сводятся остальные три вопроса его философии, не означает, что И. Кант сам собирался отвечать на него, т.е. выстраивать собственно трансцендентальную антропологию. В статье показывается, что И. Кант не собирался выстраивать отдельно взятую антропологическую доктрину. Вся его философия пронизана антропологическим мета-текстом и сводится к тому, что человек как существо ноуменальное и свободное не может быть объектом познания, по поводу которого должна быть выстроена соответствующая антропологическая концепция. Автор не считает в этой связи, что философия И. Канта антиантропологична, как полагают некоторые другие авторы. В то же время, вопреки распространенному мнению, собственно антропологии на основе трансцендентального метода И. Кант не создавал и не собирался этого делать. В этой связи автор допускает, что отказ от определения человека как объекта познания делает И. Канта своеобразным предтечей антропологического поворота, произошедшего в XX в., поскольку носители данного поворота не только поставили человека как главную проблему науки и философии, но и стремились сменить саму парадигму мышления, отказавшись от объектного, доктринального определения человека в пользу неклассического дискурса, рассматривающего человека в категориях событийной антропологии, согласно которой главным становится не поиск определений человека, а поиск самим человеком своего событийного места в мире. Автор допускает в этой связи, что в таком случае четвертый кантовский вопрос может быть изменен и поставлен в новой редакции: вместо «Что такое человек?», надо вопрошать «Где и когда возможен человек?»

Ключевые слова: человек, антропология, антиантропологизм, трансцендентальная философия, трансцендентальный субъект, субъект нравственности, И. Кант, свобода, моральный закон, категорический императив.

Для цитирования: Смирнов, С. А. (2024). Ответил ли Иммануил Кант на свой главный вопрос? Или о месте человека в его трансцендентальной философии. *Respublica Literaria*. Т. 5. № 2. С. 61-101. DOI: 10.47850/RL.2024.5.2.61-101

**DID IMMANUEL KANT ANSWER HIS MAIN QUESTION?
OR
ABOUT THE PLACE OF HUMAN BEING IN HIS TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY**

S. A. Smirnov

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)
smirnoff1955@yandex.ru

Abstract. The work raises the question of what place the problem of man occupies in the transcendental philosophy of I. Kant. The author believes that the appearance of the famous fourth question ‘What is man?’, to which, allegedly, according to the remark of I. Kant himself, the other three questions of his philosophy are reduced, does not mean that I. Kant himself was going to answer it, that is, to build the actual transcendental anthropology. The paper shows that I. Kant did not intend to build a separate anthropological doctrine. His entire philosophy is permeated with anthropological meta-text and boils down to the fact that man, as a noumenal and free being, cannot be an object of knowledge, about which a corresponding anthropological concept must be built. The author does not believe in this regard that the philosophy of I. Kant is anti-anthropological, as some other authors believe. At the same time, contrary to popular belief, I. Kant did not create anthropology itself on the basis of the transcendental method and did not intend to do so. In this regard, the author admits that the refusal to define man as an object of knowledge makes I. Kant a kind of forerunner of the anthropological turn that occurred in the twentieth century, since the bearers of this turn not only raised man as the main problem of science and philosophy, but also sought to change the very paradigm of thinking, abandoning the objective, doctrinal definition of man in favor of a non-classical discourse that considers man in the categories of event-based anthropology, according to which the main thing is not the search for definitions of man, but the search by man himself for his eventful place in the world. The author admits in this regard that in this case the fourth Kantian question can be changed and posed in a new edition: instead of ‘What is man? one must ask: ‘Where and when is man possible?’

Keywords: human being, anthropology, anti-anthropologism, transcendental philosophy, transcendental subject, subject of morality, I. Kant, freedom, moral law, categorical imperative.

For citation: Smirnov, S. A. (2024). Did Immanuel Kant Answer his Main Question? Or About the Place of Human Being in his Transcendental Philosophy. *Respublica Literaria*. Vol. 5. No. 2. Pp. 61-101. DOI: 10.47850/RL.2024.5.2.61-101

Введение. Хронология вопрошания

Некоторые факты из жизни философов, выступавшие, казалось бы, всего лишь эпизодами, как-то постепенно, незаметно становятся едва ли не ключевыми с точки зрения понимания их идей и сочинений.

Вот и эпизод, связанный с тем, что в курсе лекций «Логика» И. Кант вдруг заявляет, что главный вопрос философии во «всемирно-гражданском значении» есть вопрос «Что такое человек?», а к нему сводятся все остальные, провоцирует разных исследователей рассматривать всю философию И. Канта через его призму:

«Сферу философии во всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я могу надеяться? 4. Что такое человек? На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй – *мораль*, на третий – *религия*, на четвертый – *антропология*. Но в сущности все это можно бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему» [Кант, 1980, с. 332].

Курс лекций по логике И. Кант читал много лет, с 1755 по 1796 гг. Курс был издан по конспектам его ученика Г. Б. Йеше в 1800 г. Мы не знаем точно, когда появился этот вопрос о человеке в курсе лекций по логике: с самого начала или в конечной версии. Но примерные ориентиры обозначить можем.

Как известно, в письме К. Ф. Штейдлингу от 4 мая 1793 г. И. Кант повторяет эти вопросы, включая и четвертый:

«В соответствии с моим давно намеченным планом работ в области чистой философии мне предстояло решить три задачи: 1) Что я могу знать? (Метафизика). 2) Что мне надлежит делать? (Мораль). 3) На что я могу надеяться? (Религия): за этим должна была следовать четвертая задача: Что есть человек? (Антропология: по этому предмету я уже более 20 лет ежегодно читаю курс)» [Кант, 1980, с. 589]¹.

Но это письмо 1793 г. – время позднего И. Канта. Ставил ли он четвертый вопрос ранее?

Известно, что ни в одном другом из своих сочинений, в том числе во всех трех Критиках, четвертый вопрос вообще не ставился. Он, казалось бы, просто отсутствовал. Во всяком случае, в явном, артикулированном виде.

Первые три вопроса были ранее перечислены в КЧР², где он описывает канон чистого разума:

«Все интересы моего разума (и спекулятивные, и практические) объединяются в трех вопросах:

1. *Что я могу знать?*
2. *Что я должен делать?*
3. *На что я могу надеяться?»* [Кант, 1964, с. 661].

Но четвертого, главного, вопроса вообще-то нет. И И. Кант сам уже отвечает на первые три вопроса здесь же, в этой части КЧР.

КЧР вышла в 1781 г. В ней четвертого вопроса не было. Но в письме К. Ф. Штейдлингу в 1793 г. он появился. Получается, И. Кант приходит к его необходимости в течение этих 12 лет, пока он пишет другие важные работы (КПР в 1788; КСС в 1790, а также «Основы метафизики нравственности» в 1785 г.).

Возникает желание разобраться в следующем.

Первое. Что означает само вопрошание И. Канта о человеке? Действительно ли вопрос «Что такое человек?» выступал для него главным? Что имеется в виду под его утверждением, что все три вопроса можно свести к четвертому? Означает ли это, что, отвечая на первые три вопроса, мы тем самым отвечаем и на четвертый? Или это означает, что четвертый вопрос выделяет в человеке нечто особое и главное, чего нет в первых трех, и поэтому он ставится как отдельный? В таком случае, означает ли это, что И. Кант выстраивал (или думал это делать) отдельный, собственно антропологический дискурс, отвечая на четвертый вопрос, не сводимый к первым трем?

Второе. Была ли у И. Канта попытка дать прямой ответ на четвертый вопрос? Как в таком случае отвечал он сам на него? Или он ставил этот вопрос сугубо риторически

¹ И. Кант сам указал, что читает курс по антропологии уже 20 лет. Известно, что он долгие годы, начиная с 1772 г. читал курс по антропологии в частном колледже по зимним семестрам, а позже также и в университете. Этот курс он также издал в конце жизни, в 1798 г. Курс по антропологии был последним, опубликованным самим И. Кантом.

² Здесь и далее для сокращения три Критики И. Канта будут писаться аббревиатурой: КЧР – «Критика чистого разума», КПР – «Критика практического разума», КСС – «Критика способности суждения».

и отвечать на него не собирался? Или он отвечал на него как-то косвенно, а ответы его придется искать лишь в контексте всех его работ? В широком смысле означает ли, что все три Критики и есть его ответ на вопрос о том, что такое человек?

Третье. Пытался ли И. Кант построить предмет *трансцендентальной антропологии* по методу его трансцендентальной философии, заявленному в КЧР? Забегая вперед, скажем, что «Антропология с прагматической точки зрения» представлена как сугубо эмпирическая дисциплина, по его словам, как некое пособие для студентов, для ориентации в мире, по жизни, как практикум для студентов. Вовсе не как антропология, в которой человек представлен в качестве трансцендентального субъекта и как сам себе последняя цель.

Очевидно, что в таком случае его «Антропология ...» не может считаться главным антропологическим сочинением философа, как считают некоторые исследователи [Клемме, 2010]. Она написана как будто для других задач, и никак не увязана с теми, которые И. Кант сформулировал ранее относительно четвертого вопроса. Еще в 1773 г. в письме к М. Герцу, когда он только начал читать курс по антропологии, И. Кант обозначил свои задачи:

«В эту зиму читаю приватно антропологию и хочу ввести этот курс лекций в число обязательных академических дисциплин. Однако моя подлинная цель совсем иная. Мое намерение состоит в том, чтобы посредством этой дисциплины выявить источники всех наук: нравственности, различных видов умения, общения, методов образования и управления, другими словами – всей практической сферы. Я ищу в большей степени феномены и их законы, нежели первопричины возможности модификации человеческой природы вообще. Тем самым полностью отпадает необходимость в хитроумных, и с моей точки зрения, совершенно бессмысленных исследованиях того, каким образом осуществляется связь между органами тела и мыслями» [Кант, 1980, с. 535].

Четвертое. Остается ли этот вопрос главным в настоящее время? Что изменилось спустя 300 лет в ситуации человека и в нашем мышлении с этой точки зрения? Можем ли мы себе позволить также полагать, что этот вопрос остается не просто главным, но от ответов на него зависят ответы на все остальные вопросы?

И пятое. А мы, ныне живущие и философствующие, мы-то как хотим отвечать на вопрос «Что такое человек?». Изменилось ли наше вопрошание о человеке после всех поворотов XX в., включая и собственно антропологический поворот? [см.: Смирнов, 2016]. Да и разве вся история философии не является длинной чередой ответов на этот вопрос?

Об «антиантропологии» И. Канта

В своей большой работе, посвященной реконструкции европейского антропологического дискурса, С. С. Хоружий в главе о И. Канте попытался показать, что учение немецкого философа страдает явно выраженным антиантропологизмом, при всей видимой нравственной и антропологической риторике [Хоружий, 2010]. Антиантропологизм как позиция для С. С. Хоружего означает, что в учении того или иного философа явно отсутствует человек в его целостном единстве. Последнее не выражено в артикулированном виде и не выстроено в концепции. В философском учении антропологический дискурс должен быть построен, создан. При этом необходимо задать явно выраженные критерии

и параметры желаемой антропологической целостности, концептуализировать «полномерность», «полносоставность» человека, полноту охвата философского дискурса, т. е. представленность в нем всех основных измерений природы и активности человека [Хоружий, 2010, с.112]. Если таковая работа проделана, замечает С. С. Хоружий, то мы можем говорить о представленности в учении философа философии человека, собственно антропологии. Так вот, в системе И. Канта, полагает С. С. Хоружий, человека нет, поскольку его нет в его целостности, не выражена в явном виде полная концепция. Человек у И. Канта разобран, разложен на части³.

Логика рассуждений о человеке у И. Канта, добавляет С. С. Хоружий, выстраивается не в логике постановки и раскрытия проблемы человека в его целостности, а в логике поочередного рассмотрения отдельных сфер и вопросов о человеке, постепенного собирания досье на него. Человек в итоге у И. Канта рассыпан на составные части, способности, которые философ вроде пытался собрать по разработанным им, согласно его методу, таблицам категорий, но это собирание происходило спекулятивно-формально, головным образом, но действительный и живой человек в этой системе не помещается, точнее его там просто нет. В таблице категорий, составленной И. Кантом, человек разъят на части, кантовы сети не могут уловить его как живого, целостного человека, они вытаскивают его труп.

Да, признает С. С. Хоружий, с появлением четвертого вопроса у И. Канта возникает некая заявка на собственно антропологический дискурс, на этот вопрос вроде бы надо было как-то отвечать. Но это предполагает переосмысление и фактически переинтерпретацию всей системы философии И. Канта в категориях человека, и в итоге выстраивание некоего «мета-дискурса» о человеке над всей системой. Этот мета-дискурс и есть собственно антропология, в нем содержится и ответ на вопрос «Что такое человек?», последний тогда выступает метапредметом всей философии И. Канта, как искомое трансцендентальной философии. Но именно этот «антропологический мета-дискурс в трансцендентальной философии и не был выстроен», полагает С. С. Хоружий. И. Кант лишь заявил о его возможности [Хоружий, 2010, с. 116].

Но что означает заявка на специальный мета-дискурс? Очевидно, что речь идет не об отдельно взятой доктрине о человеке. В спекулятивной доктрине полнота человека не может быть схвачена, в ней он как действительная, живая, событийная целостность, невозможен. Человек вообще не живет ни в каких доктринах. Действительный человек возможен как событие через поступок, что потом пытались фактически достроить М. Хайдеггер и М. М. Бахтин каждый по-своему, для чего надо было выйти за пределы эссенциальной парадигмы, за рамки спекулятивного теоретического разума, границы которому, однако, и поставил уже сам И. Кант.

Так все же, прав С. С. Хоружий? Для меня антиантропологизм, точнее, потеря человека в собственном дискурсе является следствием того, что философ остается в рамках спекулятивных построений, включая и дискурс о человеке, в которых тот представлен как объект доктрины, в результате чего происходит потеря человека как живой поступающей событийности, сочетающей в себе эмпирическое существование здесь и теперь в мире,

³ Есть и другое суждение на этот счет. Неокантианец, ученик Г. Когена и П. Наторпа, друг и собеседник М. М. Бахтина по Невельскому кружку, М. И. Каган полагал, что «проблема, стоявшая перед Кантом, была проблемой целостности системы, целостности вообще, целостности конкретного отдельного» [Каган, 2004, с. 553].

включая телесные и чувственные формы, рефлексивность субъектного действия, управляющего эмпирическим существованием, и нравственный горизонт поступания, во имя чего и осуществляется управляющее действие. Сведение либо к эмпирическому пребыванию, или к субъектности, или к нравственному ригоризму означает редукцию, превращающую живого человека в свою противоположность, в сухой принцип, пустую звонкую идею, или мумию, манекен. В этом смысле, чаемая целостность никогда не может быть достигнута ни в каком отдельном модусе существования, ни в мысли, ни в действии, ни в телесных и чувственных формах, ни в рефлексивном анализе, ни в нравственном долженствовании. Желаемая целостность человека не может быть также выстроена сугубо теоретическим, спекулятивным способом, что называется «от головы».

Проблема в том, что антропологическая целостность, даже положенная в мышлении, в рефлексивном представлении, также невозможна. Она всякий раз выстраивается, достраивается, созируется, она всегда в потенции. Субъектность и трансцендентность человека все равно являют себя в живом событии поступания, феномене живой личности. С другой же стороны, живое дышащее тело нуждается в рефлексивном управляющем начале и осмыслении, без которого оно превращается в машину желаний. Искомая целостность созируется в антропопрактиках заботы и попечения, не спекулятивно, а в живой событийности делания [см. об антропопрактиках заботы, напр.: Погоняйло, 2009; Смирнов, 2016].

Тогда возникает вопрос: ставил ли И. Кант в своем трансцендентальном методе задачу, связанную с построением такой интенции видения полноты человека? Была ли таковая искомая задача? Или он к ней пришел потом, после написания трех Критик, по мере собирания человека по частям, по его трансцендентальным способностям? Но придя к нему, к вопросу о цельном человеке, остановился и понял: таковой проект трансцендентальной антропологии невозможен. И ограничился «Антропологией с прагматической точки зрения» как сугубо эмпирической наукой и практическим пособием для студентов. Но в таком случае остается вопрос: а разве метафизика нравственности и введение с самого начала трех ноуменов – свобода, Бог и бессмертие души – не предполагает заявки (пока заявки) на трансцендентальную антропологию?

Полагаю, предполагает. Но как вопрошание. Последнее при этом, как я допускаю, не могло воплотиться у И. Канта в такое же учение, в систему положительных знаний, как во всякой доктрине. Задав этот вопрос о ноуменальной природе вещей в себе и в целом о человеке как ноумене, И. Кант здесь и остановился, решив, что никакая доктрина о вещах в себе невозможна. По ее поводу возможна лишь критика, т. е. указание границ⁴. Трансцендентальное знание вообще невозможно. Ноумен знать нельзя, невозможно. Знание возможно на основе опыта (чувств и рассудка). А ноумен возможен не как знание, а как потусторонний, за пределами опыта, положенный принцип, предельный горизонт.

⁴ С. С. Хоружий замечает, что И. Кант занимался «не предметами, а способом нашего знания предметов», как указывал и сам И. Кант. Это особый род познания, обращенного на основания и границы самого познания [Хоружий, 2010, с. 119]. Вспомним предисловие ко второму изданию КЧР, где сказано: «эта критика есть трактат о методе, а не система самой науки, <...> в ней содержится полный очерк метафизики, касающейся вопроса и о ее границах, и о всем внутреннем ее строении» [Кант, 1964, с. 91].

Подвесим этот вопрос, держа в качестве мета-оптики, рамки.

Но надо договорить об «антиантропологизме» И. Канта. «Что составляет сердцевину кантова учения? – спрашивает С. С. Хоружий. – Понятие субъекта в его двух ипостасях – субъект познающий и субъект нравственный. Что с ними происходит в его построениях? Какая происходит с ними трансформация?» – вопрошает он.

Познающий субъект, трансцендентальный субъект, вроде бы, по заявке самого И. Канта, должен был быть ядром, конституирующим принципом его антропологии. Но по факту получилось не так⁵. Свое положение об антиантропологизме И. Канта С. С. Хоружий подкрепляет следующими доводами. В самой трансцендентальной системе И. Канта происходит низложение, редукция, низведение познающего субъекта, который должен был быть главным конституирующим принципом.

С чего начинается собственно субъект, субъектность? С принципа *cogito*, с акта «Я мыслю». Он конституирует меня как субъекта мыслящего.

Но И. Кант, беря декартов принцип *cogito* («Я мыслю»), превратил его в служебную, логическую функцию:

«Понятие, или, если угодно, суждение Я мыслю <...> есть транспортное средство (*Vehikel*) вообще всех понятий, в том числе и трансцендентальных. <...> Тезис Я мыслю содержит форму вообще всякого суждения разума и сопровождает все категории как транспортное средство» [цит. по: Хоружий, 2010 с. 138-139].

С. С. Хоружий переводит слово *Vehikel* в этом месте как перевозочное, транспортное средство⁶.

Вот этот отрывок в оригинале:

«Man sieht aber leicht, dass er das *Vehikel* aller Begriffe überhaupt, und mithin auch der transscendentalen sei...» [Kant, 1919, p. 349].

Перевод: «Но вы можете легко увидеть, что оно (понятие «Я мыслю» – С. С.) является средством передвижения всех понятий вообще, а, следовательно, и трансцендентальных ...»

В известном переводе Н. Лосского понятие «Я мыслю» значит как *связующее средство*. Вот этот же отрывок:

«Не трудно заметить, что оно служит связующим средством для всех понятий вообще, стало быть и для трансцендентальных ...» [Кант, 1964, с. 368].

И далее: «... положение *я мыслю* (взятое в проблематическом смысле) содержит в себе форму всякого рассудочного суждения вообще и сопутствует всем категориям как связующее средство ...» [Кант, 1964, с. 372].

⁵ Исследователь А. Н. Круглов подсчитал, что трансцендентальный субъект вообще встречается только в КЧР. В ней же это понятие встречается всего лишь восемь раз [Круглов, 2005, с. 286].

⁶ *Vehikel* (нем.) – транспортное, перевозочное средство, рыдван, колымага, драндулет, старая машина. В широком смысле некое средство для достижения цели. Однако для обозначения перевозочного и связывающего средства годятся и другие слова, например, *Beförderung*, *Fahrzeug*, *Bindemittel*. А И. Кант использует именно это специально подобранное слово.

“... der Satz: *Ich denke* (problematisch genommen) die Form eines jeden Verstandesurtheils überhaupt enthält und alle Kategorien als ihr Vehikel begleitet...” [Кант, 1919, p. 354].

Согласимся, у И. Канта речь идет о связанности, о сопровождении. Акт «Я мыслю» сопровождает любой акт, любое суждение, но само Я не имеет при этом своего сущностного содержания, его содержание – содержание функциональное, свидетельствующее лишь о связанности, а не о самом себе. Отчасти С. С. Хоружий прав, переводя термин *Vehikel* более радикально [см. также: Круглов, 2005].

Когда П. П. Гайденко в свое время писала серию работ по истории науки, посвященных разработке научных программ, фактически на другом языке косвенно подтвердила кажущийся «антиантропологизм» Канта, указывая также на специфику акта «Я мыслю» у Канта [Гайденко, 1987, с. 386-387].

Она указала на то, что ключевой тезис Р. Декарта (фактически отвечающий на вопрос «Что такое человек?» – существо мыслящее, трансцендирующее) у И. Канта оказался редуцирован до логической функции. «Я мыслю» для И. Канта было лишь функцией. Это объясняется тем, что он критиковал предшествующий рационализм за чрезмерную субстанциализацию акта «Я мыслю», что было явно выражено у Р. Декарта. А для И. Канта этот акт был логическим действием, функцией, поскольку из акта «Я мыслю» нельзя вывести бытие самого субъекта, ибо всяческое содержание мысли характеризует не субъекта, а объект, к которому мысль обращена. Об этом фактически сказано в приведенном выше отрывке. П. П. Гайденко замечает: «Никакое содержание мышления не указывает на то, что есть сам мыслящий – оно указывает только на то, что есть мыслимое» [Гайденко, 1987, с. 386].

Здесь возникает вопрос. Одно дело, если мы говорим о содержании (о содержательности и о содержимом) познаваемого объекта. Другое дело – мы говорим про бытие субъекта. Разве поступающее «Я мыслю» не есть событие бытия субъекта, поскольку он в нем, в акте, и есть? Содержание познания, т. е. объект, который познается субъектом, разумеется, не определяет бытие субъекта. Но акт «Я мыслю», осуществляемый этим субъектом, разве не показывает то, что он есть, поскольку это есть и определяется поступающим актом «Я мыслю»?

Но у И. Канта этот акт означает всего-навсего указание на то, что Я существует. И не более того. А поступок у него не стал еще, как этот будет потом в XX в., онтологической категорией, и показывает всего-навсего на поведенческое действие. Указание на то, что «Я мыслю», вовсе не означает, что это Я выступает самостоятельной сущностью:

«... положение, гласящее, что Я, который мыслит, должен в мышлении всегда считаться субъектом, <...> не означает, что я как объект составляю самостоятельную сущность, или субстанцию. Подобное положение заходит очень далеко и потому требует данных, которых в мышлении вовсе нет» [Кант, 1964, с. 373].

“... Dass aber Ich, der ich denke, im Denken immer als Subject <...> aber er bedeutet nicht, dass ich als Object ein für mich selbsj bestehendes Wesen oder Substanz sei. Das letztere geht sehr weit, erfordert daher auch Data, die im Denken gar nicht angetroffen werden...” [Кант, 1919, p. 355].

Смотрите, говорит И. Кант, в мышлении об этом Я мыслящем нет данных как об объекте, в нашем распоряжении есть лишь указание на факт когитального акта.

И. Кант снимает декартову субстанциальность с «Я мыслю»:

«... все модусы самосознания в мышлении сами по себе <...> логические функции, не дающие мышлению знания ни о каком предмете, стало быть не дающие также знания обо мне как о предмете» [Кант, 1964, с. 373].

“Alle modi des Selbstbewusstseins im Denken, an sich <...> logische Functionen, die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand zu erkennen geben” [Kant, 1919, p. 354].

С другой стороны, «о мыслящем существе я могу иметь какое бы то ни было представление только посредством самосознания, но не на основании внешнего опыта» [Кант, 1964, с. 372]. Судить я могу о его представлении, но не о бытии сущего, не о бытии его, не о его субстанциальности, а лишь о его существовании. Т. е. это суждение «я мыслю» есть суждение эмпирическое, показывающее, что я существую [Кант, 1964, с. 286].

И вообще для И. Канта Я вовсе не является понятием, оно есть всего-навсего указание на наличное бытие, на «чувство наличного существования» [Кант, 1965а, с. 155, прим.], оно есть, когда «сознание, сопутствует всем понятиям» [Кант, 1964, с. 371].

«... Я, которое нельзя даже назвать понятием, так как оно есть лишь сознание, сопутствующее всем понятиям. Посредством этого Я, или Он, или Оно, (которое мыслит) представляет не что иное, как трансцендентальный субъект мысли (= x), который познается только посредством мыслей, составляющих его предикаты, и о котором мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия; поэтому мы вращаемся здесь в кругу ...» [Кант, 1964, с. 371].

“... Ich, von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein trausscendentales Subject der Gedanken vorgestellt (= x), welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können, um welches wir uns daher in einem beständigen Cirkel herumdrohen ...” [Kant, 1919, p. 352].

Таким образом, Я есть некое пустое указание на факт наличного существования, но само оно не имеет своего содержания.

П. П. Гайденко делает вывод: «... человек самому себе дан, по И. Канту, лишь как явление, а потому к нему таким образом полностью относятся все законы мира явлений. Он представлен для теоретического разума как природный объект наряду с другими природными объектами» [Гайденко, 1987, с. 386–387].

В любом случае, однако, мы видим, что сам акт «Я мыслю» не имеет субстанциальной силы у И. Канта. Он лишь связывает меня и объект, как бы перевозит меня к нему. Или подвозит его ко мне. И вообще это суждение, по И. Канту, эмпирическое, относится больше к психологии. И оно, коль скоро имеет в виду меня мыслящего, всякий раз сопровождает мои акты сознания. Но лишь сопровождает, но никак не имеет своего содержания, ничего не говорит о моей действительности, а потому не стоит его перегружать субстанциальным значением. И поэтому констатация того факта, что «Я мыслю», ничего содержательно не говорит о моем существе как об объекте.

Но тем самым, констатирует С. С. Хоружий, познающий субъект у И. Канта редуцируется в перевозочное средство. Вообще в средство. Это что касается познающего субъекта, который таковым у И. Канта перестает быть, теряет свою субъектность. Транспортное средство не может быть субъектом.

Что же касается нравственного субъекта, то тот у него превращается в максимум, принцип, лишенный души и тела: «... у И. Канта, – фиксирует С. С. Хоружий, – налицо полное нечувствие и любви, и смерти, их онтологического и антропологического значения. Таких тем нет в его антропологии <...> отношение человека к Богу, конститутивное для религиозной сферы, полностью теряет характер личного общения <...>, а дискурс тела практически отсутствует» [Хоружий, 2010, с. 164–165].

Вывод С. С. Хоружего фактически уничтожающий: оба субъекта – познающий и нравственный, – должны быть в качестве базовых, конституирующие ипостаси кантовой антропологии, у него превращены в функции и принципы, а сама субъектность выхолощена. Тем самым человек у него умерщвлен, высушен, редуцирован.

Так ли это? Фактически при таком выводе С. С. Хоружего создается впечатление, что у И. Канта, якобы, есть все же некая выстроенная концепция человека, но такая, в которой этот последний представлен в виде сухого, мертвого принципа⁷.

Но можно позволить и другое допущение, согласно которому И. Кант как раз огородился рядом принципов и предположений, на которых выстраивал трансцендентального субъекта (субъекта познания и субъекта нравственности), дабы сказать своим будущим собеседникам: туда не ходи, там царство мертвых. И потому, наоборот, отказался строить так называемое доктринальное учение о человеке, ограничившись учебным пособием по практической антропологии.

И то, и другое есть предположения. Они больше относятся не к самому И. Канту, а к реконструкции и к нашей собственной позиции. Хотя желательно подкреплять свои допущения суждениями самого И. Канта, что, однако, чревато, поскольку всякий текст понимается в контексте, не буквально.

Нам ближе допущение, согласно которому И. Кант не строил никакой трансцендентальной антропологии. А потому его нельзя обвинять в том, что он умертвил, засушил человека, редуцировал его. Он и не собирался строить позитивного учения

⁷ Как это всегда происходит с масштабными мыслителями, наши окончательные приговоры относительно их наследия играют с нами злую шутку. Отношение И. Канта к принципу *cogito* не такое однозначное. Строго говоря, все наследие И. Канта нельзя оценивать как ставшее и законченное и спешить делать такие далеко идущие выводы, в результате которых И. Кант превращается чуть ли не в олицетворение дьявола, черта, с которым спорит Иван Карамазов у Ф. М. Достоевского [см.: Ахутин, 1996; Голосовкер, 1963; Смирнов, 1986]. Мол, именно Кант своими антиномиями свихнул голову героям Достоевского, поскольку если бога и бессмертия нет, то все дозволено [Голосовкер, 1963, с. 50]. Гораздо адекватнее отношение к наследию как к пространству поиска, лаборатории мысли, следы которой мы видим в его текстах. Лишнее доказательство тому – его рукописи, не всегда доступные современному исследователю. Например, в «Opus postumum» принцип «Я мыслю» фактически разворачивается как принцип самостроительства личности: «Среди всех свойств, присущих мыслящему существу, первое – сознавать самого себя как *лицо*; в соответствии с этим свойством субъект, согласно трансцендентальному идеализму, а priori конституирует себя в качестве объекта, не как данного в явлении в *переходе от метафизических начал н[ауки] о п[иродe]* к физике, но как существа, которое само является своим основанием и создателем согласно качеству личности, которое есть Я. Я как человек являюсь для себя объектом чувств в пространстве и времени и одновременно объектом рассудка – есть *лицо: стало быть моральное существо, которое имеет права*» [Кант, 2000, с. 540].

о человеке, ограничившись критикой, т. е. построением границ познания и нравственности, природы и свободы, лишь в третьей «Критике» рискнул начать строить *доктринальную часть* учения, тем самым указав на *возможность перехода*, связанности мира природы и свободы, совершая его, переход, сугубо способностью суждения, т. е. *рефлексивным способом* [Кант, 1966а, с. 167]⁸.

А пока, все же, если развить далее наш анализ акта «Я мыслю», то в нем, как и во всяком суждении, можно выделить разные акценты. Они следующие:

Первый. «Я мыслю» есть акт, показывающий интенцию «на...», – направленность на какой-то объект. Я мыслю что? Здесь мы выделяем его интенцию, направленность на объект. «Я мыслю» – значит вижу, представляю, исследую, описываю внешний объект. Что мыслится? Тогда суждение «Я мыслю» выступает как когитальный, познавательный акт, говорящий мне не обо мне, а об объекте, точнее, направляющий меня на него. И если я мыслю его, то он, объект, для меня существует.

Второй. «Я мыслю» есть акт, показывающий, точнее, обращающий меня не столько на объект, сколько на меня самого, совершающего акт. Показывает на меня как на объект. И если я совершаю акт, то я и существую. Кто мыслит? Тот, кто совершает акт «Я мыслю».

Третий. «Я мыслю» есть акт, показывающий на само событие свершения мысли, на акт свершения, не на объект и не субъект как на объект. В этом акте «Я мыслю» главное – само событие акта, его действие и действенность. Что есть «мыслю» как действие? И только в этом третьем акценте выделяется собственно принцип *cogito*, который И. Кант не хотел видеть. Для него важно было увязать (см. транспортное средство) субъекта и объект. И потому акт «Я мыслю» не имеет в себе самостоятельной сущностной силы⁹.

Этот акцент показывает на событийность происходящего, в которой собственно человек и свершается. Поскольку (и здесь И. Кант прав) человека как объекта нет, он, как это любил говорить М. К. Мамардашвили, есть усилие быть, и в усилении, в акте он и свершается, то собственно этот акт-событие и есть ключевой момент в акте «Я мыслю». Но И. Кант и здесь прав. Сам акт ничего содержательно о человеке при этом не говорит. Это свершение событийной формы. О человеке как об объекте этот акт ничего не скажет. Он говорит лишь о событии случившегося.

⁸ Но собственно метафизику перехода, в которой сам переход становится предметом рефлексии, он стал осмысливать позже в своем труде «*Opus postumum*», чего, разумеется, не мог завершить, что выглядит весьма символично: переход не может быть никогда завершен, поскольку человек существо пограничное, и всегда существует на переходе, на границе, на фронтире. А сам переход (на примере перехода от одного вида познания к другому) И. Кант понимал как шаг (*raβus*), а не как прыжок (*saltus*), поскольку учение о методе предписывает переходить шаг за шагом от метафизических начал науки к физике, как это делают слоны, передвигающие постепенно все четыре ноги [Кант, 2000, с. 332]. Много позже, уже М. Хайдеггер, представлял существование человека на границе бытия и его переход как прыжок, не гарантированный и не детерминированный ничем, а всего лишь как онтологический шанс. Все же, думаю, свобода человека (как принцип) у И. Канта тоже представлена как шанс, как возможность.

⁹ А. Г. Погоняйло, переводчик М. Фуко, специально останавливаясь на принципе *cogito*, указывает, что М. Фуко в сущности понимал древнегреческую заботу именно в категориях декартова *cogito* [Погоняйло, 2007, с. 611]. Но уже задолго до Фуко в самом этом *cogito* была редуцирована тема заботы, тема духовной работы, выступавшая истоком древнегреческой эпимелей. Сначала Р. Декарт свел принцип *cogito* к «особой новоевропейской форме заботы о себе», а затем И. Кант и вовсе свел ее к функции связности.

Содержание появляется потом, как следствие необходимой работы, которая совершается при усилении быть на границе, в сдвиге, дабы удержать и совершить это усилие. В этой событийности свершения и осуществляется трансцендирование, выход, направленность «на...», на выход к горизонту, размыкание вовне, что у Р. Декарта не представлено. У него акт замкнут сам на себя, но это нащупано у И. Канта, обозначено им. Но он при обозначении этого фронта перед ним и остановился. Он обозначил горизонт, но не стал содержательно представлять его, показывать, что значит жить и быть на границе, в горизонте, быть в нем. Этим занялся уже XX в., феноменологи и экзистенциалисты. А И. Кант передал им эту работу в качестве завещания¹⁰.

В таком залоге обсуждения наследия И. Канта как некоего завещания, как большого разговора, который И. Кант начал, но не завершил, анализирует его антропологию и М. Бубер. Но здесь возникает некий диссонанс в суждениях некоторых авторов. С одной стороны, как утверждает М. Бубер, И. Кант был самым «энергичным сторонником философской антропологии» [Бубер, 1993, с. 76]¹¹. Но при этом, признается М. Бубер, И. Кант собственно ее-то и не написал. Если брать его «Антропологию...», то в ней вопрос «Что такое человек?» вообще «не ставится, равно как не затрагиваются всерьез и скрытые за ним проблемы, и среди них – особое место человека во Вселенной, его положение перед лицом Судьбы, его отношение к миру вещей, его отношение к своим собратьям, и наконец, его экзистенция как существа, знающего, что ему предстоит умереть <...>, человеческой целостности в этой антропологии нет. Похоже, что И. Кант так и не отважился дать философское обоснование тем вопросам, которые сам же и назвал основными», полагает М. Бубер [Бубер, 1993, с. 77].

Возникает такое ощущение, что при рассмотрении философии И. Канта и попытке найти у него антропологию, те или иные авторы подсовывают под последнюю привычное им представление об антропологии à la М. Шелер или М. Хайдеггер, или, во всяком случае, такие представления о философии человека, которые сложилось уже в XX в. В итоге: то этого у И. Канта не находят, то этого. Там не понял, там не доглядел. Бедный классик!

Но ведь очевидно, что И. Кант и не мог строить такую философскую антропологию в версии XX в. А она возможна? М. Бубер сам в итоге признает, что при поиске ответов на вопрос «Что такое человек?» сама антропология рискует упустить из виду реальное содержание своего предмета, ибо вместо подлинной целостности (опять эта целостность!) она приходит к ложному, далекому от реальности и пустому единству [Бубер, 1993, с. 80]¹².

¹⁰ Кстати, понятие горизонта И. Кант специально разбирает в своих лекциях по логике [Кант, 1980, с. 347-351].

¹¹ Хотя, строго говоря, это название уже приписывается определенному направлению философии XX в. Оно связывается с такими именами, как М. Шелер, Х. Плеснер, А. Гелен, Э. Ротхаккер. И. Кант не мог быть его энергичным сторонником.

¹² Еще раз об искомой целостности. В своих лекциях о И. Канте Ж.-Л. Нанси отметил, что И. Кант, заявив свою философию как систему, как «органическую целостность», показал при этом, что эта целостность смыслов и целей не дана, она не представлена как готовый объект: «Единство это не дано, и его в нашем распоряжении нет; разум требует так мыслить, но единство не является наличным». Это сама философия (в лице философа – С.С.) должна сама себя воспроизводить в единстве своем, которое при этом не дано как предмет знания [Нанси, 2023, с. 18-19].

М. Бубер подтвердил, что при стремлении к построению антропологии в доктринальной парадигме мы получаем пустое единство. Так чего мы ждем от И. Канта в таком случае? Новой доктрины о человеке?

