

ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2018 ■ $\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 37 ■ № 1





КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2018

$\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 37

№ 1

Калининград
Издательство Балтийского федерального
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad
Immanuel Kant Baltic Federal University
Press

Кантовский сборник. — 2018. — Т. 37, №1. — 98 с.

Kantian Journal, 2018, vol. 37, no.1, 98 pp.

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

Издается с 1975 г.
Выходит 4 раза в год
Published since 1975
A quarterly periodical

Зарегистрирован в Федеральной службе
по надзору за соблюдением законодательства
в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия.
Свидетельство о регистрации Министерства Российской Федерации
по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
ПИ №ФС77-46310 от 26 августа 2011 г.

Registered with the Federal Service for Media Law Compliance and Cultural Heritage
Certificate from the Ministry of the Russian Federation for Affairs of the Press, Television and Radio Broadcasting
and Mass Communication Media ПИ №ФС77-46310 of August 26, 2011

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

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

Адрес редколлегии:
236016, г. Калининград, ул. А. Невского, 14, БФУ им. И. Канта, Академия Кантиана
e-mail: kant@kantiana.ru

Editorial board address:
Academia Kantiana
14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236016, Russia
e-mail: kant@kantiana.ru

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2018

© Immanuel Kant Baltic Federal University,
2018

Редакционная коллегия

- Дмитриева Нина Анатольевна*, доктор философских наук, профессор, научный директор Academia Kantiana Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта; профессор, Московский педагогический государственный университет (Россия) — главный редактор;
Чалый Вадим Александрович, кандидат философских наук, доцент, Academia Kantiana Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия) — заместитель главного редактора;
Бажанов Валентин Александрович, доктор философских наук, профессор, Ульяновский государственный университет (Россия);
Байзер Фредерик Ч., доктор философии, профессор, Сиракьюсский университет (США);
Белов Владимир Николаевич, доктор философских наук, профессор, Российский университет дружбы народов (Россия);
Васильев Вадим Валерьевич, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Россия);
Вуд Аллен, доктор философии, профессор, Индианский университет в Блумингтоне (США);
Дёрфлингер Бернд, доктор философии, профессор, Университет Трира (Германия);
Зильбер Андрей Сергеевич, младший научный сотрудник, Academia Kantiana Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия) — ответственный секретарь;
Калинников Леонард Александрович, доктор философских наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия);
Кляйнгельд Паулине, доктор философии, профессор, Гронингенский университет (Нидерланды);
Конеv Владимир Александрович, доктор философских наук, профессор, Самарский государственный университет (Россия);
Копцев Иван Демьянович, доктор филологических наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия);
Круглов Алексей Николаевич, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (Россия);
Мотрошилова Неля Васильевна, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт философии РАН (Россия);
Пушкарский Анатолий Геннадьевич, старший преподаватель, Academia Kantiana Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия) — ответственный секретарь;
Разев Данил Николаевич, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия);
Румянцева Татьяна Герардовна, доктор философских наук, профессор, Белорусский государственный университет (Беларусь);
Соболева Майя Евгеньевна, доктор философских наук, Марбургский университет (Германия);
Сорина Галина Вениаминовна, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Россия);
Тиммерманн Йенс, доктор философии, профессор, Сент-Эндрюсский университет (Великобритания);
Тремблэй Фредерик, доктор философии, старший научный сотрудник Academia Kantiana Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия); научный сотрудник, Софийский университет им. Св. Климента Охридского (Болгария);
Уоткинс Эрик, доктор философии, профессор, Калифорнийский университет в Сан-Диего (США);
Чернов Сергей Александрович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. проф. М. А. Бонч-Бруевича (Россия);
Штарк Вернер, доктор философии, почетный профессор, Марбургский университет им. Филиппа (Германия)

Editorial board

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

Редколлегия выражает признательность Анне Владимировне Брюшинкиной за перевод текстов на английский язык и старшему научному сотруднику Академии Кантианы БФУ им. И. Канта д-ру Фредерику Тремблэю за корректорскую вычитку переводов на английский язык.

The editorial board is grateful to Anna V. Bryushinkina, for the translation into English and to the Senior Research Fellow of the Academia Kantiana, Dr Frederic Tremblay, for proofreading the English translations.

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

References to Kant's original texts (I. Kant. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin 1900 ff.) are presented in the following form: *Siglum*, AA (Vol.-Number.), page[s], for example: (*MpVt*, AA 08, p. 264). Siglen index see: https://www.degruyter.com/view/supplement/s16131134_Instructions_for_Authors_2015_en.pdf References to the *Critique of Pure Reason* are given as follows: (*KrV*, A 000) for the texts of the first edition, (*KrV*, B 000) for the texts of the second edition, and (*KrV*, A 000 / B 000) for fragments present in both editions.

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции

«Кантовский сборник» в новом формате (Н. А. Дмитриева).....	7
---	---

Философия Канта

Круглов А. Н. Проблема оптимизма у Канта: возникновение спора.....	9
Драгалина-Черная Е. Г. Консеквенции и дизайн в общей и трансцендентальной логике.....	25

Философия Просвещения и ее актуальность

Адлер Х. Что означает прогресс в знании? Гносеотопические рассуждения о Просвещении и его влиянии.....	40
--	----

Интервью

Шавеко Н. А. Категорические правовые принципы в эпоху постмодерна. Интервью с профессором Отфридом Хёффе.....	62
---	----

Обзоры конференций

Корнилаев Л. Ю. Кант и проблема революции. Обзор международной конференции (Калининград, 9–10 ноября 2017 г.).....	74
Катречко С. Л. Обзор международного семинара «Трансцендентальный поворот в современной философии (2)» (Москва, 27–29 апреля 2017 г.).....	88

In memoriam

Татьяна Анатольевна Акиндинова (1945–2018).....	94
---	----

Объявления

II Международная летняя школа по изучению наследия Канта «Учение Канта о праве, законе и свободе».....	96
--	----

CONTENTS

Editorial

The Revamped <i>Kantovsky Sbornik</i> (Dmitrieva, N.A.)	7
---	---

Kant's Philosophy

<i>Krouglov, A.N.</i> Kant and the Problem of Optimism: The Origin of the Debate.....	9
<i>Dragalina-Chernaya, E.G.</i> Consequences and Design in General and Transcendental Logic.....	25

The Philosophy of the Enlightenment and Its Relevance

<i>Adler, H.</i> Was heißt Fortschritt im Wissen? Gnoseotopische Überlegungen zur Aufklärung und ihren Folgen	40
---	----

Interview

<i>Shaveko, N.A.</i> Kategorische Rechtsprinzipien in Zeiten der Postmoderne. Interview mit Prof. Dr Otfried Höffe	62
--	----

Conference Reports

<i>Kornilaeu, L. Yu.</i> Kant and the Problem of Revolution. A Report of the International Conference (Kaliningrad, 9–10 November 2017).....	74
<i>Katrchko, S.L.</i> Report of the 'Transcendental Turn in Contemporary Philosophy 2' International Seminar (Moscow, 27–29 April 2017)	88

In memoriam

Tatyana A. Akindinova (1945–2018)	94
---	----

Announcements

The Second Immanuel Kant International Summer School: Kant's Doctrines of Right, Law, and Freedom.....	96
--	----

«КАНТОВСКИЙ СБОРНИК» В НОВОМ ФОРМАТЕ

«Кантовский сборник» — одно из старейших философских периодических изданий в современной России. Основанное в 1975 г. как сборник материалов «Кантовских чтений», впервые прошедших в Калининграде в 1974 г. и посвященных 250-летию со дня рождения И. Канта, издание первоначально называлось «Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта» и имело статус ежегодника. В 1981 г. оно получило новое название — «Кантовский сборник», в 2008 г. — статус журнала с периодичностью выпусков дважды в год, а с 2010 г. стало ежеквартальным. С самых первых выпусков издание ориентировалось на высокий научный уровень мирового кантоведения и постепенно заработало репутацию одного из самых авторитетных российских философских журналов.

Все эти годы журнал выходил на русском языке. В 2011–2015 гг. с целью познакомить международное философское сообщество с российскими исследованиями философии Канта и кантовской традиции были подготовлены и изданы три дайджеста «Кантовского сборника» на английском и немецком языках, которые включали в себя преимущественно переводы наиболее значимых статей, принадлежащих российским авторам и опубликованных на страницах журнала в предшествующие годы. Однако опыт показал неэффективность единичных переводческих инициатив. Поэтому с 2018 г. журнал меняет формат и будет выходить одновременно на двух языках — на русском и одном из иностранных: английском или немецком. Кроме того, журнал обретает дополнительное название на английском языке — «*Kantian Journal*». Мы надеемся таким способом не только интернационализировать российские философские исследования, но и привлечь к сотрудничеству в журнале новых российских и зарубежных авторов, заинтересованных в распространении результатов своих исследований за пределы привычной языковой ситуации.

THE REVAMPED KANTOVSKY SBORNIK

The *Kantovsky Sbornik* is among the longest-established philosophical periodicals in Russia. Its first issue — the proceedings of the “Kant Readings” conference, first held in Kaliningrad in 1974 to mark the 250th Anniversary of Kant’s birthday — appeared in 1975. Back then, the journal, which was published annually, was titled *The Problems of Immanuel Kant’s Theoretical Legacy*. In 1981, the periodical was renamed *Kantovsky Sbornik*. From 2008, the journal was issued biannually and, since 2010, it has appeared as a quarterly. Committed to academic excellence in Kant studies, the *Kantovsky Sbornik* earned a reputation as one of the most authoritative Russian philosophical journals.

Until today, the journal was published in Russian. Three digests in English and German appeared in 2011–2015 to acquaint the international philosophical community with Kant studies in Russia. The digests included translations of some of the most significant Russian contributions from previous years. But the translation of selected articles proved ineffective. From 2018, each article will appear simultaneously in Russian and English or German. In addition, the journal adopts the supplementary English title — *Kantian Journal*. We hope that this will not only internationalise Russian philosophical studies, but also encourage Russian and international authors to disseminate their findings beyond their usual linguistic framework.

Интенсивное развитие философского дискурса, наблюдаемое в последние годы, неизбежно приводит к осознанию необходимости расширять тематику журнала. В этой связи к рубрикам, ставшим в «Кантовском сборнике» традиционными: «Философия Канта», «Неокантианство», «Рецензии», а также «Архив», где публикуются найденные в архивах тематически релевантные тексты небольшого объема, — мы решили добавить новые: «Кант: pro et contra», где планируется помещать статьи, в которых обсуждается рецепция Канта в разных философских традициях, влияние его идей на развитие концепций других философов или критика в адрес Канта и кантианства со стороны конкурирующих философских направлений; «Философия Просвещения и ее актуальность», которая позволит открыть «Кантовский сборник» междисциплинарным исследованиям, ввести в журнал тот исторический просветительский контекст, в котором формировалась философия Канта, а саму проблематику Просвещения вернуть в контекст актуальных научных и научно-прикладных полемик; и, наконец, рубрика «Дискуссия», которая дает возможность сконцентрировать внимание на конкретной философской проблеме и может способствовать возникновению новых исследовательских задач.

Все эти мероприятия по реформированию формата и содержания журнала служат одной цели: привлечению заинтересованных читателей и талантливых авторов для распространения и развития философского знания и в особенности — кантианской традиции.

*Н. А. Дмитриева,
главный редактор*

The recent rapid development in philosophical discourse necessitated the broadening of the journal's scope. The traditional sections of the *Kantovsky Sbornik / Kantian Journal* are 'Kant's Philosophy,' 'Neo-Kantianism,' 'Reviews,' and 'Archives' — the latter includes newly discovered archival texts relevant to the journal's remit. We recently added the section 'Kant: pro et contra,' which will focus on the reception of Kant in different philosophical traditions, the influence of his ideas on the conceptions of other philosophers, and the criticism of Kant and Kantianism from competing philosophical systems. The section entitled 'The philosophy of the Enlightenment and its relevance' shall open up the journal to interdisciplinary studies and bring it closer to the context of the development of Kant's philosophy. Another objective is to reintroduce the Enlightenment in general as a relevant area of research and to return to the problematics of the Enlightenment in the context of contemporary science. And, finally, the 'Discussion' section aims to draw attention to specific philosophical problems and promote the emergence of new research tasks.

All of the above serves the only purpose of encouraging the interested readers and talented authors to disseminate and develop philosophical knowledge, especially that pertaining to the Kantian tradition.