Но М. Бубер также отметил важнейшее: «... при построении антропологии важно учитывать, что дискурс о человеке выстраивает сам человек, автор, философ, таким образом размышляющий. Философское познание человека есть по своей сути самосознание человека, а человек может осознавать себя лишь при условии, что познающая личность, т. е. философ, занимающийся антропологией, осознает себя как личность» [Бубер, 1993, с. 81]. Строго говоря, слово о человеке есть автограф, личная подпись говорящего. Именно этого М. Бубер не увидел в учении И. Канта. В самих рассуждениях И. Канта о человеке нет самого И. Канта как живой личности.

Забегая вперед, заметим, что ключевым выводом XX в. в результате произошедшего антропологического поворота (см. ниже) является допущение, что всякая философия человека (как и вообще философия) автореферентна, в ней скрыт автопортрет ее автора. В этом смысле эту автореферентность, самосознание самого автора нам приходится еще реконструировать, поскольку она в ней, в философии И. Канта, выраженной в опубликованном дискурсе, не показана, не явлена. Приходится реконструировать образ автора.

А пока: «... до тех пор, пока мы “берем” себя в качестве объекта, – верно, замечает М. Бубер, – мы узнаем человека лишь как вещь среди вещей, его искомая целостность еще не “здесь”» [Бубер, 1993, с. 81].

«В результате, – делает вывод М. Бубер, – И. Кант не предложил философию человека, не рассказал нам о его бытии. И. Кант фактически представил нам некое завещание нашей эпохе, пометив, что ответ на четвертый вопрос означает поиск твоего собственного ответа на этот вопрос. Тайна человека связана с постижением твоей собственной тайны, тайны твоего собственного существа, а поэтому вопрос “Что такое человек?” есть твой личный вопрос, на который ты должен сам искать ответ. И этот ответ И. Кант нам не оставил, передав его нам как завещание» [Бубер, 1993, с. 92].

Энергия поиска и отказа

Хорошо, допустим. А что в этом завещании про человека сказано? Пока мы увидели явно выраженный антиантропологизм в версии С. С. Хоружего.

Итак, И. Кант разделил человека на части. В качестве объекта познания для теоретического разума человек представлен как вещь среди вещей. А как свободное существо он относится к миру ноуменов, миру свободы, где он познанию уже не доступен. Здесь скрыт его кажущийся антиантропологизм. Первой частью человек доступен познанию, но как эмпирическое природное явление, и этому фактически посвящена его «Антропология с прагматической точки зрения», представленная как сугубо эмпирическая опытная наука,

сводимая к физиологии, анатомии и эмпирической психологии¹³. Но собственно здесь в мире природных явлений человек и не человек вовсе. А в мире свободы он и вовсе не доступен познанию. И где теперь искать предмет для антропологии? Где есть человек?

Да, все так. И не так. Речь идет не о частях человека как объекта, а об *оптике* на человека, о взгляде, точке зрения. Если на человека посмотреть так, говорит И. Кант, то мы увидим это. Если посмотреть так, то увидим это. Речь идет о представленности человека нам. Но не об ответе на вопрос «Что такое человек?». И. Кант отвечает на другой вопрос – как мы видим человека, какими глазами? Он не определяет человека. Он ставит оптику на него и говорит: «Если ..., то ...» Если посмотреть на человека как на эмпирическое существо, доступное познанию, то он и будет представлен так, как он показан им же, И. Кантом, в его «Антропологии ...». Как феномен. Но если представить его, человека, как ноумен, как существо, поступающее согласно максиме свободы, то он выступает радикально иным, не доступным для познающего рассудка. И здесь можно лишь говорить о максиме свободы воли как принципе. Но об этом чуть ниже. А пока ...

«Антропология ...», как мы уже сказали, была последним произведением, изданным самим Кантом (1798 г.). Но его нельзя назвать итоговым. В этой работе человек представлен как эмпирическое сущее. Тайна свободы здесь никак не обсуждается. Хотя в самом начале работы и заявлено, что именно человек «самый главный предмет в мире, к которому <...> познания могут быть применены, <...> ибо он для себя своя последняя цель» [Кант, 1966б, с. 351]. Книга эта выступает фактически руководством для изучения антропологии и пособием для чтения лекций, которое может способствовать росту этой «общепользуемой науки» (антропологии). В самом начале работы так и заявлено, что речь пойдет о «прагматическом человековедении», т. е. исследовании того, «что он (человек) как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам» [Кант, 1966б, с. 351]. Но далее проблему истока свободы и рождения в человеке как свободном сущем целеполагания И. Кант вообще не обсуждает. Он это обсуждает в других работах, в своих Критиках, а главное в «Основах метафизики нравственности» (1785 г.).

В «Основах ...» он так и заявляет:

«... крайне необходимо разработать наконец чистую моральную философию, которая была бы полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего к антропологии» [Кант, 1965а, с. 223].

“Notwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu berbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und sur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre” [Kant, 1919, p. 199].

¹³ Фактически таким же человек представлен и у Р. Декарта в его трактате «Человек»: как физиологическое живое существо с органами тела, функциями и реакциями. Точнее, как «машина тела» [Декарт, 2012]. Разумеется, в этом трактате места нет для того Я мыслящего, которое появляется в его «Медитациях». Но в отличие от И. Канта это Я и то Я есть для Р. Декарта сущее. А у И. Канта речь идет не о сущем, а об оптике на человека, главным качеством которой выступает феномен осознания человеком себя либо как феноменального, либо как ноуменального существа. И. Кант говорит не о сущем как таковом, а о *точке зрения* на него. Вот человек представлен как феномен, а вот как ноумен. Надо заметить, в своем трактате Р. Декарт впервые представил человека как машинообразное функциональное устройство, задолго до трактата Ж. О. де Ламетри «Человек-машина». Фактически именно так человека представляют в настоящее время все разработчики моделей искусственного интеллекта – как машинообразное функциональное устройство.

Моральная философия занимается собственно миром нравственности. Уже в КЧР И. Кант вводит моральный мир как умопостижимый мир, устроенный согласно законам нравственности:

«Мир, сообразный со всеми нравственными законами (каким он *может* быть согласно *свободе* разумных существ и каким ему *надлежит* быть согласно необходимым законам *нравственности*), я называю *моральным миром*. Этот мир мыслится только как умопостижимый, так как в нем мы отвлекаемся от всех условий (целей) и даже всех препятствий для морали (слабость или порочность человеческой природы). Следовательно, в этом смысле он есть только идея...» [Кант, 1964, с. 663-664].

“Ich nenne die Welt, so fern sie allen sittlichen Gesetzen gemäss wäre, (wie sie es denu nach der Freiheit der vernünftigen Wesen sein kann, und nach den nothwendigen Gesetzen der Sittlichkeit sein soll,) eine moralische Welt Diese wird so fem bloss als intelligible Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahirt wird. So fern ist sie also eine blosse, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluss auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäss zu machen” [Kant, 1919, pp. 668-669].

Отметим на полях, что под природой человека И. Кант, как и вся философская традиция до него, понимал именно то, что связано с его физиологией, с его эмпирическим существованием, его конечностью и порочностью, страхами и грехами. Собственно, свобода – понимание человека как свободного существа – не полагалась как его природное качество, а выступала именно как требование к нему, как нравственная максима, которой он должен следовать, хотя его порочная природа этому всячески сопротивляется.

Соответственно мирам И. Кант вводит и классификацию философского знания, согласно которой всякая философия, если она опирается на основания опыта, является эмпирической, но та, которая излагает свое учение исключительно из априорных принципов, является чистой философией. Последняя, если она формальная, является логикой, а если занимается предметами рассудка, то метафизикой. Но последняя выступает двояко: как метафизика природы и как метафизика нравственности. Поэтому физика будет иметь две части: эмпирическую и рациональную.

«... точно так же и этика, хотя здесь эмпирическая часть в отдельности могла бы называться *практической антропологией*, а рациональная – собственно *моралью*» [Кант 1965а, с. 222].

“... dei Ethik gleichfalls, wiewohl hier der empirische Teil besonders *praktische Anthropologie*, der rationale aber eigentloch *Moral* heißen könnte” [Kant, 1978, p. 198].

Итак, антропология, та, которую И. Кант читал и о которой писал, выступает для него однозначно как эмпирическая опытная дисциплина, как некое пособие по практической моральной философии. Он не рассматривал ее в трансцендентальном изводе и не собирался

строить метафизику человека¹⁴. Или все же он помышлял вывести антропологию за пределы эмпирического опыта и построить трансцендентальную антропологию, но этот план просто не был осуществлен?¹⁵ Ответом будет наше дальнейшее изложение.

Полагаю, что собственно главным антропологическим текстом И. Канта можно считать не его «Антропологию ...», а его мета-текст относительно границ познания и свободы, который рассыпан в разных работах, включая и его три Критики, и «Основы метафизики нравственности», и «Логикю». Это кажется вполне обоснованным. Свой главный предмет, собственно трансцендентальную философию, метод которой он строил всю жизнь, в самой антропологии, т. е. учении о человеке, он никак не рассматривает. И это вполне последовательная позиция. Полагаю, что И. Кант не распространил метафизику на антропологию именно потому, что она, метафизически построенная антропология, выступающая как учение о последних целях человека, как спекулятивная теория, просто невозможна. Антропология возможна именно как эмпирическая, опытная наука (в чем и состоит ее польза). Но в таком случае главные качества человека, точнее, предельное задание для него, его свобода, бессмертие и познание бытия Бога, выходят за рамки опытной науки и остаются за пределами конструкций разума. Оно остается для него заданием, а не объектом для изучения. Пожалуй, это было главным предупреждением И. Канта всем последующим философам-антропологам, строящим философскую антропологию как науку. Для него она была невозможна. Но его не услышали. Никто так и не понял, что метафизика человека как некое учение о свободе в принципе невозможна. Но последующие 300 лет философы только и делали, что строили различные версии и доктрины о человеке, пытаясь дать ответ на поставленный вопрос «Что такое человек?»¹⁶.

¹⁴ Надо сказать, что у И. Канта встречаются дополнительные расширения термина антропология. Например, «моральная антропология», которую он рассматривал как учение, содержащее субъективные препятствия, лежащие в человеческой природе на пути исполнения законов метафизики нравов. Но такая моральная антропология не должна быть предпослана метафизике нравов. Она выступает просто некоей прикладной дисциплиной, пособием по исполнению законов метафизики нравов [Кант, 19656, с. 124]. То, что антропология остается для И. Канта практическим пособием, подтверждается в другом месте: «... учение о нравственности уже по своему понятию ясно отличается от учения о природе (здесь – от антропологии); последнее покоится на эмпирических принципах, моральное же учение о цели, в котором трактуется о долге, покоится на принципах, данных a priori в чистом практическом разуме» [Кант, 19656, с. 319].

¹⁵ Х. Клемме приводит интересное место из рукописей И. Канта, из его «Рефлексий» [Клемме, 2010, с. 31]. Здесь философ намекает на некую фундаментальную антропологию, используя сочетание «anthropologia transzendentales», относительно которой, однако, не оставил никаких пояснений. Х. Клемме замечает, что антропология, если она хочет быть трансцендентальной, не может быть эмпирической, моральной, практической. Но таковой антропологии И. Кант нам не оставил, полагает Х. Клемме. Или все же она у него присутствует во всех трех Критиках и в метафизике нравственности как контекст, мета-текст? Лично я склоняюсь ко второму варианту. В противном случае, зачем И. Канту тогда четвертый вопрос о человеке? Ведь он его все же поставил как главный.

¹⁶ Хотя некоторые авторы считают, что И. Кант все же построил трансцендентальную антропологию. Ее он предложил всей своей системой Критик. Эти авторы полагают, что вся философская система Канта и есть трансцендентальная антропология [Калинников, 2010]. Здесь, учитывая выше сказанное, мы видим явное противоречие. Три Критики И. Канта вовсе не есть положительное учение или доктрина. В них обозначены границы познания, границы разума. А также собственно и границы человеческих способностей. А сам человек может быть предметом познания лишь как феномен, как вещь среди вещей, как явление, как животное. Что, впрочем, не показывает его как человека. Человек свершается как существо, действующее согласно свободе, выраженной в виде принципа, максимы. Но последнее как раз и не может быть предметом познания. Следовательно, трансцендентальная антропология как наука невозможна.

И. Кант не пошел в философию человека (трансцендентальную антропологию), его метафизику, потому что не допускал отношение к человеку-ноумену как к объекту. В других местах у него же человек есть сам себе последняя цель. Но акт «Я мыслю» он не связывает с этим призывом о последней цели, акт «Я мыслю» он редуцировал к логической функции.

Здесь, т. е. в антропологии, применительно к человеку-феномену, И. Кант оставался на позиции наблюдателя мира (включая и мир человека), хотя, поставив границы разуму, выходя в основания метафизику, он задал направления выхода из натурализма¹⁷. Но применительно к человеку он не строил метафизику, не вышел в пространство феноменологии личности, т. е. в иную парадигму мышления (как это сделали позже М. Бахтин и М. Хайдеггер), т. е. парадигму иного способа мышления о человеке, парадигму живого свидетельства о событии свершения, в парадигму личностной феноменологии поступка, согласно которой «Я мыслю – значит Я есть событие мира».

Это вполне объяснимо. Поскольку И. Кант решал иную задачу: выход за пределы натурализма и старой догматической метафизику в область математического естествознания с тем, чтобы строить новую действительно научную программу [см. подр.: Гайденок, 1987].

И. Кант сам дал ответ на этот вопрос в КЧР:

«Конечная цель, на которую в последнем счете направлена спекуляция разума в трансцендентальном применении, касается трех предметов – свободы, бессмертия души и бытия бога. В отношении этих трех предметов чисто спекулятивный интерес разума очень незначителен и ради этого интереса вряд ли он взял бы на себя утомительный, непрестанно наталкивающийся на препятствия труд трансцендентального исследования, так как из всех открытий, которых удалось бы достигнуть здесь, нельзя сделать никакого применения, которое доказало бы свою пользу *in concreto*, т. е. в исследовании природы ...» [Кант, 1964, с. 656-657].

“Die Endabsicht, worauf die Speculation der Vernunft im transscendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Dasein Gottes. In Ansehung aller dreien ist das bloss) speculative Interesse der Vernunft nur sehr gering, und in Absicht auf dasselbe würde wohl schwerlich eine ermüdende, mit unaufhörlichen Hindernissen ringende Arbeit transsc. Nachforschung übernommen werden, weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen sein möchten, doch keinen Gebrauch machen kann, der *in concreto*, d. i. in der Naturforschung” [Кант, 1919, p. 661].

Эти, условно говоря, «предметы» не могут быть предметом научного исследования, результаты его не могут быть применены, никакой пользы от такого исследования нет и быть не может. А потому и положительной науки по поводу этих предметов (которые, однако, и составляют тайну человека!) построить невозможно.

¹⁷ Сравним у М. М. Бахтина в его лекциях о И. Канте: «<...> мы не вышли ни на шаг за пределы натурального человека. Гениальное дело Канта заключалось в разрушении этого единства, потому что это только единство натурального субъекта. <...> Дело Канта есть замена натурального сознания (и его лазеек) сознанием историческим» [Бахтин, 2003, с. 331-332].

А поэтому займемся лучше исследованием природы, – делает вывод И. Кант. Точнее, комментирует П. П. Гайденко, построением понятий, конструктов, в соответствии с которыми мы можем составить себе о ней представление. Что касается природы, то все в природе познаваемо, но только на основе математического естествознания, а то, что не может быть познано средствами естествознания, уже и не есть природа [Гайденко, 1987, с. 400].

Природа, по И. Канту, есть «совокупность предметов опыта», совокупность явлений, доступных познанию с помощью категорий рассудка, которые строит себе трансцендентальный субъект. Познает мир природы именно этот трансцендентальный субъект, а не эмпирический индивид. Последний не имеет, условно говоря, «органа познания». И в этом смысле категории не выводятся из природы и не соотнобразуются с ней, а наоборот, природные объекты соотнобразуются с категориями, с помощью которых строятся конструкты природных объектов, т. е. идеализированные объекты. Наука имеет дело с последними.

«... разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди согласно постоянным законам заставляя природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу ...» [Кант, 1964, с. 85].

“... die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwürfe hervorbringt, dass sie mit Principion ihrer Urtheile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nöthigen müsse auf ihre Fragen zu antworten ...” [Kant, 1919, p. 26].

Природа есть мир явлений, упорядоченный посредством категорий рассудка и априорных форм чувственности (пространства и времени), – это и есть мир опыта, т. е. мир природы. А потому бытие природы не бывает само по себе, оно определяется относительно трансцендентального субъекта.

Получается, что этот вывод есть доведенный до предела тезис Р. Декарта, выводящего мир из своего принципа *cogito*, из акта «Я мыслю». А И. Кант устанавливал мир явлений в соответствии с деятельностью трансцендентального субъекта¹⁸.

Но главные вещи в себе – свобода, Бог и бессмертие души – не доступны этому субъекту. Он сам себе не доступен. Об этом мы выше уже говорили.

Поэтому И. Кант ограничил сферу познания миром природы. Он ограничил притязания теоретического разума, как замечает П. П. Гайденко, отказав ему в возможности искать ответы на те вопросы, которые в силу двухтысячелетней традиции философы считали главными вопросами метафизики, о Боге, бессмертии души и свободе [Гайденко, 1987, с. 405, прим. 56].

¹⁸ Кстати, трансцендентальный субъект не есть субъект коллективный. Последний – такой же эмпирический, как и индивид. П. П. Гайденко замечает, что это особая личность, сверхиндивидуальное Я, как считают трансценденталисты [Гайденко, 1987, с. 403, прим. 54]. Да, это ближе к феномену личности. У индивида органа познания нет и быть не может. Но он вырабатывается в особом опыте культурного развития, посредством антропопрактик заботы. Он не дан человеку как глаз, рука. Хотя и глаз надо еще научить видеть, а ухо – слышать.

В предисловии ко второму изданию КЧР он так и записал:

«Поэтому мне пришлось ограничить (*aufheben*) *знание*, чтобы освободить место *вере* ...» [Кант, 1964, с. 95].

“Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen ...” [Kant, 1919, p. 37].

Там же И. Кант поясняет:

«... мы ни в коем случае не можем знать вещи в себе <...> все, что мы можем теоретически *познать*, ограничивается лишь явлениями» [Кант, 1964, с. 95].

“... von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt, und alles, was wir theoretisch *erkennen* können, auf blosser Erscheinungen eingeschränkt hätte” [Kant, 1919, p. 36].

А поэтому:

«Я не могу, следовательно, даже допустить существование Бога, свободы и бессмертия <...>, если не *отниму* у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания ...» [Кант, 1964, с. 95].

“Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des nothwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal *annehmen*, wenn ich nicht der speculativen Vernunft zugleich ihre Anmassung überschwinglicher Einsichten benehme ...” [Kant, 1919, p. 36].

Это означает, что он отделил сферу познания, построенного на математическом естествознании, от сферы метафизики. Тем самым поставил границу, обосновал метафизику. Поэтому спорить бессмысленно, чем занимался И. Кант в КЧР: дал обоснование математическому естествознанию или метафизике. И тем, и другим, поставив границу между ними. Предмет метафизики не может быть предметом знаний. Нельзя знать свободу, бессмертие души и Бога. Это предмет веры, нравственного (морально доброго) практического действия.

Скажем жестче: И. Кант предложил не ограничить сферу знания, а *упразднить* мнимое знание, упразднить иллюзию того, что якобы разум знает, что такое Бог, бессмертие души и свобода. Разуму мнится, что он это знает. До И. Канта, хотя, впрочем, и после, богословие стремилось доказать бытие Бога и построить спекулятивную доктрину, основанную на метафизическом знании, которое вообще-то для И. Канта невозможно. Возможно лишь опытное знание, добытое из опыта чувств и сконструированное с помощью категорий рассудка. А мнимое знание достойно ликвидации, упразднения. Знание вне опыта, сверх опыта невозможно.

Природа как раз доступна научному познанию, она есть не что иное, как конструкция нашего рассудка, природа есть феномен, ее творит деятельность трансцендентального субъекта. Никакой другой природы, кроме той, которая делается этим субъектом, конструирующим ее, нет. Кроме этой конструкции есть вещи в себе, но они не есть природа. В природе нет цели, там есть причинность, процессы, детерминирующие все явления. А поэтому наука, математическое естествознание занимаются не естественными объектами, а объектами сконструированными, идеализированными.

Но если Г. Галилей, замечает при этом П. П. Гайдено, запустивший идею идеализации и конструирования, полагал, что его конструкторы относятся к миру самому по себе, к божественному творению, то И. Кант полагал, что наука занимается сконструированным миром, а не самим по себе божественным творением.

Неокантианец Г. Коген писал: «Упразднение знания относится к “вещам в себе”, но не к опытному знанию; но вера практического, морального познания, которое не есть математическое и естественнонаучное опытное знание, не может быть также знанием о Боге и душе как субстанциях с присущими им чертами. Эта вера есть “вера разума” ...» [цит. по: Ойзерман, 2005, с. 6].

Но здесь есть одна тонкость. Опыт опыту рознь. Бог не доступен опыту конструирования, опыту рассудка. Также он не доступен индивиду в его обыденном эмпирическом опыте. Но он доступен в мистическом опыте личного богообщения. Этот опыт строится уже не на правилах и процедурах конструирования понятий, а на процедурах и практиках личностного преображения, антропопрактиках заботы, о чем мы уже говорили выше.

Да, в мире природы человек представлен как вещь среди вещей, как еще одно явление. Но почему опыт надо редуцировать к опыту познания субъекта? Почему нельзя обсуждать опыт личности? Опыт свидетельства? Опыт откровения? Опыт формирования личности? Опыт личностной навигации и становления личностного органа, который не доступен математическому естествознанию, но доступен личностной феноменологии?

Этому посвящена богатая духовная традиция заботы о себе, описанная в трудах святых отцов церкви, и которую пытались много позже реконструировать современные философы [см.: Фуко, 2007; Адо, 2005; Хоружий, 1998; Смирнов, 2016]. Но если мы вспомним письмо И. Канта М. Герцу от 1773 г., отрывок из которого мы привели выше, то становится понятным, что подобные духовные упражнения, предполагающие метаморфоз человека, его личности, И. Кант воспринимал как раз как такие «хитроумные» вторжения в человеческую природу, против которых он выступал категорически. Он изучал природу феноменов и их законы. А разного рода духовные практики, предполагающие «модификацию человеческой природы», воспринимал как вторжение в его природу.

Отказ от трансцендентальной антропологии

Вопрос звучит так: если природу познает трансцендентальный субъект, сам сконструированный нами самими, он не витает в эмпиреях и не скрыт где-то в мистическом опыте, если он есть продукт нашего мышления, то почему И. Кант закрывает себе путь к самопознанию, к постижению того, что и как мы делаем, конструируя уже не природные объекты, а самого трансцендентального субъекта? Ответ лежит, полагаю, уже не в области теоретического познания, не в области познания вообще, не в области теории. Ответ лежит сугубо в нравственной позиции самого И. Канта. Это вопрос не знания, он связан не с отсутствием или наличием тех или иных фактов, данных опыта. Этот вопрос связан с предельным, личностным самоопределением.

Если вспомнить выше разобранный нами пример, связанный с актом «Я мыслю», то сам И. Кант все же разводил указующее Я, как явление, как указание на наличное существование (здесь оно не мыслит), и Я мыслящее (Я мыслящее как принадлежащее к умопостигаемому миру). Т. е. собственно человек как мыслящее существо пребывает в умопостигаемом мире, притязает на свободу воли. Человека, указывает Кант, я вынужден *представлять* двояким образом. Не каков он есть на самом деле, а как я его представляю. Причем, представляю его как такого, который себя осознает. Каким, в качестве кого человек осознает себя?

В первом случае он, человек, осознает себя как «предмет, на который оказывается воздействие при посредстве чувств», во втором случае он сознает себя как мыслящее существо, независимое в применении разума от чувственных впечатлений (стало быть принадлежащее умопостигаемому миру) [Кант, 1965а, с. 303].

Итак, что мы видим? Человек мыслит не в рамках когнитивного акта, привычного в сфере познания. Там он определен и действует по внешним законам причинности, согласно правилам рассудка. А мыслит он, выходя за пределы внешней причинности, опираясь на максимум свободы воли.

Более того. Только там, в умопостигаемом мире он, человек, как мыслящее существо, и обладает подлинным Я, но уже другим Я, не тем, которое представлено в акте «Я мыслю» как акте существования [Кант, 1965а, с. 303]. Подлинное Я пребывает в ноуменальном мире посредством максимы свободы воли, представленной как моральный закон.

Но в таком случае, что мы получаем? Мы получаем то, что основания для мышления лежат не в когнитивной сфере познания, а в сфере нравственной, сфере свободы¹⁹. В сфере познания действуют стихийные силы внешней причинности, на это место ставится свое основание. М. К. Мамардашвили, акцентируя этот момент у И. Канта, замечает: «... это действие формы, структуры, которое порождает самое себя, она отсутствует в мире природных стихий, она, структура *самосознания*, самопорождается. Вот это самопорождение разума, самозарождение, *Selbstgebaerung*, и есть основная проблема в философии Канта» [Мамардашвили, 1997, с. 127]. И. Канта интересовал не сам по себе мир, а то, по каким основаниям мы мыслим этот мир²⁰.

А начинается все с фиксации первой достоверности – Я существую. Но если Я существую, то существует и внешний относительно меня мир [Мамардашвили, 1997, с. 223].

Но получается так, что сам факт события человека как мыслящего существа все равно проявляется в акте «Я мыслю». Факт мысли есть факт моего существования. И хотя надо бы разделять содержание мысли и событие мысли, у И. Канта они переплетены [Мамардашвили, 1997, с. 203].

¹⁹ А. Н. Круглов также приходит к выводу, что именно в свободе и проблемах истинной моральности и коренятся главные свойства и черты трансцендентального субъекта у И. Канта [Круглов, 2005, с. 295].

²⁰ Фактически с этого начинает свой разбор тонкий критик И. Канта Э. Кассирер. Он акцентировал тему, согласно которой И. Кант проблематизировал саму метафизику, которая веками строилась фактически как онтология, т. е. учение об основаниях самих вещей. Старая метафизика начиналась с убеждения, что есть бытие вообще, не важно, в какой версии это выстраивалось, в версии эмпиризма или рационализма. Они отличались лишь средствами познания. Но все начинали с вещей, полагая, что они уже есть. А И. Кант начал с того, что подверг критике данное допущение, решив, что надо начинать с критики самого разума, не с бытия вещей, а с оснований разума, с того, как возможно вообще мыслить этот мир, какие у разума есть для этого основания [Кассирер, 1997, с. 134-135].

Но в том и парадокс, – добавляет со своей стороны другой автор А. Г. Погоняйло, – что Я не сознаю себя, не понимаю, как я являюсь себе, но я осознаю только, что существую. И такое представление и есть мышление. Я сознаю себя мыслящим (*cogito me cogitare*) и это есть единство апперцепции, априорный синтез. Это осознание себя мыслящим как бы уже есть. Всегда есть. Я, было, совершаю акт созерцания, а он уже есть. Во мне есть, через меня есть, он происходит [Погоняйло, 2017, с. 64].

Но (вспоминаем о трансцендентальном субъекте) такое «есть уже» исходит из запытного предела, из иной оптики, оптики умопостигаемого мира, которой нет в самом акте мысли, но проявляется в нем.

Но теперь самое главное. Мы выше заметили, что И. Кант как раз остановился перед вопросом «Что такое человек?» и не стал отвечать на него. Но ведь «Я мыслю», указывающее на очевидность существования человека и его событийность, и есть ответ на этот вопрос, на который И. Кант не стремился ответить, но ведь ответил-таки, введя вторую оптику, оптику нравственности и свободы. Но И. Кант, в отличие от Р. Декарта, убирает собственно субстанциальность этого тезиса (вещь мыслящая, обосновывающая самое себя), и добавляет иную, трансцендентальную рамку – я мыслю только потому, что подчиняюсь максиме свободы, моральному закону.

Хотя, собственно это тоже не ответ на вопрос «Что такое человек?», это установка рамки, границы существования, условия, которого обязан придерживаться человек, рассматриваемый как ноумен. Т. е. И. Кант ответил на вопрос не в версии «что есть» (что такое?), а в версии установки условия, установки предельной рамки.

На фоне свободы

В позиции И. Канта, поставившего границы разуму, выражен высокий гуманистический пафос. Для И. Канта человек не может стать объектом познания. Человек вообще был выведен за скобки познания, но именно потому, что он есть цель сам себе. И собственно он как ответственное моральное должностное существо не доступен познанию. Ему остается нравственное должностное. Поэтому природный детерминизм, природную причинность И. Кант относительно человека заменил моральным должностным.

Такая позиция принципиально отличает И. Канта от авторов последующих эпох, авторов XX в., которые ринулись во все тяжкие познавать и описывать человека со всех сторон, превратив его в объект исследования всеми доступными средствами. В итоге уперлись в доктринальный тупик: как ни определяй человека, все равно получишь редукцию. Но, заметим, И. Кант спровоцировал это действие, поскольку и сам вопрос «Что такое человек?» – доктринальный вопрос, он толкает на поиск определения, на поиск того, «что это?».

Если мир природы фактически создается нами самими («мы а priori познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» [Кант, 1964, с. 88]), то где же «мир сам по себе», не являющийся продуктом человеческой деятельности? И главное – где и каков мир человека как сущего, выходящего за пределы опыта, выступающего самому себе конечной целью,

т. е. где мир свободы? И каков он? Мы же не можем о нем судить на основе категорий рассудка. Надо заметить, что понятие цели не было включено И. Кантом в таблицу категорий рассудка. Понятно, почему. В мире природы цели нет, а есть причинность.

Вот здесь и кроется суть позиции И. Канта. Человек есть то, что он лепит из себя сам в нравственном плане, строит свое Я, обретая свою свободу. Но как существо, имеющее шанс на свободу, он и не может быть объектом познания. А значит он и не определим. А в физическом плане он и есть познаваемая вещь среди вещей. В пределе в высоком смысле И. Кант прав, ограничив разум и дав место вере, т. е. вере в морально доброе, совершаемое человеком по долгу своему. Человек как нравственное существо не может быть объектом познания. Точка.

А поэтому, несмотря на то, что вопрос «Что такое человек?» и задан самим И. Кантом, но ответа на него он давать и не собирался, поскольку трансцендентальное знание о нем как о трансцендентальном субъекте невозможно. Знание возможно лишь по поводу опыта. А по поводу перехода – трансцендирования: знание невозможно, трансцендентальное относится к тому, что находится за пределами опыта и положено как априорный принцип, как идея. Поэтому вопрос о человеке как о ноумене остается лишь вопросом. Ответ на него невозможен. Но потому он и становится главным, рамочным, к нему сводятся все другие вопросы, поскольку ответ на него в эпистемологическом плане, в версии получения положительного знания и учения невозможен. Хотя тайну свободы И. Кант пытался помыслить. Но уже за пределами чистого разума, в метафизике нравственности.

Тезис о непознаваемости вещи в себе средствами теоретического разума и элиминация категории цели из системы категорий рассудка – это в сущности одно и то же. Отказ И. Канта от попыток построения спекулятивной метафизики как теоретического учения о вещах в себе (Боге, свободе и бессмертии души) – это результат осмысления И. Кантом границ естественнонаучной картины мира Нового времени.

И здесь И. Кант трижды прав. Они, эти вещи в себе, действительно теоретически не познаваемы, не доступны познанию с помощью категорий рассудка. Он это уже понимал. Но это быстро забыли исследователи XX в., ринувшиеся познавать человека, и ставя над ним эксперименты. А И. Кант хотел поставить границы безумному росту познания и технического прогресса. Теоретический разум, вооруженный технологиями, в итоге не просто познавал человека, он его употребил как вещь, в пределе – уничтожил, о чем фактически одновременно, каждый по-своему, независимо друг от друга веско заявили М. М. Бахтин и М. Хайдеггер. А И. Кант уже тогда это понял, а потому пытался поставить экспансии разума границы.

С И. Канта начинается различение природы и свободы, природы и культуры, мира природы, как мира причин, и культуры, как мира смыслов и целей. Но собственно здесь, в мире культуры, в мире смыслов и целей и рождается человек. Поэтому в КЧР человека и вопроса о нем не могло быть. Этому вопросу как вопросу, т. е. вопрошанию о тайне человека, без получения гарантированного ответа, посвящена область нравственности, свободного поступка, где собственно это вопрошание находит свое законное место как вопрошание о свободе.

Вот мы и приходим к проблеме свободы. Но упираемся в новый тупик. В новый тип причинности, которым И. Кант заменил причинность природы. И. Канту помешал его собственный моральный ригоризм. Все же он к свободе не отнесся как к тайне. Он отнесся

к свободе не как к возможности, шансу, а как к постулату, всеобщему принципу и увязал его с понятием долга и нравственного закона. Он ее все же пытался разгадать и построить тоже по методу (в КПП и других работах) и так же поставить здесь границы. И пусть это учение все же не доктринальное, а критическое, как подход к основаниям, определение пределов, но все же такое же учение, что было выстроено в КЧР относительно теоретического разума.

Замена: детерминизм природы vs ригоризм нравственного долга

Н. В. Мотрошилова заметила в свое время, что принцип свободы пронизывает всю кантовскую философию. Она указала на кантову антиномичность природы человека, существа, принадлежащего миру природы и миру свободы. Но свободу, полагает Н. В. Мотрошилова, И. Кант вводит как принцип, как постулат, а не как добровольное самоопределение человека. Вместе с Богом и бессмертием души свобода рассматривается им в качестве постулата практического разума, поскольку без свободы нет и быть не может никакого нравственного закона:

«... если бы не было свободы, то не могло бы быть и речи ни о каком моральном законе внутри нас» [Кант, 1965а, с. 314, прим.].

“Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein” [Kant, 1978, p. 10].

С другой стороны, свобода предполагает следование долгу, а

«под долгом разумеется практически безусловная необходимость поступка» [Кант, 1965а, с. 265].

“Denn Pflicht soll practischunbedingte Notwendigkeit der Handlung sein” [Kant, 1978, p. 241].

А поэтому долг должен иметь силу для всех разумных существ. И поэтому

«должен быть законом также для всякой человеческой воли» [Кант, 1965а, с. 265].

“und allein darum auch fur allen menschlichen Willen ein Gesetz sein” [Kant, 1978, p. 241].

Такое нравственное законодательство было заложено уже в КЧР, где заявлено, что императивы – «объективные законы свободы», они указывают на то, что должно происходить, хотя, быть может, никогда и не произойдет. Этим нравственные императивы отличаются от законов природы, в которых речь идет лишь о том, что происходит, «поэтому законы свободы называются также практическими законами» [Кант, 1964, с. 659-660].

И никакого вольного самоопределения. Нравственная максима – это закон, который указывает на то, что должно произойти.

Получается, сама свобода выводима, увязана с императивом, она не самостоятельна, она выступает этаким *перевозчиком, посредником* между долгом и нравственным законом. Свободное, сиречь нравственное поступание – суть максима, выступающая в качестве долга

человека, имеющего силу всеобщего закона. Возникают вопросы: где здесь свобода, где свободный поступок, не детерминированный ничем внешним, в том числе и нравственным законом? Свобода становится долженствующей максимой, не обусловленной природной причинностью, но связанной с моральным долгом²¹.

Суждения в примечании на этой странице весьма существенны. И. Кант помечает, что свобода и нравственный закон жестко и последовательно увязаны. Разумеется, – как говорит философ, – сначала мы должны помыслить моральный закон, и только потому возможна свобода:

«... моральный закон есть условие, лишь при котором мы можем осознать свободу» [Кант, 1965а, с. 314, прим.].

“... moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns allererst der Freiheit bewußt werden können” [Kant, 1978, p. 10].

И далее:

«<...> если бы моральный закон ясно не мыслился в нашем разуме раньше, то мы не считали бы себя вправе допустить нечто такое, как свобода» [Кант, 1965а, с. 314, прим.].

“<...> wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit”) [Kant, 1978, p. 10].

Свобода есть ratio essendi морального закона, а моральный закон есть ratio cognoscendi свободы [Кант, 1965а, с. 314, прим.].

Хотя не все так просто. На другом языке можно сказать и так: И. Кант, дабы поставить границы экспансии теоретического разума, пытался укоренить свободу, найти ей если не онтологическую опору, то хотя бы вменить ей силу закона, вменить ей самой роль такой опоры (Schlußstein) для разума. В феноменологии личности такое укоренение называется усилением бытия. Ведь бытие человека есть онтологическая норма, вне которой человека нет как личности, а есть лишь просто Man.

Ведь главный парадокс скрыт не в противоречии между миром природы и миром свободы (это давно известно и уже банально), а в самой свободе: свобода не дана как данность, как внутренняя, якобы данная, присущая человеку норма, принцип, она представлена ему как культурное задание, она не дана, а задана. Человеку еще предстоит совершить свободный поступок онтологического самоопределения в бытии, через который он может стать, а может и не стать, не найти свое место в бытии.

В этом заключался корень спора М. Хайдеггера и Э. Кассирера в Давосе в 1929 г. Э. Кассирер в духе И. Канта, как последовательный кантианец-ригорист также выступал за нравственные максимы и долженствование человека, а М. Хайдеггер показывал, что свобода есть лишь шанс, возможность, даже некоторое исключение, даже приключение, но вовсе не узаконенный принцип.

²¹ Связка, детерминирующая свободу из долга, относится к одному из постоянных смыслов, крепящих мысль И. Канта до конца жизни. В «Opus postumum» эта связка остается: «Не понятие свободы образует фундамент, на котором может быть основано понятие права и долга, но наоборот, понятие долга содержит в себе основание возможности понятия свободы, которое постулируется посредством категорического императива» [Кант, 2000, с. 541].

Оба, и Э. Кассирер, и М. Хайдеггер, отталкивались не просто от толкования метафизики И. Канта. Они отталкивались от вопроса И. Канта «Что такое человек?».

М. Хайдеггер вопрошает: «<...> я хотел бы еще раз поставить всю нашу дискуссию под знак критики чистого разума и еще раз зафиксировать вопрос – что такое человек? – как центральный вопрос» [Хайдеггер, Кассирер, 2001, с. 132].

Но диспутанты отвечали на этот вопрос по-разному, в разной оптике. Согласно первой, Э. Кассирера, – бытие человека означает бытие в культуре, а точнее, бытие в символических формах, которые человек и порождает. Поэтому необходимо составить энциклопедию этих символических форм и понять основной механизм порождения форм, что и сделал Э. Кассирер. Форма и формирование как процесс вообще – суть, главные посредники между человеком и миром. Э. Кассирер полагал, что человек есть существо формообразующее и при этом оно само формируется. Его позиция пронизана высокими идеалами просвещения, традицией духовной культуры. Он следовал кантовскому призыву о просвещении человека как его совершеннолетия.

М. Хайдеггер же показывает, что любые суждения о человеке есть суждения об эмпирическом и конечном существовании человека, и они не адекватны действительному бытию, а главное – суждения о бытии человека в культуре также не дают нам всего существа ответа на вопрос И. Канта. Бытие человека вообще чревато и проблематично. Он всякий раз должен совершать экзистирование на границу, в усилии которого и может проявиться потаенное, тайна бытия человека.

Вопрос И. Канта о человеке для М. Хайдеггера принципиально не решен и не может быть решен. Тем более он не может быть решен разработкой очередной, сугубо научной теории о человеке, концепцией или учением, т. е. позитивной научной антропологией. Поэтому антропология не может быть основанием для метафизики присутствия.

Поэтому для М. Хайдеггера истинное Dasein – это весьма рискованное и вообще-то случайное предприятие, не детерминированное его конечным существованием. Еще жестче: никакая наличная культурная форма, вне меня положенная и уже данная, никакая до меня сотворенная форма мира не гарантирует мое Dasein. Поэтому прорыв в бесконечное не имеет онтологии: «... онтология есть признак конечности. Бог не имеет онтологии. <...> в онтологии нуждается лишь конечное существо» [Хайдеггер, Кассирер, 2001, с. 127].

Фактически, оба философа, Э. Кассирер и М. Хайдеггер, унаследовали от И. Канта разные планы его наследия. Один – его просветительский и нравственный ригоризм, другой – критицизм и отказ определять человека посредством создания доктрины.

Итак, детерминизм природной причинности, как мы уже сказали выше, И. Кант заменил обязательностью нравственного закона. Преодолевая эмпиризм и психологизм опыта индивида, дабы не зависеть от его хитростей и капризов, И. Кант ввел свободу как нравственное правило всеобщего законодательства, поработив тем самым человека, лишив его права на нравственное самоопределение и фактически как бы дав ответ на свой четвертый главный вопрос «Что такое человек?», преодолев собственное сопротивление, породив иллюзию и ввергнув далее всю мировую антропологию в поиски ответов на этот вопрос, спровоцировав на поиск новых доктрин о человеке, поскольку сам по себе ответ на этот вопрос (человек есть моральное существо, долженствующее совершать нравственно доброе) не может считаться ответом по той причине, что свобода, данная как всеобщий обязующий принцип, не может выдать тайну о самой себе. Все, что задается не как

внутренний исток личностного самоопределения, а как предъявленное извне правило, не может быть принято как ответ, как отгадка этой тайны самоопределения человека. Именно потому, что такая извне положенная свобода перестает быть самой собой.

Собственно, такая логика полагания и привела И. Канта к необходимости сформулировать категорический императив, становящийся основным законом практического разума:

«... поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» [Кант, 1965а, с. 347].

“Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zu gleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne” [Кант, 1978, р. 41].

Исследователи называют это кантовским моральным ригоризмом. Но он таковым называется в силу закрытости самой аргументации, внутренней логики, которая при переходе И. Канта к КПР теряет свою утонченность и детализацию, каковая была в КЧР. При переходе к практической философии, к метафизике нравственности, И. Кант почему-то теряет свой критический запал, направленный на прорисовку полного и подробного контура границ разума и переходит к доктринальному жанру изложения, теряя тем самым собственный метод, заложенный им же самим в КЧР.

Поэтому его нравственная философия кажется доктринальной, а потому герметичной, точнее, лишенной собственного потенциала дальнейшего саморазвертывания.

Но если приглядеться, то ригоризм этот, если его прочитать на ином языке, языке феноменологического самоопределения, как это позднее сделали каждый по-своему М. Хайдеггер и М. М. Бахтин, то кантовский императив фактически означает онтологическое укоренение нравственного правила. По М. М. Бахтину, речь идет о том, что у человека нет «алиби в бытии», он на то и является на свет, что призван состояться в этом мире, найти свое место, совершая усилие быть, и только тогда он становится событием бытия. По М. Хайдеггеру, человек и есть страж бытия, он стоит в его просвете и призван собой через себя это бытие явить, состояться в присутствии.

Надо сказать, И. Кант понимал, что заявленная как нравственный принцип свобода не гарантирована. Более того, он и не смог ее доказать так, как доказывал границы познания в КЧР через систему категорий рассудка. По той простой причине, что свобода не доказуема через категории рассудка, она дана как нравственное правило:

«Мы свели в конечном счете определенное понятие нравственности к идее свободы; свободу мы не могли, однако, доказать даже в нас самих и в человеческой природе как нечто действительное; мы видели только, что ее необходимо предположить, если мы хотим мыслить себе существо разумным и наделенным сознанием своей причинности в отношении поступков, т. е. наделенным волей» [Кант, 1965а, с. 292].

“Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir als etwas Wirkliches nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur betweisen; wir sahen nur, daß wir sie voraussetzen müssen, wenn wir un sein Wesen als vernünftig und mit Bewußtsein seiner Kausalität in Ansehung der Handlungen, d. i. mit einem Willen begapt” [Кант, 1978, pp. 268].

Надо серьезно вдуматься в само суждение. Мы не смогли доказать идею свободы! Она и не доказывается, потому что это не теорема в математике. Она показывается в поступке. Поэтому нравственный закон ставится в качестве принципа, внешнего обязательства для человека, в результате чего И. Кант вообще-то попал по своей собственной логике в порочный круг (в чем он сам и признается): детерминизм внешней природной причинности он заменил обязательностью нравственного закона, поставленного как внешняя максима:

«Здесь получается – надо в этом откровенно признаться – какой-то порочный круг, из которого как будто невозможно выбраться. Мы считаем себя в ряду действующих причин свободными, для того, чтобы в ряду целей мыслить себя подчиненными нравственным законам, и после этого мы мыслим себя подчиненными этим законам, потому что приписали себе свободу воли» [Кант, 1965а, с. 294].

“Es zeigt hier, man muss frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht herauszukommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willen beigelegt haben” [Кант, 1978, p. 269].

Надо сказать, собственно со свободы как опорного принципа и начинается вся КПП:

«Понятие свободы <...> составляет *опору* всего здания чистого, даже спекулятивного, разума, и все другие понятия (о Боге и бессмертии), которые как одни лишь идеи не имеют в этой системе опоры, присовокупляются к нему и с ним и благодаря ему приобретают прочность и объективную реальность <...>» [Кант, 1965а, с. 314].

“Der Begriff der Freiheit <...> macht nun den Schlußstein von dem gansen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen, Vernunft aus, und andere Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche, als große Ideen, in dieser ohne Hultung bleiben, schließen sich nun an ihn an, und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objective Realität<...>” [Кант, 1978, pp. 9-10].

Н. В. Мотрошилова полагает, что понимание морального долга разумнее и реалистичнее рассматривать в залоге добровольного решения, готовности идти на службу нравственному закону [Мотрошилова, 2005, с. 206]. Но мы должны понимать, что сам по себе призыв к добровольности также ни к чему не приводит, это мы уже проходили на примере западной версии развития частного индивидуализма, в рамках которого добровольность сводится рано или поздно к капризам и желаниям эмпирического индивида, что показывает полное отсутствие добровольности и зависимость от желаний не умеющего регулировать свое поведение индивида, превратившегося в машину желаний. Для осуществления так называемого принципа добровольности необходима сформированность личностного органа, с помощью которого человек может регулировать свои желания и принимать ответственные решения, что, в свою очередь, связано с многотрудной практикой заботы о себе, о чем было давно известно еще со времен античности [Адо, 2005; Смирнов, 2016; Хоружий, 1998]. Об этом мы уже сказали выше.

И. Кант, разумеется, понимал, что никакой эмпирический индивид никогда и ни при каких обстоятельствах не может принять так называемое добровольное решение на совершение нравственного поступка. Он не может этого сделать по выше указанной причине, у него нет личностного органа, а последний вырабатывается в процессе

культурного развития и предполагает совершение личностного усилия быть. У самого индивида просто нет этого опорного органа, на который бы опиралось нравственное решение. Да и не может его быть в принципе в эмпирическом индивиде, поскольку упереть свою личность возможно только в Боге, как утверждал М. М. Бахтин²². В самом индивиде в принципе не может быть такой личностной опоры.

И. Кант это понимал. А потому и ввел как максимум нравственную причину, опирая ее на волю. Воля для него – вид причинности живых существ:

«Воля есть вид причинности живых существ, поскольку они разумны, а свобода была бы таким свойством этой причинности» [Кант, 1965а, с. 289].

“Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und Freiheit wurde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität” [Кант, 1978, р. 265].

К этому негативному определению свободы добавляется позитивное определение:

«... воля есть во всех поступках сама для себя закон ...» [Кант, 1965а, с. 290].

“... der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz ...” [Кант, 1978, р. 265].

А это и «означает лишь принцип поступать только согласно такой максиме, которая может иметь предметом самое себя также в качестве всеобщего законодательства» [Кант, 1965а, с. 290]. Мы приходим, делает вывод И. Кант, к формуле категорического императива и принципу нравственности. А это значит, что «свобода воли и воля, подчиненная нравственным законам, – это одно и то же» [Кант, 1965а, с. 290].

Это же обоснование становится основой для определения отношения к религиозной вере в пределах разума, о чем и говорится в предисловии к «Религии в пределах только разума» (1793):

«Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнить. <...> ведь то, что возникает не из него самого и его свободы, не может возместить его отсутствия моральности. – Следовательно, для себя самой <...> мораль отнюдь не нуждается в религии; благодаря чистому практическому разуму она довлеет сама себе» [Кант, 1980, с. 78].

Да, но в таком случае, если человек, определяющий свое поведение в религии правилом веры (*credo*), заменяет это правило моральным законом, то по способу действует так же, как и верующий. А свобода становится не самостоятельной, а выступает следствием следования моральному закону. Свобода есть свойство причинности поведения живых разумных существ. Одну причинность в природе И. Кант заменяет другой причинностью. Тем самым он не вышел в собственно план действительной свободы самой по себе, как вещи в себе. Он ее связал причинностью морального закона.

²² М. М. Бахтин: «... на что вы обопрете совесть? Для меня такой опорой – Бог» [Гачев, 1993, с. 107].

В итоге, вопреки стереотипному мнению, согласно которому главным антропологическим произведением И. Канта считается «Антропология с прагматической точки зрения», такового на самом деле у него нет, а есть некий антропологический мета-текст, рассыпанный в трех Критиках, в «Основах метафизики нравственности», «Логике», в переписке. Именно в таком формате мета-текста И. Кант рассуждает о метафизике свободы человека как разумного существа, принадлежащего к умопостигаемому миру, а не к миру чувственных явлений, а только он как разумное существо, обладающее свободой воли, способен соответствовать принципам нравственного законодательства, что и отвечает на вопрос самого Канта «Что такое человек?». Но такие рассуждения не могут быть представлены в виде не только законченной доктрины, но даже в виде отдельной Критики²³.

Построение метафизики как теоретического учения о душе, свободе и Боге невозможно. Метафизика в виде такого учения, если и возможна, то лишь как спекуляция, т. е. выведенное за пределы опыта мнимое представление.

Но, как мы выше уже заметили, между мирами разверзлась пропасть, что признал и сам И. Кант:

«... между областью понятия природы как чувственно воспринимаемым (*dem Sinnlichen*) и областью понятия свободы как сверхчувственным (*dem Ubersinnlichen*) лежит необозримая пропасть, так что переход от первой ко второй (следовательно, посредством теоретического применения разума) невозможен никакой переход» [Кант, 1966а, с. 173].

Переход, связанность возможны, как мы уже отметили выше, сугубо рефлексивным способом, каковым обладает среднее звено между рассудком и разумом, т. е. способность суждения. Связность миров осуществляется не субстанциально, а посредством способности суждения. Миры не едины, но они едины в связанности *посредством мышления*. А таковым качеством способность суждения обладает потому, что судит о целесообразности:

«Целесообразность природы есть <...> особое априорное понятие, которое имеет свое происхождение исключительно в рефлектирующей способности суждения» [Кант, 1966а, с. 179].

В природе разумеется его нет, как нет и в принципе свободы. Понятие целесообразности принадлежит к особым «трансцендентальным принципам» [Кант 1966а, с. 181].

²³ Примерно так же рассуждает и Ю. В. Перов. Он полагает, что если все же пытаться реконструировать собственно философию человека у И. Канта, то придется это делать в целом, вытягивая ее из всей его трансцендентальной философии, а не из его «Антропологии...». И ответы на первые три вопроса нам надо искать также в целом в его трансцендентальной философии [Перов 1999, с. 35]. Кстати, в этой связи, полагает Ю. В. Перов, И. Кант-таки дал ответ на свой четвертый вопрос: человек есть существо трансцендирующее, обладающее трансцендентальными способностями [Перов, 1999, с. 80]. Если так отвечать, то мы ставим И. Канта в ряд доктринеров, авторов очередного определения, что противоречит всему критическому настрою И. Канта, духу его философии. Л. А. Калинин, в свою очередь, вообще считает, что И. Кант все же создал трансцендентальную антропологию. Этот вывод он делает на основе допущения, что во всех трех Критиках как раз речь идет о базовых человеческих способностях [Калининков, 2010, с. 21].

И это единство – точнее, *единство связности миров, природы и свободы* – происходит сугубо *рефлексивно*, оно совершается самим человеком, единственным сущим, способным мыслить о цели, хотя в самом сущем единства нет, как нет в нем и понятия цели. Единство в связывании бывает только рефлектирующим и опирается на трансцендентальный «принцип целесообразности» [Кант, 1966а, с. 183].

И. Кант как предтеча антропологического поворота

Итак, невозможна наука о человеке как свободном существе. Невозможно строить вообще позитивную науку о человеке. Строить о человеке спекулятивную научную теорию абсурдно. Точнее, построить можно. Но в ней человек будет представлен как вещь среди вещей, как природный объект или как пустая идея и принцип, а не как свободное существо. Поэтому метафизика не может быть выведена из философской антропологии, что пытался объяснить М. Хайдеггер в упомянутой работе «Кант и проблема метафизики» [Хайдеггер, 1997]. Хотя он воевал с мельницей. И. Кант это знал и без него.

Поэтому вся философская антропология в ее разных версиях, искавшая свой предмет (человека!) в течение XX в., блуждала впотьмах и загнала себя в тупик, стремясь построить по поводу человека некую концепцию, систему позитивного знания или спекулятивную метафизику человека. Последняя невозможна. Сие пытался показать И. Кант и в этом смысле его можно считать своеобразным предтечей антропологического поворота, случившегося в XX в.

Известно, что XX в. переживал множество различных поворотов (лингвистический, антропологический, онтологический, прагматический и др.). Дабы избежать излишней метафоризации, договоримся о том, что мы понимаем под антропологическим поворотом. Какие версии понимания смысла понятия поворота можно найти в литературе [см. также: Смирнов, 2017]:

1. Поворот означает смену объекта. Например, переход от природы – к человеку. Или переход от рассуждений о мире – к анализу предложений естественного языка. А смена объекта требует и смены дискурса, словаря, правил игры, методов, инструментария.

2. Поворот означает смену способа видения объекта, смену оптики, смену позиции²⁴. Например, отказ исследовать человека так же, как природное явление, поскольку мы не схватываем существо сущего.

3. Поворот предполагает смену способа мышления. Переход от теоретического мышления к практическому. Или, еще радикальнее – поворот как смена самой парадигмы мышления. Тогда происходит переход от эссенциальной парадигмы (поиск готовой сущности в объекте) – к энергийной парадигме. Или переход от классического дискурса к неклассическому, отказ от субъект-объектной парадигмы – в пользу деятельностного подхода, энергийной парадигмы, феноменологии личности и проч.

²⁴ Можно и словами В. В. Бибихина – «смена аспекта». Так он назвал свою работу о Л. Витгенштейне, который фактически стал виновником одного из поворотов в XX в. [см.: Бибихин, 2005].

4. Поворот как отказ определять человека в качестве объекта определения. Человек не может быть объектом наблюдения, описания, исследования, изучения, проектирования и т. д., хотя таковые попытки постоянно совершаются до сих пор. Человек не определяется, не дается, он не дан. Он задан, ему дается задание: состояться, найти место в мире. И потому он всякий раз совершает усилие, дабы это место обрести.

5. Поворот, предполагающий выработку ответа, переход к позитивному залогу, к предложению некоей альтернативы. Например, в отличие от рациональной, логицистской, традиции предлагается личностно-ориентированный подход, переход от вещной парадигмы к личностной.

Учитывая все выше сказанное, становится понятным, что поворот предполагает прежде всего переход к иной парадигме, отказ отношения к человеку как к вещи среди вещей, объекту и существу среди иных сущих в пользу личностно-ориентированного подхода, в пользу так называемой событийной онтологии. Зачинателями новой антропологической парадигмы, альтернативной ранее идущей, эссенциальной, были такие авторы, как М. Хайдеггер, М. Бубер, М. Бахтин, далее М. Фуко, С. С. Хоружий и др. К ним принадлежит и автор этих строк. В написанной ранее работе мы уже пытались сформулировать некоторые выводы-уроки, которые можно было бы извлечь из совершившегося в 20–30-е гг. XX в. антропологического поворота. Они таковы:

1. Фактически всеми авторами антропологического поворота велся поиск не новой концепции человека самой по себе, а поиск места человека и одновременно поиск нового метода мышления о человеке. Искалась не окончательная формулировка сущности человека, а тот особый способ существования, который делает человека самим собой. В этом смысле представители поворота вели работу по навигации человека в двойном смысле: как поиск места человека и как поиск слова о человеке. Специфика места состоит в том, что оно онтологически не предзадано и заранее не готово. Это метафизическое место всякий раз обустроивается особого рода антропопрактиками заботы, среди которых особое место занимает практика *cogito*. Соответственно и слово о человеке всякий раз заново выстраивается, исходя из специфики обустройства его места, т. е. исходя из мыслительных, символических опор и ориентиров.

2. Авторами поворота была проделана попытка рассматривать антропологический дискурс в широком, не узконаучном смысле, как мета-антропологию, выстраивающую свой мыслительный дискурс по границам и пределам.

3. Был проделан опыт отказа от позитивизма знания и опыт преодоления всевозможных редукций в понимании сущностных сил человека: биологической, религиозной, научной, рациональной и т. д.

4. Была совершена попытка выстраивать не строгие определения терминов, а искать опорные точки-ориентиры. К ним относятся такие, как забота, личность, событие, ответственность, жизнь, энергия и проч. Был сделан шаг в сторону выстраивания не готового словаря антропологических терминов, а словаря-путеводителя с опорами и ориентирами. Был изменен сам способ работы с понятийным и терминологическим аппаратом, в котором понятия и термины представлены не в виде готовых определений, а в виде ориентиров.

5. С разной степенью воплощения в работах представителей поворота была проделана попытка преодоления разрыва между онтологией, метафизикой и антропологией. Сплавы и миксы таких слияний возникали разные. Но была обозначена общая тенденция, направленная на онтологическое укоренение антропологии, с одной стороны, и на преодоление абстрактности и бесчеловечности учений о бытии человека, с другой.

Полагаю, что И. Кант, остановившийся перед границей, указывавшей на предельный фронт человека, но не ступивший за него и не ставший выстраивать трансцендентальную антропологию, фактически выступил этаким предтечей антропологического поворота, задав горизонт умопостигаемого мира, выставив человеку моральную максиму свободы, предъявив ему ее как культурное задание. Собственно, нравственность только так и может существовать, как задание для самоопределения, как принцип действия. Справится с ним человек или нет – вопрос реального поступка. И в этом своем завещательном залоге наследие И. Канта выступает как непреходящая ценность и исток для вдохновения и новых поисков.

Вместо заключения. Судьба завещания

До сих пор в мировой кантиане считается, что «коперниканский переворот» И. Канта касается введения трансцендентальной метафизики применительно к теории познания, точнее, к постановке вопроса о самих условиях познания, его границах. Такое допущение связано с тем, что, как это часто бывает с масштабными фигурами, его понимают в духе и в рамках первой «Критики» (КЧР). В то время, как его следует читать ровно наоборот – с конца, т. е. начинать читать (понимать) его глазами его Антропологии, а точнее, глазами его антропологического контекста. Причем, не глазами его известных текстов, курсов лекций («Антропология с прагматической точки зрения» или «Логика»), а глазами его самого, введшего идеи разума – Бога, свободы и бессмертия души, и признавшего, что они не поддаются познанию.

Такая оптика понимания задает иной контекст. Ключевое открытие и значение его как мирового философа (в духе его же «философии по мировому понятию», а не «по школьному») заключается в этом открытии Человека как сущего, способного на свободный поступок, который не может быть дан как объект в рамках опыта познания (ни как вещь-для-нас, ни как вещь-в-себе). Он, Человек, как существо свободное, свершается, и это свершение не может быть предметом вообще познания. Он становится за пределом вообще каких бы то ни было эпистемологических построений.

В этой связи ключевой контекст, задающий всю оптику, все видение кантовских идей, задается его же собственным главным вопросом, помещенным в рамки философии «во всемирно-гражданском значении», «Что такое человек?».

Но парадокс заключается в том, что сама редакция этого вопроса, заявленная им в объектном залоге (*Что такое человек?*), провоцирует идущих вслед за ним исследователей на поиск ответа, но опять в духе объектного, даже натурализованного подхода, понимания человека как объекта познания, предназначенного для того, чтобы его ухватить как пойманную добычу. Кантовский вопрос фактически провоцировал дальнейшее развитие мировой философской антропологии на поиск ответов в объектном (и, как следствие, доктринальном) залоге и порождение различных концептов, в которых

разные авторы каждый по-своему пытались дать свой окончательный вердикт тому, что такое человек, отвечая на кантовский вопрос, поскольку пытались уловить ту самую неуловимую сущность человека как объекта.

Вместе с тем понятно, что им же самим сформулированное требование применительно к математическому естествознанию гласит, что оно имеет дело не с эмпирическими натуральными природными объектами, а с идеальными объектами-конструкциями, построенными понятийно с помощью математических средств. Т. е. любой объект познания становится объектом сконструированным, пропущенным через мышление, осуществляющее трансцендентальный акт, предполагающий выход в метафизическую позицию. В этой связи и сам человек, если отвечать на вопрос И. Канта, есть не эмпирический индивид, познаваемый и доступный нам в опыте чувств и рассудка (с помощью категорий рассудка), а то сущее, представленное в сдвиге, переходе, трансценденции. И потому всякая попытка зафиксировать человека в объектном и доктринальном дискурсе чревата порождением очередной иллюзии, чем, кстати, и занималась вся философская антропология XX в.: тем, что порождала доктрины о человеке, порождала о нем иллюзии. Человек всякий раз ускользал от внимания автора очередной доктрины, пытавшегося ответить на вопрос о человеке по-кантовски «Что такое ...?».

И. Кант же, введя свой метод мышления на границах, которому посвящены все три «Критики», предполагавшие установление границ разума, мышления об условиях применения человеческого разума, сам же поставил себе подножку, поскольку мышление на границах всякий раз преодолевает его собственный вопрос о человеке, заданный в залоге «что такое?».

Именно человек стал тем оселком, краеугольным камнем, который презрели все антропологи. На нем вся метафизика и остановилась, потерпела фиаско, поскольку человек не может быть предметом никакой метафизики. И первым это понял сам И. Кант, задав, таким образом, вопрос о человеке. По той причине, что для него в конечном итоге, как мы уже говорили, самый главный предмет в мире – это сам человек, ибо он для себя – самая последняя цель. И. Кант это понял, и потому перешел от физической антропологии как эмпирической науки – к прагматической антропологии, в которой человек уже представляет собой не объект познания, а «исследование того, что он как свободно действующее существо делает или может и должен делать из себя сам».

Современная ситуация вместе с тем показывает, что объектный залог вопрошания о человеке загоняет нас в ту же ловушку: мы будем всякий раз ловить убегающий объект, который таковым не является. Имеет смысл совершить коррекцию главного вопроса И. Канта и заменить его на другой – «Где и когда возможен человек?».

У человека нет готового места в бытии. И нет готового момента во времени. Ему, человеку, предстоит обрести свое Место. Стать моментом Времени. Человек – существо хронотопическое. Пространственно-временное. Человек постоянно не совпадает с самим собой. Нет у него никакого места во времени. Поэтому приходится постоянно учреждать, воссоздавать себя как новую реальность, имеющую событийную природу.

Поэтому главным вопросом философии становится вопрос «Где и когда есть (возможен) человек?». Он является открытым вопросом, в отличие от кантовского вопроса «Что такое человек?» Вопрос «Где?» толкает на поиск. Вопрос «Что такое человек?» – вопрос закрытый. Он загоняет нас в ловушки и тупики, поскольку провоцирует на поиск готового ответа на него, на поиск определений человеку.

Понятие места – вопрос не столько про географию, сколько про событие свершения. Где и когда человек случается? Где и когда есть человек? Там и тогда, где и когда случается. Это вопрос про событийность человека, которая носит хронотопический характер, указующий не на географическое место, а на событие²⁵.

Вопрос о месте задает поисковость действия и сам метод. С поиском места человек вырабатывает и язык, который не берется из готовой библиотеки. Старый язык не годится. Но его можно вырабатывать. Как? Каким методом? Не доктринально, не беря и не строя определений, а вышагивая, выстраивая навигацию, по шагам, как когда-то строился алфавит: А, Б, В ... Аз, Буки, Веди ...

Как рождался алфавит? Как рассказ о сотворении мира и Слова о мире, как рождается и человек. А буквы – стихии, первоэлементы мира, стойхейоны. Аз Буки Веди – Я Букву Веду. Глаголь – Добро Есть ...

Как рождается человек – так рождается и новый язык антропологии. Т. е. Слово человека о самом себе. Как ребенок начинает говорить свои первые слова.

Как рождается человек – так рождается и мир. Поэтому собственно прагматическая антропология для И. Канта – это «мироведение».

Вопрос «Где я, Человек?» – это вопрос не про пространство только, но именно про навигацию. Он толкает на поиск того, которого еще нет. Это не поиск спрятанной вещи, а поиск того, кто еще не рожден.

Если мы вспоминаем что-то, то мы работаем с временем в себе, но ставшим и ушедшим. При поиске себя в будущем нельзя что-то вспомнить. И нельзя знать. Знание – категория прошлого. А вопрос «Где?» толкает на поиск и на приподнятие себя из здесь-и-теперь. Поверх барьеров. Это означает установление горизонта, который задает мне, моей навигации, предельный смысл, задает ориентир; и человек поднимает глаза к горизонту, приподнимается на цыпочки, хочет увидеть то, что скрыто за повседневностью настоящего. Где я? Человек озирается вокруг, ищет вокруг себя опоры, чтобы не упасть и не заблудиться. Не упасть в обморок от сиюминутного соблазна, не впасть в искушение от жажды окончательного завершенного состояния.

²⁵ Кстати, интуиция И. Канта работала именно в этом направлении, поскольку он фактически ввел в философский дискурс смысл понятия присутствия человека в мире, в том числе и через такие понятия, как горизонт (в лекциях по «Логике»), место души, место человека (в статье «Об органе души») [Кант, 1980, с. 347-350, 620-624]. Например, он замечает, что вопрос о «месте души», о ее «локальном присутствии» относится к вопросам, которыми занимается уже метафизика, а не психология. А это задача не только неразрешимая, но и внутренне противоречивая: «Ведь если я хочу где-то в пространстве сделать зримым место моей души, т. е. моего абсолютного Я, то я должен воспринять самого себя посредством того же чувства, с помощью которого я воспринимаю и ближайшую окружающую меня материю, так же, как это происходит, когда я хочу определить свое место в мире как человека, а именно: я вынужден рассматривать свое тело в его отношении к находящимся вне меня другим телам. Между тем, душа может воспринимать самое себя только посредством внутреннего чувства ...» [Кант, 1980, с. 624].

Человек – существо пространственно-временное. Событийное. И пока, до поры, он не встанет на тропу навигации, он будет неуместным, не находящим своего Места. Но тогда и вопрос «Где есть, сбывается человек?» означает не только проблему уместности, но и прежде всего событийности. Место означает событие, которое случается. Место указывает на событие. Там, где он случается, там он и уместен. Бытие (человека) имеет место, говаривал М. Хайдеггер.

Вопрос о месте связан с поиском собственной уместности, т. е. событийности, поиском мест событийности, которых нет в мире, но которые обустроиваются и совершаются. Не определения человека надо искать, а заниматься поиском сбывания себя. Поиском момента, в котором и через который человек вдруг сможет состояться. Как вспышка. И состоявшись, становится смысловой точкой, опорой мира. Убери эту опору – и мир рухнет.

Такой поиск становится и методом для антропологического дискурса, для выстраивания языка, слова человека. Это метод мысли человека. Вопрос «Где?» задает направленность на построение Метода и всего дальнейшего дискурса о человеке, который состоит не из терминов-определений, а из векторов-указателей, ориентиров (место, навигация, горизонт, событие, путь, карта и т. д.).

Вопрос про «Что?» толкает в библиотеку. В архивы. Человек начинает рыться в поисках определений, искать готовые ответы, строить теории, искать костыли.

Но пошаговый поиск не означает готового пути. Просто нельзя сделать следующий шаг, не сделав предыдущий. Как в незнакомом лесу. Жизнь не может иметь готовой карты. Ты по ней идешь наощупь, поскольку нет и пути, нет и карты пути. Это движение наощупь.

Но построение пошагового (наощупь) алфавита означает и то, что с построением алфавита, слова о себе, человек строит и самого себя. Каждый шаг, если он событиен, становится зиждательным действием, становится вкладом, первокирпичиком в человека. Через них человек событиен, так он и сбывается.

Человек такой, какого он производит из себя сам. Тот, который случается. Таков он и Есть, как есть. Без иллюзий. И это не грезы и не галлюцинации. Событие свершения, если оно случается, не может быть иллюзией и галлюцинацией.

Таким он себя создает, как есть, в реальной навигации поступания. Эта навигация отличается от ориентирования. Последнее совершается с готовой картой проложенного пути. Это движение по маршруту, линия которого рисуется на готовой карте. Навигация же – движение при отсутствии карты. Просто потому, что путника нет на карте. Он там движется пунктирно, как пульсирующая точка, при моментах свершений, при событиях нахождения, при нащупывании событийного места. Место на пути вспыхивает, и тогда обозначается точка событийности – человек.

Вместе с тем вопрос И. Канта «Что такое человек?» остается главным в контексте мировой философии. Остается главным, если его «Что?» понимать в его же собственной кантовской трансценденции, когда его чуждость воплощается в переходе из мира природы в мир свободы, случающейся как событие свершения человека.

Вопрошание о человеке поставило самого И. Канта на собственные границы, на поставленные им самим границы разума. Его собственные конструкции, предложенные в КЧР, разбились о сам вопрос о человеке. Вопрос о человеке стал проверочным тестом для всей системы, которую он воздвигал для разума. Но И. Кант рискнул это сделать, проверил

и подтвердил собственное допущение о граничности и условиях самого опыта, опыта познания и действия, применительно к теоретическому и практическому разуму. Пограничность сама перестала быть фиксированной границей. Поскольку свобода и бессмертие души человека не могут быть предметом опыта познания. Но могут быть событиями свершения.

Список литературы / References

Адо, П. (2005). *Духовные упражнения и античная философия*. Пер. с фр. при участии В. А. Воробьева. М.; СПб.: Степной ветер; ИД Коло.

Hadot, P. (2005). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Vorobyov, V. A. (transl.). Moscow. St. Petersburg. (In Russ.)

Ахутин, А. В. (1996). София и черт. Кант перед лицом русской религиозной метафизики. Ахутин А. В. *Тяжба о бытии*. М.: Русское феноменологическое общество. С. 244-271.

Akhutin, A. V. (1996). Sofia and the Devil. Kant in the face of Russian Religious Metaphysics. *Akhutin A. V. Litigation about being*. Moscow. Pp. 244-271. (In Russ.)

Бахтин, М. М. (2003). *Собрание сочинений. Т. 1: Философская эстетика. 1920-х годов*. М: Русские словари; Языки славянской культуры.

Bakhtin, M. M. (2003). *Collected Works. Vol. 1. Philosophical Aesthetics. 1920-s*. Moscow. (In Russ.)

Бибихин, В. В. (2005). *Витгенштейн: смена аспекта*. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы.

Bibikhin, V. V. (2005). *Wittgenstein: Change of Aspect*. Moscow. (In Russ.)

Бубер, М. (1993). *Я и Ты*. Пер. с нем. М.: Высшая школа.

Buber, M. (1993). *Ich und Du*. Transl. from German. Moscow. (In Russ.)

Гайденко, П. П. (1987). *Эволюция понятия науки (XVII – XVIII вв.). Формирование научных программ Нового времени*. М.: Наука.

Gaidenko, P. P. (1987). *Evolution of the Concept of Science (XVII – XVIII centuries). Formation of scientific programs of the New Age*. Moscow. (In Russ.)

Гачев, Г. Д. (1993). «Так, собственно, завязалась целая история ...» *Диалог. Карнавал. Хронотоп*. № 1(2). С. 105-108.

Gachev, G. D. (1993). “So, in fact, a whole story began ...” *Dialogue. Carnival. Chronotope*. No. 1(2). Pp. 105-108. (In Russ.)

Голосовкер, Я. Э. (1963). *Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы и трактатом Канта «Критика чистого разума»*. М.

Golosovker, J. E. (1963). *Dostoevsky and Kant. Reader's reflections on the novel "The Brothers Karamazov" and Kant's treatise "Critique of Pure Reason"*. Moscow. (In Russ.)

Декарт, Р. (2012). *Человек*. Пер. с фр. Б. М. Скуратова. М.: Издательская Консалтинговая группа «Праксис».

Descartes, R. (2012). *L'Homme*. Skuratov, B. M. (transl.). Moscow. (In Russ.)

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

Kagan, M. I. (2004). *About the Course of History*. Moscow. (In Russ.)

Кант, И. (1964). *Сочинения*. В 6 т. Пер. с нем. Т. 3. М.: Мысль.

Kant, I. (1964). *Works*. In 6 vols. Transl. from German. Vol. 3. Moscow. (In Russ.)

Кант, И. (1965а). *Сочинения*. В 6 т. Пер. с нем. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль.

Kant, I. (1965a). *Works*. In 6 vols. Transl. from German. Vol. 4. Pt. 1. Moscow. (In Russ.)

Кант, И. (1965б). *Сочинения*. В 6 т. Пер. с нем. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль.

Kant, I. (1965b). *Works*. In 6 vols. Transl. from German. Vol. 4. Pt. 2. Moscow. (In Russ.)

Кант, И. (1966а). *Сочинения*. В 6 т. Пер. с нем. Т. 5. М.: Мысль.

Kant, I. (1966a). *Works*. In 6 vols. Transl. from German. Vol. 5. Moscow. (In Russ.)

Кант, И. (1966б). *Сочинения*. В 6 т. Т. 6. М.: Мысль.

Kant, I. (1966b). *Works*. In 6 vols. Vol. 6. Moscow. (In Russ.)

Кант, И. (1980). *Трактаты и письма*. М.: Наука.

Kant, I. (1980). *Treatises and Letters*. Moscow. (In Russ.)

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

Kant, I. (2000). *From the manuscript heritage (materials for the "Critique of Pure Reason."* *Opus postumum*). Moscow. (In Russ.)

Калинников, Л. А. (2010). О нравоцентричности трансцендентальной антропологии Канта, или о роли морали в природе человека. *Кантовский сборник*. Вып. 4 (34). С. 21-33.

Kalinnikov, L. A. (2010). About the moral-centricity of Kant's transcendental anthropology, or about the role of morality in human nature. In *Kant's collection*. Vol. 4 (34). Pp. 21-33. (In Russ.)

Кассирер, Э. (1997). *Жизнь и учение Канта*. СПб.: Университетская книга.

Cassirer, E. (1997). *Kants Leben und Lehre*. St. Petersburg. (In Russ.)

Клемме, Х. (2010). Понятие антропологии в философии И. Канта. *Кантовский сборник*. Вып. 3 (33). С. 24-32.

Klemme, H. (2010). The concept of anthropology in the philosophy of I. Kant. In *Kant's collection*. Vol. 3 (33). Pp. 24-32. (In Russ.)

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

Kruglov, A. N. (2005). Did I. Kant have a transcendental subject? In *Historical and philosophical yearbook – 2004*. Moscow. Pp. 279-295. (In Russ.)

Мамардашвили, М. К. (1997). *Кантианские вариации*. М.: Аграф.

Mamardashvili, M. K. (1997). *Kantian variations*. Moscow. (In Russ.)

Мотрошилова, Н. В. (2005). Парадоксы свободы в философии И. Канта: актуальное значение. *Историко-философский ежегодник – 2004*. М.: Наука. С. 196-208.