*Nina A. Dmitrieva,
Editor-in-chief*

УДК 141.21

ПРОБЛЕМА ОПТИМИЗМА У КАНТА:
ВОЗНИКНОВЕНИЕ СПОРА¹

А. Н. Круглов²

Понятие оптимизма в его кантовском значении середины XVIII в. лишь изредка оказывалось предметом пристального внимания кантоведов. Оно уходит своими истоками в «Теодицею» Г. В. Лейбница и споры о том, является ли действительный мир наилучшим из всех возможных. В данной статье, представляющей собой первую часть двухчастного цикла, исследуется исторический контекст возникновения кантовского приглашения к лекциям 1759 г. «Опыт некоторых рассуждений об оптимизме». Кратко очерчены условия конкурса Берлинской академии наук на 1755 г. о сравнении систем А. Поупа и Г. В. Лейбница и об оценке оптимизма, а также показаны филологические трудности, связанные с переводом на французский строки Поупа «Whatever is, is right» в конкурсном задании, равно как и с ее переводом на немецкий и русский языки. Продемонстрирована роль Вольтера и его «Поэмы на разрушение Лиссабона», а также повести «Кандид, или Оптимизм» в изменении *post factum* восприятия итогов конкурса и появлении новых оттенков у понятия оптимизма. На основании эпистолярного наследия И. Канта сделан вывод о том, что, несмотря на всеевропейское значение землетрясения в Лиссабоне в 1755 г. для восприятия проблемы оптимизма и наилучшего мира, кёнигсбергский философ в 1759 г. подходит к обсуждению данного вопроса в рамках полемики с крузианской философией. Изложена аргументация Хр. А. Крузия против существования наилучшего мира, за существование нескольких хороших миров и выбора среди них Богом действительного мира на основе свободы противоречия (*libertas contradictionis*) и свободы противоположности (*libertas contrarietatis*), которые устраняются в учении об оптимизме.

Ключевые слова: Кант, Крузий, Вольтер, оптимизм, теодицея, *libertas contradictionis*, *libertas contrarietatis*.

В 1759 г. приват-доцент Кант опубликовал небольшую брошюру, являющуюся предуведомлением к его лекциям в новом семестре в университете Кёнигсберга. Ее заглавие — «Опыт некоторых рассуждений об оптимизме» — до сих пор ставит в тупик тех немногих читателей, которые интересуются докритическими произведениями Канта. О каком именно оптимизме идет речь и почему это центральная тема, вынесенная прямо в заглавие? Попытки отыскать какой-либо ответ в иных печатных сочинениях Канта не дают никакого результата. За исключением брошюры 1759 г., да и в той лишь

KANT AND THE PROBLEM OF OPTIMISM:
ORIGINS OF THE DEBATE¹

A. N. Krouglov²

Kant scholars have rarely addressed the notion of optimism as it was interpreted by the Königsbergian philosopher in the mid-18th century. The notion originates from Leibniz's Theodicy and from debates over whether the actual world is the best of all possible worlds. The first of a two-part series, this article studies the historical context in which appeared Kant's 1759 lecture advertisement leaflet entitled *An Attempt at Some Reflections on Optimism*. The study describes the requirements of the 1755 Berlin Academy of Sciences' competition for a comparison of G.W. Leibniz's and A. Pope's systems and an assessment of optimism. Another focus is the philological difficulties of translating Pope's proposition "Whatever is, is right" into the French language — which was part of the competition task. The author considers the ways the proposition was translated into the Russian and German languages. The article shows the contribution of Voltaire and his Poem on the Lisbon Disaster and *Candide: or, Optimism to the post factum* changes in the perception of the competition results and to the emergence of new shades of meaning in the concept of optimism. The Lisbon earthquake of 1755 had a profound effect on Europe and on the perception of optimism and of the idea that the actual world is the best of all possible worlds. However, Kant's epistolary legacy leads one to the conclusion that the philosopher examined the problem in the framework of a polemic on Crusian philosophy. This article presents Crusius's arguments against the theory that this is the best of all possible worlds and in favour of the theory that there are several good worlds. God's choice of the actual world owes therefore to the freedom of contradiction (*libertas contradictionis*) and to the freedom of contrariety (*libertas contrarietatis*), which are eliminated in the teaching of optimism.

Keywords: Kant, Crusius, Voltaire, optimism, theodicy, *libertas contradictionis*, *libertas contrarietatis*.

In 1759, Privatdozent Kant published a leaflet that advertised his lectures to be delivered at the University of Königsberg in the forthcoming semester. The title of the leaflet — *An Attempt at Some Reflections on Optimism* — still bewilders those few readers who are interested in Kant's pre-critical works. What optimism is this? Why is it featured in the title? Looking for an answer in Kant's other published works yields little reward. The 1759 leaflet is Kant's only critical or pre-critical published work that mentions the term optimism —

¹ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ / РФФИ научного проекта № 16-24-49004.

² Российский государственный гуманитарный университет, философский факультет, 125993, Россия, Москва, Миусская площадь, д. 6.

Поступила в редакцию 20.08.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-1

© Круглов А. Н., 2018

¹ The publication was supported by a grant from the Russian Foundation for the Humanities / Russian Foundation for Basic Research no. 16-24-49004.

² Russian State University for the Humanities, Miusskaya sq. 6, Moscow, 125993, Russia.

Received 20.08.2017.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-1

© Krouglov A. N., 2018

трижды и без всякой дефиниции, Кант ни разу больше не употреблял термин «оптимизм» ни в одном из своих печатных произведений — ни в докритических, ни в критических³. Почему же данное понятие совершенно пропало из его произведений⁴? И что оно все же означало в его работах конца 1750-х гг.?

Насколько можно судить об этом с точки зрения современного знания источников, понятие оптимизма возникло в рецензии 1737 г. иезуита и «Дон Кихота математики» (см. Voltaire, 1830, p. 176; Voltaire, 1880, p. 440, № 843) Луиса Бертрана Кастеля (1688–1757) на новое издание «Теодицеи» (1706–1710) Готфрида Вильгельма Лейбница (1646–1716) и имело откровенно издевательскую окраску (см. Red., 1984, Sp. 1240; Fonnesu, 1994, S. 132–135). Однако с течением времени термин стал применяться и нейтрально для выражения самой позиции Лейбница. Состояла же она в следующем: «...высочайшая мудрость в соединении с благостью, не менее бесконечной, нежели сама мудрость, не может не избирать наилучшего. ...если бы не было наилучшего (*optimum*) мира среди всех возможных миров, то Бог не призвал бы к бытию никакого» (Лейбниц, 1989, с. 135 [I, § 8]). На возможное возражение, согласно которому «этот мир мог бы быть создан без греха и страданий», Лейбниц ответил: «...я отрицаю, что этот мир был бы тогда *наилучшим*» (Лейбниц, 1989, с. 136 [I, § 9]). В дальнейшем он также подчеркнул ошибочность утверждения, «будто наилучшее для целого должно быть наилучшим и для каждой его части» (см.: Лейбниц, 1989, с. 279 [II, § 212]), и призвал не смешивать при оценке нашего мира как наилучшего из всех возможных качество с количеством, а равенство — с подобием⁵.

Влияние «Теодицеи» Лейбница, особенно в первые десятилетия после ее публикации, было громадным. Вопрос о том, является ли наш мир наилучшим или нет, различные варианты ответа на него, сопряженные с разнообразными попытками оправдания Бога за зло в мире, взбудоражили значительную часть философов XVIII столетия до такой степени, что принцип изобилия и оптимизм некоторыми мыслителями ретроспективно стали восприниматься как одна из основных идей XVIII в. (см.: Лавджой, 2001, с. 216–234).

Однако кантовская брошюра возникла не в конце 1730-х, а лишь в конце 1750-х гг. уже в новой исторической обстановке, обусловленной прежде всего двумя обстоятельствами. Во-первых, интерес к проблемати-

albeit three times and with no definition.³ Why did this concept disappear completely from Kant's works?⁴ What did it mean in Kant's works of the late 1750s?

Current knowledge of sources suggests that the notion of optimism first appeared in a 1737 review of a new edition of Leibniz's (1646–1716) *Theodicy* (1706–1710). The review was written by Louis-Bertrand Castel — a Jesuit and “the Don Quixote of mathematics,” as he was dubbed by Voltaire (Voltaire, 1880, p. 440, n. 843). Castel's text made an outright mockery of optimism (see Redaktion, 1984, Sp. 1240; Fonnesu, 1994, pp. 132–135). However, optimism was later used as a neutral term to describe Leibniz's position, which was as follows: “Now this supreme wisdom, united to a goodness that is no less infinite, cannot but have chosen the best [...] if there were not the best (*optimum*) among all possible worlds, God would not have produced any” (Leibniz 2010, p. 128). Leibniz answers the possible objection that “the world could have been without sin and without sufferings” by stating “I deny that then it would have been better” (*ibid.*). Further, Leibniz stresses the fallaciousness of the argument that “the best in the whole is also the best possible in each part” (*ibid.*, p. 260). Leibniz also urges not to confuse quality with quantity and equality with similarity when considering our world as the best of all possible ones.⁵

The influence of Leibniz's *Theodicy* was tremendous — especially in the first decades after it had been published. In the 18th century, many philosophers were inspired by the question whether our world is the best of all possible ones and by different answers to it, which were paired with attempts to defend God from objections resulting from evil in the world. In effect, the agitation was so great that, later, many scholars retrospectively identified optimism and the principle of plenitude as the prominent ideas of the 18th century (see Lovejoy, 1936, pp. 208–226).

Nevertheless, Kant's leaflet was published, not in the late 1730s, but in the late 1750s — in a new historical era brought about by two major circumstances. Firstly, the interest in the problem of the actual world as the best of all possible ones — which was consi-

³ В остальном письменном наследии Канта исключение составляют лишь несколько черновых заметок, одно письмо все того же 1759 г. (Brief an J. G. Lindner vom 28. Oktober 1759, AA 10, S. 19, № 13) и некоторые конспекты лекционных курсов, хотя и не без ряда курьезов (см. об этом: Кант, 2016, С. 153, 269–270; [Religionsphilosophie Volckmann], AA 28, S. 1199; а также: Кант, 1821, S. 335; [Danziger Rationaltheologie], AA 28, S. 1301–1302).

⁴ Самой проблемы это не касается, пусть и рассмотренной уже с противоположных позиций; см., например: (AA 08, S. 255–271; Кант, 1994в). О современном значении оптимизма как противоположности пессимизма у Канта см. по-прежнему ценную статью (Vaihinger, 1923–1924, S. 161–188).

⁵ Об исторических предпосылках подхода самого Лейбница см. информативную работу: (Knebel, 1991, S. 3–24). О других формах и вариантах оптимизма см.: (Fonnesu, 1994, S. 142–162).

³ In the rest of his written legacy, Kant brings up optimism in several draft notes, the letter to J. G. Lindner dated 28th of October 1759 (*Br*, AA 10, p. 19, n. 13), and lecture notes. For an account of amusing incidents related to these notes see (*V-Th/Volckmann*, AA 28, p. 1199; Kant, 1821, p. 335; *V-Th/Baumbach*, AA 28, pp. 1301–1302).

⁴ This has no immediate bearing on the problem in question, even when approached from opposite perspectives. See, for instance, (*MpVT*, AA 08). On Kant's interpretation of optimism as the opposite of pessimism, see the still relevant article (Vaihinger, 1923/1924, pp. 161–188).

⁵ For detail on the historical origins of Leibniz's ideas, see the informative work (Knebel, 1991, pp. 3–24). For reflections on other forms and variants of optimism, see (Fonnesu, 1994, pp. 142–162).

ке действительного мира как наилучшего из всех возможных, которая уже в 1740-е гг. стала рассматриваться в исторической перспективе как имеющая еще античную предысторию⁶, был реанимирован в середине 1750-х гг. конкурсом Берлинской академии наук, в 1753 г. объявленным на 1755 г. Во-вторых, в самом 1755 г. случилось событие, в значительной степени изменившее весь ход дискуссии о наилучшести действительного мира, — землетрясение в Лиссабоне с огромными человеческими жертвами и разрушениями.

Конкурс Берлинской академии наук на 1755 год

Конкурсное задание Берлинской академией наук было сформулировано в тот момент, когда в рамках философского класса академии шла довольно ожесточенная борьба между сторонниками и противниками Лейбница, одной из ключевых фигур которой являлся Пьер Луи де Мопертюи (1698–1759). Эта борьба в конце концов нашла отражение в определенном эзоповом языке: вместо прямого вопроса о теодицее Лейбница задание касалось истолкования фразы из известной поэмы английского поэта Александра Поупа (1688–1744) «Опыт о человеке» (1732–1734)⁷: «Требуется исследование системы Поупа, которая содержится в положении: все хорошо (*tout est bien*). Важно 1) определить истинный смысл этого положения согласно гипотезе автора; 2) сравнить его с системой оптимизма (*l'optimisme*)⁸, или выбором наилучшего, чтобы отметить связи и отличия; 3) наконец, привести те причины, которые находят наиболее подходящими для того, чтобы подтвердить или разрушить эту систему» (Harnack, 1900, S. 403; см. об этом также: Buschmann, 1987; Buschmann, 1989).

Стоит отметить, что еще Моисей Мендельсон (1729–1786) и Готхольд Эфраим Лессинг (1729–1781) по результатам конкурса не только усомнились в наличии у Поупа «системы», но и высказали упрек в адрес некорректного, с их точки зрения, перевода английской строки поэта на французский в конкурсном задании (см.: Lessing, Mendelssohn, 1755, S. 24–25). Таким обра-

⁶ См., в частности, исторический обзор известного в России вольфианца Фридриха Христиана Баумайстера (1709–1785): (Baumeister, 1741). См. также пример поэтического опуса: (Sucro, 1746).