Motroshilova, N. V. (2005). Paradoxes of freedom in the philosophy of I. Kant: current significance. In *Historical and philosophical yearbook – 2004*. Moscow. Pp. 196-208. (In Russ.)

Нанси, Ж.-Л. (2023). *Лекции о Канте (по конспектам Елены Петровской)*. М.: Common Place.

Nancy, J.-L. (2023). *Lectures on Kant (based on Elena Petrovskaya's notes)*. Moscow. (In Russ.)

Ойзерман, Т. И. (2005). К вопросу о знаменитом тезисе Канта: «... мне пришлось ограничить (aufheben) знание, чтобы освободить место вере ...». *Кантовский сборник*. № 1 (25). С. 3-13.

Oizerman, T. I. (2005). On the question of the famous thesis of Kant: “... I had to limit (aufheben) knowledge in order to make room for faith ...” In *Kant's collection*. No. 1 (25). Pp. 3-13. (In Russ.)

Перов, Ю. В. (1999). Антропологическое измерение в трансцендентальной философии Канта. *Кант И. Антропология с прагматической точки зрения*. СПб.: Наука. С. 5-128.

Perov, Yu. V. (1999). Anthropological dimension in Kant's transcendental philosophy. In *Kant I. Anthropology from a pragmatic point of view*. St. Petersburg. Pp. 5-128. (In Russ.)

Погоняйло, А. Г. (2007). Мишель Фуко. История субъективности. Фуко М. *Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году*. Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука. С. 597-662.

Pogonyailo, A. G. (2007). Michel Foucault. History of subjectivity. In *Foucault M. Hermeneutics of the subject. Course of lectures given at the Collège de France in the 1981-1982 academic year*. Pogonyailo, A. G. (transl.). St. Petersburg. Pp. 597-662. (In Russ.)

Погоняйло, А. Г. (2009). Техника себя и философия Нового времени. *Человек.RU. Гуманитарный альманах*. № 5. С. 67-80.

Pogonyailo, A. G. (2009). Technique of oneself and the philosophy of the New Age. *Man.RU. Humanitarian almanac*. No. 5. Pp. 67-80. (In Russ.)

Погоняйло, А. Г. (2017). *Мышление и созерцание*. Материалы к лекциям по истории философии. СПб.: Наука.

Pogonyailo, A. G. (2017). *Thinking and Contemplation*. Materials for lectures on the history of philosophy. St. Petersburg. (In Russ.)

Смирнов, С. А. (1986). Философское сопоставление структуры философии Канта и романа Достоевского. *Философские проблемы взаимодействия литературы и культуры*. Новосибирск: НГПИ. С. 115-128.

Smirnov, S. A. (1986). Philosophical comparison of the structure of Kant's philosophy and Dostoevsky's novel. In *Philosophical problems of interaction between literature and culture*. Novosibirsk. NSPI. Pp. 115-128. (In Russ.)

Смирнов, С. А. (2016). *Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека*. Новосибирск: Офсет.

Smirnov, S. A. (2016). *Anthropological navigator. Toward the event ontology of human being*. Novosibirsk. (In Russ.)

Смирнов, С. А. (2017). Антропологический поворот: его смысл и уроки. *Философия и культура*. № 2. С. 23-35.

Smirnov, S. A. (2017). The anthropological turn: its meaning and lessons. *Philosophy and culture*. No. 2. Pp. 23-35. (In Russ.)

Фуко, М. (2007). *Герменевтика субъекта*. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 уч. году. Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука.

Faucault, M. (2007). *L'Hermeneutique du Sujet*. Cours au Collège de France (1981 – 1982). Pogonyailo, A. G. (transl.). St. Petersburg. (In Russ.)

Хайдеггер, М. (1997). *Кант и проблемы метафизики*. М.: Русское феноменологическое общество.

Heidegger, M. (1997). *Kant und das Problem der Metaphisik*. Moscow. (In Russ.)

Хайдеггер, М., Кассирер, Э. (2001). Давосская дискуссия между Эрнстом Кассирером и Мартином Хайдеггером. Пер. с нем. М. Кречетовой. *Исследования по феноменологии и философской герменевтике*. Минск: Европейский гуманитарный университет. С. 124-134.

Heidegger, M., Cassirer, E. (2001) Davos Discussion between Ernst Cassirer and Martin Heidegger. Krechetova, M. (transl.). In *Research in phenomenology and philosophical hermeneutics*. Minsk. Pp. 124-134. (In Russ.)

Хоружий, С. С. (1998). *К феноменологии аскезы*. М.: Изд-во гуманитарной литературы.
Khoruzhy, S. S. (1998). *On the phenomenology of asceticism*. Moscow. (In Russ.)

Хоружий, С. С. (2010). *Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии*. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы.

Khoruzhy, S. S. (2010). *Lantern of Diogenes. A critical retrospective of European anthropology*. Moscow. (In Russ.)

Kant, I. (1919). *Kritik der reinen Vernunft*. Der philosophischen bibliothek. Bd. 37. Leipzig. Verlag von Felix Meiner.

Kant, I. (1978). *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Leipzig. Verlag Philipp Reclam jun.

Сведения об авторе / Information about the author

Смирнов Сергей Алевтинович – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: smirnoff1955@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2023-8855>

Статья поступила в редакцию: 15.04.2024

После доработки: 15.05.2024

Принята к публикации: 03.06.2024

Smirnov Sergey – Doctor of Philosophical Sciences, Chief Scientific Officer of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva str., 8, e-mail: smirnoff1955@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2023-8855>

The paper was submitted: 15.04.2024

Received after reworking: 15.05.2024

Accepted for publication: 03.06.2024

УДК 165.21

РЕЛЯТИВИЗИРОВАННОЕ АПРИОРИ В «ПРИНЦИПАХ МЕХАНИКИ» Г. ГЕРЦА

А. В. Хлебалин

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)
sasha_khl@mail.ru

Аннотация. В статье представлены аргументы в пользу утверждения о значительном влиянии философии Канта на проект нового представления механики Г. Герца. Представлена аргументация в пользу утверждения о том, что выявленные элементы могут быть рассмотрены в рамках концепции М. Фридмана о динамическом априори знания и выполняют ту же, что и динамическое априори, роль в представлении механики Герцем.

Ключевые слова: априори, релятивизированное априори, философские основания естествознания.

Для цитирования: Хлебалин, А. В. (2024). Релятивизированное априори в «Принципах механики» Г. Герца. *Respublica Literaria*. Т. 5. № 2. С. 102-109. DOI: 10.47850/RL.2024.5.2.102-109

RELATIVIZED A PRIORI IN “PRINCIPLES OF MECHANICS” by G. HERZ

A. V. Khlebalin

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)
sasha_khl@mail.ru

Abstract. The paper presents arguments in favor of the statement about the significant influence of Kant's philosophy on the project of a new representation of mechanics by G. Hertz. An argument is presented in favor of the statement that the identified elements can be considered within the framework of M. Friedman's concept of dynamic *a priori* knowledge and perform the same thing as dynamic *a priori* in Hertz's representation of mechanics.

Keywords: *a priori*, relativized *a priori*, philosophical foundations of natural science.

For citation: Khlebalin, A. V. (2024). Relativized A Priori in “Principles of Mechanics” by G. Herz. *Respublica Literaria*. Vol. 5. No. 2. Pp. 102-109. DOI: 10.47850/RL.2024.5.2.102-109

Стремление к обобщениям, присущее претендующим на масштабность и широту охвата исторических реконструкций, подкрепленное готовностью опускать детали, возможно, оправданной в определенных случаях, имеет пагубную тенденцию закрепляться, отрываясь от контекста и превращаться не то в догму, не то в приговор эпохам и идеям. Ярким примером этой досадной тенденции является история о том, как воспринимавшаяся более сотни лет в качестве надежного основания научного знания философия Канта подверглась яростной атаке революционных достижений науки, прежде всего геометрии и физики, рубежа XIX–XX вв., в результате которой не устояла, что привело к эмансипации науки от покровительственного отношения величественных программ классической философии.

Создание неевклидовых геометрий и доказательств их математической и концептуальной «респектабельности», а также создание теории изначально были восприняты не только как важнейшие научные достижения, но и как результаты, обладающие несомненной значимостью для философии. Вместе с тем содержание этого влияния имело самые разные интерпретации. Не в последнюю очередь многообразием интерпретаций мы обязаны концептуальным и техническим средствам формулировки теории относительности: тензорному исчислению, общей инвариантности, тому, что сам Эйнштейн назвал «принципом Маха» и пр. Эти технические и концептуальные элементы теории были слишком новыми, порождали самые разнообразные интерпретации, в том числе и в отношении их философской значимости: «Была тенденция, не редкая в случае новой научной теории, состоящая в том, что каждый философ интерпретировал работу Эйнштейна в соответствии со своей собственной метафизической системой и предполагал результатом значительное усиление взглядов, которых ранее придерживался этот самый философ. Это не могло быть верно во всех случаях; и может оказаться не верным ни в одном из них. Было бы разочарованием, если бы столь фундаментальное изменение, которое внес Эйнштейн, не повлекло за собой философских новшеств» [Russell, 1926, p. 331].

Одним из философских следствий теории относительности была объявлена убедительная демонстрация несостоятельности концепции знания как синтетически априорного. Не в последнюю очередь такое впечатление явилось результатом заявлений некоторых влиятельных фигур, занимавших видное место как в философских, так и в научных кругах первой трети XX в. Имеется в виду, прежде всего, М. Шлик, который в 1922 г. на собрании, посвященном столетию Немецкого общества естествоиспытателей и докторов, объявил: «Теперь появляется общая теория относительности Эйнштейна и оказывается вынужденной использовать неевклидову геометрию для описания этого мира. Благодаря Эйнштейну то, что Риман и Гельмгольц рассматривали как возможность, теперь стало реальностью; позиция Канта несостоятельна, а эмпирическая философия добилась одного из своих самых блестящих триумфов» [Ruckman, 2005, p. 5]. Влияние М. Шлика трудно было переоценить: не только вдохновитель Венского кружка, но и признанный специалист по теории относительности, защитивший диссертацию по математической физике под руководством М. Планка, он фактически претендовал на то, чтобы выразить общее мнение и научного, и философского сообществ. Это мнение быстро завоевало популярность, а голоса, пусть и влиятельных персон, оставались незамеченными. Например, М. фон Лауэ в первом учебнике по теории относительности, в 1921 г. утверждает, подтверждение кантовской эпистемологии новой теорий, несмотря на то что «не каждое предложение Критики чистого разума можно считать неприкосновенным» [Ibid.].

Это замечание фон Лауэ о необходимости отказаться от неприкосновенности строк Канта окажется созвучным, на наш взгляд, одному из самых интересных и масштабных проектов современной философии и истории науки – проекту релятивизированного априори знания М. Фридмана: «Начиная с этого понимания трансцендентального метода Канта и связанной с ним рациональной необходимости, мы можем затем увидеть путь вперед для расширения этого метода на посткантианские разработки, как в математических точных науках, так и в трансцендентальной философии. Мы можем проследить, как “внутренняя логика” соответствующей интеллектуальной ситуации развивается и изменяется после Канта в ответ как на новые разработки в самих математических точных науках, так

и на многообразные и замысловатые способы, которыми посткантианские научные философы пытались перестроить первоначальную версию трансцендентальной философии Канта в свете этих разработок. Каждая из этих последовательных новых интеллектуальных ситуаций имеет свою собственную “внутреннюю логику”, свидетельствующую об отсутствии полной случайности. Более того: они последовательно развиваются из, и в свете, исходной системы Канта; а значит, она все еще может считаться трансцендентальной философией. В моей переосмысленной версии трансцендентальной философии, таким образом, интегрированная интеллектуальная история как точных наук, так и научной философии берет на себя роль исходного трансцендентального метода Канта» [Friedman, 2008, pp. 98-99].

Одной из убедительных иллюстраций плодотворности идеи М. Фридмана может, на наш взгляд, рассматриваться проект нового представления механики Г. Герца. Здесь мы ограничимся только указанием на очевидное влияние кантианства на идеи Г. Герца и на то, что концептуальное содержание этого влияния вполне соответствует развитой Фридманом концепции релятивизированного априори.

«Начала механики, представленные в новой форме» Г. Герца [Герц, 1959], были новаторскими сразу в трех областях: в области физики она впервые представляла основания механики, в которых понятие «силы» не было основополагающей концепцией; в области математики это было первое использование в физике новой римановой геометрии для геометризации конфигурационного пространства; наконец, в области философии была представлена радикально новая теория (мысленных) образов природы.

В самых общих чертах охарактеризуем «механистическую философию» Герца. Прежде всего, для него механика не была только одним из разделов физики – она выступала в качестве того фундамента научного описания природы, к которому будет редуцированы в конечном итоге все описания явлений реальности. Представленная Герцем в «Принципах механики» теория механики оперирует тремя основными понятиями: время, пространство и масса. Его система содержит только один «фундаментальный закон»: каждая свободная система сохраняет свое состояние покоя или прямолинейного и равномерного движения по прямому пути. Здесь равномерное движение и кратчайший путь следует понимать в терминах «геометрии систем точек», дифференциально-геометрического формализма (римановой геометрии), который Герц ввел в конфигурационное пространство, чтобы упростить изложение своей механики. Следовательно, по Герцу, изолированная механическая система состоит из системы обычных точек масс, связанных друг с другом и с системой скрытых масс. Задача физика – описать движение системы обычных масс, не обращая напрямую к движению скрытой, неизвестной нам системы. Герц показал: если мы определим силу, действующую на обычную систему, как множитель Лагранжа, являющийся результатом связи со скрытой системой, и если мы определим потенциальную энергию как кинетическую энергию скрытой системы, то обычная система будет, приблизительно, соответствовать законам обычной механики.

Важно то, что Герц не утверждает о соответствии его теорию рассматривать как природе реальности в том смысле, что природа действительно состоит из обычных и скрытых масс, связанных так, как предполагается теорией, и движущихся согласно фундаментальному закону. Он подчеркнул: у нас нет возможности узнать, так ли это;

или действительно ли в реальном мире существуют силы, действующие на расстоянии. Соотношение предлагаемой им теории механики и реальности Герц характеризует на основе сугубо философской концепции «образов механики».

Концепция образов формулируется уже во введении к «Основаниям механики». Он выделяет обычный, ньютоновский образ, «энергетический» образ и, его собственный, герцовский образ. Согласно Герцу, наши теории являются ментальными образами внешней реальности: «Мы формируем образы, или символы, внешних объектов; и форма, которую мы им придаем, такова, что необходимыми следствиями образов в мышлении всегда являются образы необходимых следствий отображенных вещей в природе» [Герц, 1959, ¼]. Этот пассаж устанавливает то, почему предсказания, которые мы можем сделать на основании образов о наблюдаемых феноменах, оказываются правильными. Приведенные слова выражают основополагающие требования, предъявляемые образам реальности или «природы» в терминологии Герца. Он формулирует три требования к образам: 1) они должны быть логически допустимы (это означает, что они должны быть совместимыми с «законами мысли» и априорными интуициями); 2) они должны быть верными (в смысле соответствия указанному выше требованию). Эти два требования не только связаны, но являются наиболее общими. Им может удовлетворять сразу несколько альтернативных образов природы. В качестве средства выбора между такими конкурирующими образами Герц вводит третье требование: 3) они должны быть подходящими насколько это возможно, что подразумевает: а) образ должен быть максимально отчетлив, т. е. отображать более существенные отношения, чем конкурирующие образы; б) он должен быть максимально простым, т. е. включать меньше несущественных отношений, чем любой столь же отчетливый конкурирующий образ.

Герц подчеркивает, что требование правильности является единственным эмпирическим требованием, и то мы не можем требовать другого подобия между нашими образами и внешней природой: «Образы, о которых мы здесь говорим, представляют собой наше представление о вещах. С самими вещами они согласуются в одном важном отношении, а именно в удовлетворении упомянутого выше требования. Для нашей цели нет необходимости, чтобы они соответствовали вещам в каком бы то ни было другом отношении. В действительности мы не знаем и не имеем никаких средств узнать, согласуются ли наши представления о вещах с ними в каком-либо ином, кроме этого, фундаментальном аспекте» [Герц, 1959, 2/1–2].

Свойства допустимости, правильности и уместности каким-то образом были взаимосвязаны в обсуждении Герцем трех образов механики. Вместе с тем, он настаивал на том, что в научном представлении образа между ними следует четко различать: «Уже упомянутые постулаты (о допустимости, правильности и уместности) – это те, которые мы приписываем самим изображениям: научному представлению образов мы задаем другие постулаты. Мы требуем от них, чтобы они привели нас к ясному пониманию того, какие свойства следует приписывать образам ради допустимости, какие для правильности, и какие для уместности. Только таким образом мы можем достичь возможности изменения и улучшение наших образов» [Герц, 1959, 3/2].

Утверждая о частичной зависимости образа от «законов опыта», Герц настаивал на том, что в силу этого они «снова могут быть аннулированы опытом» [Герц, 1959, 11/9]. Он признавал: большинство физиков считают немислимым возможность того, что в будущем эксперименты могли бы опровергнуть законы механики, но он объяснил такую уверенность «элементы опыта в известной мере скрыты в них [законах механики] и смешаны с неизменными элементами, являющимися необходимыми следствиями нашей мысли» [Герц, 1959, 9.11]. По мнению Герца, такое сочетание элементов приемлемо для науки периода ее формирования, но на зрелой стадии развития науки это недопустимо. В этом отношении позиция, занимаемая Герцем, во многом аналогична позиции Э. Маха, согласно которой развитие механики – процесс исторический, а потому и контингентный; только критические философские размышления придают ей статус необходимости. Концепция научного образа может рассматриваться как попытка прояснения различия между философски необходимой и эмпирической частями теории механики. Герц не исключал того, что будущий опыт может привести к противоречию с его образом механики. Но, в связи с этим ясно, какие элементы образа связаны с правильностью, именно они должны быть подвергнуты изменению в свете столкновения с допускаемой эмпирической фальсификацией. Несмотря на то, что Герц не раз выражал согласие с холистской интерпретацией научной теории, в отношении образов он настаивает на необходимости различения внутри образа элементов, обеспечивающих соответствие трем предъявляемым ему требованиям. Самая общая характеристика этих элементов представлена им так: «Элементы образа, обеспечивающие соответствие, содержатся в нотации, определениях, сокращениях или, для краткости, во всем том, что мы можем произвольно добавить или отнять от него. Содержимое образа отвечающее требованиям правильности, содержится в результатах опыта, из которых построен образ. То, что содержится в образе для того, чтобы он был допустимым, дано природой ума» [Герц, 1959, 3/2–3]. Представление Герцем его теории механики строится с учетом необходимости такого разделения: «Прежде чем перейти к собственно механике, как зависящей от физического опыта, я, естественно, рассмотрел те отношения, которые просто и необходимо следуют из принятых определений и математики; связи последних с опытом, если таковые имеются, имеют иную природу, чем связи первых. Или в самом начале первой книги, посвященной геометрии и кинематике материальных систем: «Тематика первой книги совершенно не зависит от опыта. Все представленные в ней утверждения являются априорными в смысле Канта. Они основаны на законах внутренней интуиции и логических формах, которым следует делающий утверждения человек; с его внешним опытом они не имеют никакой другой связи, кроме этих интуиций и форм» [см. Герц, 1959, § 1]. Эмпирический элемент Герцем помещается отдельно во вторую книгу и выражается фундаментальным законом. Таким образом, в случае возможной фальсификации в будущем, становится, согласно Герцу, ясным, какой элемент требует корректировки – фундаментальный закон. Эмпирическое содержание Герцем представляется как тот элемент образа, который призван удовлетворять требованию правильности. Априорные элементы, представленные в первой книге, призваны выполнить требование допустимости. Элементы образа, обеспечивающие соответствие требованию уместности, представлены Герцем в первой книге, содержащей априорные элементы теории. Эти элементы представлены, например, понятием силы. Вместе с тем, в отличие от априорных элементов, они носят явно контингентный характер.

Образ называется допустимым, если он не противоречит нашим «законам мышления». С другой стороны, априорные элементы зависят от «законов внутренней интуиции и логических форм, которым следует человек, который делает утверждения». Герц явно утверждает: законы мышления являются частью законов внутренней интуиции и логических форм, т. е. законы мышления априорны. И наоборот, сопоставляя классификацию во введении с классификацией в основном тексте, подразумевается, что Герц считал наши законы мышления включающими в себя априорные интуиции. Это не означает, что все априорные утверждения аналитичны в смысле Канта. Он явно соглашался с Кантом в трактовке евклидовой геометрии как априорной и синтетической. Когда Герц писал «законы мышления», он не ограничивал их логикой, а имел в виду включить все априорное знание в смысле Канта. Такая интерпретация могла бы означать, когда Герц требовал, чтобы его образ был допустимым, он не просто имел в виду, что он допустим, последователен в современном понимании. Помимо того, непротиворечивости в современном смысле, он также должен соответствовать нашим априорным суждениям. При таком прочтении становится гораздо легче понять, что имел в виду Герц, когда требовало от научной репрезентации выделения тех элементов, которые ей приписываются ради допустимости. А это значит, следует отделить априорную часть образа от апостериорной.

Дэвид Хайдер [Hyder, 2003] предположил: «Механика» Герца является всецело кантианской на еще более фундаментальном уровне, поскольку она обеспечивает то, что Кант в своей *“Metaphysische Anfangsgründe”* назвал «метафизикой телесной природы». Кант утверждал, в дополнение к нашим априорным интуициям времени и пространства, рациональная математическая наука о природе требует базового, сугубо философского, анализа понятия материи. Эта «метафизика телесной природы» не должна основываться на каком-либо частном опыте, а только на эмпирическом понятии материи как концепции природы, относящейся к чистым созерцаниям времени и пространства. В сочетании с эмпирическими законами природы она приводит к самой науке физики. Как указывает Хайдер, это хорошо соответствует тому, что сделал Герц в своей «Механике» – первой «априорной» книге, содержащей «метафизику телесной природы», тогда как вторая книга объединяет ее с эмпирическим законом движения, лежащим в основании возможности формирования представления о физике материальных систем.

Явные признаки кантианского влияния можно найти в первом длинном черновике книги, которая разделена на «априорную» первую книгу и эмпирическую вторую книгу. Однако в начале первой книги это различие не проведено, как во второй, и последующих черновиках, и в печатной книге. Скорее, это становится явным лишь в следующем «заключительном примечании» к первой книге: *«Логическое значение вышесказанного: все вышеперечисленное было развитием, основанным на нашей внутренней интуиции времени и пространства и законах нашего логического мышления [априори, по Канту, на основе определений и законов нашей интуиции]. С опытом нет иной связи, кроме предположения, что в действительности существуют системы масс, удовлетворяющие условиям наших материальных систем, т. е. системы материальных точек, для которых возможны определенные перемещения, а другие невозможны независимо от каких-либо соображений времени»* [цит. по: Lützen, 1998, p. 107].

Приведенные выше следы явного влияния философии Канта на проект представления механики Г. Герца уже указывает на то, что история эволюции кантианства как философского основания механики была более сложной, чем драматичное обрушение кантианства в свете создания неевклидовых геометрий. В случае Герца мы имеем дело со сложной и длительной эволюцией его взглядов. С самого начала своего увлечения механикой он, по-видимому, придерживался некоторых общепринятых кантовских идей о природе механики. Вероятно, он почерпнул эти идеи из общей физической традиции того времени, хотя его собственное прочтение Канта также могло оказать влияние, как это предполагал Хайдер. Кантианские идеи, по-видимому, изначально не были основной движущей силой увлечения Герца механикой, но за два года работы над своей книгой он отточил и подчеркнул ее кантианские черты. Таким образом, опубликованный вариант книги и, в частности, содержащееся в нем резкое различие между априорным и эмпирическим демонстрируют сильное кантианское влияние. Требование допустимости Герца также следует понимать в этом кантовском контекстуальном контексте.

Представленная, крайне скупая и ограниченная не более чем указаниями на присутствие кантианских идей в проекте механики Г. Герцем, характеристика, нам здесь интересна в нескольких аспектах. Прежде всего, на наш взгляд, эти сюжеты могут быть иллюстрацией упомянутой выше позиции М. фон Лауэ о жизнеспособности философии Канта, если она будет избавлена от объявления каждого своего предложения неприкосновенным. Творческим и жизнеспособным для контекста развития механики своего времени оказался проект Герца, существенно основанный на кантианской философии. Во-вторых, одной из самых интересных для современной философии науки является концепция «динамического априори» М. Фридмана, содержащая удивительно плодотворное возражение кантовского априори, релятивизированного в отношении теории. Одним из упреков концепции М. Фридмана является указание на малое количество примеров из истории науки, подтверждающих его концепцию. На наш взгляд, эволюция проекта Герца (мы имеем в виду сохранившиеся версии черновиков и их сравнение с окончательным вариантом книги) является весьма ярким и убедительным аргументом в пользу концепции М. Фридмана. Таким образом, дальнейшее исследование этой проблематики, памятуя о замечании фон Лауэ, дает нам более полное и точное представление как об истории развития механики, так и об эволюции кантианства в качестве философского компонента физики, в частности, механики. Наконец, такое исследование обещает послужить, пусть и незначительно, развитию одной из самых интересных концепций современной философии науки – упомянутой концепции М. Фридмана, которая, помимо плодотворной концепции динамического априори знания, содержит революционное по своим масштабам и значению переосмысление философско-методологических концепций философии науки.

Список литературы / References

Герц, Г. (1959). *Принципы механики, изложенные в новой связи*. М.: Изд-во АН СССР. 386 с.

Hertz, G. (1959). *Principles of mechanics set forth in the new connection*. Moscow. 386 p. (In Russ.)

Friedman, M. (2008). Einstein, Kant, and the A Priori. In *Royal Institute of Philosophy Supplement*. Vol. 63. Pp. 95-112. DOI: 10.1017/S1358246108000064

Hyder, D. (2003). Kantian metaphysics and Hertzian mechanics. In Stadler, F. (ed.). *The Vienna Circle and Logical Empiricism*. Kluwer. Dordrecht. Pp. 35-48.

Lützen, J. (1998). Heinrich Hertz and the geometrization of mechanics. In Baird, D., Hughes, R. I. G. and Nordmann, A. (eds.). *Heinrich Hertz: Classical Physicist, Modern Philosopher*. Kluwer. Dordrecht. Pp. 103-121.

Russell, B. (1926). Relativity: Philosophical Consequences. In *Encyclopedia Britannica*. 13 th ed. London. Pp. 331-332.

Ryckman, T. (2005). *The Reign of Relativity. Philosophy of Physics 1915-1925*. Oxford University Press. 317 p.

Сведения об авторе/ Information about the author

Хлебалин Александр Валерьевич – кандидат философских наук, заместитель директора по научной работе Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, Николаева, 8, e-mail: sasha_khl@mail.ru, <http://orcid.org/0000-0002-3536-3974>.

Статья поступила в редакцию: 15.04.2024

После доработки: 20.05.2024

Принята к публикации: 10.06.2024

Khlebalin Aleksandr – Candidate of Philosophical Sciences, Deputy Director for Research of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva Str., 8, e-mail: sasha_khl@mail.ru, <http://orcid.org/0000-0002-3536-3974>.

The paper was submitted: 15.04.2024

Received after reworking: 20.05.2024

Accepted for publication: 10.06.2024

УДК 37.01+ 172+ 177

МУЖЕСТВО ПОЛЬЗОВАТЬСЯ СОБСТВЕННЫМ УМОМ КАК ЦЕЛЬ ОБРАЗОВАНИЯ

А. Ю. Шачина

независимый исследователь (Мурманск)
anna_shachina@mail.ru

Аннотация. В статье разрабатывается проблема ориентиров образования. Цель статьи состоит в том, чтобы показать, что такие ориентиры не должны исчерпываться исключительно прагматическим аспектом, т. е. освоением профессии, но должны включать в себя морально-практическое измерение, т. е. воспитание самостоятельного мышления как фундамента морального образования личности. При этом мышление должно быть не только самостоятельным, но еще и правильным, т. е. соответствовать критериям всеобщности, согласно категорическому императиву и сообщаемости, согласно требованиям канона чистого разума. В результате исследования были сделаны выводы о том, что мужество пользоваться разумом – это девиз просвещения, а просвещение – это принцип и цель образования. Также сделан вывод, что цель образования может быть достигнута только в условиях свободы, реализованной в политико-правовых институтах государства. Но и само государство зависит от того, насколько граждане способны раскрыть свой потенциал и иметь мужество мыслить самостоятельно, а также обладать умением мыслить правильно.

Ключевые слова: просвещение, разум, мораль, образование, воспитание, свобода, политика, право.

Для цитирования: Шачина, А. Ю. (2024). Мужество пользоваться собственным умом как цель образования. *Respublica Literaria*. Т. 5. № 2. С. 110-123. DOI: 10.47850/RL.2024.5.2.110-123

THE COURAGE TO USE YOUR OWN INTELLIGENCE AS A PURPOSE OF EDUCATION

A. Yu. Shachina

Independent Researcher (Murmansk)
anna_shachina@mail.ru

Abstract. The paper develops the problem of educational guidelines. The purpose of the article is to show that such guidelines should not be limited exclusively to the pragmatic aspect, i.e. mastering the profession, but should include a moral and practical dimension, i.e. education to independent thinking as the foundation of the moral education of the individual. Moreover, thinking should be not only independent, but also correct, i.e. meet the criteria of universality according to the categorical imperative and communicability according to the requirements of the canon of pure reason. As a result of the study, it was concluded that courage to use your own intelligence is the motto of enlightenment, and enlightenment is the principle and purpose of education. It was also concluded that the purpose of education can be achieved only in conditions of freedom realized in the political and legal institutions of the state. But the state itself depends on how much citizens are able to reveal their potential and have the courage to think independently, as well as the ability to think correctly.

Keywords: enlightenment, reason, moral, education, upbringing, freedom, politics, law.

For citation: Shachina, A. Yu. (2024). The Courage to Use Your Own Intelligence as a Purpose of Education. *Respublica Literaria*. Vol. 5. No. 2. Pp. 110-123. DOI: 10.47850/RL.2024.5.2.110-123

2024 г. ознаменован 300-летним юбилеем великого философа Иммануила Канта (22.04.1724 – 12.02.1804). Этот мыслитель положил начало новой эпохе развития метафизики, обозначив границы человеческого познания и в то же время обосновав необходимость веры в постулаты человеческого разума, это – вера в Бога, свободу воли и бессмертие души. Открытие им трансцендентального единства апперцепции и сегодня имеет большое практическое, особенно педагогическое значение. Не отрицая важности эмпирических методов для наук о человеке, оно указывает на недопустимость понимания педагогики как эмпирической науки, подобно естественно-научным дисциплинам, ведь ее предмет исследований не подлежит объективации, т. к. сам должен все постоянно объективировать, кроме себе подобных. Кант наделяет человека статусом вещи в себе. Например, если говорить о нравственности, то о человеке должно судить, по словам Канта, не по поступкам, которые мы видим, а по принципам, которых мы не видим. Человек провозглашается не пассивным транслятором опыта предшествующих поколений, а законодателем для природы, что сам Кант назвал коперниканской революцией в философии. В настоящее время мы говорим о его четырех революциях: в теоретическом познании, в этике, в эстетике и, конечно, в педагогике [о четырех революциях ср.: Koch, 2005].

Теоретическая революция. Объекты нашего познания, в отношении того, что составляет их предметность или объективность, следуют за познающим разумом. Показана *продуктивная* деятельность мыслящего субъекта, которая ни в коем случае не является рецептивной, наоборот: предмет как таковой определяется им самим на свой собственный лад. Так *субъект* становится причиной предметности, источником объектов как таковых. Согласно Канту, рассудок не только обладает способностью путем сравнения явлений составлять себе правила, но он сам дает законодательство для природы.

Революция в этике. Речь идет о кантовском парадоксе чистого практического разума: «Здесь уместно объяснить парадокс метода в критике практического разума, а именно – то, что понятие доброго и злого должно быть определено не до морального закона (в основе которого оно даже должно, как нам кажется, лежать), а только ... согласно ему и им же» [Кант, 1997а, с. 438-439]. Нет моральных «ценностей», которые мерцали бы над нами на нравственном звездном небе и которые нужно было бы только «снять». Более того, они «продуцируются» посредством деятельности практического разума, подобно тому, как предметы теоретического познания имеют источник в чистом теоретическом разуме [Koch, 2005, p. 15]. Кажущаяся парадоксальной концепция Канта такова: человек в качестве свободно действующего существа с необходимостью подчинен нравственному закону. Но в то же время он все же действует автономно (законодательно) – согласно таким субъективным принципам (максимам), которые понимаются как всеобщий закон для всех разумных существ [ср.: Klemme, 2004, pp. 23-25].

Революция в эстетике. Субъект есть источник и творец того, что мы превозносим в предметах как прекрасное и возвышенное.

Революция педагогики. Та формула категорического императива, согласно которой человека нельзя использовать только как средство, но всегда в то же время как цель, становится *regula generalis* (универсальным правилом) педагогики: в негативном аспекте она отвергает все объективирующие личность воспитанников педагогические инструментари, в позитивном же отношении она обязывает направлять все педагогические устремления

на решение задачи: образование личности. Здесь уместно привести призыв Канта *иметь мужество пользоваться своим собственным разумом*, т. к. без самостоятельного мышления не обойтись там, где дело касается проверки принципов и самоопределения личности. Кант претендует быть первооткрывателем метода нравственного воспитания.

Представляется необходимым назвать известных немецких философов и исследователей в области философии образования, которые внесли огромный вклад в определение значения творчества кенигсбергского философа и гражданина мира Канта для педагогики (и оказали огромное влияние на научное и творческое становление автора данной статьи). Это, прежде всего, Буркхард Тушлинг, Райнхард Брандт, Эрвин Хуфнагель, Ганс-Мартин Герлах, Фолькер Герхардт, Маргит Руффинг, Лутц Кох, Теодор Адорно, Аксель Хоннет, Хайнер Ф. Клемме, Миха Брумлик, Ульрика Прокоп, а также представители школы трансцендентально-критической педагогики, основоположником которой был ученик неокантианца Рихарда Хенигсвальда Альфред Петцельт.

Также необходимо подчеркнуть, что философия Канта приобретает особую актуальность сегодня, когда, с одной стороны, мы говорим об искусственном интеллекте не только как о достижении человечества, но и, с другой стороны, как о потенциальной опасности для человечества – угрозы утраты интеллекта человеком. Психиатры бьют тревогу, что вскоре мы будем иметь дело с поколением взрослых людей, которые по уровню своего психического развития не опережают полуторогодовалого ребенка: именно в этом возрасте ребенок должен научиться отличать объект от субъекта, а не объективировать всех подряд всю оставшуюся жизнь, например, не понимая, в чем отличие эмпирической эффективности от действительной подлинной продуктивности¹. Так каким же должно быть образование, обучение и воспитание, чтобы не допустить и / или преодолеть этот кризис человечества?

Для последователей Канта ответ очевиден – это образование, которое рассматривает человека, ребенка, как существо, наделенное не ценой, а ценностью для самого себя, т. е. достоинством. А становится он таким потому, что наделен от рождения всеми задатками нравственного существа, принадлежащего не только природному миру с его достаточностью и причинно-следственными связями, но и миру интеллигентному, где действуют законы свободы. Уже младенец обладает личностным потенциалом, т. е. способностью к развитию нравственного чувства. Оно, согласно Канту, есть чувство уважения к нравственному закону, категорическому императиву, который каждый способен обнаружить, внимая гласу своей собственной совести, а также следуя определенному правилу: проверять свои максимы, субъективные принципы, на то, не противоречат ли они требованию категорического императива. Однако, согласно Канту, человек от рождения не является еще нравственным существом, а должен только стать таковым в процессе обучения и воспитания. Педагогическое кредо Канта таково: «Человек – единственное создание, подлежащее воспитанию ... Человек может стать человеком только путем воспитания. Он – то, что делает из него воспитание ... Может быть, воспитание будет постепенно улучшаться, и каждое последующее поколение будет делать шаг вперед по пути к усовершенствованию

¹ Spitzer, M. (2020). *Digitalisierung in der Wirtschaft: IT-Forum Oberfranken*. 21.07.2020. [Online]. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=v-HQW6Liblo> (Accessed: 14 April 2024); Winterhoff, M. (2023). *Seine Majestät das Baby' Wie Erziehung narzisstisch macht* [Online]. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=HErQx3Vi67g> (Accessed: 14 April 2024).

человечества... Теперь это может осуществиться. Ибо лишь теперь начинают судить правильно и давать себе ясный отчет в том, что, собственно, относится к хорошему воспитанию. Заманчиво представить себе, что благодаря воспитанию человеческая природа будет развиваться все лучше и лучше, и что ей можно придать такую форму, которая соответствовала бы идеалу человечности. Эта надежда открывает нам в перспективе будущее, более счастливое поколение людей» [цит. по: Кант, 1980, с. 444-448].

Известно, что Кант читал лекции по практической педагогике (другими словами, по искусству воспитания) сначала в зимнем семестре 1776 / 77 гг., затем в летнем семестре 1780 г., в зимнем семестре 1783 / 84 гг. и в зимнем семестре 1786 / 87 гг. Его ученик, а позже коллега Фридрих Теодор Ринк издал в 1803 г. текст «Трактат о педагогике» за авторством И. Канта. Этот текст не представляет строго аргументированного и системного труда И. Канта, это – собрание важных афоризмов на педагогическую тему. Насколько они соответствуют мысли самого Канта, можно выяснить, сравнивая эти мысли с похожими или идентичными в изданных самим Кантом произведениях. Педагогическая система Канта позволяет себя реконструировать из его произведений: «Антропология с прагматической токи зрения», «Основоположение к метафизике нравов», «Критика чистого разума», «Критика практического разума», «Критика способности суждения», «Религия в пределах только разума», «Ответ на вопрос: “Что такое просвещение?”», «Метафизика нравов» и др. «Трактат о педагогике» является важным, но не единственным текстом, где изложена теория нравственного воспитания И. Канта.