⁷ Подобное соотнесение учения Лейбница с поэмой Поупа тут же вызвало критическую реакцию (см.: Gottsched, 1753). Под влиянием конкурса Иоганн Кристоф Готшед (1700–1766) даже вставил в качестве приложения во вторую, практическую часть своих «Первых оснований всей философии» трактат под названием «Доказательство, что этот мир является наилучшим из всех», написанный, вероятно, еще около 1742 г. (см.: Gottsched, 1756, S. 460–482).

⁸ Во времена самого конкурса звучали оценки, приписывающие введение данного термина Жан-Пьеру де Круза (1663–1748): «Круза впервые применил слово оптимизм для глумления над учением, что этот мир наилучший; и недавно Берлинская академия сформулировала задание исследовать, следует ли в этом обвинять и Поупа» (Anonym, 1753, S. 935). Данное утверждение было высказано при обсуждении вышеупомянутого сочинения Готшпеда 1753 г. Говоря же о де Круза, и Готшед, и автор обзора его сочинения имели в виду следующее сочинение, направленное против Поупа (Crousaz, 1737).

dered as early as the 1740s in a historical perspective as having origins in Antiquity⁶ — was revived in the mid-1750s by a prize-essay competition held by the Berlin Academy of Science. Scheduled for 1755, the competition was announced in 1753. Secondly, 1755 witnessed an event that changed the course of the discussion on the bestness of the actual world. That was the Lisbon earthquake, which caused significant casualties and severe damage.

The 1755 Berlin Academy of Sciences' Prize-Essay Competition

The Berlin Academy of Sciences published the competition questions amid a bitter struggle between Leibniz's proponents and opponents among the Academy's philosophers. A prominent figure in this struggle was Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759). The fierceness of the dispute warranted the use of Aesopian language. Instead of naming Leibniz's theodicy directly, the assignment focused on interpreting the phrase from Alexander Pope's (1688–1744) famous poem *An Essay on Man* (1732–1734).⁷ The task was to study Pope's system contained in the proposition "Whatever is, is Right" ("*Tout est bien*"). It was particularly important 1) to reveal the true meaning of the proposition according to the author's hypothesis, 2) to compare it with the system of optimism (*l'optimisme*)⁸ or the choice of the best world to explore connections and similarities, and 3) to identify the reasons most suitable for proving or disproving that system (Harnack, 1900, pp. 403–404; see also Buschmann, 1987; Buschmann, 1989).

Following the competition, Moses Mendelssohn (1729–1786) and Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), questioned the very existence of a system in Pope's views and criticised the competition translation of the poet's proposition into the French language (see: Lessing, Mendelssohn, 1755, pp. 24–25). Thus,

⁶ See, for instance, a historical review of the famous Wolffian Friedrich Christian Baumeister (1709–1785) (Baumeister, 1741). See also an attempt at a work of poetry (Sucro, 1746).

⁷ Correlating Leibniz's doctrine with Pope's poem aroused considerable criticism (see Gottsched, 1753). The competition encouraged Johann Christoph Gottsched (1700–1766) to add a treatise titled "The proof that this world is the best of all worlds" to the second — practical — part of his work *The First Principles of a Complete Philosophy* (see Gottsched, 1756, pp. 460–482).

⁸ During the competition, views were voiced that the term had been introduced by Jean-Pierre de Crousaz (1663–1748), 'Crousaz was the first to use the word optimism to ridicule the teaching that this world is the best. Recently, the Berlin Academy commissioned a study to establish whether Pope was to be held responsible for that' (Anonym, 1753, p. 935). This opinion was expressed during a discussion of Gottsched's above-mentioned work of 1753. When speaking of de Crousaz, both Gottsched and the author of the review of his works referred to the essay targeted against Pope (Crousaz, 1737).

зом, уже в самой формулировке содержалась определенная языковая проблема (см. об этом также: Hellwig, 2008), воспроизводящаяся и по сей день:

«Whatever Is, is Right» в английском оригинале (см. английский оригинал в двуязычном немецком издании: В. Н. Brockes aus dem Englischen übersetzter Versuch vom Menschen, 1740, S. 30);

«Tout est bien» или «tout ce qui est, est bien» во французском конкурсном задании и восприятии современников;

«Alles das, was ist, ist gut» в первом немецком переводе 1740 г. (В. Н. Brockes aus dem Englischen übersetzter Versuch vom Menschen, 1740, S. 31);

«Alles was ist, ist gut» или «Was ist, ist gut» во втором немецком переводе 1756 г. (Philosophisches Lehrgedichte vom Menschen, 1756, S. 2, 24);

«Во свете всё добро» в первом русском переводе (с французского) Н. Н. Поповского (1730–1760) 1754 г., опубликованном тремя годами позднее (Поповский, 1972, с. 86);

«Всемирное добро в частичном зле, / Так покорись, воздай творенью честь: / Поистине всё хорошо, что есть» в современном русском переводе (Поуп, 1988, с. 153).

Кант был хорошо знаком с первым немецким переводом поэмы Поупа, выполненным Б. Г. Брокесом, и многократно цитировал ее, в том числе в виде эпиграфов, как раз в вышедшем в 1755 г. произведении «Всеобщая естественная история и теория неба» (AA 01, S. 241, 259, 318, 349, 360, 365; Кант, 1994а, с. 135, 151, 210, 241, 250, 256). Хорошо ему было известно и о конкурсном задании по поводу строки английского поэта. Более того, Кант даже сделал набросок своих ответов на три поставленных в конкурсном задании вопроса: кантовские рефлексии 3703, 3704 («Абрис оптимизма») и 3705 («Недостатки оптимизма») (AA 17, S. 229–239), датируемые Эрихом Адикесом (1866–1928) 1753–1754 гг., последовательно отвечают на задание Берлинской академии наук.

Победителем конкурса, на который было представлено как минимум восемь манускриптов, не считая целого комплекса сопровождающих конкурс работ по той же тематике, к которым относится, в частности, и упомянутое сочинение Лессинга и Мендельсона, стал французский трактат сторонника крузианской философии Адольфа Фридриха фон Райнхарда (1728–1783). Знаком ли был Кант с французским оригиналом (Reinhard, 1755), сказать затруднительно, однако он точно читал немецкий перевод Райнхарда, опубликованный в 1757 г. (Reinhard, 1757a)⁹. Дискуссия не закончилась объявлением итогов¹⁰, а продолжалась еще как минимум несколько лет¹¹.

⁹ Это издание имелось в личной библиотеке Канта (см.: Warda, 1922, S. 53, № 95). Знал ли Кант об альтернативном переводе этого сочинения на немецкий язык, я утверждать не берусь (Reinhard, 1757b).

¹⁰ Вместе с победившей работой Райнхарда Академия опубликовала еще три других анонимных конкурсных сочинения (Anonym, 1755a; Anonym, 1755b; Anonym, 1755c).

¹¹ См., в частности, сборник 1759 г. с рецензиями и критикой победителя Райнхарда (Ж. А. С. Формей, Хр. Э. фон Виндхайм, А. П. Премонваль и др.), а также его ответы на критику (всего десять различных сочинений небольшого формата) (Sammlung

the assignment itself contained a linguistic problem (see also: Hellwig, 2008) that has been reproducing itself to this day. There are many variants of the phrase across European languages:

“Whatever is, is right” in the original English text (see the bilingual edition В. Н. Brockes aus dem Englischen übersetzter Versuch vom Menschen, 1740, p. 30);

“Tout est bien” or “tout ce qui est, est bien” in the French competition assignment and as it was perceived by contemporaries;

“Alles das, was ist, ist gut” in the first German translation of 1740 (В. Н. Brockes aus dem Englischen übersetzter Versuch vom Menschen, 1740, p. 31);

“Alles was ist, ist gut” or “Was ist, ist gut” in the second German translation of 1756 (Philosophisches Lehrgedichte vom Menschen, 1756, pp. 2, 24);

“Vo svete vse dobro” (“Во свете всё добро”) in the first 1754 Russian translation from French by N. N. Popovsky (1730–1760), the translation was published three years later (Popovsky, 1972, p. 86);

“Vse khorosho, chto yest’” (“всё хорошо, что есть”) in the modern Russian translation (Pope, 1988, p. 153).

Kant was familiar with В. Н. Brockes’s first German translation of Pope’s poem. The philosopher cited the poem more than once. Particularly, he used its lines as epigraphs in the 1755 *Universal Natural History and Theory of Heaven* (NTH, AA 01, pp. 241, 259, 318, 349, 360, 365). He was also aware of the competition task to translate the line from the English poet. Kant drafted his own answers to the three competition tasks. Answers to the three questions are given in Kant’s Reflections 3703, 3704 (“Outline of optimism”) and 3705 (“Defects of optimism”) respectively (Refl, AA 17, pp. 229–239). Erich Adickes (1866–1928) dated these reflections to 1753–1754.

The winner of the competition, which had received at least eight manuscripts alongside numerous cognate works on the same topic – these included the above-mentioned essays by Lessing and Mendelssohn, – was the French treatise of an adherent of Crusian philosophy Adolf Friedrich von Reinhard (1728–1783). One cannot establish conclusively whether Kant was acquainted with the French original. However, the philosopher definitely read the German translation, which was published in 1757 (Reinhard, 1757a).⁹ The debate did not end with the release of results,¹⁰ but continued for at least ten more years.¹¹

⁹ Kant had this edition in his personal library (see Warda, 1922, p. 53, Non. 95). Whether Kant knew about the alternative translation into German, I am not in a position to say (Reinhard, 1757b).

¹⁰ Alongside Reinhard’s winning essay, the Academy published three anonymous essays received by the competition (Anonym, 1755a; Anonym, 1755b; Anonym, 1755c).

¹¹ See, for instance, a collection of reviews of Reinhard’s work (J. H. S. Formey, C. E. von Windheim, A. P. de Prémontval, and others)

Землетрясение в Лиссабоне 1755 года

Своеобразным ответом *post factum* на конкурсное задание уже после публикации его итогов стала «Поэма на разрушение Лиссабона в 1755 году» Вольтера (1694—1778), написанная в декабре того же года под впечатлением случившейся 1 ноября трагедии и опубликованная летом 1756 г.¹² Автор сам полемически заострил связь с конкурсным заданием, ибо подзаголовок его поэмы недвусмысленно гласил: «examen de cet axiome: *tout est bien*»: «О вы, чей разум лжет: „Все благо в жизни сей“, / Спешите созерцать ужасные руины» (Вольтер, 1947б, с. 346)¹³. Во втором издании Вольтер добавил также собственные комментарии, в которых упомянул подоплеку своих рассуждений на основе поэмы Поупа и «Теодицеи» Лейбница, однако немецкий философ неодобительно упоминается и в самой поэме:

Мне Лейбниц не раскрыл, какой стезей незримой
В сей лучший из миров, в порядок нерушимый
Врывается разлад, извечный хаос бед,
Ведя живую скорбь пустой мечте вослед;
Зачем невинному, сродненному с виновным,
Склоняться перед злом, всеобщим и верховным;
Постигнуть не могу в том блага своего...

(Вольтер, 1947б, с. 351)¹⁴.

Тем не менее в поэме не встречается еще само понятие оптимизма. Широкую популярность оно получило благодаря другому произведению Вольтера, где одной из центральных тем также является землетрясение в Лиссабоне, — повести «Кандид, или Оптимизм» (*Candide, ou l'Optimisme*), впервые анонимно опубликованной в 1759 г. Определенным толчком к написанию повести об оптимизме послужило так называемое «Письмо о Провидении», написанное Вольтеру 18 августа 1756 г. Жан-Жаком Руссо (1712—1778). Упомянув фразу из французского перевода Поупа «*tout est bien*» (Rousseau, 1782, p. 104, 107, 112)¹⁵, Руссо выступает в за-

der Streitschriften über die Lehre von der besten Welt, 1759) — издатель сборника Христиан Цигра (1719—1778) посвятил проблеме наилучшего мира еще свою диссертацию 1744 г.; (Waser, Wieland, 1757; Mendelssohn, 1759, S. 149—154).

¹² См. о влиянии этой катастрофы: (Löffler, 1999; Günther, 2005; Das Erdbeben von Lissabon, 2008). См. также собрание текстов современных авторов катастрофы: (Die Erschütterung der vollkommenen Welt, 1994).

¹³ В переводе Ипполита Федоровича Богдановича (1743—1803), опубликованном еще в 1763 г., ключевая фраза из Поупа переводилась так: «Всё полезно» (Богданович, 1957, с. 207).

¹⁴ См. также соответствующую статью из «Философского словаря» середины 1760-х гг. (Вольтер, 2005, с. 272—280). Следует, однако, особо подчеркнуть, что первоначально, еще до землетрясения в Лиссабоне, Вольтер был скорее сторонником лейбнического оптимизма (см.: Hübener, 1978, S. 222—224).

¹⁵ Впервые опубликовано на русском языке в следующем переводе (Собрание лучших сочинений к распространению знания и к произведению удовольствия, 1762, с. 235—273). Автором примечаний был редактор журнала, последователь Готтшеда Иоганн Готфрид Рейхель (1727—1778) (см.: Рейхель, 2005, с. 76—77).

The 1755 Lisbon Earthquake

A *post factum* reply to the competition question was Voltaire's (1694—1778) *Poem on the Lisbon Disaster in 1755*. The poem was written in December of the same year in the wake of the disaster, which took place on November 1st. The text was published in the summer of 1756.¹² In this text, Voltaire emphasised the link to the competition task — the poem's subtitle reads “examen de cet axiome: *tout est bien*” (“an Inquiry into the Axiom, ‘All is Well’”). “Come philosophers who cry, ‘All is well,’ And contemplate the ruins of this world” (Voltaire, 2013).¹³ In the second edition, Voltaire equipped the poem with a commentary, in which he mentioned that his reflections had been encouraged by Pope's poem and Leibniz's *Theodicy*. However, Voltaire's poem presents the German philosopher in an unfavourable light:

Leibniz taught me neither by what invisible knots,
In this best of all possible worlds,
This endless disorder — a chaos of misfortunes —
Ties our little pleasures to such pain,
Nor why the innocent and guilty
Both suffer the same under this necessary evil

(*ibid.*)¹⁴

Nevertheless, the concept of optimism was not mentioned in the poem. Voltaire brought prominence to the term in a different work, whose central topic was also the Lisbon earthquake. That work was the novel *Candide: or, Optimism (Candide, ou l'Optimisme)*, which was first published anonymously in 1759. Another incentive to write a novel about optimism was the so-called *Letter on Providence*, which Jean-Jacques Rousseau (1712—1778) wrote to Voltaire on August 18, 1756. Using the phrase from the French translation of Pope's poem — *tout est bien* (Rousseau, 1782, pp. 104, 107, 112)¹⁵ — Rousseau defended optimism and its true principles and compared it to fatalism (Rousseau, 1782, pp. 93—94, 104—105, 108).

and of Reinhard's answers to the criticism (ten small essays) (Ziegra, 1759), which was published in 1759. The publisher — Christian Ziegra (1719—1778) — dedicated his 1744 theses to the problem of the best world (Waser, Wieland, 1757; Mendelssohn, 1759, pp. 149—154).

¹² For more details on the effect of the catastrophe, see (Löffler, 1999; Günther, 2005; Lauer, Unger, 2008). Also see a collection of texts authored by the contemporaries of the catastrophe (Die Erschütterung der vollkommenen Welt, 1994).

¹³ In a 1763 publication, Ippolit Fedorovich Bogdanov (1743—1803) translated Pope's prominent line as “*vse polezno*” (“all is beneficial”) (Bogdanovich, 1957, p. 207).

¹⁴ See the relevant article from the Philosophical Dictionary of the mid-1760s (Voltaire, 2005). Note that, before the Lisbon earthquake, Voltaire was an adherent of Leibniz's optimism (see Hübener, 1978, pp. 222—224).

¹⁵ The first Russian translation included a commentary from Johann Gottfried Reichel (1727—1778) — a follower of Gottsched (see Reichel, 2005, pp. 76—77).

щиту «оптимизма» и его истинных принципов, сравнивая его помимо прочего с «фатализмом» (Rousseau, 1782, p. 93–94, 104–105, 108).

Реакцией Вольтера наряду с ответным письмом стала его повесть. В ней главным герой Кандид, будучи выброшенным в результате кораблекрушения на развалины Лиссабона и видя после собственной порки повешенным своего учителя Панглоса, сторонника учения о нашем мире как наилучшем из возможных, восклицает: «Если это лучший из возможных миров, то каковы другие?» (Вольтер, 1947а, с. 53). Само же учение «оптимизма» в карикатурном виде определяется Вольтером следующим образом: «Это — страсть утверждать, что все хорошо, когда приходится плохо» (*c'est la rage de soutenir que tout est bien quand on est mal*) (Вольтер, 1947а, с. 88). Кант заканчивает цитатой завершающей фразы из «Кандида» свои «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766) (AA 02, S. 373; Кант, 1994б, с. 266; Вольтер, 1947а, с. 129)¹⁶. Однако нет серьезных оснований утверждать, будто эта повесть была знакома кёнигсбергскому философу уже к моменту работы «Опыт некоторых рассуждений об оптимизме», пространственной им в самом начале октября 1759 г.¹⁷ Тем не менее многим представляется, что именно «Кандид» и землетрясение в Лиссабоне послужили поводами к написанию Кантом этой небольшой брошюры. Подобное мнение усиливается тем, что Кант и напрямую отреагировал на португальский катаклизм тремя небольшими статьями: «О причинах землетрясений в связи со случившейся катастрофой» (1756), «История и естественное описание странных случаев землетрясения, произошедшего в конце 1755 года на значительной части Земли» (1756) и «Магистра Иммануила Канта продолженное рассмотрение случившихся недавно землетрясений» (1756).

Критика Хр. А. Крузием учения о наилучшем мире

Между тем, если «Опыт некоторых рассуждений об оптимизме» и затрагивает землетрясение в Лиссабоне и связанную с ним полемику, то в лучшем случае лишь в качестве неяркого фона. В центре же этой работы — спор с главными на тот момент философскими противниками молодого Канта, а именно сторонниками крузианской философии. И основные аргументы в этой связи носят довольно отвлеченный метафизический и теологический характер, без апелляции к жутким картинам в качестве фальсификации или верификации собственных тезисов.

¹⁶ Помимо этого, «Кандид» упоминается еще в одной черновой записи Канта, датированной Адикесом 1760–1764 гг. (Refl. 8083, AA 19, S. 626).

¹⁷ Работа датирована 7 октября 1759 г. (AA 02, S. 27; в русском переводе дата опущена). На цензуру работа была отдана еще за день до защиты диссертации Вейманом, 5 октября (см. Lasswitz, 1912, S. 461). Судя по всему, Кант начинает упоминать Вольтера в печатных произведениях и в лекциях лишь с 1763 г., хотя в его личной библиотеке и было издание Вольтера 1761 г. (см.: Warda, 1922, S. 56, № 121).

Voltaire reacted with a letter of reply and the novel. The novel's titular character finds himself shipwrecked by a violent storm in the ruins of Lisbon. After Candide is flogged and sees his mentor Pangloss — an advocate of the doctrine of the best of all possible worlds — hanged, the young man exclaims, “If this is the best of all possible worlds, what must the others be like?” (Voltaire, 2005, p. 53). Voltaire gave the following caricatural definition of optimism: “it is the mania for insisting that all is well when all is by no means well” (“*c'est la rage de soutenir que tout est bien quand on est mal*”) (*ibid.*). Kant concluded his 1766 *Dreams of a Spirit-Seer* with quoting the final phrase from *Candide* (TG, AA 02, p. 373; Voltaire 2005).¹⁶ There are no reasonable grounds to believe that Kant was familiar with the novel when he worked on his *Attempt at Some Reflections on Optimism* at the beginning of October 1759.¹⁷ However, many would argue that *Candide* and the Lisbon earthquake encouraged Kant to write the leaflet. This view is supported by the fact that Kant reacted to the Portuguese disaster with three small articles, *On the Causes of the Terrestrial Convulsions* (1756), *History and Natural Description of the Most Curious Occurrences associated with the Quake* (1756), and *Further Observation on the Terrestrial Convulsions* (1756).

Crusius's Criticism of the Doctrine of the Best of All Possible Worlds

Although the *Attempt at Some Reflections on Optimism* touches upon the Lisbon earthquake and the ensuing debate, the leaflet uses them only as a bright background. The focus of the tract is young Kant's dispute with his opponents — advocates of Crusian philosophy. Kant's central arguments are of abstract metaphysical and theological nature. Kant does not invoke the horrific images of the catastrophe to falsify or verify his own theses.

Kant revealed some circumstances behind the attempt at optimism in a letter to Johann Gottlieb Lindner (1729–1776) of October 28, 1759:

A meteor has recently made its appearance above the *academic horizon* here. *M. Weymann* has sought, by means of a rather disorganised and unintelligibly written *dissertation* against *optimism*, to solemnise his debut on this stage... His notorious immodesty induced me to decline

¹⁶ Kant mentions *Candide* in a draft, which was dated by Adickes to 1760–1764 (Refl. 8083, AA 19, p. 626).

¹⁷ The tract is dated to October 7, 1759 (VBO, AA 02, p. 27). The work was submitted for censoring on October 5, a day before Weymann defended his thesis (see Lasswitz, 1912, p. 461). It seems that Voltaire started to appear in Kant's writings not earlier than 1763. However, in his personal library, Kant had a 1761 edition of Voltaire (see Warda, 1922, p. 56, n. 121).

О некоторых обстоятельствах возникновения опыта об оптимизме Кант рассказал в письме к Иоганну Готхельфу Линднеру (1729–1776) от 28 октября 1759 г.:

Здесь недавно на академическом горизонте показался метеорит. М[агистр] Вейман при помощи недостаточно добротной и довольно непонятно написанной диссертации против оптимизма попытался впервые выступить в этом театре, который, как и хильфердингский¹⁸ арлекин, должен был устроить торжество. Из-за его известной нескромности я отказался оппонировать ему, но в программе лекций, которую я велел распространить на следующий день после защиты его диссертации... я вкратце защитил оптимизм против Крузия, не думая при этом о Веймане. Он тотчас же разразился гневом. В следующее воскресенье он издал брошюру, в которой он защищался против моих мнимых нападок... полную нескромностей и передергиваний и т.п. Суждение публики и очевидная непристойность вступать в кулачный бой с циклопом, и вообще спасение брошюры, которая, может быть, уже после выхода его защиты будет тотчас же забыта, позволили мне самым подобающим образом ответить молчанием (AA 10, S. 19)¹⁹.

Поскольку защита Веймана состоялась 6 октября 1759 г., в письме мы видим дополнительное подтверждение датировки кантовского опуса об оптимизме: 7 октября 1759 г. Кроме того, Кант недвусмысленно заявляет, что защищает оптимизм от нападений Крузия. Однако в самом тексте опыта об оптимизме имя Крузия вовсе не встречается, а упоминается лишь работа победителя конкурса 1755 г. Райнхарда. И хотя Кант, по собственным заверениям, и «не думал» о Веймане, его диссертация о мире не самом лучшем, а также полемическое сочинение против кантовского опыта об оптимизме входят в тот корпус крузианских текстов, исходя из которого Кант и писал свою небольшую работу.

Основные аргументы против учения о нашем мире как наилучшем из возможных Христиан Август Крузий (1715–1775) сформулировал в своей метафизике, носящей заглавие «Набросок необходимых истин разума, в той мере в какой они противоположены случайным истинам». Хотя Крузий высказал свои доводы уже в первом издании своей работы, опубликованном в 1745 г. (§ 385–389), имеет смысл все же обратиться к более позднему изданию этого сочинения 1753 г., поскольку оно, во-первых, прямо относится к годам конкурсных работ, а во-вторых, именно оно имелось в личной библиотеке Канта (см.: Warda, 1922, S. 47, № 26)²⁰.

Завершающие параграфы главы «О сущности мира вообще» метафизического раздела «Космология, или учение о необходимой сущности мира, и что из этого может пониматься *a priori*» Крузий посвятил обсуждению некоторых спорных космологических вопросов,

his invitation to act as *respondent* [on the occasion of the public defence of his dissertation]. However, in an essay announcing my programme of lectures and which I had distributed the day after his *dissertation* appeared, I briefly defended *optimism* against Crusius, without giving a thought to *Weymann*. My defence of optimism, however, aroused his spleen. The following Sunday he published a pamphlet in which he defended himself against my alleged attack – a defence full of immodesties and distortions, etc. The judgement of the *public*, and the obvious impropriety of engaging in fisticuffs with a *Cyclops*, not to mention the saving of a pamphlet which would perhaps already have been forgotten by the time its defence appears – all this obliges me to reply in the most proper manner, namely, by saying nothing (*Br*, AA 10, p. 19; Walford & Meerbote, 2003, p. lvi).¹⁸

Weymann defended his thesis on October 6, 1759. Therefore, it is correct to date Kant's tract on optimism to October 7, 1759. Kant stated explicitly that he was defending optimism against Christian August Crusius (1715–1775). However, Crusius is never mentioned in the *Attempt*. The only reference is to Reinhard's 1755 prize-winning essay. And although Kant, according to his own testimony, did not "give a thought to Weymann," Weymann's dissertation about the doctrine of the best of all possible worlds and his polemical works criticising Kant's attempt at optimism belong to the corpus of Crusian texts, which inspired Kant to write the tract.