Педагогика Канта имеет своим фундаментом антропологию. Важно, что такую антропологию следует понимать более чем эмпирическое учение, но с учетом его трансцендентальной философии. Кант ставил перед собой цель, словами Теодора Литта: «... показать, развить и обосновать, как человек возвышается над эмпирическими условиями своего существования, что отличает его от [других – А. Ш.] сходных с ним по строению организма живых существ, что приближает его к “высшему существу” – пусть таковое может быть мыслимо только лишь как “необходимая идея”» [Litt, 1949, p. 24].

Эрвин Хуфнагель так разъяснял в своей книге «Научный характер педагогики» взаимосвязь и взаимозависимость трансцендентальной философии и педагогики Канта: «В педагогической теории Канта, рассматриваемой систематически, присутствуют все существенные определения его трансцендентальной философии. Важно определение места педагогики в контексте основного трансцендентального учения. При этом важно определить функцию педагогики, которую она выполняет в связи с трансцендентальной теорией. Педагогика для Канта – кирпичик в трансцендентальной систематике, и если удалить этот кирпичик, то рухнет все искусно созданное трансцендентальное строение. Кант разрабатывает в строгом смысле трансцендентальную педагогику. Педагогика одновременно и предшествует пониманию трансцендентального учения, и следует за ним – следует, так как иначе ей неоткуда было бы почерпнуть понятия, и предшествует, так как без надлежащего воспитания и развитой способности суждения невозможно понять трансцендентальную теорию. Педагогическая и непедagogическая трансцендентальные теории находятся в отношениях взаимозависимости и взаимообусловленности» [цит. по: Hufnagel, 1990, pp. 79-80].

Если мы мыслим в стиле Канта, то понятия личность, интеллигентность, свобода и нравственность можно рассматривать как синонимы, также в его философском учении могут быть рассматриваемы как синонимы понятия разума и человечества. Нравственность – осуществление трансцендентальной свободы, автономии, совершеннолетия или эмансипации. Не подлежит сомнению, что нравственное воспитание – воспитание личности, воспитание свободнодействующего существа, образование нравственного характера [см.: Cavallar, 2005, pp. 75-77].

Очевидно, что личностью каждый должен стать, личность всегда вменена нам как задача. Поскольку мы природные существа, для этого нужно мужество, чтобы всякий раз преодолевать человеческие страсти и склонности, если они побуждают нас отступить от нашего высокого назначения.

Важно понимать парадокс такого воспитания, заключающийся в том, что предпосылкой автономии является гетерономия; но это – не просто гетерономия, а та, которая всегда должна иметь целью автономию и не стать причиной будущего несовершеннолетия². Добродетель мальчика состоит в послушании, добродетель юноши – в следовании долгу³. Поэтому процесс нравственного воспитания включает в себя этап «чувственной подготовки к нравственности» (*sinnliche Einlenkung zur Sittlichkeit*), в ходе которого в воспитаннике формируется разумное чувство уважения к моральному закону, превосходящему человеческое стремление к удовлетворению всех потребностей и позволяющему следовать голосу совести [см.: Niethammer, 1980, p. 92]. Поскольку практический разум воздействует на эмоциональную сферу (сердце) человека, то это чувство является разумным, в чем и заключается отличие подхода Канта от подхода Руссо: «Здесь важно упомянуть, что Руссо действительно был для Канта примером как учитель моральной антропологии и этики. Но, по его мнению, принцип научного и философского основания этики нужно искать “не в красоте чувства” (при этом он никогда не отклонял идеала прекрасной души), но в “величии воли”» [Шачина, 2018, с. 240].

Задачи воспитания, согласно Канту, соответствуют этапам воспитания: уход, дисциплинирование, культивирование, социализация, нравственное воспитание, религиозное воспитание.

Методы нравственного воспитания описаны в учениях о методе «Критики практического разума» и «Метафизики нравов», последний подразделяется на этическую дидактику и этическую аскетику. В первом учении о методе Кант отвечает на вопрос: *как* воспитанник приходит к самоопределению посредством чистого практического разума? Во втором учении о методе речь идет об ответе на вопрос, *что* такое самоопределение. Формальный категорический императив получает свое содержательное наполнение. При изложении конкретных методик воспитания Кант различает акроаматический (когда только поучают) и эротематический (когда также спрашивают) методы. Последний он снова делит на катехизический, когда учитель обращается к памяти ученика, и диалогический,

² Adorno, T. W. (2017). *Erziehung zur Mündigkeit* (Gespräch aus dem Jahre 1969) [Online]. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=kBiMyWANW3g> (Accessed: 14 April 2024). (In German.)

³ Ср.: «Характеру ребенка, особенно ученика, должно быть свойственно, прежде всего, послушание. Это послушание двойственно – оно выражается сначала в подчинении абсолютной воле руководителя, которая лишь затем познается как разумная и справедливая» [цит. по: Кант, 1980, с. 486]. «Послушание подрастающего юноши отличается от послушания ребенка. Оно состоит в подчинении требованиям долга. Делать что-нибудь по обязанности – значит повиноваться разуму» [Там же, с. 487].

когда он обращается к его разуму. Важно, что моральный катехизис, который есть первый инструмент учения о нравственности, носит правовой характер и необходим только для неискушенного разума [Кант, 1999, с. 878-879].

Вполне логичен вопрос о цели воспитания. Таких целей может быть сформулировано несколько: это – и личность, способная к самоопределению, и высоконравственная, свободная, ответственная личность. Так как все эти атрибуты поясняют значения друг друга, все они сводятся к одной главной цели, о которой мы не узнали бы, не оценив должным образом небольшое сочинение Канта «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?», которое, однако, занимает очень важное место среди его произведений, ведь именно в этом произведении Кант объясняет главную цель образования. Это – просвещение. Кант дает определение этому понятию как «выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине». И далее: «Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине – это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого» [Кант, 19946, с. 127].

«Sapere aude! – имей мужество пользоваться собственным умом!» – сегодня девиз мероприятий, посвященных творчеству Канта. Возникает вопрос, в чем же отличие понятий «ум», «разум» и «рассудок». В случае с переводом именно этой фразы, ответ следующий: перевод формулировки, использованной Кантом на латинском языке, на русский язык – художественное выражение данной мысли, которую невозможно было бы лаконично передать без утраты многозначных смыслов (как в буквальном переводе: «дерзай знать»). «Ум» – весьма абстрактное понятие, выраженное многозначным русским словом, которое невозможно с точностью, одним словом, перевести на строго выражающий действительность немецкий язык. Если дословно переводить с немецкого первоисточника (т. е. кантовского текста), то правильно будет: «Имей мужество пользоваться собственным рассудком!» [Кант, 19946, с. 127], хотя Кант, конечно, имел в виду способности не только теоретического познания, но также практического использования разума, т. е. нравственность и способность суждения (обладатель таких способностей, с точки зрения Канта, не просто должен хорошо пользоваться житейским умом, но быть мудрым, а мудрец свободен от суетных помышлений, которыми наполнена повседневная реальность). Мудрость диктует нам, что требования наших гипотетических императивов легитимны только тогда, когда они не противоречат реализации полного назначения человека, которое достижимо только при условии реализации назначения всего человеческого рода, понимаемого как этико-теологическое. Для мудрости необходима высшая способность познания – разум, для житейского ума достаточно хитрости рассудка. Кант, конечно, всегда в своих обоснованиях стремится к мудрости, поэтому, хотя здесь мы говорим «рассудок», имеем в виду «разум», поэтому более верен перевод «Имей мужество пользоваться собственным умом», что, конечно, непонятно иностранцу в России, для которого к терминам «разум» и «рассудок» прибавляется «ум», который в данном контексте объединяет первые два названия познавательных способностей.

Причинами несовершеннолетия по собственной вине Кант называет свойственные человеческой природе леность и трусость. Философ указывает на удобство такого пассивного рецептивного образа жизни: «Если у меня есть книга, мыслящая за меня, духовник, совесть которого заменяет мою, врач, предписывающий мне какую-нибудь диету,

то я не нуждаюсь в том, чтобы утруждать себя» [Кант, 1994б, с. 127]. О вреде такого некритичного чтения и в этой же связи о вреде путешествий предупреждал еще Ж.-Ж. Руссо, портрет которого был единственным украшением рабочего кабинета Канта. Руссо считал, что те, кто не умеет наблюдать – не умеют мыслить, и наоборот: чтения и путешествия для таких людей вредны, потому что могут насаждать стереотипы и предрассудки. Истина в данном случае не должна быть предметом сообщения: «Положения и формулы ... являются кандалами, удерживающими в состоянии несовершеннолетия» [Кант, 1994б, с. 129]. Именно в этом смысле надо понимать также позицию верного кантианца в педагогике Альфреда Петцельта, когда он критикует рецептивное познание.

В этой связи российский ученый-педагог А. О. Карпов, критикуя репродуктивный подход в педагогике, напоминает, что привычная нам тотальная дискурсивная модель европейского образования восходит к реформационной педагогике, которая зародилась в Германии благодаря деятельности Филиппа Меланхтона, правой руки и преемника Мартина Лютера. По замечанию Карпова, важно понимать, что гуманизм того времени «по сути был утилитарным антропоцентризмом, психотехнологией, нацеленной на программирование личности в русле лютеранства посредством грамматических компетенций, получаемых при изучении избранных и цензурированных текстов классических авторов» [Карпов, 2021, с. 8]. Очевиден контраст между репродуктивным подходом в педагогике Ф. Меланхтона и обоснованием научной педагогики И. Кантом. Можно с уверенностью утверждать, что Кант – основоположник проблемно-познавательного образования как системы воспитания творческой и нравственной личности «в открытой распределенной познавательной среде, которая в качестве основного дидактического инструмента использует продуктивную поисковую деятельность, нацеленную на получение нового, не учебного результата – знания или объекта научного, инженерного, художественного, социального типов» [Карпов, 2021, с. 12]. Такой подход, очевидно, требует активной жизненной позиции и мужества.

Мужество – свойство сильного характера. Но, как говорится в «Основоположении к метафизике нравов», «... мужество, решительность, целеустремленность как свойства темперамента ... могут стать также в высшей степени дурными и вредными, если бы не добрая воля, которая должна пользоваться этими дарами природы, и отличительные свойства которой называются поэтому характером» [Кант, 1997б, с. 58-59]. Оказывается, стержень нравственности – добрая воля. Истинное назначение разума как практической способности – в произведении доброй воли самой по себе, не ради осуществления какой-либо цели. Таким образом, добрая воля тождественна высшему нравственному закону, категорическому императиву. Следовательно, говоря о мужестве пользоваться собственным умом, Кант имел в виду понятия: добрая воля, категорический императив, характер; добавим: самосовершенствование и добродетель, о чем идет речь в других произведениях И. Канта. И все это заключено в характеристике нравственно доброго человека, который, согласно Канту, очень отличается от человека добрых нравов, но слабых сил, или от человека с «пряничной душой».

Так для чего же мужество? Оказывается, мужество необходимо для нравственного самоопределения, самостоятельного мышления, конструктивной критики, сомнения, признания собственных ошибок и умения обходиться с собственными ошибками. В одной из записанных кенигсбергскими студентами лекций Канта читаем: «... даже при рассмотрении спекулятивного познания мужество относится к следующему: прорваться

через все сомнения и разогнать старые заблуждения» [Kant, 1997, p. 879]. Итак, мужество необходимо для применения как теоретического, так и практического разума, тогда как несовершеннолетние довольствуются предрассудками, Кант требует: «Нет предрассудкам старым и новым!».

Каким же должно быть знание, чтобы к нему нельзя было применить характеристику «предрассудок»? Истина, согласно Канту, все-таки может быть предметом сообщения. И критерием истинности знания является принцип сообщаемости, мы узнаем об этом в учении о методе «Критики чистого разума»⁴. Если с теоретическим знанием все достаточно просто (хотя исходя из предыдущих рассуждений понятно, что и теоретическое знание в педагогическом процессе не должно только лишь транслироваться и восприниматься рецептивно, но всегда лишь посредством методик активного познания), то сложнее с вопросами нравственности, особенно это касается ценностей и мировоззрения. И т. к. автономия предполагает гетерономию, это накладывает на педагога большую ответственность и требует от него кристальной честности и мудрости, чтобы развести два кардинально противоположных способа влияния на становление человека. Первый способ – это убеждать (*überzeugen*). Это подразумевает, что педагог, как Кант объясняет в учении о методе в «Метафизике нравов», есть повивальная бабка мыслей воспитанника [Кант, 1999, с. 878], но мысли эти принадлежат воспитаннику, являются результатом его собственной способности суждения, развиваемой при поддержке руководителя, которым движут, словами Мариана Хайтгера (ученика Альфреда Петцельта), любовь, вера и надежда, но рассматриваемые как педагогические категории [Heitger, 2005, p. 140]. Другой способ – манипуляции (*überreden*), когда внушаются готовые правила поведения безотносительно к работе разума самого воспитанника, поскольку этим правилам ему становится выгодно следовать в определенных условиях.

Что касается нравственности (и даже права, поскольку оно должно быть трансцендентально обоснованным), то они (нравственность и право) – имеют последние основания не в теоретическом познании, а в вере. В этой связи известны следующие переводы знаменитого выражения Канта: «*Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen*»:

Н. М. Соколов: «Таким образом, я должен был *уничтожить* знание, чтобы дать место вере».

Н. О. Лосский: «Поэтому я должен был *ограничить* знание, чтобы дать место вере».

М. К. Мамардашвили: «Я готов приподнять знание, чтобы рассмотреть, чтобы уступить место вере».

Н. В. Мотрошилова: «Итак, я должен был сначала отодвинуть и сначала приподнять знание, чтобы освободить место, [принадлежавшее] вере» [все варианты перевода взяты из текста: Мотрошилова, 2008, с. 94-96].

Немецкий глагол *aufheben* употребляется в данном контексте во всех своих значениях: знание не уничтожается как таковое, но с учетом границ разума, границ познанного, мы приходим к вере, но это – не произвольная вера, а вера, которую постулирует факт чистого практического разума. Первые два перевода ошибочны: знание способствует

⁴ «Следовательно, критерием того, имеет ли признание чего-то за истинное характер объективного убеждения или только внушенного убеждения, внешне служит возможность сообщать его и считать, что его истинность может быть значима для всякого человеческого разума» [цит. по: Кант, 2006, с. 1030].

укреплению в вере, т. е. осуществлению практического разума с его идеями доброй воли, категорического императива, долга и т. д., в то время как нежелание знать и / или позволить знать, невидимость в переносном смысле слова – т. е. как социальный феномен [см.: Хоннет, 2009], дает почву предрассудкам, а тот, кто полон предрассудков, не желает знать или скрывает истину, ставит «веру» выше всяких аргументов, следовательно, занимается самообманом и / или обманом других. Таким образом, вера имеет общее со знанием, а предрассудки распространяются в процессе манипулирования сознанием другого, осознанно или неосознанно удерживая его от познания истины или подлинной веры, подлинной свободы. Перефразируя Канта, можно сказать, что вера, или знание, имеющее трансцендентальное основоположение, не является предметом трансляции, но критерием истинности, тем не менее является принципом сообщаемости.

Кант указывает на трудность и фактически маловероятность каждому в отдельности выбраться из состояния несовершеннолетия. Поэтому просвещение в кантовском смысле должно стать не только целью, но и принципом образования. Кант уверен, что мыслить самостоятельно – призвание каждого человека. Так, наряду с вышеназванными целями воспитания, Кант выделяет еще одну, которая требуется для просвещения: «Только свобода, и притом самая безобидная, а именно – свобода во всех случаях публично пользоваться собственным разумом!» [Кант, 1994б, с. 131]. Также и в «Учении о праве» в «Метафизике нравов» Кант писал: «Свобода ... – это единственное первоначальное право, присущее каждому человеку в силу его принадлежности к человеческому роду» [Кант, 1999, с. 603].

Здесь, однако, необходимо подчеркнуть, что Кант накладывает также ограничения в пользовании разумом. Он различает публичное и частное его применение. Частное – это применение разума на гражданском посту или на службе, согласно принципу: «Рассуждайте, но повинуйтесь!» [Кант, 1994б, с. 133]: так, священник как представитель церкви должен читать проповедь не по своему усмотрению, а как этого требует Священное Писание и Устав церкви. Кант объясняет это тем, что субъективно пастырь может ошибаться, поэтому на службе должен выполнять свои обязательства, не внося ничего от себя; но как ученый-теолог (при публичном применении разума) он может и должен высказывать свою позицию в отношении волнующих его вопросов, если, по его убеждению, это пойдет на пользу человечеству; при этом высказывать свою критику и вносить предложения, в качестве ученого, надо, согласно Канту, от своего имени. Представляется необходимым отметить оговорку Канта о том, что даже частное употребление разума не должно препятствовать просвещению, т. е. надо понимать, что священник не обязан читать проповедь, если ее содержание идет вразрез с его совестью. Следовательно, просвещение, которое понимает себя как цель педагогики, должно проверять все поставленные задачи на соответствие требованиям разума.

Просвещение как принцип также исключает всякую ориентированную на будущее картину человека. Мариан Хайтгер говорит о «Просвещении как педагогической программе». Педагогическому мышлению нельзя выводить свои намерения из ожидаемого будущего состояния, т. к. оно неизвестно и должно остаться неизвестным при условии, если деятельность определяется как свободная. В этой ситуации возникает вопрос: могут ли в принципе просвещения быть найдены фундаментальные положения, которые позволили бы педагогике не превращать человека в инструмент достижения какой-нибудь внешней для него цели, принуждая его действовать определенным образом [См.: Heitger, 2005, p. 142]?

Сам Кант считал, что он и его современники живут не в просвещенный век, а в век Просвещения, в век Фридриха Великого, которым он восхищался: «... такой государь сам просвещен и заслуживает того, чтобы благодарные современники и потомки их славили его как государя, который избавил род человеческий от несовершеннолетия, по крайней мере когда речь идет об опеке со стороны правительства, и предоставил свободу каждому пользоваться собственным разумом в делах, касающихся совести» [Кант, 1994б, с. 143].

Кант предостерегал: «Никакая эпоха не может обязаться и поклясться поставить следующую эпоху в такое положение, когда для нее было бы невозможно расширить свои (прежде всего настоятельно необходимые) познания, избавиться от ошибок и вообще двигаться вперед в просвещении. Это было бы преступлением против человеческой природы, первоначальное назначение которой заключается именно в этом движении вперед в просвещении» [Кант, 1994б, с. 137].

Ответственность за просвещение или воспитание к несовершеннолетию Кант возлагал на государство, ибо считал, что «... не от моральности надо ожидать хорошего государственного устройства, а скорее, наоборот, от последнего – хорошего морального воспитания народа» [Кант, 1994а, с. 421]. Поэтому педагогика Канта не исчерпывается системой задач и форм воспитания. Ей присуще политическое измерение – вся структура педагогического должествования и ориентированного на императивы самовоспитания возможна только в сверхпедагогических условиях реализации [см.: Hufnagel, 1990, р. 96]. Деятельность педагога по воспитанию способного к нравственной деятельности субъекта возможна только с опорой на идею государства, т. к. условия для всех этих достижений должны не только допускаться, но и гарантироваться государством, когда государство посредством законов защищает индивидуальность во всех ее формах. Педагогическое и политическое, по Хуфнагелю, совпадают (koinzidieren), когда речь идет об индивидуальности. Понятие воспитания в произведениях Канта включает в себе требование реализации соответствующего ему государственного устройства, но также и республиканское общественное устройство предполагает соответствующую педагогику [см.: Hufnagel, 1990, р. 96]. Педагогика и политика зависят от прогресса в нравственном сознании, а вместе с тем и прогресса культуры каждого и человечества в целом, т. к. культурный прогресс человечества повышает шансы на нравственное самоопределение отдельной личности, возможности высшей свободы и индивидуальности. Идея культурного прогресса должна быть подчинена идее непосредственной разумности, как она заложена в понятии нравственности [см.: Hufnagel, 1990, р. 97]. Следовательно, кантовская педагогика, если мы до конца продумаем ее понятие, это – в высшей степени политическая педагогика: «Как и каждый гражданин, государство должно выполнять свой долг ради совершенствования человеческого рода. Оно не должно во что бы то ни стало сосредотачиваться на цели сохранения собственной власти, подчиня главенствующему аппарату всех в государстве и за его пределами, но всегда должно иметь целью культурно-нравственное совершенствование человеческого рода» [цит. по: Hufnagel, 1990, р. 97]. Педагогически-политическая мысль Канта пронизана различием в понимании государства как идеи и государства как фактической реальности. Предпосылки для критики фактического государства должны создаваться в педагогических действиях и в педагогических учреждениях, но это не должно быть прямой задачей государства, т. к. здесь была бы заложена опасность превышения государством его полномочий.

Взаимовлияние между политически-правовой действительностью и политически-правовой идеей или имеется на практике и в сознании граждан, или оно остается без всякого политического последствия. Если имеет место последнее, то должны быть продуманы возможности, как сделать доступной гражданам критику, основывающуюся на идеях [см.: Hufnagel, 1990, p. 97].

Поэтому сегодня необходимо признать, что если люди хотят совместно принадлежать какому-то обществу, государству, то они должны договориться о нормах и правах, с которыми все они могли бы согласиться (общая воля народа, со времен Руссо, есть принцип всех прав). Кант предвосхищает коммуникативную этику Юргена Хабермаса: «Дефиниция моей внешней (правовой) свободы должна, скорее, гласить так: эта свобода есть правомочие не повиноваться никаким внешним законам, кроме тех, на которые я мог бы дать свое согласие» [Кант, 1994а, с. 375].

Мыслители, ученые и практики, задача которых заключается сейчас в ясности мышления, снова могут найти ободрение в философии Канта в его требовании: «Стремитесь, прежде всего, к царству чистого практического разума и к его справедливости, таким путем ваша цель (благодеяние вечного мира) приложится сама собой. Это происходит от того, что только общая воля, данная а priori, определяет, что такое право у людей ... Так, ... основоположение моральной политики заключается в том, что народ должен объединиться в государство в соответствии с одними только понятиями свободы и равенства (перед законом), и этот принцип основан не на благоразумии, а на долге» [Кант, 1994а, с. 453]. Все это невозможно, если педагогика не поставит четкую цель и строгий принцип – Просвещение как мужество и умение пользоваться собственным разумом вместе с другими и ради других, что подразумевает воспитание в направлении к демократической нравственности.

Список литературы / References

Кант, И. (1994а). К вечному миру. *Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. 1: Трактаты и письма (1784–1796)*. М.: Изд. фирма АО «Ками». С. 353-479.

Kant, I. (1994a). To the Eternal World. In *Kant I. Works in 4 volumes in German and Russian. Vol. 1. Treatises and Letters (1784–1796)*. Moscow. Pp. 353-479. (In Russ.)

Кант, И. (1994б). Ответ на вопрос: что такое просвещение. *Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. 1: Трактаты и письма (1784–1796)*. М.: Изд. фирма АО «Ками». С. 127-147.

Kant, I. (1994b). The Answer to the question: what is Enlightenment? In *Kant I. Works in 4 volumes in German and Russian. Vol. 1. Treatises and Letters (1784–1796)*. Moscow. Pp. 127-147. (In Russ.)

Кант, И. (1997а). Критика практического разума. *Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. 3: Основоположения к метафизике нравов (1785). Критика практического разума (1788)*. М.: Московский философский фонд. С. 277-733.

Kant, I. (1997a). Critique of practical reason. In *Kant I. Works in 4 volumes in German and Russian. Vol. 3. Foundations for the Metaphysics of morals (1785). Critique of practical reason (1788)*. Moscow. Pp. 277-733. (In Russ.)

Кант, И. (1997б). Основоположения к метафизике нравов. *Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. 3: Основоположения к метафизике нравов (1785). Критика практического разума (1788)*. М.: Московский философский фонд. С. 39-276.

Kant, I. (1997b). Foundations for the metaphysics of morals. In *Kant I. Works in 4 volumes in German and Russian. Vol. 3. Foundations for the Metaphysics of morals (1785). Critique of practical reason (1788)*. Moscow. Pp. 39-276. (In Russ.)

Кант, И. (1980). Трактат о педагогике. *Кант И. Трактаты и письма*. М.: Наука. С. 445-504.

Kant, I. (1980). A treatise on pedagogy. In *Kant I. Treatises and Letters*. Moscow. Pp. 445-504. (In Russ.)

Кант, И. (1999). Метафизика нравов в двух частях. *Кант И. Основы метафизики нравственности*. М.: Мысль. С. 563-909.

Kant, I. (1999). Metaphysics of morals in two parts. In *Kant I. Fundamentals of Metaphysics of Morality*. Moscow. Pp. 563-909. (In Russ.)

Кант, И. (2006). Критика чистого разума. // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. – Т. 2. – Ч. 2. – М.: Наука, 2006. – С. 5 – 1077.

Kant, I. (2006). Critique of Pure Reason. In: *Kant I. Works in 4 volumes in German and Russian. / Transl. from German into Russian. Vol. 2. Part 2*. Moscow: Science, 2006. Pp. 8-505. (In Russ.)

Карпов, А. О. (2021). Образование будущего: репродуктивно-продуктивный переход. *Вопросы философии*. № 1. С. 5-16.

Karpov, A. O. (2021). Education of the future: reproductive-productive transition. *Questions of philosophy*. No. 1. Pp. 5-16. (In Russ.)

Мотрошилова, Н. В. (2008). Иммануил Кант: что следует сделать с знанием, чтобы освободить место вере? *Вера и знание: соотношение понятий в немецкой классической философии*. Отв. ред. Д. Н. Разеев. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. С. 94-100.

Motroshilova, N. V. (2008). Immanuel Kant: what should be done with knowledge to make room for faith? In: *Faith and knowledge: the correlation of concepts in German classical philosophy*. D. N. Razeev (ed.). Saint-Petersburg. Pp. 94-100. (In Russ.)

Хоннет, А. (2009) Невидимость. О моральной эпистемологии признания. Пер. с нем. А. Шачиной и С. Шачина // *Кантовский сборник*. № 1 (29). С. 79-91.

Honneth, A. (2009) Invisibility. On the moral epistemology of recognition. A. Shachina, S. Shachin (transl.). *Kantovskij sbornik [The Kantian collection]*. No. 1 (29). Pp. 79-91 (in Russ.).

Шачина, А. Ю. (2018). К вопросу о влиянии Ж.-Ж. Руссо на творчество И. Канта. *Вестник Российского университета дружбы народов*. Серия: Философия. Т. 22. № 2. С. 236-247. DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-236-247.

Shachina, A. Ju. (2018). The problem of J.-J. Rousseau's influence on the I. Kant's creative work. *RUDN Journal of Philosophy*. Vol. 22. No. 2. Pp. 236-247. DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-236-247. (In Russ.)

Cavallar, G. (2005). Sphären und Grenzen der Freiheit: Dimensionen des Politischen in der Pädagogik. In Koch, L., Schönherr, Ch. (hrsg.). *Kant – Pädagogik und Politik*. Würzburg. Ergon-Verlag. Pp. 61-80. (In German.)

Heitger, M. (2005). Aufklärung als pädagogisches Programm. In Koch, L., Schönherr, Ch. (hrsg.). *Kant – Pädagogik und Politik*. Würzburg. Ergon-Verlag. Pp. 133-144. (In German.)

Hufnagel, E. (1990). *Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik: Studien zur pädagogischen Grundlehre von Kant, Natorp und Hönigswald*. Würzburg. Königshausen & Neumann. 413 p. (In German.)

Kant, I. (1997). *Vorlesungen über Anthropologie*. Bd. 25. (Kant I. Akademieausgabe). Berlin. Walter de Gruenter Verlag. 928 p. (In German.)

Klemme, H. F. (2004). *Immanuel Kant*. Frankfurt am Main. New York. Campus Verlag. 172 p. (In German.)

Koch, L. (2005). Kants Revolutionen. In Koch, L., Schönherr, Ch. (hrsg.). *Kant – Pädagogik und Politik*. Würzburg. Ergon-Verlag. Pp. 9-22. (In German.)

Litt, Th. (1949). *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*. 2 verb. Aufl. Heidelberg. Quelle & Meyer. 290 p. (In German.)

Niethammer, A. (1980) *Kants Vorlesung über Pädagogik: Freiheit und Notwendigkeit in Erziehung und Entwicklung*. Frankfurt am Main. Peter D. Lang Verlag. 280 p. (In German.)

Сведения об авторе / Information about the author

Шачина Анна Юрьевна – независимый исследователь, г. Мурманск, e-mail: anna_shachina@mail.ru

Статья поступила в редакцию: 15.04.2024

После доработки: 30.05.2024

Принята к публикации: 06.06.2024

Shachina Anna – Independent Researcher, Murmansk, e-mail: anna_shachina@mail.ru

The paper was submitted: 15.04.2024

Received after reworking: 30.05.2024

Accepted for publication: 06.06.2024

ПЕРЕВОДЫ. РЕЛЯТИВИЗАЦИЯ A PRIORI

УДК 1 (091) + 16

ФАБИО ДЖИРОНИ. ЧТО ДЛЯ НАС СДЕЛАЛ КАНТ? СПЕКУЛЯТИВНЫЙ РЕАЛИЗМ И ДИНАМИЧЕСКОЕ КАНТИАНСТВО¹ (перевод О. А. Лунева-Коробского)

О. А. Лунев-Коробский

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)
sickrrett@gmail.com

Аннотация: Публикация представляет русский перевод статьи Ф. Джирони, посвященной панорамному обзору попыток осуществить релятивизацию кантовских представлений об априорном знании. Джирони реконструирует различные подходы и интерпретации с акцентом на идеях К. И. Льюиса, Г. Рейхенбаха, У. Селларса и М. Фридмана в контексте научного реализма и соотносит такие формы динамического кантианства со спекулятивными проектами последних лет, построенными на основе критики или отказа от наследия Канта. Тем самым автор аргументирует в пользу того, что идеи Канта об априорных понятийных структурах составляют ядро дискуссий о роли философии по отношению к науке в противовес вариантам метафизики и философии науки, которые на замену т. н. корреляционистской парадигме трансцендентальной критики предлагают неограниченную спекуляцию, выпадающую из соответствия современным научным реалиям. Натурализованное кантианство У. Селларса представляется в качестве наиболее перспективного отправного пункта для последующих спекулятивных – трансцендентальных – начинаний в области концептуализации метапонятийных каркасов, которые будут отвечать требованиям регуляции и систематизации реальности научного дискурса. Именно таким видится спекулятивный реализм, сообразный с тем, чем мы обязаны философии Канта.

Ключевые слова: априори, динамическое кантианство, научный реализм, спекулятивный реализм, У. Селларс.

Для цитирования: Лунев-Коробский, О. А. (2024). Фабио Джирони. Что для нас сделал Кант? Спекулятивный реализм и динамическое кантианство (перевод О. А. Лунева-Коробского). *Respublica Literaria*. Т. 5. № 2. С. 124-149. DOI: 10.47850/RL.2024.5.2.124-149

FABIO GIRONI. WHAT HAS KANT EVER DONE FOR US? SPECULATIVE REALISM AND DYNAMIC KANTIANISM (Translated by O. A. Lunev-Korobsky)

O. A. Lunev-Korobsky

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)
sickrrett@gmail.com

¹ Gironi F. (2015). What has Kant ever done for us? Speculative realism and dynamic Kantianism. In De Sanctis, S., Longo, A. (eds.). *Breaking the spell. Contemporary realism under discussion*. Mimesis International. Pp. 89-113. Публикуется с любезного разрешения автора.

Abstract. This publication is a Russian translation of F. Gironi's paper devoted to a panoramic survey of attempts to relativize Kantian ideas about *a priori* knowledge. Gironi reconstructs various approaches and interpretations, focusing on the ideas of C. I. Lewis, H. Reichenbach, W. Sellars, and M. Friedman within the context of scientific realism, and relates such forms of dynamic Kantianism to recent speculative projects based on a critique or rejection of Kant's legacy. In doing so, the author argues that Kant's ideas on *a priori* conceptual structures form the core of debates about the role of philosophy *vis-a-vis* science, as opposed to variants of metaphysics and philosophy of science, which replace the so-called correlationist paradigm of transcendental critique with unconstrained speculation that falls out of step with the realities of modern science. The naturalized Kantianism of W. Sellars appears to be the most promising starting point for subsequent speculative – and transcendental – endeavours in the field of conceptualizing meta-conceptual frameworks that would meet the need to regulate and systematize the reality of scientific discourse. This is precisely what speculative realism, consistent with what we owe to Kant's philosophy, is supposed to be.

Keywords: *a priori*, dynamic Kantianism, scientific realism, speculative realism, W. Sellars.

For citation: Lunev-Korobsky, O. A. (2024). Gironi F. What has Kant ever done for us? Speculative realism and dynamic Kantianism. (Translated by O. A. Lunev-Korobsky). *Respublica Literaria*. Vol. 5. No. 2. Pp. 124-149. DOI: 10.47850/RL.2024.5.2.124-149

[Разум] напрасно расправляет свои крылья,
чтобы одной лишь силой спекуляции
выйти за пределы чувственно воспринимаемого мира.

И. Кант. *Критика чистого разума*

Недавнее возобновление дискуссий о реализме в современной континентальной философии часто сопровождается более или менее явной критикой или отказом от кантовского наследия. Как утверждается, на трансцендентальный критический проект Канта должна быть возложена ответственность за сворачивание метафизических амбиций, развенчание понятия объективности, ограничение сферы философии эгоцентрическим описанием нашего доступа к вселенной, а также за сокращение пределов человеческого познания замкнутой областью только лишь явлений, что в конечном итоге привело к дальнейшим поворотам событий в философии – сначала в традиции немецкого идеализма, а затем и в большей части континентальной философии двадцатого века, – к утрате права на реалистические амбиции, направленные непосредственно на реальность как таковую или даже на ее постижение.

Хотя в этой крупномасштабной исторической реконструкции есть доля правды: «парадигма кантианства» [Kantian paradigm]² действительно была принята и модифицирована философами, придерживающимися (в широком смысле) антиреалистической программы, я хочу выдвинуть тезис о том, что, возможно, влияние Канта на философию последних двух столетий было несправедливо сведено к позиции «слабого корреляционизма» (таков чрезвычайно влиятельный ярлык Мейясу, применяемый к позиции, которая «исключает знание о вещи в себе (всякое применение категорий к сверхчувственному), но сохраняет мыслимость “в-себе”»). Хотя ярлык «слабого

² Этот термин введен Ли Бравером в [Braver, 2007].

корреляционизма» можно с полным основанием³ применить к Канту, иногда такое обличение приводит к полному отказу от трансцендентального проекта или, в более широком смысле, от идеи о том, что существуют эпистемологические препятствия, которые необходимо преодолеть, прежде чем обрести доступ к реальному, – эти предостерегающие рекомендации предстают лишь как досадный симптом неисправимого антиреализма. Стремясь вновь ввести в философию основательные метафизические спекуляции о реальности самой по себе, нам (иронически) рекомендовали сказать: «Прощай, Кант!» [см.: Ferraris, 2013]⁴, с подозрением взглянуть на его катастрофическую в философском отношении «птолемеевскую контрреволюцию» [Мейясу, 2015, с. 176], отвергнуть его педантичную настойчивость на конечности во имя давно забытого «Великого Внешнего, абсолютного Внешнего докритических мыслителей» [Там же, с. 15], или сместить его ограниченное внимание с отношений между рациональными агентами и объектами познания на отношение между объектами как таковыми [см.: Harman, 2013]. В самом деле, Питер Граттон в недавнем критическом исследовании рассказывает о том, как участники конференции «Спекулятивный реализм», состоявшейся в 2007 г. в Лондоне, «похоже, согласны только в одном: что европейская философия со времен Канта перестала говорить о реальности, поскольку застряла в размышлениях о том, как мы познаем реальность» [Gratton, 2014, р. 4]⁵. Исходя из стремления к более непосредственному контакту с этой

³ Но не без разногласий: в определении, данном Мейясу, похоже, игнорируется возможность неметафизической интерпретации кантовского трансцендентального идеализма, того, что сегодня называется «двухаспектным» [two-aspects] (в противовес «двумирному» [two-worlds]) эпистемологическим прочтением различия на феномены и ноумены, наиболее известным сторонником которого является Генри Эллисон. [см.: Allison, 2004].

⁴ Позиция Феррариса относительно философии Канта более утончена, чем можно предположить на основании провокационного названия. Он поясняет, что «если Кант с чем и сражался, так это с наивным взглядом на вещи, с непосредственным подходом к восприятию мира, и делал это слишком успешно для здравого смысла. И он делал это без недоказательности скептика, с конструктивным желанием честного философа, который был также одним из величайших деятелей в области человеческой мысли <...> Таким образом, возвращение реализма спустя две сотни лет после кантовского поворота – это не результат банального раскачивания маятника, но, скорее всего, признак того, что этот поворот был в полной мере усвоен. Наивный взгляд на мир возможен и даже необходим, но наивность не есть нечто заведомо данное, ее нужно заслужить» [Ferraris, 2013, р. 103]. Тем не менее, я не согласен с проговариваемым акцентом на наивном взгляде на мир, поскольку натурализованное кантианство, которого я придерживаюсь, с необходимостью рассматривает реализм в качестве средства построения не-наивного взгляда на мир, обещающего такое «непосредственное» (невыводное) сообщение с реальностью самой по себе только в качестве никогда в полной мере не достигаемого регулятивного идеала.