Crusius formulated his arguments against the doctrine of the best of all possible worlds in his metaphysics titled *Outline of the Necessary Truths of Reason, in so far as they are Opposed to Contingent Truths*. Crusius presented his arguments in the very first edition of his work, which saw the light of day in 1745 (§ 385–389). However, it is advisable to consider a later 1753 edition, which was published in the years of the prize-essay competition and was in Kant's personal library (see Warda, 1922, p. 47, n. 26).¹⁹

In the concluding paragraphs of the chapter "On the Essence of a World in General" of the metaphysical section "Cosmology, or the doctrine of the necessary essence of a world and of what can be understood from it *a priori*," Crusius discusses some contentious cosmological issues. In particular, he asks whether God had to create the best of all possible worlds and whether the actual world is the best of all possible ones (Crusius, 1753, p. 766, § 385). Since the thesis had not been formulated by Crusius, the philosopher attempts at a linguistic analysis of the thesis

¹⁸ И. П. Хильфердинг – театральный антрепренер, работавший в Кёнигсберге в начале 40-х гг. XVIII в.

¹⁹ Линднер в целом поддержал позицию Канта, вскользь разобрав ряд аргументов «смирненного крузианца» Веймана (см.: Lindner, 1922, S. 25, № 16).

²⁰ Ср. также: письмо Канта Л. Э. Боровски (Borowski) от 6 июня 1760 г. (AA 10, S. 32, № 19).

¹⁸ Lindner generally supported Kant and conducted a brief analysis of the 'modest Crusianer Weymann' (see Lindner, 1922, p. 25, n. 16).

¹⁹ See also: Kant's letter to L. E. Borowski dated the 6th of June 1760 (*Br*, AA 10, p. 32, n. 19).

последний из которых он представил следующим образом: «*Должен ли Бог, если он творит, творить наилучший из всех возможных миров, и является ли действительный мир, следовательно, наилучшим из всех возможных?»*» (Crusius, 1753, S. 766, § 385). Поскольку тезис как таковой принадлежал не самому Крузию, философ попытался провести его языковой анализ для того, чтобы понять, на что он нацелен. При этом ему видятся два возможных толкования вопроса: «*Должен ли мир, который Бог действительно сотворил, обладать в себе всем только возможным совершенством, которым может обладать мир?»* или же «*Должен ли мир, который Бог сотворил ради определенных целей, подходить для них лучше, чем все иные возможные миры?»*» (Crusius, 1753, S. 767, § 385). На уточненные таким образом вопросы Крузий дает следующие ответы: наилучший мир в смысле первого вопроса невозможен, а в смысле второго вопроса недоказуем. Его аргументация строится следующим образом.

Согласно космологии Крузия, действительный мир необходимо конечен, следовательно, конечно и его совершенство. Однако Бог в бесконечном прогрессе постоянно мог бы что-то добавлять к уже имеющемуся совершенству. Из этого вытекает, что Бог произвольно установил в какой-то момент границы совершенства действительного мира, но он в любое время смог бы добавить совершенства. Таким образом, невозможен такой мир, который был бы безусловно лучшим. Некоторые пытаются, однако, спасти тезис о наилучшем мире, бесосновательно отказавшись от конечности мира. Другая же попытка спасения состоит в утверждении, будто, несмотря на бесконечное множество возможных тварей, рассмотренных в отдельности, число «хороших связей» может при этом быть все же конечным, и одно могло бы быть наилучшим. Помимо недоказанности подобного утверждения Крузий подчеркивает, что данное положение ограничивает всемогущество и бесконечность Бога (Crusius, 1753, S. 768–771, § 386).

Истолкование же наилучшей годности действительного мира для определенных главных целей наталкивается на иные трудности. Для определенных целей может подходить много различных средств, и безразлично, какое именно из них при этом будет выбрано. Кроме того, две вещи могут быть не совсем похожи друг на друга, однако в отношении поставленных целей они могут быть равнозначны, по причине чего их несхожесть допустимо игнорировать. Но даже если отношение двух средств к поставленной цели не совсем похоже, когда их рассматривают в отдельности, и в этом случае различие может сниматься посредством соединения множества вещей друг с другом: для поставленной цели многие виды соединения вещей могут быть равнозначны. Наконец, и сам Бог наряду с главными целями может присовокуплять к миру еще и ряд побочных целей. Отталкиваясь от вышесказанного, Крузий подчеркивает, что невозможно в отноше-

to understand what it was targeted at. Crusius disambiguates his question into two further ones. He asks whether a world created by God has all the perfections a world can possibly have (Crusius, 1753, p. 767, § 385) and whether the actual world, created by God for certain purposes, is better attuned to these purposes than any other possible world (Crusius, 1753, p. 767, § 385). Crusius answers these questions as follows: a best world, as defined in the first question, is impossible, and, as defined in the second question, it is unprovable.

According to Crusius's cosmology, the actual world is necessarily finite. Thus, its perfection is also finite. However, in the course of infinite progress, God can constantly add to the existing perfection. Therefore, at some moment, God set a limit to the perfection of the actual world, but he can add perfections at any time. Thus, an unconditionally best world is impossible. Some try to redeem the thesis about the best possible world by abandoning the finite nature of the world. Another attempt at redemption ensues from the argument that, despite the infinite number of possible creatures taken individually, the number of valid connections between them can be finite and one of these connections can be the best. Crusius stresses not only the incompleteness of such a statement, but also the fact that this argument puts a constraint on the omnipotence and infiniteness of God (Crusius, 1753, pp. 768–771, § 386).

The interpretation of the best usefulness for certain purposes creates further obstacles. Many different means can be used to fulfil a certain purpose, and it does not matter which one of them is selected. Moreover, two dissimilar things can be equal in regard to a certain purpose. Thus, it is permissible to ignore such a dissimilarity. Even if the relations of two means to a purpose are not the same when these means are considered separately, the difference between them can be nullified by linking a set of things to each other. In the context of a particular purpose, many variants of connections between things can be equal. Finally, God can add secondary purposes to the world. Based on the above, Crusius emphasises that it is impossible to argue that one and only one world is the best for the envisaged purposes. According to Crusius, one cannot deny that the divine reason can consider many worlds as equally good in the context of the envisaged purposes. Therefore, a best world is unprovable (Crusius, 1753, p. 772, § 387). If one considers the possible difference in the goodness (*Güte*) of such worlds – provided such a difference exists – it cannot exert sufficient influence in regard to the purposes. Crusius concludes that, when working on the creation, God was not forced to prefer a world, which – due to its accidental perfections – is now called better than another one, to all other words, because it is merely called so

нии только одного мира утверждать, будто он, и только он является наилучшим для поставленных целей. С его точки зрения, невозможно отрицать, что по отношению к уже поставленным целям мира божественный ум в состоянии рассматривать много миров в качестве одинаково хороших, из чего следует вывод, что «некий наилучший мир недоказуем» (Crusius, 1753, S. 772, § 387). Если же обратить внимание на возможное различие между благостями (*Güte*) таких миров, которое может иметь место, то и в этом случае оно не может оказать необходимого влияния с точки зрения поставленных целей. Из этого Крузий делает вывод, согласно которому «Бог еще не принужден некий мир, который из-за его случайных совершенств... желают назвать более хорошим, нежели все другие, предпочитать по этой причине всем другим при творении» (Crusius, 1753, S. 772, § 387).

На этом Крузий, впрочем, не останавливается, пытаясь определить глубинные причины ошибочного учения о наилучшем мире. Таковые он усматривает в учении Лейбница и особенно Вольфа о законе достаточного основания, который был подвергнут им критике еще в ранней латинской диссертации 1743 г. об использовании и ограничении принципа детерминирующего основания (Crusius, 1743), уже в следующем году переведенной на немецкий язык. Вольфианская трактовка закона достаточного основания «устраняет нравственность или мораль» (Crusius, 1744, S. 28, § VIII), «вводит тем самым фатум» (Crusius, 1744, S. 24, § VII) и «неограниченную необходимость всех вещей» (Crusius, 1744, S. 17, § V). Сам же закон достаточного основания, по мнению Крузия, «лучше называть законом детерминирующего основания» (Crusius, 1744, S. 9, § III)²¹, однако вне зависимости от названия этот «закон является недоказанным» (Crusius, 1744, S. 35, § X). Применение закона достаточного основания к творению мира, как об этом говорится в метафизике Крузия, означает, что выбор какого-то определенного мира к творению обосновывается некими превосходными свойствами данного мира, выделяющими его из всех остальных возможных миров. Крузий восстанавливает данное рассуждение в следующем виде: «Тот, кто знает и желает наилучшее, и также может его сделать, тот творит наилучшее. Поскольку же Бог, когда он желал сотворить мир, знал наилучшее благодаря своему всеведению, мог это совершить благодаря своему всемогуществу и хотел этого благодаря своей премудрости, то он с необходимостью сотворил наилучший мир» (Crusius, 1753, S. 773–774, § 388).

Принципиальная слабость данного рассуждения состоит в том, что оно предполагает в качестве установленного самому возможность наилучшего мира. Между тем именно это и оспаривает Крузий в своей аргументации. При этом он согласен с тем, что если бы ка-

²¹ Вводимое Крузием различие достаточного и детерминирующего основания — предмет особого исследования, выходящий за рамки данного.

(“...daß Gott eine Welt, welche man zufälliger Vollkommenheiten... wegen besser als eine andere nennen will, deßwegen noch nicht bey der Schöpfung andern vorzuziehen genöthiget sey”) (Crusius, 1753, p. 772, § 387).

However, Crusius does not stop at that and attempts to reveal deeper causes for the erroneous doctrine of the best of all possible worlds. He believes that the doctrine is rooted in Leibniz's and — particularly — Wolff's principle of sufficient reason. Crusius attacked the principle in his early Latin dissertation of 1743. The work, which considered the use and limitations of the principle of determining reason (Crusius, 1743), was translated into German. The Wolffian interpretation of the principle of sufficient reason impairs all freedom and morality (Crusius, 1744, p. 28, § VIII) and leads to 'Stoic fate' (Crusius, 1744, p. 24, § VII) and the unlimited necessity of all things (Crusius, 1744, p. 17, § V). Crusius argues that the principle of sufficient reason should be called the principle of determining reason (Crusius, 1744, p. 9, § III).²⁰ Regardless of what it is called, the principle remains unproven (Crusius, 1744, p. 35, § X). Applying the principle of sufficient reason to the creation of the world, as it was done in Crusius's metaphysics, means that the selection of a particular world for the creation is explained by the excellent qualities of that world that distinguish it among all other possible worlds. Crusius replicates this reasoning as follows. “The one who knows and wants the best and who is capable of doing so does the best. Since God, when he set out to create the world, knew the best due to his omniscience, was able to do so due to his omnipotence, and wanted to do so due to his wisdom, he necessarily created the best world”.²¹

The major weakness of this reasoning is that it presupposes the possibility of a best world. This very point is attacked by Crusius. However, Crusius does not believe that, if a certain world were indeed the best, God would have preferred it to the others during creation. This would mean that such a preference was not given freely and that the other worlds do not possess genuine but only fictional possibility. This would put a significant constraint on God. During creation, God would have only had liberty of contradiction rather than liberty of contrariety. God could have only either initiated creation or abandoned it. However, as soon as he had begun creating, he could not create any but the best world. Therefore, divine free-

²⁰ Crusius's distinction between sufficient and determining reasons deserves a more dedicated study that goes beyond the scope of this article.

²¹ “Wer das Beste wisse und wolle, und auch machen könne, der thue das Beste. Da nun Gott, als er eine Welt erschaffen wollen, das Beste vermöge seiner Allwissenheit gewusst, vermöge seiner Allmacht gekonnt, und vermöge seiner Weisheit gewollt habe: So habe er nothwendig die beste Welt erschaffen.” (Crusius, 1753, pp. 773–774, § 388).

кой-то мир и вправду был наилучшим, Бог должен бы был предпочесть его другим при творении. Это бы означало, однако, что предпочтение оказывается не свободно, а иные миры обладают не истинной возможностью, а лишь кажущейся, ибо такие миры вообще невозможны. В таком случае в отношении Бога вытекало бы важное ограничение: при творении мира Бог обладал бы лишь свободой противоречия, или «*libertas contradictionis*», но не свободой противоположности, «*libertas contrarietatis*», то есть Бог мог начать творение мира или отказаться от него, однако, начав его, не мог сделать действительным никакой иной мир, кроме наилучшего. Тем самым ради мнимого спасения совершенства Бога устраняется божественная свобода — его наибольшее совершенство. Если же устраняется божественная свобода, то невозможна и человеческая свобода, равно как и «моральные добродетели и пороки» (Crusius, 1753, S. 776, § 388).

Различие между двумя видами свободы Бога — «*libertas contradictionis*» и «*libertas contrarietatis*» — Крузий сформулировал и объяснил все в том же разделе космологии. Его дефиниция свободы Бога гласит: это «такое свойство его воли, посредством которого он может таким образом начать, продолжить и закончить акты, что они будут происходить или прекращаться при именно таких обстоятельствах, или же могли происходить также и иначе» (Crusius, 1753, S. 583, § 307). Это не очень внятное определение²² становится понятнее, если учесть, что оно объединяет в себе два вида свободы: «...Богу свойственна как *libertas contradictionis*, посредством которой он может совершить или отказаться от акта при именно таких обстоятельствах, так и *libertas contrarietatis*, посредством которой он при именно таких обстоятельствах может устроить так или иначе» (Crusius, 1753, S. 584, § 307). Взаимодействие этих двух видов свободы лейпцигский философ и теолог разъясняет так: выбор конкретного момента для творения мира не имеет детерминирующего основания, и Бог мог бы сотворить мир раньше или позже. Это означает, что выбор момента был сделан Богом произвольно (*willkürlich*), и подобное определение начала мира свидетельствует о его «*libertas contrarietatis*». Однако одновременно это доказывает и наличие «*libertas contradictionis*», ибо, с другой стороны, все же нельзя сказать, что определение момента для творения мира произвольно, в случае если Бог в любой момент, включая и момент творения, мог прекратить этот акт (Crusius, 1753, S. 585, § 307).

²² Ср. с определением в этике Крузия: «Именно поэтому в свободе также различают две способности, а именно, во-первых, способность при точно определенных обстоятельствах нечто мочь делать или же не делать, которая называется *libertas contradictionis*, и способность при точно определенных обстоятельствах вместо сейкашней действия мочь предпринять также некоторое другое, которая называется *libertas contrarietatis*» (Crusius, 1767, S. 48, § 38). Второе издание этой книги (Leipzig, 1751) имелось в личной библиотеке Канта (см.: Warda, 1922, S. 47, № 25).

dom — God's ultimate perfection — is eliminated for the supposed salvation of God's perfection. Eliminating divine freedom makes human freedom impossible alongside moral virtues and sins (Crusius, 1753, p. 776, § 388).

The difference between the two types of divine freedom — *libertas contradictionis* and *libertas contrarietatis* — is formulated and explained in Crusius's cosmology. Crusius defines divine freedom as a property of God's will that he uses to begin, continue, and complete actions so that, under the circumstances, these actions take place or be abandoned or take place in a different fashion.²² This vague definition²³ becomes clearer if one assumes that it embraces two types of freedom. According to Crusius, God possesses both *libertas contradictionis*, by means of which he can perform an action or refrain from it and *libertas contrarietatis*, by means of which he can make the action take place in a certain manner under the circumstances (Crusius, 1753, p. 584, § 307). The Leipzigian philosopher and theologian explains the interaction between these two types of freedom as follows. The choice of a certain moment for creation lacks a determining principle — God could have created the world earlier or later than that. This means that God chose the moment of creation arbitrarily (*willkürlich*). Such a beginning of the world attests to God's *libertas contrarietatis*. At the same time, this indicates that *libertas contradictionis* is immanent to God, since it is impossible to say that the moment of creation had been chosen arbitrarily, if God could stop the action in question at any moment, including that of creation (Crusius, 1753, p. 585, § 307).

Another explanation for the two types of divine freedom is the following. *Libertas contradictionis* suggests that some divine acts are free in such a way that God can perform an action or refrain from it under the same circumstances.²⁴ In other divine acts, *libertas contradictionis* is present insofar as God creates freely the object, at which an action is aimed. At the same time, God could have refrained from such creation. “*However, when the object already exists and when it is assigned*

²² “Wir verstehen unter der Freyheit Gottes diejenige Eigenschaft seines Willens, vermöge welcher er dergestalt Actionen anfangen, fortsetzen und endigen kan, daß dieselben bey eben den Umständen geschehen oder unterlassen werden, oder auch anders geschehen konnten” (Crusius, 1753, p. 583, § 307).

²³ Compare this definition with that given by Crusius in his ethics. In particular, Crusius writes that freedom comprises two faculties — the ability to do or not to do something under clearly defined circumstances (*libertas contradictionis*) and the ability to take a different action instead of the current one under clearly defined circumstances (*libertas contrarietatis*) (Crusius, 1767, p. 48, § 38). The second edition of that book (Leipzig, 1751) was in Kant's personal library (see Warda, 1922, p. 47, n. 25).

²⁴ “...einige göttliche Actionen dergestalt frey sind, daß er sie völlig bey eben denselben Umständen thun und auch lassen konnte” (Crusius, 1753, p. 591, § 309).

Дополнительное разъяснение различия двух видов свободы воли Бога состоит у Крузия в следующем. Согласно «*libertas contradictionis*», «некоторые божественные акты свободны таким образом, что он мог их совершать или также отказаться от них при именно таких обстоятельствах» (Crusius, 1753, S. 591, § 309). В случае же иных божественных актов имеет место «*libertas contradictionis*» постольку, «поскольку он свободно творит тот объект, в отношении которого он предпринимает акт, причем он мог бы также и прекратить творение. Но после того как объект уже наличествует, и в нем полагается определенное состояние, или же со стороны него осуществляются определенные действия, Бог уже не может тогда прекратить любое следствие в отношении него, а должен с необходимостью производить те, которые требуются существенными свойствами объекта при положенных обстоятельствах» (Crusius, 1753, S. 591–592, § 309). Наряду с этим, «*libertas contrarietatis*» может проявляться при наличии «*libertas contradictionis*» в том, что имеет место быть большее или меньшее число обстоятельств (Crusius, 1753, S. 592, § 310). Говоря же о «*libertas contrarietatis*» в отношении мира и его творения, Крузий особо подчеркивает ее проявление в произвольном определении степени исходных способностей вещей, в свободном выборе некоторых средств среди множества равнозначных, в привнесении по своему произволу неких случайных совершенств в мир (Crusius, 1753, S. 594, § 310).

Если же после этого экскурса вновь вернуться к проблеме наилучшего мира и закона достаточного основания, то видно, что Крузий идет еще дальше своей выше очерченной позиции: с его точки зрения, учение Лейбница устраняет даже и «*libertas contradictionis*». Если у Бога имелось детерминирующее основание, то творение мира было необходимо в той же степени, что и сущность самого Бога, в которой таковое основание и положено. Противоположное же детерминированному никогда не возможно, ведь при полагании детерминированного основания противоположное ему не может признаваться без противоречия даже возможным (Crusius, 1753, S. 776, § 388). По всей видимости, рассуждение Крузия можно объяснить таким образом: в случае наличия детерминирующего основания Бог не в силах отказаться от акта творения, а это как раз и нарушает «*libertas contradictionis*». Поскольку же при наличии наилучшего мира Бог должен был бы выбирать для творения его, и только его, и никакой другой возможный мир, то это бы нарушало «*libertas contrarietatis*» Бога, а одновременно подрывало бы свободу человека и его мораль.

Собственная же позиция Крузия в отношении «лучшеши» действительного мира такова. Философ признает в сотворенном мире необходимое наличие всепроницающих метафизических благостей (*Güte*). Он исходит из некой иерархии возможных миров — более или менее хороших, без того чтобы такая гра-

a certain state or certain actions are taking place with regard to that object, God cannot terminate an action with regard to that object. On the contrary, he must perform the action that is required by the object's properties under the existing circumstances.”²⁵ When *libertas contradictionis* is present, *libertas contrarietatis* manifests itself in a greater or smaller number of circumstances (Crusius, 1753, p. 592, § 310). When considering *libertas contrarietatis* in the context of the world and its creation, Crusius emphasises that this type of liberty manifests itself in that the degree of the original capacities of things is determined arbitrarily, that some means among equal means are chosen freely, and that random perfections are brought in the world by arbitration (Crusius, 1753, p. 594, § 310).

To return from this digression to the problem of the best of all possible worlds and the principle of sufficient reasons, it is important to mention that Crusius expanded his position even further. He argues that Leibniz's teaching eliminates *libertas contradictionis*. “If God had designed a determining reason, the creation of the world was as necessary as the nature of God, within which the foundation must have been laid. The opposite of the determined is never possible. When laying the sufficient reason, the opposite cannot be even considered possible without causing a contradiction.”²⁶ By all appearance, Crusius's reasoning can be explained as follows. In the presence of a determining reason, God could not have refrained from the act of creation and this violates the principle of *libertas contradictionis*. If a best world had existed, God would have selected for creation that and only that and no other possible world — and this violates the principle of God's *libertas contrarietatis* and at the same time makes human freedom and morality impossible.

Crusius's position on the ‘bestness’ of the actual world is as follows. The philosopher acknowledges the necessary presence of all-permeating metaphysical goodness (*Güte*). Crusius postulates a hierarchy of possible — better and worse — worlds but does not believe that such a gradation presupposes the existence of a single best world. When selecting a world, God chose a world from the class of the best worlds

²⁵ “Nachdem es aber einmal da ist, und ein gewisser Zustand in demselben gesetzt wird, oder gewisse Handlungen von demselben schon geschehen sind: So kan Gott hernach nicht eine iedwede Wirkung in Ansehung desselben unterlassen, sondern er muß diejenige nothwendig thun, welche seine wesentlichen Eigenschaften bey den gesetzten Umständen erfordern” (Crusius, 1753, pp. 591 — 592, § 309).

²⁶ “Denn hat Gott, da er die Welt erschaffen hat, einen determinierenden Grund sie zu erschaffen gehabt: So ist die Schöpfung nothwendig gewesen, und zwar in eben dem Grade, in welchem das Wesen Gottes, darinnen er gelegen haben müßte, nothwendig ist. Denn das Gegentheil von dem Determinirten ist allezeit unmöglich..., und kan bey Setzung des determinierenden Grundes ohne Widerspruch nicht vor möglich gehalten werden” (Crusius, 1753, p. 776, § 388).

дация вела бы к единственному наилучшему миру. При выборе мира Бог предпочел мир из класса наилучших, сделав при этом в нем все очень хорошо. Но в этом очень хорошем мире все же имеется моральное зло, хотя оно и не принадлежит сущности мира, а является следствием извращения свободы. Бог же допускает подобное зло, зная о нем заранее, но не нарушая при этом собственной святости, поскольку он не причастен к вине творений и не оставляет ее без наказания (см.: Crusius, 1753, S. 778–782, § 389). Таким образом, при всех тонкостях аргументации против существования наилучшего из возможных миров Крузий все же весьма скупо обрисовал, что означает наличие многих несопадающих друг с другом и различающихся друг от друга очень хороших миров, между которыми нельзя выбрать наилучшего.

Заключительные замечания

Степень знакомства Канта с сочинениями Крузия, равно как и его отношение к этому современнику до сих пор в достаточной степени так ни разу и не были подвергнуты всестороннему серьезному исследованию в кантоведении²³. Замечу здесь лишь, что проблема «*libertas contrarietatis*» практически не обсуждается Кантом, а единственное известное мне — резко критическое — упоминание относится к лекциям по метафизике 1782–1783 гг., да и то применительно к человеку²⁴. Но в конце 1750-х гг. Кант вел полемику не только, а иногда и не столько с самим Крузием, сколько — прямо или опосредованно — с крузианцами А. Ф. Райнхардом и Д. Вейманом. Без разбора их сочинений, включая и полемические произведения Веймана против «Опыта некоторых рассуждений об оптимизме», вряд ли возможно понять как позицию Канта, так и причины ее радикальной смены через несколько десятилетий. Однако полемика Канта с крузианцами заслуживает отдельного рассмотрения, что и будет сделано во второй статье цикла.

²³ Из немногочисленной литературы см.: (Marquardt, 1885; Festner, 1892; Wundt, 1924, S. 52–80; Heimsoeth, 1956; Finster, 1982; Ciafardone, 1983; Carboncini, 1986; Kanzian, 1993; Жучков, 1996, с. 90–113; Klemme, 2008, S. 215–227).

²⁴ «Ибо действовать без побудительного основания было бы для нас вовсе не прерогативой, а позором. Ведь что бы подумали о человеке, который бы для того, чтобы продемонстрировать свою свободу, ваялся бы в красивой одежде в уличном сточном желобе? „*Libertas contrarietatis*“ есть всего лишь воображаемая греза, поскольку у всех наших действий мы все же обнаружим, что они происходят из причин, и было бы противоречивым хотеть не то, что мне в высшей степени благоприятно, а противоположное тому» (Metaphysik Mrongovius, AA, 29, S. 903 [Von Gleichgültigkeit und Gleichgewicht]). В «Философском лексиконе» Вальха подобная свобода в отношении человека разъяснялась иначе. Свободная причина бывает двух родов: «... либо она есть „*libertas contradictionis*“, когда какое-то дело можно делать или же не делать, либо „*contrarietatis*“, когда различные дела противоположны друг другу, из которых по произволу можно выбрать одно, например я могу писать, а могу не писать; я могу писать письмо, а могу также и читать книгу» (Walch, 1726, Sp. 356).

and created it so that everything was very good in it. However, in this very good world, there is moral evil, which is not immanent in the essence of the world, but ensues from a perversion of freedom. God permits such evil and knows about it in advance. However, this does not encroach on God's holiness, since God neither takes part in the guilt of his creatures, nor leaves the guilty unpunished (see Crusius, 1753, pp. 778–782, § 389). In his intricate argumentation against the theory of the best of all possible worlds, Crusius merely outlined what the existence of many different very good worlds, among which one cannot select a best one, means.