⁵ Конечно, Граттон прекрасно понимает, что это историческое наблюдение по поводу пути, пройденного европейской посткантианской философией, не привело всех четверых «спекулятивных реалистов» к полновесному отказу от кантианского проекта. Рэй Брассье, непосредственно ответственный за введение идей Селларса в эту реалистическую дискуссию (и косвенно ответственный за то, что я сам прибегаю к идеям Селларса в данной работе), никогда не осуждал философию Канта только лишь как препятствие, которое нужно преодолеть, но пытался с помощью философии Селларса примирить реалистическую точку зрения с тщательным анализом наших понятийных средств доступа к реальности [на эту тему см.: Брассье, 2017]. Отмечу, что критическая вовлеченность Брассье в трансцендентальный проект Канта (по траектории очень схожей с той, которую я отстаиваю здесь), восходит к некоторым из его самых ранних работ. В статье 2001 г. Брассье одобряет кантовский «основополагающий отказ от какой бы то ни было связи с незамысловатой феноменологической верой в дотеоретическую эмпирическую непосредственность «вещей самих по себе»»,

реальностью, нам вновь предлагают отбросить нарциссический антропоцентризм и вместе с ним чрезмерную озабоченность условиями познания. Меньше эпистемологических медитаций на пупок [navel-gazing], больше метафизического созерцания звезд [star-gazing].

Однако для современного реалиста есть и другой путь, который предполагает заинтересованность в сохранении наиболее фундаментальных достижений кенигсбергского философа, и вместе с тем более уважительное отношение к лучшим из имеющихся в нашем распоряжении эпистемических практик: к естественным наукам. Я намерен настаивать на том, что именно такой кантианский маршрут ведет напрямую в ту область современного реализма, где философия Уилфрида Селларса была воспринята в качестве лучшего из современных вариантов реализма, – натурализованного кантианства⁶. Самозванный реализм, не замечающий вклада наших понятийных [conceptual] структур в эмпирическое исследование (и обусловленность последнего ими же), и готовый заплатить любую эпистемологическую или метафизическую цену за то, чтобы оказаться «после конечности», – это не тот реализм, к которому следует стремиться.

Пересмотр априори

Я спрашиваю, откуда вам известно, что *априорные* истины достоверны, точны и как таковые не допускают никаких исключений? Вы не можете прийти к этому посредством рассуждения. Ибо полученное таким образом знание никак не может обладать совершенной достоверностью и не иметь исключений. Стало быть, все указывает на его *априорный* характер; т. е. вы принимаете *априорные* суждения в их оценке исходя из них самих, не прибегая к критике и удостоверению, запирая тем самым на крепкий засов врата исследования.

Ч. С. Пирс. *Принципы философии*

[Т]о, что однажды считалось неоспоримым, на следующий день оказывалось ложным.

Ч. С. Пирс. *Обзор прагматизма* [A Survey of Pragmatism]

Философская традиция, связанная с «релятивизацией» кантовского *априори*, утверждает, что философ науки, который мыслит исторически, может и должен сохранять кантовскую дискурсивную эпистемологическую структуру понятийно опосредованного эмпирического контакта с реальностью, но только там, где понятие *априорных* условий опыта предстает в качестве того, что (согласно различным описаниям) является «релятивизированным», «контекстуальным», «прагматическим» или «функциональным». Далее я предложу краткий обзор этого понятия релятивизированных *априорных* принципов на примере работ различных философов, которые задействовали данное понятие для развертывания оснований революционного изложения кантианства и физикализма, осуществленного Селларсом.

подчеркивая при этом несостоятельность кантовского усложнения трансцендентальных структур опыта в том, что касается евклидовой геометрии и ньютоновской динамики [см.: Brassier, 2001, p. 54].

⁶ Прекрасный анализ того, как работы Селларса могут помочь решить проблемы, присущие «спекулятивному реализму», и который дополняет тот, что я предлагаю здесь [см.: Sacilotto, 2013].

Первый шаг в этом направлении можно обнаружить в традиции «научной философии» (*wissenschaftliche Philosophie*), развивавшейся в период между второй половиной девятнадцатого века и началом двадцатого века в Германии, в рамках которой, представляя собой реакцию на метафизические излишества посткантовского немецкого идеализма, особенно гегельянской / шеллингианской формы *Naturphilosophie*, в противовес Канту холистически соединяющей понятия и бытие, жизнь и материю, возникло движение «назад к Канту», которое стремилось примирить трансцендентальный проект с современной наукой⁷. Хотя одна из отличительных черт венского логического эмпиризма, находившегося под особым влиянием Морица Шлика, состояла в отказе от кантовского синтетического *априори*, историю «релятивизированной» формы *априорных* принципов можно не без пользы⁸ проследить до ранних работ одного из его близких единомышленников – Ганса Рейхенбаха. В некоторых биографических размышлениях этот философ-представитель Берлинского общества научной философии [Berlin Circle] рассказывает о том, как именно знакомство с революционными научными достижениями того времени привело его к переосмыслению кантовского проекта:

«Я посещал лекции Эйнштейна в Берлинском университете; в то время его аудитория была очень малочисленна, потому что имя Эйнштейна еще не стало известным для широкой публики. Теория относительности произвела на меня необычайное впечатление и привела меня к конфликту с философией Канта. Эйнштейновская критика проблемы пространства-времени помогла мне осознать, что понятие *априори* Канта было действительно неприемлемо. Результат этого глубокого внутреннего изменения я изложил в небольшой книге под названием *Теория относительности и априорное знание*» [Relativitätstheorie und Erkenntnis Apriori] [Reichenbach, Cohen, 1978a, p. 2].

Теория относительности Эйнштейна, опираясь на не-евклидову (риманову) геометрию и ограничивая действие ньютоновских законов движения, грозила бесповоротно подорвать кантовскую систему (согласно которой евклидово пространство есть модель чистой формы созерцания пространства, а законы Ньютона рассматриваются как эмпирические примеры чистых *априорных* принципов движения)⁹. Впрочем, Рейхенбах продолжал считать Канта лучшим философским ресурсом для эпистемологии современной науки (считая такой подход более перспективным, чем радикальные формы эмпиризма), но заметил, что решающая ошибка Канта заключалась в утверждении слишком прямолинейного «согласия между природой и человеческой способностью познания». Напротив, утверждает он: «... существует возможность противоречия между человеческой системой понятий и природой.

⁷ В 1855 г. Герман Гельмгольц публично выступил с работой *О зрении человека* [Über das Sehen des Menschen], предложив физиологическое объяснение человеческого зрения в соответствии с эпистемологией Канта, что часто считают первым призывом к действию, обращенным к философам, заинтересованным в развитии этого наукообразного неокантианского подхода. Намного более детализированное исследование исторического возникновения неокантианства в немецкой академии, проблематизирующее это несколько упрощенное представление об антиидеалистической ответной реакции [см.: Kohnke, 1991].

⁸ История конвенционализма как такового, разумеется, восходит по крайней мере к Пуанкаре и Маху – виднейшим фигурам влияния в этих дискуссиях, но в данной статье я пытаюсь более отчетливо проследить пути неокантианства, начиная с Рейхенбаха и далее.

⁹ Подробное исследование того, какие аспекты кантовского понятия синтетического *априори* могут и не могут устоять после логико-научных революций двадцатого века [см.: Richardson, 1998, ch. 4].

Тем не менее, в таком случае эпистемология вовсе не обязана потерпеть полный провал, поскольку человек обладает способностью вносить изменения в свою систему понятий и адаптировать ее к природе. Именно это и произошло с теорией относительности» [Ibid., p. 4]¹⁰.

В своей работе 1920 г. *Теория относительности и априорное знание* [Reichenbach, 1965] (его *Habilitationsschrift*), по совместительству одной из первых философских конфронтаций с новой теорией Эйнштейна, Рейхенбах пытается осуществить пересмотр кантовской эпистемологии в свете понятийной революции, вызванной теорией относительности. Он принципиально различает два значения *априори*: во-первых, утверждает Рейхенбах, *априори* может означать «необходимо истинное» или «истинное во всякое время»; во-вторых, его можно интерпретировать как «конститутивное понятие объекта» [Ibid., p. 48]. Отвергая первую характеристику и сохраняя при этом вторую, Рейхенбах стремится сохранить роль *априори*, которое теперь понимается как диахронически контингентный, но все еще синхронически необходимый принцип установления смысла научных теорий. Рейхенбах замечает, что там, где мы обнаруживаем противоречие между такими произвольными конститутивными принципами и эмпирическими (экспериментальными) свидетельствами, последние вынуждают нас *пересмотреть* первые: «... именно опыт определяет, какие элементы являются необходимыми» [Ibid., p. 88]. В этом смысле ошибка Канта заключается в том, что «его система *априорных* принципов представляет собой просто канонизацию “здорового смысла”, того наивного заверения разума, который он сам время от времени отвергает с рассудительной пронизательностью» [Ibid., p. 73]. Таким образом, в синтетической формулировке ключевой тезис Рейхенбаха состоит в том, что, вопреки Канту, «“*априори*” означает “до познания”, но не “во всякое время” и не “независимо от опыта”» [Ibid., p. 105]. Понятийные каркасы [frameworks] *априорны* в том смысле, что они отвечают за организацию нашего опыта, но не в том смысле, что они совершенно не подлежат пересмотру в свете неподатливого опыта. Таким образом, в противовес традиционному эмпиризму Рейхенбах настаивает на том, что изучение физических теорий демонстрирует, что существует эпистемологическое различие между *априорными* (в этом смысле «значениеустанавливающими» [meaning-constituting]), пространственно-временными каркасами («аксиомами согласования», устанавливающими правила согласования между математическими репрезентациями и эмпирической реальностью) и эмпирическими законами («аксиомами связывания»), предполагающими такие каркасы. Впрочем, как показал Майкл Фридман [см.: Friedman, 1999, ch. 3], Рейхенбах в конце концов модифицировал эту точку зрения после эпистолярного общения со Шликом, в сущности, отказавшись от понятия релятивизированного *априори* посредством растворения различия между эмпирическими и неэмпирическими частями теории, соскальзывая, таким образом, к чему-то вроде куайновского холизма, отвергающего различие между *априорным* и *апостериорным*.

Однако Рейхенбах не остался единичным случаем в истории пересмотра кантовского *априори*, и рассуждения о «языковых каркасах» позднего Карнапа можно прочитывать в таком ключе релятивизированного кантианства. В своей статье 1950 г. «Эмпиризм, семантика и онтология», посвященной проблеме абстрактных сущностей, Карнап вводит

¹⁰ Курсив добавлен [см. также: Reichenbach, Cohen, 1978b, pp. 37-39].

понятие лингвистического каркаса как системы языковых правил (вводящих новые сущности в качестве значений переменных), что позволяет сформулировать «внутренние» вопросы касательно области сущностей и объекта того каркаса, который оказывается под рассмотрением, и вопросы, которые либо объявляются аналитическими (в случае общих вопросов типа «существуют ли X?»)¹¹, либо предполагают получение ответа на них посредством эмпирического исследования. Этим «внутренним» вопросам Карнап противопоставляет «внешние» (т. е. внешние относительно языковых каркасов) вопросы такого рода, которые предпочтительны для метафизиков, нацеленные на разрешение общих проблем существования, независимых от любых конкретных каркасов или даже требующие разрешения спорной ситуации между различными каркасами в соответствии с некоторым критерием работы мета-каркаса. Карнап считает, что вопросы второго типа по своей сути бессмысленны и являются псевдовопросами, «поставленными неправильно» [Карнап, 1959, с. 301], если мы пытаемся интерпретировать их как теоретические. Выбор между множественностью логических каркасов (между языками, в пределах которых проблемы существования будут формулироваться легитимным образом) видится Карнапу вопросом сугубо прагматическим, вопросом коллективного решения, а не эмпирического обоснования¹². Поэтому Карнап защищает свой так называемый «принцип толерантности», согласно которому «наше дело не устанавливать запреты, а достигать соглашений» [Carнар, 2000, р. 51], поскольку «декретировать догматические запрещения определенных языковых форм вместо проверки их успехом или неудачей в практическом употреблении более чем напрасно – это положительно вредно, ибо это может препятствовать научному прогрессу» [Карнап, 1959, с. 320]. Другими словами, различные каркасы (т. е. квази-трансцендентальные логические системы для установления смысла научных утверждений) могут конвенциональным образом приниматься и оцениваться на основании их полезности для эпистемических агентов в стремлении к научному знанию¹³. Вот как резюмирует эту позицию Коффа:

«Такая “лингвистическая” (лучше сказать – семантическая) теория *априори* <...> в трудах <...> Карнапа будет просто утверждать, что всякая необходимость есть семантическая необходимость, что всякая *априорная* истина есть истина *ex vi terminorum*, что когда утверждение необходимо, то это

¹¹ Таким образом, Селларс, рассматривая подход Карнапа, поясняет: утверждение «существуют X», по сути, представляет собой экспликацию того факта, что X – это *категория* в рамках рассматриваемого каркаса [см.: Sellars, 1963].

¹² Строгое разграничение Карнапом теоретической и практической областей несколько иронично переключается с той посткантианской традицией, в отмежевании от которой были заинтересованы позитивисты, в частности, от гегелевского пересмотра идей Канта согласно принципу (в формулировке Брэндома, заимствованной у Хогленда), что «любое трансцендентальное построение [constitution] является социальным образованием [institution]». Однако, в отличие от Гегеля, Карнап в итоге исключает (научный) разум из практической сферы: так, Томас Морманн пронизательно ставит под вопрос реконструкции идей Карнапа в духе мыслителя Просвещения, основывая свои возражения именно имплицитной и «романтической / ницшеанской» приверженностью Карнапа дуализму *Geist* и *Leben*, причем последняя по определению является областью аффектно-ориентированного практического действия, свободного от рационально мотивированных решений, территорией, запретной для научного философа, не интересующегося грязными подробностями практического мира [см.: Mormann, 2012].

¹³ Лучшее описание перехода Карнапа от ранней фазы «рациональной реконструкции», когда он искал окончательный и неизменный логический каркас познания, к данной, более поздней плюралистической концепции целого ландшафта возможных каркасов [см.: Carus, 2007].

потому, что отказ от него был бы лишь вводящим в заблуждение способом отказаться от того языка (системы значений), к которому оно принадлежит» [Коффа, 2024, с. 193, пер. изм.].

Учитывая, что, говоря словами Алана Ричардсона, «чем больше погружаешься в мысль Карнапа, тем больше обнаруживаешь своего рода непредвзятость и прагматизм в самом ее основании» [Richardson, 2007, p. 296]¹⁴, не стоит удивляться тому, что философы, принадлежащие американской традиции прагматизма, развивают такого рода неокантианские идеи и держат в фокусе своего внимания те элементы научной теории (на самом деле – элементы любого процесса познания вообще), которые обладают уникальным, конститутивным эпистемологическим статусом¹⁵. Поэтому, начав с фундаментального кантовского предположения (разделяемого в более или менее строгом виде всеми философами, которых я здесь рассматриваю), согласно которому «опыт не категоризирует сам себя» [Lewis, 1956, p. 14], поскольку «без исходных принципов, которые служат для нас руководством в наступлении на хаотическую массу опыта, он всегда оставался бы беспорядочным и непокорным» [Ibid., p. 254], и в то же время будучи убежденным в том, что «традиционные представления об *априори* оказались несостоятельными» [Lewis, Goheen, Mothershead, 1970, p. 231], К. И. Льюис привнес в теорию *априори прагматический* аспект, заявив, что отбор и принятие (или отказ от) таких принципов не является ни интуитивным, ни считываемым непосредственно из опыта, но зависит, скорее, от прагматических соображений и поведенческих установок, отвечая тем самым интересам и нуждам человека:

«... хотя *априори* не продиктовано ни тем, что представлено в опыте, ни каким-либо трансцендентным и вечным фактором человеческой природы, оно все же соответствует критериям общего типа, которые можно обозначить как прагматические» [Lewis, 1956, p. 239].

«... классификации и соответствующие им критерии определяются прагматически, а не метафизически, и даже если такие критерии установлены, не может быть ничего, что было бы неподвластно классификации более чем одним способом <...> И в природе объекта не может быть ничего, что определяет *fundamentum divisionis*, по соответствию с которым его следует классифицировать» [Lewis, 1946, p. 105].

Придерживаясь пирсовского подхода, Льюис предлагал фаллибилистское понимание коллективного прогресса знания, утверждая, что предварительное расширение границ известного – в целях более глубокого постижения открывающегося нашему взору мира –

¹⁴ Касательно дискуссии между Карнапом и традицией прагматизма в США [см. также: Limbeck-Lilenau, 2012].

¹⁵ Все философы, связанные с прагматизмом, которых я буду здесь рассматривать, находились под более или менее непосредственным влиянием великого основателя этой философской школы Ч. С. Пирса. Пирс был исключительно богатым и сложным мыслителем, и хотя я не в состоянии в этом кратком исследовании воздать должное его мысли, я надеюсь, что читатели воспримут эпиграф из этого текста как сигнал о том, что дух «кантовской вариации» Пирса в полной мере пронизывает предлагаемую мной реконструкцию идеи релятивизированных *априорных* принципов.

требует пересмотра наших рациональных ресурсов в сфере смыслообразования, понятийных каркасов, которые следует рассматривать как «социальные приобретения, полученные в свете различного опыта, который имеет между собой много общего, и одержавшие верх в конкурентной борьбе благодаря совпадению человеческих устремлений и нужд человеческой кооперации» [Lewis, Goheen, Mothershead, 1970, p. 239]. Льюис считает, что *априорные* принципы, которые мы принимаем в качестве того, что регулятивно применительно к опыту, – это те эмпирические обобщения, которые мы отбирали на протяжении нашей когнитивной истории в качестве тех из них, которые не поддаются опровержению, что делает возможным дальнейшее исследование посредством определения пространства вопросов, которыми следует задаваться¹⁶.

Схожим образом, примыкая к той же прагматистской традиции Льюиса (впрочем, главным образом через обсуждение «операционально» *априорных* принципов по Дьюи), но и более непосредственно под влиянием конвенционализма Пуанкаре, Артур Пап защищал теорию *априори*, согласно которой отвергается принятие таких принципов посредством трансцендентальной дедукции или посредством способности интеллектуального созерцания [intuition]: *априорные* принципы «можно назвать *функциональными* в той мере, в какой *априори* характеризуется в терминах функций, которые пропозиции могут выполнять в экзистенциальном исследовании независимо от того, будут ли они по формальным основаниям классифицированы как аналитические или как синтетические» [Pap, 1946, p. viii].

Пап различает три вида *априорных* принципов: формальное, материальное и функциональное *априори*. Утверждение как функциональное *априори* сводится к той роли, которую оно играет внутри системы физической теории, так что любое эмпирическое обобщение в принципе может быть отобрано и «закреплено» для исполнения конститутивной роли, обретая определительный [definitonal] статус¹⁷. Итак,

«выступает ли гипотеза в качестве *априори* или нет, зависит от степени ее всеобщности. Именно наиболее *общие* законы при любых обстоятельствах рассматриваются в качестве методологических постулатов или направляющих принципов, поскольку сама возможность науки зависит от их обоснованности <...>. Будучи несомненно синтетическими <...> они не являются *формально* необходимыми; их необходимость лишь функциональна» [Pap, 2006, p. 73].

В самом деле, настаивает Пап, «если определительные или аналитические утверждения могут быть полезны в исследовании, другими словами, если они имеют экзистенциальное значение, а не являются пустыми *номинальными* определениями, то причиной тому – их синтетические происхождение» [Ibid., p. 74].

¹⁶ Чанг, вдохновленный Льюисом, недавно предложил подход (но еще более практически ориентированный) к *априорной* необходимости, предположив, что «нечто является “с необходимостью истинным”, если оно *должно* быть *принято* за истинное для целей некоторого эпистемического действия», трактуя, таким образом, метафизические принципы как то, что со-варьируется вместе с различными видами эпистемической деятельности, которую мы решаем осуществить [см.: Chang, 2008, p. 132]. Касательно принятия Льюисом некоторой формы не-когнитивного (данного) элемента опыта, а также его отношения к Селларсу [см.: Sachs, 2014]. О льюисовском понимании «реального» [см.: Järvillehto, 2014].

¹⁷ Полный обзор взглядов Папа [см.: Stump, 2011].

Несколько десятилетий спустя Хилари Патнэм, твердо придерживавшийся традиций американского прагматизма, но также, вероятно, под влиянием работ своего *Doktorvater* Ганса Рейхенбаха, привел аргументы в пользу слабой формы *априорных* принципов, которую назвал «контекстуальной априорностью»,

«суть которой заключается в том, что мы можем признать, что некоторая истинность [truths] и в определенное время даже некоторая ложность [falsehoods] имеют особый статус, но при этом мы не обязаны признавать, что этот статус – старая добрая априорность. Статус, которым наделена эта истинность и ложность, пока она ей наделена, представляет собой контекстуальную априорность: априорность относительно совокупности знания. И тезис о том, что не существует *априорной* истинности, становится тезисом о том, что не существует абсолютно *априорной* истинности» [Putnam, 1983, p. 99].

Таким образом, относительная априорность, которую отстаивает Патнэм, отсылает к непререкаемому характеру некоторых специфических для теории (логических или метафизических) предпосылок, которые невозможно опровергнуть напрямую (независимо от количества данных наблюдения) изнутри понятийной экономичности самой теории, и которые «могут быть отброшены только новой теорией – иногда революционной новой теорией <...> Такие утверждения *обладают* своего рода “априорностью” до изобретения новой теории, которая их оспаривает или заменяет: они *контекстуально априорны*» [Ibid., p. 95]. Другими словами, хотя эти контекстуально априорные принципы обеспечивают условия интеллигибельности и базовый понятийный каркас терминов научной теории (или любой репрезентации внешнего мира), только интрапонятийная революция, иерархический пересмотр всего каркаса может привести к их пересмотру¹⁸.

Этот краткий обзор будет неполным без хотя бы упоминания теории научных революций Томаса Куна, в основе которой лежит эпохальная смена парадигм, играющих роль наборов *априорных* принципов. Хотя позиция Куна слишком хорошо известна, чтобы вновь рассматривать ее во всех деталях, стоит отметить, что в одной из поздних работ, обсуждая законы, которые входят в теорию «постулатами» [stipulatively] и делают возможной эмпирическую интерпретацию терминов, он прямо заявляет, что

«я не назвал бы такие законы именно аналитическими, поскольку для их первоначальной формулировки был необходим опыт природы. Тем не менее, в них есть нечто от той необходимости, которую подразумевает обозначение «аналитическим». Возможно, «синтетическое *априори*» подходит лучше» [Kuhn, 1990, p. 306]¹⁹.

¹⁸ Стоит еще раз отметить, что представление о том, что *априорные* принципы могут быть пересмотрены, не тождественно куйановскому холизму, поскольку в последнем отрицается *любое* различие между *априорными* и *апостериорными* утверждениями в теории. Стамп выражает это достаточно ясно, когда поясняет, что «хотя Куайн признает, что некоторые элементы эмпирической теории гораздо реже подвергаются пересмотру, чем другие, он недооценивает асимметричное отношение между “жестким ядром” и “периферией”. Дело не только в том, что периферия с большей, чем жесткое ядро вероятностью будет пересмотрена, а, скорее, в том, что утверждения из периферии даже не могут быть высказаны, не говоря уже о том, чтобы подвергнуть их проверке, если бы жесткое ядро не исполняло функцию *априори* в кантовском смысле, как необходимое предварительное условие» [Stump, 2003, p. 1150]. О различиях между Куйаном и Патнэмом по этому вопросу [см.: Tsou, 2009].

¹⁹ Около 1995 г. Кун утверждал, что «совершая обзор своей позиции, я поясняю, что являюсь сторонником кантианства с подвижными категориями. Это уже не вполне кантовское *априори*, но тот опыт

Завершив этот обзор идеи релятивизированной формы *априорного* знания, того «специфического вида знания, которое кажется необходимым и не бессодержательным, но в то же время не вполне заявляет о каких-либо фактических притязаниях» [Коффа, 2024, с. 192, пер. изм.], и показав, как в руках этих философов кантовские принципы претерпели исторически обусловленный модальный сдвиг от необходимости к контингентности (и обратно)²⁰, теперь я сосредоточусь на одном крайне выдающемся примере такой релятивизации.

Динамическое кантианство Фридмана

Я <...> надеюсь в конечном итоге создать преобразованную – и в корне историзированную – версию кантовской философии, более непосредственным образом актуальную для философских, научных, технологических, политических и духовных затруднений нашего времени.

М. Фридман. *Кантианские сюжеты в современной философии*
[Kantian Themes in Contemporary Philosophy]

Майкл Фридман как никто другой из современных интерпретаторов продемонстрировал решающую роль, которую сыграли естественные науки в генезисе и структуре философии Канта. Как он кропотливо демонстрирует в многочисленных публикациях на эту тему, главной целью Канта было найти общий язык с лучшими образцами науки его времени (физикой Ньютона) и предоставить им философскую опору. Фридман настаивает, что

«Кант, отнюдь не усматривая в картине мира, подразумеваемой современной физико-математической наукой, никакой угрозы для своей философской трансцендентальной аргументации в разделах об Эстетике и Аналитике из *Критики чистого разума*, осуществляет решающий ход в данной аргументации именно для того, чтобы раз и навсегда закрепить философские основания этой картины мира» [Friedman, 1998, p. 122].

[когда я, будучи студентом, выступил с докладом о предварительных условиях познания согласно Канту], безусловно, подготовил меня к синтетическому *априори* Канта» [Kuhn, Conant, Haugeland, 2000, p. 264].

²⁰ Уильям Уимсетт в содержательной работе с подзаголовком «Как контингентное становится необходимым» [How the Contingent Becomes Necessary] предлагает *обобщенный* подход к процессу создания регулятивных принципов (хотя он не использует такую терминологию) в различных контекстах. Уимсетт описывает феномен *генеративного закрепления* [generative entrenchment], посредством которого «изначально изменчивые или динамичные процессы могут “затвердеть” в результате применения, или высвободиться посредством разукрепления [disentrenchment]. По мере накопления зависимостей, предположительно произвольные контингентности могут стать сугубо необходимыми, выступая в качестве генеративных структурных элементов для других контингентностей, добавленных позднее», причем данные структуры могут быть «материальными, абстрактными, социальными или ментальными» [Wimsatt, 2007, p. 135]. Примечательно, что идеи Уимсетта проистекают из наблюдений за поведением природных систем, подверженных эволюционным процессам, т.е. из того же научного фона, который оказал такое большое влияние на американских прагматиков (в особенности на Пирса и Дьюи), которые внесли глубокий вклад в идею релятивизации (и в важном смысле – *натурализации*) *априорных* принципов.

Исходя из признания контекстуального наложения философии Канта на ньютоновскую науку, Фридман, тем не менее, утверждает, что можно представить кантовскую структуру достаточно гибкой, чтобы приспособить ее к *новым* научным теориям (или развить ее с их помощью), и что это действительно то, на что, по мнению самого Канта, был способен философский проект последнего. В ходе внимательного изучения *Метафизических начал естествознания* Канта – важного и относительно мало исследованного текста в составе кантовского канона – Фридман обнаруживает прямую зависимость общих принципов синтетического *априорного* знания от конкретных экзemplификаций этих способов познания, предлагаемых ньютоновской физической наукой (к примеру, эмпирическое понятие «материи» в ньютоновской физике является непосредственной экзemplификацией синтетического *априорного* принципа субстанции, представленного в *первой Критике*). Смелый тезис Фридмана заключается в том, что

«с одной стороны, более абстрактные и общие синтетические *априорные* принципы, отстаиваемые в *первой Критике*, в той же мере подлежат опровержению дальнейшим прогрессом эмпирических естественных наук, как и более конкретные и явно математические принципы, отстаиваемые в *Метафизических началах*, а с другой стороны, очень трудно даже понять аргументы Канта в пользу все еще слишком строгих и требовательных принципов, сформулированных в *первой Критике*, не признавая при этом главенствующей роли *Метафизических начал*» [Friedman, 2006, pp. 320-321].

Используя эту кантовскую интерпретацию [см., в частности: Friedman, 1992; Friedman, 2013] и утверждая, что в свете физических и геометрических революций конца девятнадцатого и начала двадцатого века, мы «без сомнения узнали, что [кантовские] условия возможности или необходимые предпосылки эмпирических естественных наук не следует рассматривать в качестве навечно жестко фиксированных, в качестве навсегда огражденных от пересмотра» [Friedman, 1997], Фридман начинает развивать собственную разновидность неокантианской философии науки, отстаивая роль вдохновенного Рейхенбахом понятия «динамического *априорного*» элемента, неотъемлемого от развития научных теорий. Это – задействование посткунианского²¹ понимания того, что «лучшая на сегодняшний день историография науки требует проведения фундаментального различия между, с одной стороны, конститутивными принципами, и, с другой стороны, полноценными эмпирическими законами, сформулированными на фоне таких принципов» [Friedman, 2001, p. 43].

Фридман утверждает, что для того, чтобы понять смысл наблюдаемого исторического перехода от одного набора конститутивных принципов к другому, фактически действующих в качестве *подвижных основоположений*²² для научного знания,

²¹ [См.: Friedman, 2010], где дана отчетливая формулировка его динамического кантианства «в качестве ответа на теорию научных революций Томаса Куна».

²² Или, если попытаться сместить регистр на хайдеггерианскую терминологию, – в качестве *безосновных оснований*. Об истории кантовского априорного условия опыта в «континентальном» контексте можно было бы сказать еще многое, следуя от (по крайней мере) исторически-феноменологической ревизии Хайдеггера и ее оригинальной переработки Фуко. Ян Хакинг – автор, который в своих работах исследует связь между фуколдианским вниманием к истории и посткунианским подходом, на обновление которого рассчитывает Фридман. Особенно многообещающая связь между этими двумя интеллектуальными традициями, на которую

«кантовское представление о “трансцендентальной” в специфическом смысле функции философии (как метанаучной дисциплины) следует <...> релятивизировать и обобщить. Начинание, которое Кант назвал “трансцендентальной философией”, – проект по формулированию и философской контекстуализации наиболее фундаментальных конститутивных принципов, определяющих опорный пространственно-временной каркас эмпирической естественной науки, следует рассматривать столь же динамически и исторически обусловленно, как физико-математические конститутивные принципы, которые являются для него [проекта] объектом» [Ibid., p. 45]²³.

В противовес представлению традиционного натурализма об ограниченной роли, отводимой *априорным* философским методам, Фридман стремится определить границы собственной роли философии в нашем познавательном начинании по исследованию природы, используя вдохновленное Кантом различие между исследованиями первого порядка (собственно наукой) и метауровнем трансцендентального осмысления понятийной возможности такого исследования, и тем самым проследить кантовское влияние на рождение из «натурфилософии» двух различных (но так и не ставших полностью независимыми друг от друга) дисциплин – науки и философии²⁴. Предлагая трехуровневую картину знания (разделенную, в порядке абстракции, на эмпирические законы природы, научные парадигмы и философские метапарадигмы), Фридман полагает, что философия способна и должна продвигать

«создание и стимулирование новых каркасов или парадигм, а также того, что можно было бы назвать метакаркасами или метапарадигмами, – новыми концепциями того, что может представлять собой последовательное рациональное понимание природы, которые способны мотивировать и поддерживать революционный переход к новому знанию первого уровня или научной парадигме» [Friedman, 2001, p. 23].

Таким образом, на провокационный вопрос, который я задал в заголовке данной статьи, мы, вместе с Фридманом, могли бы ответить, что Кант (помимо всего прочего!) дал нам до сих пор ценную понятийную карту для разграничения территорий науки и философии, сохраняя при этом в поле зрения многообразие способов, которыми они *взаимно определяют* историческую эволюцию друг друга: на мой взгляд, весьма ценное достижение для любого философа-реалиста, заинтересованного в поддержании осознанного отношения к науке. С точки зрения кантовского натурализма, философию не следует рассматривать

лишь вскользь обратил внимание сам Фридман, представлена в работах Гастона Башляра, в частности, то, что касается его настойчивого утверждения диалектической взаимосвязи между рационально-математическим формулированием принципов и проведением эмпирических экспериментов. Я изучаю эту связь в рамках моего следующего исследования.

²³ Фридман далее поясняет, что «сказать, что А является конституирующим условием для В, значит, скорее, что А является необходимым условием не просто истинности В, а осмысленности или обладания истинностной ценностью В. В ставшей уже относительно привычной терминологии это означает, что А является *предпосылкой* В» [Friedman, 2001, p. 74]. Любопытно, не является ли подбор слов Фридманом в данном отрывке явной отсылкой на обсуждение Коллингвудом «абсолютных предпосылок» как того, что определяет область метафизики, еще одного важного – хотя и несколько мало изученного – варианта развития кантовских идей [см.: Collingwood, 1940].

²⁴ Более подробное обсуждение истории «натурфилософии» и возможности возобновления такого синоптического проекта сегодня [см.: Gironi, 2017].

ни в качестве «первой философии» (воспроизводя куайновское полемическое употребление этой фразы), трансцендентальным образом задающей законность того, что наука может или не может знать, ни в качестве «второй философии» (согласно определению Мэдди) [Maddy, 2007], строго подчиненной практикам науки. Грамотная натуралистическая позиция заключается в том, чтобы рассматривать их вместе в пределах единого континуума, при этом направленного в обе стороны, на котором обе дисциплины предоставляют взаимные ограничения и создают возможности для понятийного творчества и эмпирических открытий²⁵.

Однако на это можно возразить, что идея релятивизированного *априори* может оказаться несовместимой с любой надежной формой реализма: в самом деле, рассмотрим антиметафизический «нейтрализм» Карнапа, утверждение «внутреннего реализма» Патнэма, а также несколько неопределенную позицию Фридмана относительно проблемы реализма (его тезис о рациональности динамического и прогрессивного пересмотра конститутивных принципов, как он уточняет, «не предполагает параллельной концепции научной истины, – ни “реалистической”, ни “антиреалистической”» [Friedman, 2001, p. 68, p. 83]). Говорить о «свободном выборе», «обусловливании» или «соглашении» – значит, по-видимому, развенчивать онтологические вопросы и избегать всякой конфронтации с пространственно-временной физической реальностью²⁶. Реалистическая цель, напротив, заключалась бы в сохранении определенного прагматического волюнтаризма, направляющего процесс пересмотра понятийных каркасов (т. е. свободной, но упорядоченной процедуры предположения и интрапонятийного формулирования гипотез, ведущей к принятию новых понятий), причем без утраты права на реалистическую приверженность идее, независимой от таких каркасов реальности, которую мы стремимся описывать с возрастающей степенью (конвергентного) приблизительного соответствия. Другими словами, («спекулятивный», «новый») реалист мог бы возразить, что если Кант виновен в том, что поместил реальность по ту сторону эпистемически-понятийного экрана, который мы не можем преодолеть, то все эти кантовские пересмотры лишь релятивизируют и плюрализуют эти экраны, сохраняя при этом их непреодолимую природу, – по сути, это то, что новые «континентальные» формы реализма ставят в вину континентальной философии последних пятидесяти лет.

²⁵ Эта позиция также позволяет развенчать недальновидные заявления, изобличающие бесполезность философии и продвигающие научную автократию. Как писал Эрнан Макмаллин, «опыт нескольких столетий послужил тому, чтобы устранить принципы, которые некогда влияли на ход развития науки, и дать другим возможность преуспеть. Может возникнуть соблазн решить, что регулятивные принципы метафизического характера в широком смысле более не играют роли в естественных науках. Однако даже минутного размышления о текущих дебатах в области теории элементарных частиц, квантовой теории поля, космологии должно быть достаточно, чтобы показать, что это далеко не так. Правда, принципы, о которых идет речь, могут быть не настолько откровенно метафизическими, как это часто было во времена Ньютона; однако это – различие по степени, а не по виду» [McMullin, 1978, p. 127].

²⁶ Вот лишь один пример: Имре Лакатос, еще один философ, о котором можно сказать, что он разработал версию подлежащих пересмотру априорных принципов, регулирующих исследование, критиковал Пуанкаре именно за эту особенность его конвенционализма, поясняя, что «наш подход отличается от джастификационистского конвенционализма Пуанкаре тем, что мы предлагаем отказаться от твердого ядра в том случае, если программа больше не позволяет предсказывать ранее неизвестные факты. Это означает, что в отличие от конвенционализма Пуанкаре мы допускаем возможность того, что при определенных условиях твердое ядро, как мы его понимаем, может разрушиться» [Лакатос, 2008, с. 363].

Однако здесь стоит отметить, что динамическое понимание априорных каркасов не эквивалентно тому, что Мейясу обозначил как «фактичность» (эпистемический ограничительный принцип, который устанавливается посттрансцендентальной философией, применяемый ко всему человеческому опыту) – ту самую фактичность, которая, начиная с сильного корреляционизма Хайдеггера и далее, заманивает нас в ловушку нашей эпистемической конечности. Поэтому Мейясу утверждает, что «фактичность касается гипотетических структурных инвариантов мира <...> Эти структуры фиксированы <...>, их фактичность проявляется в том, что они могут быть объектом только описательного дискурса, но не обосновывающего», так что «фактичность – лишь незнание о должествовании-быть-так в корреляционной структуре» [Мейясу, 2015, с. 53]. Сторонник «динамического кантианства», напротив, утверждает, что эти *априорные* структуры не фиксированы, и что эпистемические агенты *могут* рационально объяснить их модификацию, ссылаясь на экспериментальный (и исторический) маятниковый обмен с независимой от разума реальностью. Явно отсылая к селларсовскому понятию «логического пространства оснований», Фридман поясняет, что, по его мнению,

«конститутивный каркас физико-математической теории порождает то, что мы могли бы назвать эмпирическим пространством оснований: сеть инференциальных доказательных [inferential evidential] отношений, порожденных как логико-математическими принципами, так и физическими координирующими принципами, которая определяет, что может считаться эмпирическим основанием или обоснованием для любой данной реальной возможности» [Friedman, 2001, p. 85].