Concluding Remarks

The degree of Kant's familiarity with Crusius's works and the Königsbergian philosopher's attitude towards his contemporary has not been yet fully analysed within Kant studies.²⁷ Kant paid little attention to the problem of *libertas contrarietatis*. His only — extremely critical — mention of the principle is found in the 1782–1783 lectures on metaphysics. Moreover, Kant considered the principle with regard to the human being.²⁸ In the late 1750s, Kant polemicised, not only with Crusius, but also — and primarily — with the Crusianers A. F. Reinhard and D. Weymann. Without examining the Crusianers' works, including Weymann's attack on the *Attempt at Some Reflections on Optimism*, one cannot understand Kant's position or the reasons why he abandoned it several decades later. However, Kant's polemic with the Crusianers deserves a separate study, which will be presented in the second article of the series.

²⁷ The few works on the topic include (Marquardt, 1885; Festner, 1892; Wundt, 1924, pp. 52–80; Heimsoeth, 1956, pp. 125–188; Finster, 1982, pp. 266–277; Ciafardone, 1983, pp. 289–305; Carboncini, 1986, pp. 110–125; Kanzian, 1993, pp. 399–407; Zhuchkov, 1996, pp. 90–113; Klemme, 2008, pp. 215–227).

²⁸ 'For to act without a motive ground would not at all be a prerogative for us but rather a disgrace. For what would one hold of a human being who, in order to demonstrate his freedom, danced in the gutter in fine clothes? The freedom of contrariety <*libertas contrarietatis*> is merely a fabricated dream, for we will still find with all our actions that they happen from causes, and it would also be contradictory not to want that which satisfies me in the highest degree, but instead its opposite' (Kant, 1997, p. 269 ['On Indifference and Equilibrium']; *V-Mo/Mron* II, AA 29, p. 903). In Walch's *Philosophical Lexicon*, such freedom as applied to the human being was explained differently. A free reason can be of two types. It is either *libertas contradictionis*, when a certain action can be performed or not performed or *contrarietatis*, when different actions are opposed to each other and one can choose arbitrarily between them. For instance, one can write or not write. One can write a letter, or one can read a book. ("Daß man etwas thun, oder nicht thun, etwas vornehmen, oder unterlassen konte, i. e. der Mensch habe wine solche Freiheit, daß er kan in die Kirche gehen, oder zu Hause beliben, er könne jetzo schreiben aber auch nicht schreiben") (Walch, 1726, p. 356).

Богданович И. Ф. Поэма на разрушение Лиссабона // Богданович И. Ф. Стихотворения и поэмы / под ред. И. З. Сермана. Л., 1957. С. 207–212.

Вольтер. Благо, всё — благо [Tout est bien]. Из «Философского словаря» // Вольтер. Философские трактаты и диалоги. М., 2005. С. 272–280.

Вольтер. Кандид / пер. Ф. Сологуба // Избранные произведения. М., 1947а. С. 41–130.

Вольтер. Поэма о гибели Лиссабона или проверка аксиомы: «Всё благо» / пер. А. Кочеткова // Избранные произведения. М., 1947б. С. 346–352.

Жучков В. А. Из истории немецкой философии XVIII века (предклассический период). М., 1996.

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

Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994б. Т. 2. С. 203–266.

Кант И. Лекции о философском учении о религии (редакция К. Г. Л. Пёлица) / пер., примеч. и послесл. Л. Э. Крыштоп; под ред. А. Н. Круглова. М., 2016.

Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи (1791) // Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994в. Т. 8. С. 138–157.

Лавджой А. Лекция XVII: принцип изобилия и оптимизм XVIII века // Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи. М., 2001. С. 216–234.

Лейбниц Г. В. Опыт теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Соч.: в 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 49–497.

Поповский Н. Н. Опыт о человеке господина Попе. Письмо четвертое. О естестве и состоянии человека в рассуждении первого благополучия // Поэты XVIII века / сост. Г. П. Макогоненко, И. З. Серман. Л., 1972. Т. 1. С. 79–97.

Поуп А. Опыт о человеке / пер. В. Микушевича // Поуп А. Поэмы. М., 1988. С. 141–188.

Рейхель И. Г. Примечание к следующему письму, посланному от г. Руссо к г. Волтеру <по поводу поэмы Вольтера «О разрушении Лиссабона»> // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra. Идеи Жан-Жака Руссо в восприятии и оценке русских мыслителей и исследователей (1752–1917). Антология. СПб., 2005. С. 76–77.

Собрание лучших сочинений к распространению знания и к произведению удовольствия, или Смешанная библиотека о разных физических, экономических, також до мануфактур и до коммерции принадлежащих вещах. М., 1762. Ч. 4.

Anonym. Abhandlung über den Satz des Herrn Pope: Alles was ist, das ist gut, worinn 1) Der eigentliche Verstand dieses Satzes gezeiget, 2) Sein Verhältniß zu der Lehre von der Wahl des Besten erörtert, und 3) Ein Beweis seiner Annehmenswürdigkeit gegeben wird // Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie Royale des sciences et belles lettres de Prusse, sur l'optimisme, avec les pièces qui ont concouru. Berlin, 1755a. S. 1–48.

Anonym. Abhandlung über den Satz des Herrn Pope: Alles was ist, das ist gut // Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie Royale des sciences et belles lettres de Prusse, sur l'optimisme, avec les pièces qui ont concouru. Berlin, 1755b. S. 1–43.

Anonym. Discours sur cette question, tout est-il bien? Proposée, par l'Académie Royale des sciences et belles lettres de Berlin, pour le prix de l'Année 1755 // Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie Royale des sciences et belles lettres de Prusse, sur l'optimisme, avec les pièces qui ont concouru. Berlin, 1755в. P. 1–31.

Anonym. Leipzig // Neue Zeitungen von gelehrten Sachen auf das Jahr 1753 / hrsg. von J. G. Krause. Leipzig, 1753. S. 934–936.

Anonym. 1753, Leipzig, in: Krause, J. G. (hg.), *Neue Zeitungen von gelehrten Sachen auf das Jahr 1753*, Leipzig, pp. 934–936.

Anonym. 1755a, Abhandlung über den Satz des Herrn Pope: Alles was ist, das ist gut, worinn 1) Der eigentliche Verstand dieses Satzes gezeiget, 2) Sein Verhältniß zu der Lehre von der Wahl des Besten erörtert, und 3) Ein Beweis seiner Annehmenswürdigkeit gegeben wird, in: *Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie Royale des sciences et belles lettres de Prusse, sur l'optimisme, avec les pièces qui ont concouru*, Berlin, pp. 1–48.

Anonym. 1755b, Abhandlung über den Satz des Herrn Pope: Alles was ist, das ist gut, in: *Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie Royale des sciences et belles lettres de Prusse, sur l'optimisme, avec les pièces qui ont concouru*, Berlin, pp. 1–43.

Anonym. 1755c, Discours sur cette question, tout est-il bien? Proposée, par l'Académie Royale des sciences et belles lettres de Berlin, pour le prix de l'Année 1755. In: *Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie Royale des sciences et belles lettres de Prusse, sur l'optimisme, avec les pièces qui ont concouru*, Berlin, pp. 1–31.

Baumeister, F. Ch. 1741, *Historia doctrinae recentius controversae de mundo optimo*, Leipzig.

Bogdanovich, I. F. 1957, Poem on the Lisbon Disaster. In: Bogdanovich, I. F. *Stikhotvoreniya i poemy [The Poems]*, ed. by I. Z. Serman, Leningrad, pp. 207–212. (In Russ.)

Breidert, W. (Hg.) 1994, *Die Erschütterung der vollkommenen Welt. Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel europäischer Zeitgenossen*, Darmstadt.

Buschmann, C. 1987, Philosophischen Preisfragen und Preisschriften der Berliner Akademie. Ein Beitrag zur Leibniz-Rezeption im 18. Jahrhundert, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 35, pp. 779–789.

Buschmann, C. 1989, Die philosophischen Preisfragen und Preisschriften der Berliner Akademie der Wissenschaften im 18. Jahrhundert, in: Förster, W. (hg.), *Aufklärung in Berlin*, Berlin, pp. 165–228.

Carboncini, S. 1986, Christian August Crusius und die Leibniz-Wolffsche Philosophie, in: Heinekamp, A. (hg.), *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Stuttgart, pp. 110–125.

Ciafardone, R. 1983, Von der Kritik an Wolff zum vor-kritischen Kant. Wolff-Kritik bei Rüdiger und Crusius, in: Schneiders, W. (hg.), *Christian Wolff: 1679–1754; Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung; mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*, Hamburg, pp. 289–305.

Crousaz, J. P. de. 1737, *Examen de l'essai de M. Pope sur l'homme*, Lausanne.

Crusius, Chr. A. 1743, *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis*, Leipzig.

Crusius, Chr. A. 1744, *Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauch und der Einschränkung des sogenannten Satzes vom zureichenden, oder besser determinirenden Grunde*, aus dem Lateinischen übers. von Chr. F. Krausen, Leipzig.

Crusius, Chr. A., 1753, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie zu den zufälligen entgegen gesetzt werden*, Leipzig.

Crusius, Chr. A. 1767, *Anweisung vernünftig zu leben, Darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhange vorgetragen werden*, Leipzig.

Festner, C. 1892, *Chr. Aug. Crusius als Metaphysiker*, Halle.

Finster, R. 1982, Spontaneität, Freiheit und unbedingte Kausalität bei Leibniz, Crusius und Kant, in: *Studia Leibnitiana*, Bd. 14, pp. 266–277.

B.H. Brockes aus dem Englischen übersetzter Versuch vom Menschen des Herrn Alexander Pope nebst verschiedenen andern Übersetzungen und einigen Gedichten: Nebst einer Vorrede und einem Anhang von Briefen, worinnen die Entwürfe des Herrn C. ... wider den essay on man beantwortet werden, aus der History of the works of the learned übers. von B. J. Zinck. Hamburg, 1740.

Baumeister F. Chr. *Historia doctrinae recentius controversae de mundo optimo*. Leipzig; Görlitz, 21741 (11740).

Buschmann C. Die Philosophischen Preisfragen und Preisschriften der Berliner Akademie der Wissenschaften im 18. Jahrhundert // Förster W. (Hrsg.). *Aufklärung in Berlin*. Berlin, 1989. S. 165–228.

Buschmann C. Philosophische Preisfragen und Preisschriften der Berliner Akademie. Ein Beitrag zur Leibniz-Rezeption im 18. Jahrhundert // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 1987. Bd. 35. S. 779–789.

Carboncini S. Christian August Crusius und die Leibniz-Wolffische Philosophie // *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz* / hrsg. von A. Heinekamp. Stuttgart, 1986. S. 110–125.

Ciafardone R. Von der Kritik an Wolff zum vorkritischen Kant. Wolff-Kritik bei Rüdiger und Crusius // *Christian Wolff: 1679–1754; Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung; mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur* / hrsg. von W. Schneiders. Hamburg, 1983. S. 289–305.

Crousaz J.P. de. *Examen de l'essai de M. Pope sur l'homme*. Lausanne, 1737.

Crusius Chr. A. Anweisung vernünftig zu leben, Darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhange vorgetragen werden. Leipzig, 1767.

Crusius Chr. A. Ausführliche Abhandlung Von dem rechten Gebrauch und der Einschränkung des sogenannten Satzes Vom Zureichenden oder besser Determinirenden Grunde / aus dem Lateinischen übers. von Chr. F. Krausen. Leipzig, 1744.

Crusius Chr. A. *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis*. Leipzig, 1743.

Crusius Chr. A. Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie zu den zufälligen entgegen gesetzt werden. Leipzig, 21753 (11745).

Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert / hrsg. von G. Lauer, Th. Unger. Göttingen, 2008.

Die Erschütterung der vollkommenen Welt. Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel europäischer Zeitgenossen / hrsg. von W. Breidert. Darmstadt, 1994.

Festner C. Chr. Aug. Crusius als Metaphysiker : Diss. Halle, 1892.

Finster R. Spontaneität, Freiheit und unbedingte Kausalität bei Leibniz, Crusius und Kant // *Studia leibnitiana*. 1982. Bd. 14. S. 266–277.

Fonnesu L. Der Optimismus und seine Kritiker im Zeitalter der Aufklärung // *Studia Leibnitiana*. 1994. Bd. 26. S. 131–162.

Gottsched J. Chr. Beweis, daß diese Welt unter allen die beste sey // Gottsched J. Chr. *Erste Gründe der gesammten Weltweisheit, Praktischer Theil*. Darinn die allgemeine Sittenlehre, das Recht der Natur, die Tugend- und Staatslehre enthalten ist. Nebst einem Anhang verschiedener philosophischen Abhandlungen, und einer Vorrede von des Verfassers ersten Schriften. Leipzig, 1756. S. 460–482.