Если понятийные каркасы обеспечивают нас картами для навигации по определенному эмпирическому пространству оснований, то рационально-философская задача состоит в том, чтобы исследовать метауровень всех возможных конфигураций понятий такого рода, оттачивая, исправляя и перестраивая их инференциальные связи, чтобы достичь необходимой гибкости для отображения комплексного и динамического реального порядка. Способность человека *модифицировать свои понятийные схемы* является одним из ключевых когнитивных навыков, делающих возможным научное исследование, и она действительно является результатом эмансипирующего по своей сути и бесконечного труда разума [reason]: формулирование, обоснование и (в конечном счете) пересмотр или перепрофилирование понятий и убеждений в целях улучшения нашего понимания мира²⁷. С точки зрения анти-фаундационалистской, фаллибилистической эпистемологии, эта когнитивная гибкость, наделяющая привилегией *процесс* абдуктивного умозаключения, а не *результат* предположительно надежного фундамента знания, делает возможным фрагментарное приблизительное соответствие между нашими понятиями и объектами науки посредством постоянного пересмотра этих понятий. Рассуждение, по выражению Пирса, «исправляет не только свои заключения, но и свои послышки» [Пирс, 2005, с. 195].

²⁷ Как на этот счет выразился Льюис, «допущение, что наши категории навечно фиксированы благодаря исходной человеческой одаренности, – это суеверие, сравнимое с верой примитивных людей в то, что общие черты их жизни и культуры имеют незапамятное и сверхъестественное происхождение» [Lewis, 1956, p. 234].

Таким образом, от нас требуется пересмотреть наше понимание того, как работают *понятия* (переходя от статичного, классического представления о понятиях как фиксированных «ярлыках» к оцениванию того, как семантические слои и наложения являются необходимыми предпосылками для того, чтобы понятие сохраняло связь с объектами, подвергающимися постоянным контекстуальным изменениям)²⁸, а также того, что представляют собой (переходя от неподвижной, иерархической структурной парадигмы к коллективно реализуемому процессу непрерывного обсуждения и перераспределения обязательств)²⁹ *разум* и *размышление*, одними из наиболее совершенных примеров которых служат математические науки. В таком случае, трансцендентальные структуры следует рассматривать как нечто подверженное нескончаемому, но прогрессивному процессу внутреннего устранения корней и обновления, *определяющего* границы мыслимого и в то же время позволяющего нам *выходить за их пределы*. Важно, что эта «динамически-структуралистская» схема должна рассматриваться как действующая во всех формах интеллектуального исследования, начиная способом, которым в математике и логике парадоксы, имманентно обусловленные заданным набором аксиом (*quia* имплицитных определений), могут стимулировать создание новых логических структур, организованных вокруг новых аксиом, и заканчивая тем, как экспериментальные аномалии, вступающие в противоречие с фоновыми конститутивными принципами физической теории, могут отмечать необходимость (философски-научной) выработки новых *априорных* принципов.

Кантианский концептуализм Селларса и научный реализм

Любая классификация объектов, какой бы уверенной и категорической она ни была, является авантюрой, авантюрой, которая ни в коем случае не находит своего оправдания в досимволическом видении родовидовой неподдельной сути объектов опыта.

Классификация напоминает цепкие щупальца спрута, то нерешительные, то самоуверенные, а не продавца, подбирающего костюм для покупателя, которому хватило беглого взгляда на телосложение клиента.

У. Селларс. *Наука, восприятие и реальность* [Science, Perception, and Reality]

Отнюдь не являясь ярким научным редуционистом, как утверждают плохо информированные критики «селларсианского поворота» в «спекулятивном реализме», Селларс был последовательным кантианским мыслителем, одновременно твердо приверженным безоговорочному примату естественных наук в решении вопросов существования *и* важности (вдохновленных Кантом) инференциально сформулированных структур понятийной мысли как в том, что касается понимания этих научных результатов,

²⁸ Я заимствую термин «классическое представление» [classical picture] из работы Марка Уилсона, представляющей важную критику этой позиции, согласно которой объекты и понятия при условии достаточного анализа могут быть недвусмысленно приведены в парное соответствие раз и навсегда (к фиксированной связи между предикатом и универсалией, общей для всех рассматриваемых объектов) [см.: Wilson, 2006].

²⁹ Интересный обзор когнитивной истории развития разума, представленного в математической мысли [см.: Macbeth, 2014]. Прекрасное исследование рассуждения как социальной практики отзывчивого взаимодействия с другими рациональными агентами [см.: Laden, 2012].

так и в том, что касается нормативной экспликации нашего места (*qua* личностей, интенциональных существ) во вселенной, которую они описывают³⁰. Приверженность приоритету науки в области описания и объяснения вселенной идет, согласно Селларсу, рука об руку с развитием центральной кантовской идеи о том, что понятия – это недескриптивные / объяснительные правила инференциального размышления, делающие возможным описание и объяснение³¹. Поэтому, вспоминая свою первую встречу с Гербертом Фейглем (его тогдашним коллегой в Университете Айовы), Селларс пишет, что

«серьезность, с которой я воспринимал такие идеи, как каузальная необходимость, синтетическое *априорное* знание, интенциональность, этический интуиционизм, проблема универсалий и т. д. и т. п., должно быть, задела эмпирицистские чувства [Фейгля]. Даже когда я ясно дал понять, что *моя цель состоит в том, чтобы вывести [map] эти структуры в атуралистической, даже материалистической метафизике*, он, как и многие другие, почувствовал, что я иду окольным путем» [Sellars, 1999] (курсив – Ф. Дж.).

Именно эта синоптическая амбиция отстаивать сильную реалистическую позицию, оставаясь при этом твердым приверженцем кантовской традиции (в противоположность эмпиризму чувственных данных его современников логических позитивистов), делает проект Селларса приемлемым для современного реалиста, стремящегося дистанцироваться как от возврата к докантовскому рационалистическому реализму, так и от возможности чисто спекулятивной метафизики, отстаиваемой некоторыми «спекулятивными реалистами». Несмотря на периодические (и противоречивые) обвинения в обратном, селларсианский реалист не является *ни* бешеным физикалистским редукционистом, *ни* «корреляционистом», в очередной раз возводящим языковую / понятийную стену между нами и «Великим Внешним» [Great Outdoors]. Напротив, я намерен показать в этом кратком заключительном разделе, как селларсианский подход к феномену понятийного пересмотра обеспечивает наилучшую, т. е. наиболее эпистемически надежную форму научно обоснованного реализма из всех, на которые мы можем надеяться в настоящее время.

Селларс развивает кантовскую идею о том, что наши понятийные каркасы следует понимать как сеть правил, устанавливающих стандарты корректности суждений, так что значение понятия оценивается в соответствии с той ролью, которую оно играет в рамках такого каркаса: «... понятийный статус <...> конституируется, полностью конституируется синтаксическими правилами» [Sellars, 1991, p. 316], так что «понятийное значение дескриптивного термина конституируется тем, что может быть выведено из него в соответствии с логическими и экстралогическими правилами языка (понятийного каркаса) в области инференции, к которому он [термин] принадлежит» [Ibid., p. 317].

³⁰ Я не буду пытаться подробно изложить зачастую весьма сложную, систематическую философию Селларса: моя скромная цель – разжечь аппетит философа-реалиста с помощью наброска того, какие цели преследует его масштабный философский проект, а также развеять некоторые распространенные заблуждения.

³¹ Двойственность позиции Селларса часто иллюстрируют ссылками на две его наиболее известные максимы: отрывок о «*scientia mensura*» («в плане описания и объяснения мира наука есть мера всех вещей – существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют») и отрывок о «пространстве оснований» («Все дело в том, что, определяя некий эпизод или состояние как знание, мы не даем эмпирического описания этого эпизода или состояния, а помещаем его в логическое пространство разумных оснований, т. е. в пространство обоснования и способности обосновывать то, что мы говорим», – из § 41 и § 36 ЕРМ [Empiricism and philosophy of mind] соответственно [см.: Селларс, 2021, с. 109 и с. 102 соответственно]).

Такая функционально-ролевая семантика позволяет ему объяснить феномен понятийных изменений посредством представления понятий-преемников в новых научных теориях как функциональных аналогов понятий вытесняемой теории достаточно схожих, чтобы играть ту же функциональную роль в понятийной экономичности теории, но не обязательно сохраняющих тот же самый внутренний характер. Понятия, организующие опыт, *qua* узлы в пространстве инференции, устанавливающие логические и материальные правила осуществления инференции, могут быть модифицированы и сохранены (скажем, «масса» или «электрон») или отброшены (скажем, «эфир»), если соответствующая функциональная роль не является частью нового каркаса³². Тогда та разновидность синтетической *априорной* пропозиции, которую допускает Селларс, является истинной *ex vi terminorum*, (т. е. имплицитным определением), а ее необходимость соотносится с холистическим каркасом понятий, в который она [пропозиция] встроена. Как говорит сам Селларс, «хотя каждый понятийный каркас включает в себя пропозиции, которые, несмотря на то, что они являются синтетическими, истинны *ex vi terminorum*, каждый понятийный каркас также является лишь одним из множества конкурирующих за признание на бирже опыта» [Ibid., p. 320].

Однако Селларса среди всех приверженцев тех или иных разновидностей кантианства, которые я кратко описал выше, выделяет его бескомпромиссно реалистическая позиция, обуславливающая его идею *отображения* [picturing]: материалистическое дополнение к его теории истины как внутриязыкового свойства предложений (возможности семантического удостоверения). Отвергая теорию значения, основанную на проблематичном семантическом «отношении» между языковым термином и универсалией (и предлагая номиналистическое растворение проблемы абстрактных сущностей путем их переосмысления в качестве метаязыковых сорталов [sortals]), Селларс сохраняет понятие репрезентации путем введения отображения как *реального отношения* (т. е. отношения физического порядка) между, с одной стороны, «естественными языковыми объектами», такими как фонетические метки [tokens] или письменные знаки [marks], или даже соответствующими нейрофизиологическими событиями (*qua* материальными паттернами) и, с другой стороны, физическими «внешними» объектами, – отношения, полностью специфицируемого в терминах казуальности. Поэтому в случае «атомарных» утверждений касательно положения дел [matter-of-factual statements] связь между символами и реальностью не может быть сведена к еще одной конвенции, поскольку это каузально специфицированный изоморфизм, не входящий в сферу нормативного (прагматического, конвенционального) обоснования: так, что хотя «значение языкового символа как языкового символа полностью конституируется правилами, которые регулируют его употребление», что значит, что понятия³³ определяются через их роль в инференции, «сцепление системы регулируемых правилами символов с миром само по себе не является фактом, регулируемым правилами» [Sellars, 1980, p. 150], но есть вопрос структурного единообразия, делающего возможным все более точное отображение.

³² Решить, какие понятия следует пересмотреть, а от каких следует отказаться при переходе от понятийного каркаса «явного образа» очищенного здравого смысла к понятийному каркасу «научного образа» субатомной физики, – вот главный вызов, с которым столкнулась программа стереоскопического видения Селларса.

³³ Селларс явно отождествляет языки и понятийные каркасы.

Таким образом, кантовский акцент на понятийно-опосредованной природе восприятия не должен вводить нас в заблуждение, заставляя полагать, что мы изолированы от мира посредством наших понятийных каркасов. Селларс поясняет, что

«тот факт, что мы склонны думать о понятийных актах как об имеющих только логическую форму, лишенных фактических характеристик <...> затрудняет признание того, что конечный смысл всех логических способностей, относящихся к понятийной деятельности в ее эпистемической направленности, – порождать понятийные структуры, которые в качестве объектов природы находятся в определенных фактических отношениях с другими объектами природы».

и далее, в примечании к этому отрывку, замечает, что

«главный изъян кантовской системы (как и системы Пирса) заключается в ее неспособности воздать этому факту должное. Понимание того, что логическая форма свойственна только понятийным актам (т. е. принадлежит “мыслям”, а не “вещам”), должно быть дополнено пониманием того, что “мысли”, как и “вещи”, должны обладать *эмпирической* формой, если ожидается, что они сцепляются друг с другом тем способом, который необходим для эмпирического познания» [Sellars, 1974, pp. 52, 61].

Хотя для полного раскрытия идей, которые лежат в основе данного тезиса, потребовалось бы куда больше места, чем я могу уделить им здесь, эти два отрывка, а также цитата, которой отмечено начало данного раздела, отражают одну из наиболее глубоких и неверно воспринятых идей философии Селларса. *Да*, наше сообщение с реальностью всегда понятийно опосредовано трансцендентальными понятиями, играющими конститутивную роль в том, каким образом мы инференциально формулируем наше знание о ней. *Нет*, реальность не обладает внутренней логико-пропозициональной формой, которую мы могли бы просто моментально «считать» с опыта; напротив, мы привносим такие понятия в опыт и должны пересматривать их или предлагать новые, позволяющие лучшие отобразить реальность³⁴. И *нет*, понятия не порождают двусмысленную срединную зону между нами и реальностью, на которой могла бы процветать более или менее одухотворенная форма идеализма: понятия – это правила, функционально выраженные в паттернах проектировки знаков, которые онтологически *равнозначны* реальности, которой они приблизительно соответствуют, и как таковые являются имманентной частью природы: понятия функционально / нормативно нередуцируемы³⁵, и в то же время они онтологически

³⁴ Еще раз, как я уже отмечал выше, обсуждая позицию Фридмана, обратите внимание на то, что в этом процессе пересмотра и создания заключается особая метанаучная роль философии. Как это ясно выразил Брассье: «Рационалистический натурализм Селларса отводит философии решающую роль. Ее задача состоит не только в том, чтобы анатомировать категориальные структуры, присущие обыденным и научным образам соответственно, но и предлагать новые категории в свете обязательства давать объяснение статуса понятийной рациональности в рамках естественного порядка вещей. Таким образом, философия не является просто подсобным рабочим эмпирической науки; она сохраняет за собой автономную функцию законодателя пересмотра категорий» [Brassier, 2014, p. 112].

³⁵ Т. е. онтологически нередуцируемы, они не есть нечто *sui generis*. По этому поводу Дионис Христиас утверждает, что в свете идей Селларса, «ключевая ошибка корреляционизма, которую в качестве таковой Мейясу не обозначает, заключается в толковании нередуцируемости трансцендентального к эмпирическому

редуцируемы до пространственно-временной физической реальности. Сцепление понятий с реальностью становится возможным благодаря физико-информационному изоморфизму³⁶ между одной материальной системой и другой, так что адекватность понятийного каркаса для описания реальности может быть рационально (и даже количественно)³⁷ оценена в терминах корректного каузального отображения мира. Как и Фридман [см.: Friedman, 2001, p. 64], Селларс представляет динамический процесс понятийных схем в терминах Пирса как конвергентный ряд, асимптотически приближающийся к (регулятивному) идеалу безупречно полноценного соответствия между понятиями и реальностью, так что нет сомнений в том, что «наша нынешняя понятийная структура одновременно более адекватна, чем ее предшественники, и менее адекватна, чем некоторые из ее потенциальных преемников» [Sellars, 1968, p. 138]³⁸. Однако, развеивая сомнения, которые я высказал выше относительно произвольного характера релятивизированных *априорных* принципов как прагматичным образом принятых конвенций, Селларс критикует Пирса, отмечая, что «не принимая во внимание область “отображения”, он не располагал архимедовой точкой опоры за рамками ряда действительных и возможных убеждений, на языке которой можно было бы определить идеал или предел, которому могли бы приблизительно соответствовать члены этого ряда» [Ibid., p. 142].

Итак, еще раз отвечая на мой главный вопрос: Кант дал нам возможность сформулировать собственную роль философии *по отношению* к науке в качестве инструмента трансцендентальной рефлексии над *априорными* понятийными структурами, задействованными в научном теоретизировании. «Релятивизаторы» *априори* после Канта дали нам возможность сохранить (пересмотренную) кантовскую структуру и сделать ее совместимой с эволюцией науки. Натурализованное кантианство Селларса³⁹ дает нам

уровню посредством *дескриптивных/объяснительных* терминов вместо [того, чтобы делать это посредством] метаязыковых, практических и нормативных [терминов]» [Christias, 2016].

³⁶ Изоморфизм, о котором идет речь, не следует ожидать на морфологическом или ином качественном уровне. Селларс определяет отображение как более или менее адекватное «отношение между двумя связанными [relational] структурами» [Sellars, 1968, p. 135]. «Отдаленная аналогия», к которой прибегает Селларс, – это отношение между канавками на виниловой пластинке и музыкой, которую они производят [Sellars, 1991, p. 53]. Более актуальным примером может быть отношение между комбинацией данных (скажем, файлом в формате jpg) и изображением, которое она представляет.

³⁷ [См.: Rosenberg, 2007, p. 69], где пирсовскому идеалу асимптотического слияния предлагается точное определение в терминах сходящейся к пределу последовательности Коши.

³⁸ Заметим еще раз, что в отличие от Селларса, Фридман явно интерпретирует свое трансторическое рациональное слияние со все более точным каркасом в качестве совместимого с конструктивным эмпиризмом ван Фраассена, согласно которому возрастающая эмпирическая адекватность теории не означает приблизительного соответствия реальным сущностям [см.: Sellars, 1968, p. 84, n. 16].

³⁹ Гораздо более обстоятельный анализ натуралистического пересмотра философии Канта, проведенного Селларсом, представлен в работах Джеймса О’Ши [см.: O’Shea, 2007; O’Shea, 2011]. О’Ши (как мне кажется, успешно), предпринимающий попытку «интерпретировать синоптическое видение Селларса как сохраняющее и содержательный неокантианский понятийный анализ, и проецируемый идеал научного объяснения», считает, что «стереоскопическое видение Селларса – это именно тонкое параллельное сочетание этих двух измерений, измерения непрерывного научного объяснения и философско-аналитического измерения, в одном целостном представлении» и утверждает, что, хотя «[в] некотором важном смысле Селларс отказался от кантовского понятия синтетического *априори* <...> [о]н также явно стремился сохранить прагматическую и релятивизированную в том, что касается каркасов, версию чего-то сродни синтетическому *априори*» [O’Shea, 2011, p. 346]. На мое понимание проекта Селларса сильно влияет кристально ясное толкование О’Ши.

четкое представление о том, что эти динамически и исторически изменчивые понятийные схемы не просто результат конвенционального или прагматического выбора, сужающий наш эпистемический обзор до призрачной реальности феноменов, но они должны рассматриваться и в качестве сложных естественных структур, конструирование (и пересмотр) которых зависит от прямого (но никогда не *абсолютно надежно*) сцепления с реальностью самой по себе:

«... последовательный научный реалист должен стоять на том, что мир повседневного опыта – это феноменальный мир в кантовском смысле, существующий только как содержание действительных и достижимых понятийных репрезентаций, достижимость которых объясняется не, как у Канта, вещами самими по себе, известными только Богу, а научными объектами, о которых, если не случится катастрофы, мы будем узнавать все больше и больше по мере того, как идет время» [Sellars, 1968, p. 173].

Заключение

Цель моей статьи, к которой я следовал посредством панорамного обзора релятивизации *априорных* принципов, в конечном итоге заключалась в том, чтобы продемонстрировать, что «спекулятивный реализм», достойный этого имени, не может трактоваться как неограниченная метафизическая спекуляция, ограничением которой (если таковое вообще предполагается) является только логическая непротиворечивость, и что, скорее, его следует представлять *в близком соответствии с духом кантовской философии*, в качестве трансцендентального спекулятивного начинания на метауровне понятийных каркасов, содействующих процессу пересмотра тех понятий, которые регулируют и систематизируют (но не порождают) реальность, исследуемую естественными науками. Чтобы смягчить скептические возражения вокруг сомнений в том, что такой проект вообще может быть «реалистическим» в достаточно жестком смысле этого слова, я предложил взглянуть на глубоко революционный проект Уилфрида Селларса как на наиболее яркий пример натурализованного кантианства, согласно которому нормы и понятия представляются логически нередуцируемыми (конститутивными относительно) физической реальности, однако онтологически редуцируемыми к последней (в качестве ее частей), из того, что может предложить философия двадцатого века. Об этом проекте можно было бы сказать гораздо больше, но я надеюсь, что на данный момент убедил читателя в том, что это путь кантианства, по которому стоит пройти.

Список литературы / References

Брассье, Р. (2017). Понятия и объекты. *Логос*. Т. 27. № 3. С. 227-260.

Brassier, R. (2017). Concepts and Objects. *Logos*. Vol. 27. No. 3. Pp. 227-260. (In Russ.)

Карнап, Р. (1959). Эмпиризм, семантика и онтология. *Значение и необходимость. Исследование по семантике и модальной логике*. М.: Изд-во иностр. литературы. С. 298-320.

Carnap, R. (1959). Empiricism, Semantics, and Ontology. In *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*. Moscow. Pp. 298-320. (In Russ.)

Коффа, А. (2024). *Семантическая традиция от Канта до Карнапа: к Венскому вокзалу*. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация».

Coffa, A. (2024). *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station*. Moscow. (In Russ.)

Лакатос, И. (2008). *Избранные произведения по философии и методологии науки*. М.: Академический Проект; Трикста.

Lakatos, I. (2008). *Selected Writings on Philosophy and Methodology of Science*. Moscow. (In Russ.)

Мейясу, К. (2015). *После конечности: Эссе о необходимости контингентности*. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый.

Meillassoux, Q. (2015). *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Yekaterinburg; Moscow. (In Russ.)

Пирс, Ч. С. (2005). *Рассуждение и логика вещей: Лекции для Кембриджских конференций 1898 года*. М.: РГГУ.

Peirce, C. S. (2005). *Reasoning and the Logic of Things. Cambridge Conference Lectures 1898*. Moscow. (In Russ.)

Селларс, У. (2021). *Эмпиризм и философия сознания*. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге.

Sellars, W. (2021). *Empiricism and Philosophy of Mind*. St. Petersburg. (In Russ.)

Allison, H. (2004). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven and London. Yale University Press.

Braver, L. (2007). *A Thing of This World: An History of Continental Anti-Realism*. Evanston. Northwestern University Press.

Brassier, R. (2001). Behold the Non-Rabbit: Kant, Quine, and Laruelle. *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*. Vol. 12. Pp. 50-82.

Brassier, R. (2014). Nominalism, Naturalism, and Materialism: Sellar's Critical Ontology. In Bashour, B., Muller, H. D. (eds.). *Contemporary Philosophical Naturalism and Its Implications*. London and New York. Routledge. Pp. 101-114.

Carnap, R. (2000). *Logical Syntax of Language*. London. Routledge.

Carus, A. W. (2007). *Carnap and Twentieth-Century Thought: Explication as Enlightenment*. Cambridge. CUP.

Chang, H. (2008). Contingent Transcendental Arguments for Metaphysical Principles. *Royal Institute of Philosophy Supplements*. Vol. 63. Pp. 113-133.

Christias, D. (2016). Sellars, Meillassoux, and the Myth of the Categorical Given: A Sellarsian Critique of “Correlationism” and Meillassoux’s “Speculative Materialism”. *Journal of Philosophical Research*. Vol. 41. Pp. 105-128.

Collingwood, R. G. (1940). *An Essay on Metaphysics*. Oxford. Clarendon Press.

Ferraris, M. (2013). *Goodbye Kant! What Still Stands of The Critique of Pure Reason*. New York. SUNY Press.

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

Friedman, M. (1997). Philosophical Naturalism. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. Vol. 71. No. 2. Pp. 7-21.

Friedman, M. (1998). Kantian Themes in Contemporary Philosophy. *Aristotelian Society Supplementary*. Vol. 72. No. 1. Pp. 111-130.

Friedman, M. (1999). *Reconsidering Logical Positivism*. Cambridge. CUP.

Friedman, M. (2001). *Dynamics of Reason*. Stanford. CSLI Publications.

Friedman, M. (2006). Philosophy and Natural Science. In Guyer, P. (ed). *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge. CUP. Pp. 303-341.

Friedman, M. (2010). A Post-Kuhnian Approach to the History and Philosophy of Science. *The Monist*. Vol. 93. No. 4. Pp. 497-517.

Friedman, M. (2013). *Kant’s Construction of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*. Cambridge. CUP.

Gironi, F. (2017). The Return of Natural Philosophy: The Realist Turn as Synoptic Reconciliation of Philosophy and Science. In Taddio, L. (ed.). *New Perspectives on Realism*. Mimesis International. Pp. 135-163.

Gratton, G. (2014). *Speculative Realism: Problems and Prospects*. London. Continuum.

Harman, H. (2013). The Current State of Speculative Realism. In Austin, M., Ennis, P. J., Gironi, F., Gokey, T., Jakson, R. (eds.). *Speculations IV: Speculative Realism*. Punctum Books. Pp. 22-28.

Järvilehto, L. (2014). Concepts and the Real in C. I. Lewis' Epistemology. In Westphal, K. (ed.). *Realism, Science, and Pragmatism*. London and New York. Routledge. Pp. 243-250.

Kohnke, K. C. (1991). *The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy Between Idealism and Positivism*. Cambridge. CUP.

Kuhn, T. (1990). Dubbing and Redubbing: The Vulnerability of Rigid Designation. In Savage, W., Conant, J., Haugeland, J. (eds.). *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Minneapolis. University of Minnesota Press.

Kuhn, T., Conant, J., Haugeland, J. (eds.). (2000). *The Road since Structure: Philosophical Essays, 1970-1993, with an Autobiographical Interview*. Chicago. The University of Chicago Press.

Laden, A. S. (2012). *Reasoning: A Social Picture*. Oxford. OUP.

Lewis, C. I. (1946). *An Analysis of Knowledge and Valuation*. La Salle. Open Court.

Lewis, C. I. (1956). *Mind and the World-Order: Outline of a Theory of Knowledge*. New York. Dover.

Lewis, C. I., Goheen, G., Mothershead, J. L. (eds.). (1970). *Collected Papers of Clarence Irving Lewis*. Stanford. Stanford University Press.

Limbeck-Lilenau, C. (2012). Carnap's Encounter with Pragmatism. In Creath, R. (ed.). *Rudolph Carnap and the Legacy of Logical Empiricism*. Dordrecht. Springer. Pp. 89-111.

Macbeth, D. (2014). *Realizing Reason: A Narrative of Truth and Knowing*. Oxford. OUP.

Maddy, P. (2007). *Second Philosophy: A Naturalistic Method*. Oxford. OUP.

McMullin, E. (1978). *Newton on Matter and Activity*. Notre Dame. University of Notre Dame Press.

Mormann, T. (2012). Carnap's Boundless Ocean of Unlimited Possibilities: Between Enlightenment and Romanticism. In Wagner, P. (ed.). *Carnap's Ideal of Explication and Naturalism*. Basingstoke. Palgrave Macmillan. Pp. 63-78.

O'Shea, J. (2007). *Wilfrid Sellars: Naturalism with a Normative Turn*. Malden. Polity.

O'Shea, J. (2011). How to be a Kantian and a Naturalist about Human Knowledge: Sellars' Middle Way. *Journal of Philosophical Research*. Vol. 36. Pp. 327-359.

Pap, A. (1946). *The A Priori in Physical Theory*. New York. King's Crown Press.

Pap, A. (2006). The Different Kinds of A Priori. In Keupnik, A., Shieh, S. (eds.). *The Limits of Logical Empiricism. Selected papers of Arthur Pap*. Dordrecht. Springer. Pp. 57-75.

Putnam, H. (1983). *Realism and Reason: Philosophical Papers*. Vol. 3. Cambridge. CUP.

Reichenbach, H. (1965). *The Theory of Relativity and A Priori Knowledge*. Berkeley and Los Angeles. University of California Press.

Reichenbach, M., Cohen, R. S. (1978a). *Hans Reichenbach: Selected Writings, 1909-1953. Vol. 1*. Dordrecht. Reidel.

Reichenbach, M., Cohen, R. S. (1978b). *Hans Reichenbach: Selected Writings, 1909-1953. Vol. 2*. Dordrecht. Reidel.

Richardson, A. (1998). *Carnap's Construction of the World: The Aufbau and the Emergence of Logical Empiricism*. Cambridge. CUP.

Richardson, A. (2007). Carnapian Pragmatism. In Creath, R., Friedman, M. (eds.). *The Cambridge Companion to Carnap*. Cambridge. CUP. Pp. 295-315.

Rosenberg, J. (2007). *Wilfrid Sellars: Fusing the Images*. Oxford. OUP.

Sachs, C. B. (2014). *Intentionality and the Myths of the Given*. London. Pickering and Chatto.

Sacilotto, D. (2013). Realism and Representation: On the Ontological Turn. In Austin, M., Ennis, P. J., Gironi, F., Gokey, T., Jakson, R. (eds.). *Speculations IV: Speculative Realism*. Punctum Books. Pp. 53-64.

Sellars, W. (1963). Empiricism and Abstract Entities. In Schilpp P. A. (ed.). *The Philosophy of Rudolph Carnap*. La Salle. Open Court. Pp. 431-468.

Sellars, W. (1968). *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. London. Routledge and Kegan Paul.

Sellars, W. (1974). *Essays on Philosophy and its History*. Dordrecht. Riedel.

Sellars, W. (1980). *Pure Pragmatics and Possible Worlds*. Atascadero. Ridgeview.

Sellars, W. (1991). *Science, Perception, and Reality*. Atascadero. Ridgeview.

Sellars, W. (1999). *Autobiographical Reflections*. [Online]. Available at: <http://www.ditext.com/sellars/ar.html> (Accessed: 11 April 2024).

Stump, D. (2003). Defending Conventions and Functionally *A Priori* Knowledge. *Philosophy of Science*. Vol. 70. No. 5. Pp. 1149-1160.

Stump, D. (2011). Arthur Pap's Functional Theory of the *A Priori*. *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*. Vol. 1. No. 2. Pp. 273-90.

Tsou, J. Y. (2009). Putnam's Account of Apriority and Scientific Change: Its Historical and Contemporary Interest. *Synthese*. Vol. 176. No. 3. Pp. 429-445.

Wilson, M. (2006). *Wandering Significance: An Essay in Conceptual Behavior*. Oxford. Clarendon.

Wimsatt, W. (2007). *Re-Engineering Philosophy for Limited Beings: Piecewise Approximations to Reality*. Cambridge. Harvard University Press.

Сведения об авторе перевода / Information about the translator

Лунев-Коробский Олег Александрович – младший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: sickrrett@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7685-020X>.

Статья поступила в редакцию: 18.03.2024

После доработки: 10.05.2024

Принята к публикации: 10.06.2024

Lunev-Korobsky Oleg – Junior Researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolayev Str., 8, e-mail: sickrrett@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7685-020X>.

The paper was submitted: 18.03.2024

Received after reworking: 10.05.2024

Accepted for publication: 10.06.2024

УДК 1 +16

ТОМАС РИКМАН.
РЕЛЯТИВИЗОВАННОЕ А PRIORI: ОЦЕНКА И КРИТИКА
(перевод В. В. Целищева)¹

В. В. Целищев

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)
leitval@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается модификация М. Фридманом идеи Райхенбаха о «релятивизации а priori». Экспликация Райхенбахом а priori в виде «координационных» условий соотнесения эмпирических данных и математической физики рассматривается Фридманом в перспективе установления природы трансцендентального конституирования научных объектов. В свою очередь, Т. Рикман выдвигает альтернативную версию релятивизации а priori, основанную на интенциональности научного объекта, в духе феноменологии Гуссерля. В целом, статье показано, что трансцендентальное конституирование является специфически философской, более того, феноменологической, а не физической проблемой.

Ключевые слова: релятивизованное а priori, конституирование, феноменология, координационные условия, математическая физика.

Для цитирования: Целищев, В. В. (2024). Томас Рикман. Релятивизованное а priori: оценка и критика (перевод В. В. Целищева). *Respublica Literaria*. Т. 5. № 2. С. 150-166. DOI: 10.47850/RL.2024.5.2.150-166

THOMAS RYCKMAN.
THE RELATIVIZED A PRIORI: AN APPRECIATION AND CRITIQUE
(Translated by V. V. Tselishchev)

V. V. Tselishchev

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)
leitval@gmail.com

Abstract. The paper considers M. Friedman's modification of Reichenbach's idea of 'relativization a priori'. Reichenbach's explication a priori in the form of 'coordination' conditions for the correlation of empirical data and mathematical physics is considered by Friedman in the perspective of establishing the nature of the transcendental constitution of scientific objects. In turn, T. Ryckman puts forward an alternative version of relativization a priori, based on the intentionality of a scientific object, in the spirit of Husserl's phenomenology. In general, the paper shows that transcendental constitution is a specifically philosophical, moreover, phenomenological, and not a physical problem.

Keywords: relativized a priori, constitution, phenomenology, coordination conditions, mathematical physics.

For citation: Tselishchev, V. V. (2024). Thomas Ryckman. Relativized A Priori: Evaluation and Criticism. (Translated by V. V. Tselishchev). *Respublica Literaria*. Vol. 5. No. 2. Pp. 150-166. DOI: 10.47850/RL.2024.5.2.150-166

¹ Ryckman, T. The Relativized A Priori: An Appreciation and a Critique. In Domski, M., Dickson, M. (eds.). *Discourse on a New Method: Reinvigorating the Marriage of History and Philosophy of Science*. Open Court. Chicago and La Salle, Illinois. 2010. Pp. 455-470.

В ряде недавних работ Майкл Фридман возродил и, тем самым, значительно обогатил раннюю точку зрения Ганса Райхенбаха о том, что *a priori* принципы имеют теоретико-релятивную и погрешимую, но *конститутивную* значимость для физической теории. Напомним, что, согласно Райхенбаху 1920 года, т. е. сразу после появления общей теории относительности, познание объектов физической теории понимается в фундаментально кантовских терминах. Однако кантовская проблематика «конститутивности» была значительно упрощена и обновлена: теперь ее следует понимать как «проблему координации», при которой (части) чисто формальных аксиоматизированных математических теорий «координируются» с эмпирически подтвержденными явлениями, конституируя последние в объекты физической теории. Но простой координации (*Zuordnung*) самой по себе недостаточно для создания объекта физического познания; скорее, она должна быть опосредована так называемыми «принципами координации», которые ограничивают присвоение определенных формальных математических структур конкретным наблюдаемым явлениям. Таким образом, математизированная физическая теория приобретает эмпирическое содержание. Для теории общей относительности к таким принципам относятся принципы «общей относительности» (т. е. общая ковариантность, понимаемая как полная общность пространственно-временных координат), локальная значимость инерциальных систем специальной теории относительности и принцип причинности. В отличие от кантовской статичной картины ньютоновской механики как кульминации физической науки, Райхенбах явно допускал непрерывный рост физического познания, и поэтому факт, что сами по себе принципы координации погрешимы и теоретико-релятивны. И все же простое постулирование принципов координации конститутивными, но теоретико-релятивными, не является конечной точкой в описании Райхенбахом глобальных изменений в характере физического познания после появления общей теории относительности. Скорее, любая адекватная эпистемология науки теперь должна допускать обобщенное решение проблемы координации в физике, т. е. нахождение непротиворечивого множества принципов координации для любой эмпирически успешной новой физической теории, которая о множестве. Этот межтеоретический процесс модификации или обобщения множества принципов координации в процессе изменения теории иллюстрирует метод, который Райхенбах назвал «последовательной аппроксимацией», что в значительной степени согласуется с тем, что мы сегодня называем логикой конвергенции приблизительных истин в научном реализме². Как хорошо известно, последующее философское развитие Райхенбаха наглядно иллюстрирует, как его растущие реалистические и эмпирические тенденции полностью вытеснили даже этот релятивизированный трансцендентальный подход к построению физических объектов посредством принципов координации. В этом заключается философская мораль, заслуживающая более пристального изучения. Я полностью согласен с целью Фридмана показать, что основополагающая роль трансцендентальной философии несколько

² Поучительно отметить, что четырехмерные, в целом ковариантные формулировки ньютоновской теории тяготения, предложенные Картаном [Cartan, 1923] и Фридрихсом [Friedrichs, 1927], появились лишь несколько лет спустя, по утверждению Фридмана, обеспечили необходимую засыпку, которой в противном случае не хватало бы для мельницы последовательного приближения Райхенбаха.

не утратила своего значения для философского понимания современной науки, у меня, тем не менее, есть сомнения относительно его попытки перестроить современный трансцендентальный идеализм на основе принципов координации Райхенбаха. Таким образом, я представлю несколько иную генеалогию и роль «релятивизованного a priori» в физической теории.

Чтобы начать свои критические замечания, я хотел бы остановиться на оценке Фридмана о том, что именно появление современной аксиоматической концепции математической теории на рубеже веков, главным образом связанное с Гильбертом, заставляет казаться доктрину принципов координации Райхенбаха столь убедительной в облике «релятивизованного a priori» в физике.

«Таким образом, при таком новом взгляде на математику как никогда остро ощущается необходимость в принципах координации, которые были бы посредником между абстрактными математическими структурами и конкретными физическими явлениями. Таким образом, никоим образом не случайно, что координация как философская проблема была впервые сформулирована философами науки, намеренно пытавшимися согласовать ее с общей теорией относительности Эйнштейна. Действительно, Райхенбах в 1920 году вместе с Морицем Шликом практически одновременно стали первыми мыслителями, которые открыто поставили и попытались решить эту философскую проблему. И решение, к которому они оба пришли, заключается в том, что существует особый класс неэмпирических физических принципов, по-разному называемых Райхенбахом: координирующими принципами или конститутивными принципами, Шликом – конвенциями в смысле Анри Пуанкаре, чьи функции заключаются именно в установлении и обеспечении требуемой связи между абстрактными математическими структурами и конкретным чувственным опытом» [Friedman, 2001, pp. 78-79].

Как бы это ни называлось, основная цель этого решения Шлика и Райхенбаха состояла в том, чтобы полностью перекроить традиционную кантовскую проблему конституирования познания в физике, отвергая при этом любую зависимость математико-физического познания от интуиции³. Как видно из последовавшего применения логического эмпирического метода «рациональной реконструкции» физических теорий, этот шаг сыграл ключевую роль в достижении «общепринятого взгляда» около 1960 года, согласно которому *трансцендентальная конститутивная функция вообще отсутствует*, тогда как координирующие принципы (ныне «связующие (bridge) принципы»), безусловно, играют важную роль в обеспечении эмпирической интерпретации математического аппарата физической теории. Хотя, с некоторыми оговорками, можно утверждать, что объект-конституирующая роль математики в физике не исчерпывается согласованием математических концепций с эмпирическими явлениями и не отождествляется с ними; последующая традиция логической эмпирической философии науки превратила первый вопрос во второй, по иронии судьбы подготовив почву для куайновского натурализма, который потом вытеснит ее.

³ В двух статьях (1994) и (1995) Фридман впервые рассмотрел искаженные этапы этого преобразования, указав, насколько неподходящим оказывается для общей теории относительности заимствование Шликом геометрического конвенционализма Пуанкаре.

Мое несогласие с этой цепочкой событий начинается с критики (по общему признанию, вдохновенной кантианством) логической эмпирической концепции познания как координации двух независимых способностей или источников познания, которая в значительной степени подкрепляется предположительно гильбертовской концепцией современной математики как чисто формальных, аксиоматизированных теорий. Так что здесь представлены краткий обзор и критический анализ того, как получилось, что *raison d'être* трансцендентальной философии науки – проблема конституирования объектов физического познания – стал рассматриваться у Райхенбаха и Шлика как проблема согласования абстрактной математической теории с конкретными эмпирическими явлениями, что впоследствии привело к каноническому, логическому, эмпирическому тезису о том, что эмпирическое познание в физике в первую очередь требует «координатных определений», связывающих фрагменты математической теории (например, метрику пространства-времени) с наблюдаемыми физическими объектами («жесткими стержнями» и «совершенными часами»). Легко видеть, что этот подход к физическому познанию отражает, не так уж и отдаленно, акцент Канта на том, что познание требует двух независимых источников, «пассивной» способности чувственности и «активной» способности рассудка. Однако по причинам, связанным с закатом кантовского представления о чистой интуиции, вызванным, в первую очередь, развитием математики и физики во второй половине XIX в., доктрине познания как координации, по сути, полностью недоставало тонкой кантовской машинерии «Трансцендентального Схематизма» для соотнесения содержания познания, данного в рамках способности чувственности (с ее необходимыми евклидовыми и ньютоновскими математическими структурами), с уже чисто формальными и пустыми категориями рассудка⁴. Вместо этого, опираясь на развитие современного понятия функции в XIX в., связь между двумя источниками познания считается установленной посредством отображения одного в другое. Действительно, на рубеже XX в., эпистемологии, использующие теоретико-множественное понятие отображения или координации, были довольно распространены, почти стали парадигмой, а не просто взглядом среди неокантианцев⁵. Однако, дополняя современное представление о функции, концепция познания как координации также получила поддержку в других достижениях логики и математики того периода.

Первой и, возможно, самой важной была современная формальная или «аксиоматическая» концепция математики, связанная главным образом с Гильбертом и его влиятельной аксиоматизацией евклидовой геометрии. Хорошо известно, что логические эмпиристы называли Гильберта святым покровителем этого «формалистического» взгляда

⁴ В частности, цель схематизма (A137–147/B 176–87) состоит в том, чтобы показать, как явление детерминируется применением определенных категорий. Кант называл условия применения чистых категорий рассудка «схемами», правилами (воображения) для распознавания всеобщего в частном. В трансцендентальной феноменологии Гуссерля такое распознавание достигается с помощью метода «эйдетической вариации» в более широких рамках «сущностного анализа» (*Wesensanalyse*) [см. обсуждение в: Ruckman, 2005, ch. 5].

⁵ Действительно, Шлик рассматривал простую координацию (*Zuordnen*) одного объекта с другим как «фундаментальный, ни к чему не сводимый акт сознания, простую конечную цель, которую можно только установить, к которой в конечном счете должен стремиться каждый эпистемолог» [Schlick, 1985, p. 326]. Остается спорным, могут ли такие действия Шлика, как у Дедекинда, быть отнесены к своего рода «трансцендентальной психологии» [подробнее об этом см.: Ruckman, 1991, pp. 81–82].

на математику, в то время как Шлик переусердствовал по части метода неявных определений, взятого из поучительной формальной аксиоматизации евклидовой геометрии Гильберта [Hilbert, 1899; Schlick, 1985, § 7]. На самом деле взгляды Гильберта на природу математики были несколько иными и значительно более тонкими. Безусловно, то, чего пытаются достичь с помощью аксиоматизации, или, по терминологии Гильберта, с помощью «аксиоматического метода», рассматривается как чистая концептуальная структура, отделенная от любой конкретной физической или визуализируемой интерпретации. Но это представляет собой продвинутую стадию математического мышления, которая лишь изредка достигается в физике. В любом случае аксиоматический метод в основном направлен на решение метаматематических вопросов полноты, непротиворечивости и независимости аксиом, без какой-либо особой заботы о какой-либо предполагаемой эмпирической интерпретации, даже в случае физических аксиом. Этот подход наглядно продемонстрирован в продолжительном участии Гильберта в аксиоматизации физических теорий [см.: Corry, 2004]. С другой стороны, Гильберт утверждал, что математическое знание, как и все человеческое познание, берет свое начало в интуиции и опыте, как могли бы понять логические эмпиристы, если бы обратили внимание на эпиграмму к книге Гильберта «Основы геометрии» (1899), которая является всего лишь кратчайшим утверждением Канта о том, что познание является результатом взаимосвязи интуиций, концепций и идей.

So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauung an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen. (A702/B730)⁶.

Таким образом, всякое человеческое познание начинается с интуиций, переходит от них к концепциям и заканчивается идеями.

То, что Гильберт поместил заявление Канта в начале своего собственного текста, не было сиюминутным увлечением или грубой попыткой иронизировать, как думали некоторые, учитывая репутацию Гильберта как формалиста. Наоборот, этому тезису на протяжении многих лет уделялось особое внимание в нескольких курсах лекций Гильберта по «аксиоматическому методу» [например: Hilbert, 1991]. Он снова повторяется в его работах, посвященных его собственной аксиоматизации в ноябре 1915 г. релятивистской теории тяготения Эйнштейна в сочетании с гипотетической «теорией материи», общепринятой теорией относительности, общеинвариантному обобщению электродинамической теории Густава Ми (Gustav Mie). Как подчеркивал Гильберт в данном случае, аксиомы (в частности, аксиома общей инвариантности) являются идеями именно в кантовском смысле [Hilbert, 1915; Hilbert, 1923; по поводу дискуссии см.: Brading and Ruskman, 2008]. Но прежде всего Гильберт последовательно утверждал, что интуиция является фундаментальным источником руководства к математическому построению. Отсюда изображение Гильберта «догматическим формалистом» – точка зрения, широко распространенная в дебатах об основаниях математики в 1920-х гг. и даже до недавнего

⁶ «Таким образом, все человеческое познание начинается с интуиции, затем переходит к концепциям и заканчивается идеями».

времени, вовсе не точна, а является плодом исторического воображения⁷. В подтверждение этого утверждения мне нужно привести только критику Гильбертом в 1919–1920 гг. того, что впоследствии стало логическим эмпиризмом, утверждавшим, что «математические утверждения являются аналитическими утверждениями»:

«Если бы эта точка зрения была верна, математика представлялась бы не более чем серией логических аргументов, нагроможденных один на другой. Мы не нашли бы ничего, кроме произвольной серии заключений, выведенных лишь силой логики. Но в реальности ничего подобного не существует. Действительно, концептуальная структура математики постоянно определяется интуицией (*Anschauung*) и опытом, так что математика по большей части представляет собой замкнутую структуру, свободную от произвола» [Hilbert, 1991, p. 5].

Я убежден, что утверждение Гильберта – «концептуальная структура математики постоянно направляется интуицией», безусловно, верно и в высшей степени показательно для проблемы применения математики в физике. Не может быть никаких сомнений в том, что концептуальная структура математики развивается и часто направляется обобщением результатов, полученных из чего-то вроде кантовского взгляда на построения математических понятий на основе чистой интуиции, т. е. на основе примитивных операций, визуализируемых в квази-пространственно-временном интуитивном континууме. Здесь я приведу всего два примера: в финитарной арифметике – интуиция последовательного присоединения цифры «1» (или простых «штрихов»), а в дифференциальной геометрии – ограниченная интуиция непосредственно обозримого отношения сравнения направлений векторов в соседних точках, лежащая в основе аналитической операции параллельного переноса вектора.

Но есть еще одно развитие логики, неявно предполагаемое логико-эмпирической концепцией познания как координации, опосредованной «определениями», а именно, атака Фреге на психологизм в логике, его полная враждебность к любому обращению к ментальным процессам, лежащим в основе логических объектов и законов, и вытекающий из этого логоцентризм – идея о том, что логика не имеет и не требует внелогической основы, поскольку она сама по себе является составной частью рационального мышления [см., например: Ricketts, 1994]. От Фреге логические эмпиристы и, в частности, Карнап унаследовали взгляд на логику как конститутивную в отношении объективности, и одновременно не требующую, да не допускающую внелогического обоснования в интуиции, или проще, по Шлику, в психологии. Как действительно подчеркивал Карнап в *Aufbau*, необходимым условием для того, чтобы быть объектом эмпирического познания в естественных науках является то, что такой объект обладает однозначным определением в чисто структурных терминах, предоставляемых логикой классов и отношений *Principia Mathematica*. С точки зрения данной статьи, что больше всего поражает в *Aufbau*, так это фрегевский логоцентризм, который позволил Карнапу наметить конструктивное решение того, как такие структуры получают свое конкретное эмпирическое содержание с помощью цепочек экстенциональных редуктивных определений, в конечном счете, сводящихся к «элементарному опыту», и все это без какой-либо опоры на интуицию.

⁷ О коррективе взгляда о том, что Гильберт был «догматическим формалистом» [см.: Sieg, 1999].

Приличествуя само-назначенной задаче, которую *Aufbau* называет «теорией конституирования» (*Konstitutionstheorie*), она значительно отходит от эпистемологического предположения, которым руководствовались Шлик, Райхенбах и последующая рациональная реконструкционистская традиция в философии науки, согласно которой эмпирическое познание в первую очередь требует «координирующих определений», чтобы автономные *форма* или *структура* теории могли быть снабжены чувственным опытом. Тем не менее, *Aufbau*, что особенно важно, сохраняет презумпцию *noli mi tangere* (не тронь меня) Шлика и Райхенбаха, что логическая и математическая структура является автономным локусом объективности в физике, объяснимым только в ее собственных терминах.

В то время как логические эмпиристы и математическая логика в целом оставили позади собственное понимание Фреге универсальности логики, уже сам Карнап в своем более позднем принципе толерантности утверждает, что любое исследование и научный дискурс предполагают тот или иной логико-лингвистический каркас, который, конечно, может быть изменен. В конце концов, заявлять, что в логике нет морали – это просто косвенный способ подтвердить, что обоснование логико-лингвистического каркаса может быть сделано только на прагматических, а не эпистемологических основаниях. Хотя здесь нельзя обсуждать этот вопрос, гораздо более влиятельному меморандуму Фреге против психологизма в логике (особенно в аналитической философии) может быть поучительно противопоставлен меморандум Гуссерля, в котором, при исключении эмпирических законов психологии из логики, сохраняется точка зрения, что чисто логические законы обладают идеальностью, которая может быть несомненно представлена налицо в «непосредственном прозрении» (*immediate insight*). Но если исходить из критики психологизма в логике Гуссерля, а не Фреге, то логику и математику не следует воспринимать «за чистую монету» при описании физических объектов. Скорее, каждая из них представляет собой разновидность объективации, которая, как и все подобные разновидности, является достижением того, что Гуссерль несколько загадочно назвал «трансцендентальной субъективностью», местом формирования всякого объективного смысла. Как я понял Гуссерля через Германа Вейля, конечный результат – это не только отказ от любого дуалистического подхода к познанию как к координации двух независимых источников знаний, но также и возможность понимания применения математики в фундаментальной физической теории, позволяющей избежать Сциллы и Харибды научного реализма и инструментализма (или, на самом деле, «куновского» иррационализма).

Возможно, здесь можно было бы сказать немного больше, хотя очевидно, что это утверждение требует гораздо более тщательной формулировки, чтобы оно выглядело многообещающим [см.: Ruckman, 2007b]. В то время как законы логики – чисто концептуального порядка, тем не менее, даже логические и математические «объективности» подлежат интенционально-аналитическому исследованию посредством того, что Гуссерль назвал «сущностным анализом» (*Wesensanalyse*) [Husserl, 1929]. Термин неудачный, но тогда лежащая в основе мысль не является такой уж незнакомой в аналитической философии. Для Гуссерля каждый вид объекта (с феноменологической точки зрения, все объекты являются объектами интенциональных актов) имеет свою собственную характерную непосредственность данности, способ, которым объект может быть охарактеризован

относительно сознания как «сам по себе присутствующий», «присутствующий во плоти». Гуссерль, как известно, утверждал, что феноменология – это метод интуиции сущностей, набор вневременных общих или универсальных атрибутов (*predicables*), которые должны принадлежать к объекту, делая его тем, чем он является *необходимо*. Таким образом, объект, будь то возможный или реальный, «конституирует сам себя» в том смысле, что его различные, необходимые и контингентные аспекты даны в сознании как взаимосвязанные таким образом, что являются аспектами одного объекта. Но идеальные объекты математики и логики сами по себе являются сущностями, и, действительно, Гуссерль рассматривал математику как важнейший пример эйдетической науки, в которой якобы аподиктический способ доказательства – это то, что дается в «сущностном прозрении» (*Wesensschau*)⁸. Сущностный анализ тогда – это поэтапная феноменологическая рефлексия интенциональных актов, посредством которых логические и математические объекты «конституируются» как категориальные комплексы, каждая сущность которых занимает свое место в иерархии в соответствии с общностью и специфичностью, начиная от высшего рода и заканчивая эйдетическими сингулярностями. Используя рефлексивные акты «эйдетической интуиции», сущностный анализ выявляет субъективные условия адекватной очевидности, при которых данный значимо-интенциональный акт в отношении конкретного объекта может считаться (или не считаться) «выполненным» или достигнутым. Такие феноменологические переживания адекватной очевидности (которые возможны до бесконечности) содержат временное (не абсолютное) обоснование объектов или форм, которые впервые позволяют субъекту «совершать все виды действий, в которых теоретическое знание становится реальным» [Husserl, 1900, § 65]. Таким образом, с точки зрения Гуссерля, логику (и математику) не следует принимать «за чистую монету», но, как и все объективности (объекты знания или субъекты рациональных утверждений), следует рассматривать как основанные на субъективных актах мышления, в конечном счете, уходящих корнями в анализ до-выразимого интенционального опыта. Следует отметить, что такой феноменологический анализ не следует рассматривать ни как метафизику, ни как эмпирическую психологию, а исключительно как описание интенциональных содержаний и структур познающего сознания.

До этого момента я пытался выявить источники мотивации логико-эмпирической концепции познания как координации, а также возражения против нее. Теперь я хочу обратиться к роли принципов координации, которые и Райхенбах, и Фридман считают существенными в первую очередь для координации, которая позволяет осуществлять познание.

Первоначально, в соответствии с различием, проведенным Андерсоном [Anderson, 1967] между ковариационными и инвариантными группами, Фридман реконструировал позицию Райхенбаха 1920 г., согласно которой различие между конституирующим и эмпирическим заключается в различии между *абсолютными*

⁸ Ключевое слово – «якобы», поскольку даже такое доказательство может оказаться обманчивым в свете более позднего опыта (в смысле интенциональности Гуссерля) [см.: Husserl, 1929, § 58].

и динамическими объектами теории. Это означает, что конститутивная функция «релятивизированных *a priori*» координатных принципов заключается в установлении и определении абсолютного (т. е. нединамичного) пространственно-временного каркаса, в рамках которого действуют конкретные динамические законы, необходимое условие для эмпирической проверки и подтверждения этих законов.

«Идея заключается в следующем. Каждая из рассматриваемых теорий (ньютоновская физика, специальная теория относительности, общая теория относительности) связана с группой инвариантных преобразований, которые предоставляют нам ряд возможных описаний природы – диапазон допустимых систем отсчета или систем координат, которые эквивалентны в соответствии с теорией. Таким образом, выбор одной такой системы вместо другой является произвольным, и мысль Райхенбаха заключается в том, что те элементы, которые остаются неизменными в результате рассматриваемых преобразований ... являются в точности конститутивными элементами теории. Так, например, в ньютоновской физике соответствующей группой преобразований является группа Галилея, и поэтому ... основополагающая структура ньютоновского пространства-времени является конститутивно *a priori*; конкретные области, определяемые в рамках этой структуры, такие как гравитационное поле, распределение массы и так далее в таком случае не считаются конститутивными. Аналогично, в специальной теории относительности соответствующей группой преобразований является группа Лоренца, и поэтому ... лежащая в основе пространства-времени структура пространства-времени Минковского является конститутивно *a priori*; конкретные области, определяемые в рамках этой структуры (...), не считаются конститутивными. Наконец, в общей теории относительности соответствующая группа включает в себя все одно-однозначные бидифференцируемые преобразования (диффеоморфизмы), и поэтому только лежащие в основе топология и структура многообразия остаются *a priori*» [Friedman, 1999a, p. 66].

Теперь я охотно согласен с одним важным аспектом этого описания, четко идентифицированным уже Кассирером [Cassirer, 1921] и недавно освещенным Нозиком [Nozick, 2001], который прослеживает прогрессивное развитие концепции физической объективности в терминах тех объектов, которые остаются инвариантными при все большем количестве допустимых преобразований. В смысле Андерсона-Фридмана, этот процесс обобщения теории инвариантности групп призван заменить абсолютные структуры динамическими. Я думаю, что существуют проблемы в определении различия между конституирующими и эмпирическими элементами теории в духе того же различия абсолютных и динамических объектов [см.: Ruckman, 2005, ch. 2, § 2.2.1, pp. 245-249]. Но нет необходимости вдаваться в подробности, поскольку в более поздних публикациях позиция Фридмана несколько изменилась, исключив все ссылки на абсолютные и динамические объекты. Как и в случае с Райхенбахом, задача релятивизированных *a priori* принципов по-прежнему заключается в согласовании двух независимых вкладов в физическое познание, аналитически реконструированных в виде отдельных компонент эмпирически успешных физических теорий. Но Фридман теперь подчеркивает роль, которую такие принципы играют в определении каркаса или «пространства интеллектуальных возможностей», в пределах которого физические законы впервые находят применение и эмпирическое значение. По одну сторону этой координации находятся чисто абстрактные концептуальные (математические) структуры; по другую – конкретные

эмпирические явления, к которым предназначено применение этих репрезентаций [см.: Friedman, 2000, p. 382; Friedman, 2001, pp. 45, 79, 83; Friedman, 2002, pp. 195-196, 213]. В случае общей теории относительности координация достигается с помощью специфических для теории «принципов координации»: принципа света (постоянство и независимость скорости света от источника) и принципа эквивалентности. Как видно из этих примеров, роль таких принципов заключается в том, чтобы придать эмпирический смысл математически выраженным точным законам природы, обеспечивая «необходимую структуру, в рамках которой затем возможна проверка правильных эмпирических законов». Без этих двух «математико-физических предпосылок» в случае общей теории относительности полевые уравнения поля Эйнштейна полностью лишены эмпирического содержания.

В этом примере применимость римановой теории многообразий к физике пространства-времени предстает в качестве яркого примера такой конститутивной координации. Конечно, презентация Фридмана отражает современное понимание, которое исходит не от Райхенбаха, а от сложного математического и концептуального подхода Вейля, который первым разработал понятие многообразия с аффинной связью и физическую интерпретацию аффинных геодезических как траекторий свободно падающих испытываемых тел⁹. Согласно (слабому) принципу эквивалентности, свободное падение локально неотличимо от равномерного движения. Это позволяет связать не-плоскую аффинную структуру с очевидным локальным поведением свободно падающих тел. Кроме того, конформная (причинно-следственная) структура пространственно-временной геометрии может быть физически представлена траекториями световых лучей. Как впервые показал Вейль в 1921г., таким образом представленные физически аффинные (или проективные) и конформные структуры вместе позволяют построить метрическую структуру пространства-времени (с точностью до локального коэффициента масштаба) вместе с ее 3+1 сигнатурой, устраняя любую необходимость в «координационном определении» метрики с помощью стержней и часы в отсутствие «универсальных сил». Следует отметить, что эти геометрические понятия представлены физическими процессами, не зависящими от координат; конечно, это не тот случай с измерениями с весами и часами. В любом случае, физическое представление этих и других геометрических понятий вовсе не является «произвольным» или «конвенциональным», а соответствует разумному требованию согласованности, согласно которому «физическая интерпретация математических понятий, встречающихся в физической теории, должна быть совместима с уравнениями теории» [Trautman, 1980, p. 4]. Иными словами, физическое представление аспектов геометрической структуры определяется динамическим характером метрики и эйнштейновским требованием общей ковариантности. С момента появления общей теории относительности и до появления современной школы квантовой гравитации эти ограничения в одной из формулировок, запрещающей любым геометрическим структурам,

⁹ Действительно, райхенбаховская «конструктивная аксиоматизация» общей теории относительности, основанная на жестких стержнях и идеальных часах, была явно направлена на то, чтобы показать, что более изошренная трактовка Вейля не принесла никаких эпистемологических преимуществ [обсуждение см. в работе: Ruskman, 2005, ch. 4].

отличным от метрического тензора, представлять само пространство-время [Wald, 1984, p. 57], управляли концепцией возможного объекта в физике. Исторически это регулятивное утверждение независимо друг от друга и в различных формулировках было выдвинуто Гильбертом, Вейлем, Эддингтоном, Кассирером и самим Эйнштейном [см.: Ryckman, 2005; Brading and Ryckman, 2008].

Наше обсуждение, проведенное до сих пор, показывает только то, что, предоставляя геометрической теории эмпирическую интерпретацию, некоторые конкретные физические процессы, протекающие в пространстве-времени и управляемые эмпирически установленными физическими законами, могут быть естественным образом представлены фундаментальными понятиями дифференциальной геометрии. В нашем изложении работа по связыванию последнего с первым осуществляется посредством интенционального отношения *репрезентации*, а не посредством понятия координации, которое в своем конститутивном применении сохраняет привкус эпистемологического дуализма. Но именно благодаря этому отношению репрезентации дедуктивная структура и вычислительные ресурсы римановой геометрии могут быть использованы для дальнейшего представления физических величин и отношений между ними, выраженными в динамических законах, в частности в полевых уравнениях Эйнштейна. Потому что когда мы, соответственно, говорим, что Вселенная *имеет* геометрическую структуру (фактически, структуру уравнения Эйнштейна, связывающего кривизну пространства-времени с источниками массы-энергии), что на самом деле мы утверждаем? Следует ли рассматривать эту репрезентацию как достоверную (или *приблизительно* достоверную) картину реальности? Должны ли мы быть реалистами в отношении структуры пространства-времени? Здесь логические эмпиристы, ссылаясь на произвольность координационных определений, заартачились. Карнап интерпретировал этот вопрос как относящийся к прагматическому предпочтению «вещного» языка, в то время как Райхенбах стал реалистом в отношении причинно-следственной структуры пространства-времени и научным реалистом в целом [см.: Ryckman, 2007a]. Фридман, напротив, справедливо делает акцент на теоретико-релятивной не-конвенциональности принципа света и принципа эквивалентности, т. е. на том факте, что концептуальный анализ Эйнштейна, возводящий эти квази-эмпирические принципы в ранг постулатов, был необходим для того, чтобы математические структуры (семи) римановой геометрии могли быть применимы к эмпирическим феноменам. Но, не говоря больше ничего о возможном значении, например, утверждения о том, что траектории свободно падающих тел намеренно представлены в общей теории относительности в виде аффинных геодезических, я не вижу, чтобы у него был жизнеспособный ответ на утверждение о приблизительной истинности наших фундаментальных физических теорий, любимых научным реализмом. Короче говоря, привлечение внимания к тому, как части формализма римановой геометрии приобретают эмпирическое содержание в общей теории относительности, – это одно, и это ценное достижение для основ физики. Но это достижение остается в рамках «естественной установки», сферы применения

практической науки¹⁰, тогда как проблема *трансцендентального конституирования* возникает только тогда, когда мы размышляем о таких «координациях» и обращаем внимание на интенциональное отношение репрезентации, которое делает их вообще возможными. В этом отношении трансцендентальное конституирование является специфически *философской*, более того, феноменологической, а не физической проблемой.

Какой же тогда ответ можно дать научному реализму, который сам по себе является специфически философской проблемой? В предлагаемом здесь объяснении все начинается с осознания того, что репрезентация по своей сути *интенциональна*, и что она включает в себя принятие концепции объекта (его смысла или *ноэмы*, согласно Гуссерлю) в качестве прокси для самого объекта, т. е. в качестве объекта, каким он *познан* или *переживаем в опыте*, для объекта *an sich*. Это отражает точку зрения Дюгема-Картрайта о том, что символическая репрезентация в физике, какой бы гибкой она ни была, всегда включает идеализации и упрощения, которые уводят от факта, намеренного к репрезентации. Но есть более серьезная проблема, связанная с самим значением, которое может *иметь* математическая репрезентация в физике. Я полагаю, что любой удовлетворительный ответ научному реализму заключается в нападении на его «эпистемический оптимизм», согласно которому такая репрезентация является все лучшим приближением к фундаментальной структуре природы, поскольку эта метафора полностью упускает фундаментальное рефлексивное понимание того, что даже в физической теории познание в основном основано на интенциональности сознания, и что всякое конституирование – это вопрос того, что Гуссерль называл «представлением чувству» (*sense-bestowal*). На самом деле именно так Вейль понимал проблему конституирования в той самой книге, которая является основой современного понимания общей теории относительности.

«Данность сознанию (*Bewußtseins-Gegebene*) – это отправная точка, в которую мы должны поместить себя, чтобы понять смысл и обоснование постулирования действительности» [Weyl, 1953 «Introduction»].

Для Вейля выполнение такой задачи требовало, чтобы математическая физика общей относительности сама была бы основана на интуитивных свидетельствах (посредством, как выразился Вейль, «нового вида аксиоматизации»), чтобы понять, как объекты теории поля «конституируются» в математике дифференциальной геометрии. В частности, Вейль реконструировал риманову теорию многообразий на новой основе чисто локальных отношений сравнения (аффинная связь, метрическая связь), придав этим соотношениям визуализируемый смысл сравнения векторов или тензоров на непосредственно примыкающих точках. Из таких примитивных отношений может быть развито все тензорное исчисление и, следовательно, полный спектр математических структур теории пространства-времени. Тогда в принципе такие структуры, которые в физической теории кажутся

¹⁰ Термин «естественная установка» – это, конечно же, гуссерлевское обозначение того (феноменологически) нерелексивного образа мышления, укоренившегося в практике как науке, так и повседневной жизни, который остается «на месте» в результате феноменологического исследования.

репрезентирующими объективные четырехмерные физические величины, следует понимать как имеющие чисто символическую и репрезентативную, а не обозначающую функцию; это символы физической реальности, созданные в конечном счете на основе человеческой интуиции, а не абстрактные названия, изображающие или отражающие эту реальность без какой-либо связи с разумом или сознанием. Отношение сознания к трансцендентной реальности не зависит от наших репрезентаций, охватывающих эту реальность, изображающих ее основные контуры, но заданных в феноменологическом размышлении о значении объектов, предполагаемых «естественными установками» работающего ученого к этой трансцендентной реальности [Ruckman 2005; Chapters, pp. 5, 6].

Насколько я понимаю, побуждение, руководившее возрождением Фридманом неокантианского объяснения Райхенбахом релятивизованных *a priori* принципов координации, состояло в том, чтобы тем самым предложить критическую альтернативу как куайновскому холизму, так и вдохновленному Куном нарративу (увы, к разочарованию Куна) о научных революциях как по своей сути иррациональных переходах между несоизмеримыми парадигмами. В противоположность Куайну, Фридман утверждает, что его «релятивизованные *a priori*» конститутивные принципы – это не просто эмпирические утверждения касательно глубоко укоренившихся в нашей общей системе вер. Скорее, делая сначала возможным эмпирическое знание, структурированное и оформленное с помощью подобных принципов, они обладают уникальным и необходимым «мета-эмпирическим» статусом, который куайновский холизм не может признать, не отказываясь от своей главной идеи, – атаки на аналитическое / синтетическое различие. Что касается предполагаемого релятивизма Куна, Фридман утверждает, что в процессе развития современной науки релятивизованные *a priori* объект-конституирующие принципы представляют собой сходящийся ряд, последовательно совершенствуемый в направлении большей общности и эмпирической адекватности. Как упоминалось выше, для того, чтобы сделать такую сходимость более выпуклой, могут потребоваться современные математические переформулировки. В конкретном случае перехода от ньютоновской теории тяготения к общей теории относительности обобщение становится гораздо более очевидным благодаря в целом ковариантной формулировке ньютоновской теории тяготения в рамках четырехмерного пространства-времени, впервые предложенной Картаном и Фридрихсом в 1920-х гг., как показал Фридман в своей замечательной книге о теории относительности *Foundations of Space-Time Theories* (1983). Но вопреки релятивистским объяснениям научных изменений как прерывистых и произвольных, не регулируемых никакими контекстно-зависимыми или супер-парадигмальными нормами, такие переформулировки позволяют, по крайней мере, оглядываясь назад, рассматривать фундаментальные концептуальные сдвиги в науке как рациональный процесс, развивающийся в результате постоянных изменений, при этом более поздняя парадигма или структура возникают в результате «естественной трансформации» более ранней парадигмы [например: Friedman, 2001, p. 63].

Я полностью согласен с духом этих возражений как против Куайна, так и против релятивизма. Только по причинам, указанным выше, я думаю, что формулировка критики трансцендентальными философами должна основываться на чем-то вроде интенционально-аналитического каркаса феноменологического идеализма, «единственная задача и достижение которого состоит в том, чтобы прояснить смысл (Sinn) реального мира,

именно в том смысле, в каком каждый рассматривает его как реально существующий и действительно значимый» [Husserl, 1931, p. 21]. В противном случае мы рискуем, что при искоренении холизма и релятивизма, с черного входа проскользнут натурализм и научный реализм.

Список литературы / References

- Anderson, J. L. (1967). *Principles of Relativity Physics*. New York. Academic Press.
- Bergmann, P. G. and DeSabbata, V. (eds.) (1980). *Cosmology and Gravitation: Spin, Torsion, Rotation, and Supergravity*. New York and London. Plenum Press.
- Boghossian, P. and Peacocke, C. (eds.) (2000). *New Essays on the A Priori*. Oxford. Clarendon Press.
- Brading, K. and Ryckman, T. (2008). Hilbert's "Foundations of Physics": Gravitation and Electromagnetism within the Axiomatic Method. *Studies in the History and Philosophy of Modern Physics*. No. 39. Pp. 102-153.
- Cartan, É. (1923). Sur les variétés à connexion affine et la théorie de la relativité généralisée. *Annales de l'Ecole Normale Supérieure*. No. 40. Pp. 352-412.
- Cassirer, E. (1921). *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie: Erkenntnistheoretische Betrachtungen*. Berlin. Bruno Cassirer.
- Clark, P. and Hale, B. (eds.) (1994). *Reading Putnam*. Oxford. Blackwell.
- Corry, L. (2004). *David Hilbert and the Axiomatization of Physics (1898–1918): From Grundlagen der Geometrie to Grundlagen der Physik*. Dordrecht-Boston-London. Kluwer.
- Friedman, M. (1983). *Foundations of Space-Time Theories: Relativity Physics and the Philosophy of Science*. Princeton. Princeton University Press.
- Friedman, M. (1999a). Geometry, Convention, and the Relativized A Priori: Reichenbach, Schlick, and Carnap (1994). *M. Friedman. Reconsidering Logical Positivism*. New York. Cambridge University Press. Pp. 59-70.
- Friedman, M. (1999b). Poincaré's Conventionalism and the Logical Positivists (1995). *M. Friedman. Reconsidering Logical Positivism*. New York. Cambridge University Press. Pp. 71-86.

Friedman, M. (1999). *Reconsidering Logical Positivism*. New York. Cambridge University Press.

Friedman, M. (2000). Transcendental Philosophy and A Priori Knowledge: A Neo-Kantian Perspective. In Boghossian, P. and Peacocke, C. (eds.). *New Essays on the A Priori*. Oxford. Clarendon Press. Pp. 367-383

Friedman, M. (2001). *Dynamics of Reason*. Stanford, CA. CSLI Publications.

Friedman, M. (2002). Geometry as a Branch of Physics: Background and Context for Einstein's "Geometry and Experience". In Malament, D. (ed.) *Reading Natural Philosophy: Essays in the History and Philosophy of Science and Mathematics*. Chicago. Open Court. Pp. 193-229.

Friedman, M. and Creath, R. (eds.) (2007). *The Cambridge Companion to Carnap*. Cambridge. Cambridge University Press.

Friedrichs, K. (1927). Eine invariante Formulierung des Newtonschen Gravitationsgesetzes und des Grenzüberganges vom Einsteinschen zum Newtonschen Gesetz. *Mathematische Annalen*. No. 98. Pp. 566-75.

Hilbert, D. (1899). *Grundlagen der Geometrie*. Перепечатано в Hilbert (1930).

Hilbert, D. (1915). Die Grundlagen der Physik: Erste Mitteilung. Nachrichten. In *Königliche Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Mathematische-Physikalische Klasse*. Pp. 55-76.

Hilbert, D. (1991). *Natur und mathematische Erkennen*. Basel-Berlin; Boston. Birkhäuser.

Hilbert, D. (1923). *Die Weltgleichungen*. Springer Verlag, U. Majer and T. Sauer (eds.).

Husserl, E. (1900). *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prologomena zur reinen Logik*. Halle. Max Niemeyer.

Husserl, E. (1929). Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. In *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. No. 10. Pp. 1-298.

Malament, D. B. (ed.) (2002). *Reading Natural Philosophy: Essays in the History and Philosophy of Science and Mathematics*. Chicago. Open Court.

Nozick, R. (2001). *Invariances: The Structure of the Objective World*. Cambridge, MA. Harvard University Press.

Reichenbach, H. (1965). *The Theory of Relativity and A Priori Knowledge*. Berkeley and Los Angeles. University of California Press.

Richardson, A. and Uebel, T. E. (eds.) (2007). *Cambridge Companion to Logical Empiricism*. New York. Cambridge University Press.

Ricketts, T. (1994). Carnap's Principle of Tolerance, Empiricism, and Conventionalism. In Clark, P. and Hale, B. (eds.) *Reading Putnam*. Cambridge, Mass., USA. Blackwell. Pp. 176-200.

Ryckman, T. (1991). Conditio Sine Qua Non: Zuordnung in the Early Epistemologies of Cassirer and Schlick. *Synthese*. No. 88. Pp. 57-95.

Ryckman, T. (2005). *The Reign of Relativity: Philosophy in Physics 1915-1925*. New York. Oxford University Press.

Ryckman, T. (2007a). Logical Empiricism and the Philosophy of Physics. In Richardson, A. and Uebel, T. E. (eds.). *Cambridge Companion to Logical Empiricism*. New York. Cambridge University Press. Pp. 193-227.

Ryckman, T. (2007b). Carnap and Husserl. In Friedman, M. and Creath, R. (eds.) *The Cambridge Companion to Carnap*. Cambridge. Cambridge University Press. Pp. 81–105.

Schlick, M. (1985). *The General Theory of Knowledge*. LaSalle, IL. Open Court.

Sieg, W. (1999). Hilbert's Programs: 1917–1922. *Bulletin of Symbolic Logic*. No. 5. Pp. 1-44.

Trautman, A. (1980). Generalities on Geometric Theories of Gravitation. In Bergmann, P. G. and DeSabbata, V. (eds.) *Cosmology and Gravitation: Spin, Torsion, Rotation, and Supergravity*. New York and London. Plenum Press. Pp. 1-4.

Wald, R. (1984). *General Relativity*. Chicago. University of Chicago Press.

Weyl, H. (1953). *Space-Time-Matter*. New York: Dover.

Weyl, H. (1921). Zur Infinitesimalgeometrie: Einordnung der projektiven und der konformen Auffassung. *Nachrichten. Königliche Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Mathematische-Physikalische Klasse*. Pp. 99-112.

Сведения об авторе перевода / Information about the translator

Целищев Виталий Валентинович – доктор философских наук, профессор, научный руководитель Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: leitval@gmail.com.

Статья поступила в редакцию: 15.04.2024

После доработки: 18.05.2024

Принята к публикации: 30.05.2024

Tselishchev Vitaly – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Scientific supervisor of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolayev Str., 8, e-mail: leitval@gmail.com.

The paper was submitted: 15.04.2024

Received after reworking: 18.05.2024

Accepted for publication: 30.05.2024