Gottsched J. Chr. *De optimismi macula diserte nuper Alexandro Popio anglo, tacite autem G. G. Leibnitio, perperam licet, inusta*. Leipzig, 1753.

Günther H. *Das Erdbeben von Lissabon und die Erschütterung des aufgeklärten Europa*. Frankfurt a/M, 2005.

Fonnesu, L. 1994, *Der Optimismus und seine Kritiker im Zeitalter der Aufklärung*, in: *Studia Leibnitiana*, Bd. 26, pp. 131–162.

Gottsched, J. Chr. 1753, *De optimismi macula diserte nuper Alexandro Popio anglo, tacite autem G. G. Leibnitio, perperam licet, inusta*, Leipzig.

Gottsched, J. Chr. 1756, *Beweis, daß diese Welt unter allen die beste sey*, in: Gottsched, J. Chr. *Erste Gründe der gesammten Weltweisheit, Praktischer Theil*. Darinn die allgemeine Sittenlehre, das Recht der Natur, die Tugend- und Staatslehre enthalten ist. Nebst einem Anhang verschiedener philosophischen Abhandlungen, und einer Vorrede von des Verfassers ersten Schriften, Leipzig, pp. 460–482.

Günther, H. 2005, *Das Erdbeben von Lissabon und die Erschütterung des aufgeklärten Europa*, Frankfurt a/M.

Harnack, A. von, 1900, *Geschichte der preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Bd. 1.1, Berlin.

Heimsoeth, H. 1956, *Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius*. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert, in: Heimsoeth, H. *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, Köln, pp. 125–188.

Hellwig, M. 2008, *Alles ist gut: Untersuchungen zur Geschichte einer Theodizee-Formel im 18 in Deutschland, England und Frankreich*, Würzburg.

Hübener, W. 1978, *Sinn und Grenzen des Leibnizschen Optimismus*, in: *Studia Leibnitiana*, Bd. 10, pp. 222–246.

Kant, I. 1821, [Metaphysik LI], in: Kant, I. *Vorlesungen über die Metaphysik*, zum Drucke befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre [K.H.L. Pölitz]. Nebst einer Einleitung, welche eine kurze Übersicht der wichtigsten Veränderungen der Metaphysik seit Kant enthält, Erfurt, pp. 80–343.

Kant, I. 1997, *Metaphysik Mrongovius*, in: Kant I. *Lectures on Metaphysics*. Cambridge.

Kant, I. 2016, *Lectures on Philosophical Theology*, ed. by K.H.L. Pölitz, transl. and comment. by L.E. Kryshtop, ed. by A.N. Krouglov, Moscow. (In Russ.)

Kanzian, Chr. 1993, *Kant und Crusius 1763*, in: *Kant-Studien*, Bd. 84, pp. 399–407.

Klemme, H. F. 2008, *Moralisches Sollen, Autonomie und Achtung. Kants Konzeption der „libertas indifferentiae“ zwischen Wolff und Crusius*, in: Rohden, V. u.a. (Hg.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 5, Berlin, pp. 215–227.

Knebel, S. K. 1991, *Necessitas moralis ad optimum: Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten*, in: *Studia Leibnitiana*, Bd. 23, pp. 3–24.

Lasswitz, K. 1912, *Einleitung*, in: AA 02, Berlin, pp. 461–462.

Lauer, G., Unger, Th. (Hg.) 2008, *Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert*, Göttingen.

Leibniz, G. W. 2010, *Theodicy*, Cosmo, Inc.

Lessing, G. E., Mendelssohn, M. 1755, *Pope ein Metaphysiker!* Danzig.

Lindner, J. G. 1926, *Brief an I. Kant vom 15./26. Xbr 1759*, in: AA 10, pp. 24–25.

Löffler, U. 1999, *Lissabons Fall – Europas Schrecken. Die Deutung des Erdbebens von Lissabon im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhunderts*, Berlin.

Lovejoy, A. 1936, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Harvard.

Marquardt, A. 1885, *Kant und Crusius. Ein Beitrag zum richtigen Verständnis der crusianischen Philosophie*, Kiel.

Harnack A. von. *Geschichte der preußischen Akademie der Wissenschaften* zu Berlin. Berlin, 1900. Bd. 1.1.

Heimsoeth H. *Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert* // Heimsoeth H. *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*. Köln, 1956. S. 125–188.

Hellwig M. *Alles ist gut: Untersuchungen zur Geschichte einer Theodizee-Formel im 18. Jahrhundert in Deutschland, England und Frankreich*. Würzburg, 2008.

Hübener W. *Sinn und Grenzen des Leibnizschen Optimismus* // *Studia Leibnitiana*. 1978. Bd. 10. S. 222–246.

Kant I. [Metaphysik L1] // Kant I. *Vorlesungen über die Metaphysik* / Zum Drucke befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre [K. H. L. Pöhlitz]. *Nebst einer Einleitung, welche eine kurze Übersicht der wichtigsten Veränderungen der Metaphysik seit Kant enthält*. Erfurt, 1821. S. 80–343.

Kanzian Chr. *Kant und Crusius 1763* // *Kant-Studien*. 1993. Bd. 84. S. 399–407.

Klemme H. F. *Moralisches Sollen, Autonomie und Achtung. Kants Konzeption der „libertas indifferentiae“ zwischen Wolff und Crusius* // *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. 5 / hrsg. von V. Rohden u.a. Berlin, 2008. S. 215–227.

Knebel S. K. *Necessitas moralis ad optimum: Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten* // *Studia Leibnitiana*. 1991. Bd. 23. S. 3–24.

Lasswitz K. *Einleitung* // AA, 02, 1912. S. 461–462.

Lessing G. E., Mendelssohn M. *Pope ein Metaphysiker!* Danzig, 1755.

Lindner J. G. *Brief an I. Kant vom 15./26. Xbr 1759* // AA, 10, 1922, S. 24–25.

Löffler U. *Lissabons Fall – Europas Schrecken. Die Deutung des Erdbebens von Lissabon im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhunderts*. Berlin, 1999.

Marquardt A. *Kant und Crusius. Ein Beitrag zum richtigen Verständnis der crusanischen Philosophie: Diss.* Kiel, 1885.

Mendelssohn M. *Brief 24. Ueber des Herrn Reinhard's Examen de l'Optimisme* // *Briefe, die neueste Literatur betreffend*. Berlin, 1759. Tl. 1. S. 149–153.

Philosophisches Lehrgedichte vom Menschen aus dem Englischen des Herrn Alexander Pope übersetzt. Leipzig, 1756.

Red. Optimismus // *Historisches Wörterbuch der Philosophie* / hrsg. von J. Ritter, K. Gründer. Basel, 1984. Bd. 6. Sp. 1240.

Reinhard A. F. *Le système de Mr. Pope sur la perfection de monde, comparé à celui de Mr. de Leibnitz, avec un examen de l'optimisme, pour satisfaire au problème proposé par l'Académie Royale des sciences et belles-lettres de Berlin, pour le Prix de l'Année 1755* // *Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie Royale des sciences et belles lettres de Prusse, sur l'optimisme, avec les pièces qui ont concouru*. Berlin, 1755. P. 1–48.

Reinhard A. F. *Abhandlung Von der Besten Welt. Welche den von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das 1755 Jahr ausgesetzten Preiß erhalten* / aus dem Französischen übersetzt von J. A. F. v. G.[entzkow]. Greifswald, 1757a.

Reinhard A. F. *Vergleichung des Lehrgebäudes des Herrn Pope von der Vollkommenheit der Welt, mit dem System des Herrn von Leibnitz. Nebst einer Untersuchung der Lehre von der besten Welt. Eine Abhandlung, welche den, von der königl. Akademie der Wissenschaften und schönen Künste zu Berlin, aufgesetzten Preis vom Jahre 1755 davon getragen hat. Nebst einer Abhandlung des*

Mendelssohn, M. 1759, *Brief 24. Ueber des Herrn Reinhard's Examen de l'Optimisme*, in: *Briefe, die neueste Literatur betreffend*, Tl. 1, Berlin, pp. 149–153.

Pope, A. 1740, *B. H. Brockes aus dem Englischen übersetzter Versuch vom Menschen des Herrn Alexander Pope nebst verschiedenen andern Übersetzungen und einigen Gedichten: Nebst einer Vorrede und einem Anhang von Briefen, worinnen die Entwürfe des Herrn C.... wider den Essay on Man beantwortet werden, aus der History of the Works of the Learned* übers. von B. J. Zinck, Hamburg.

Pope, A. 1756, *Philosophisches Lehrgedichte vom Menschen*, aus dem Englischen des Herrn Alexander Pope übersetzt, Leipzig.

Pope, A. 1988, *An Essay on Man*, in: Pope, A. *Poemy [The Poems]*, Moscow, pp. 141–188. (In Russ.)

Popovskiy, N. N. 1972, *Mr. Pope's Essay on Man*, in: *Poety XVIII veka [Poets of 18th Century]*, vol. 1, ed. by G. P. Makogonenko, I. Z. Serman, Leningrad, pp. 79–97. (In Russ.)

Redaktion, 1984, *Optimismus*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, K. Gründer, Bd. 6, Basel, S. 1240.

Reichel, J. G. 2005, *Note to the following letter sent from Mr. Rousseau to Mr. Voltaire*, in: J.-J. *Rousseau: pro et contra. Idei Jean-Jacka Rousseau v vospriyatii i ozenke russkikh mysliteley i issledovatelye (1752–1917)*. *Antologiya [J.-J. Rousseau: pro et contra. The ideas of Jean-Jacques Rousseau in the perception and evaluation of Russian thinkers and investigators (1752–1917). Anthology]*, St.-Petersburg, pp. 76–77. (In Russ.)

Reinhard, A. F. 1755, *Le système de Mr. Pope sur la perfection de monde, comparé à celui de Mr. de Leibnitz, avec un examen de l'optimisme, pour satisfaire au problème proposé par l'Académie Royale des sciences et belles-lettres de Berlin, pour le Prix de l'Année 1755*, in: *Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie Royale des sciences et belles lettres de Prusse, sur l'optimisme, avec les pièces qui ont concouru*, Berlin, pp. 1–48.

Reinhard, A. F. 1757a, *Abhandlung von der besten Welt. Welche den von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das 1755 Jahr ausgesetzten Preiß erhalten*, aus dem Französischen übersetzt von J. A. F. v. G.[entzkow], Greifswald.

Reinhard, A. F. 1757b, *Vergleichung des Lehrgebäudes des Herrn Pope von der Vollkommenheit der Welt, mit dem System des Herrn von Leibnitz. Nebst einer Untersuchung der Lehre von der besten Welt. Eine Abhandlung, welche den, von der königl. Akademie der Wissenschaften und schönen Künste zu Berlin, aufgesetzten Preis vom Jahre 1755 davon getragen hat. Nebst einer Abhandlung des Hrn. Bürlamaquai, von dem Willen und der Freyheit des Menschen, beydes aus dem Französischen übersetzt* [von Chr. A. Wichmann], Leipzig.

Rousseau, J.-J. 1782, *Lettre à Voltaire sur la Providence (1756)*, in: Rousseau, J.-J. *Collection complète des œuvres*, T. 12, Genève, pp. 91–112.

Sobranie luchshikh sochineniy k rasprostraneniyu znaniya i k proizvedeniyu udovolstviya [Collection of the best works for the dissemination of knowledge and for the product of pleasure], no. 4, 1762, Moscow. (In Russ.)

Sucro, J. J. 1746, *Die beste Welt*. Ein Lehrgedicht, Halle.

Vaihinger, H. 1923–1924, *Pessimismus und Optimismus vom Kantschen Standpunkt aus*, in: *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, Bd. 17, pp. 161–188.

Voltaire, 1830, *Œuvres*, par J. Q. Beuchot, T. 38, Paris.

Voltaire, 1880, *Correspondance: année 1738*, in: *Œuvres complètes de Voltaire*, T. 34, Paris, pp. 374–582.

Voltaire, 2005, *Candide: or Optimism*, Penguin.

Voltaire, 2013, *Poem on the Lisbon Disaster*, transl. by A. Lyon. URL: <https://static1.squarespace.com/static/55316a91e4b06d7c3b4>

Hrn. Bürlamaquai, von dem Willen und der Freyheit des Menschen / Beydes aus dem Französischen übersetzt [von Chr. A. Wichmann]. Leipzig, 1757c.

Rousseau J.-J. Lettre à Voltaire sur la Providence (1756) // Rousseau J.-J. Collection complète des œuvres. Genève, 1782. T. 12. P. 91–112.

Sammlung der Streitschriften über die Lehre von der besten Welt, und verschiedene damit verknüpfte wichtige Wahrheiten, welche zwischen dem Verfasser der im Jahr 1755. von der Akademie zu Berlin gekrönten Schrift vom Optimismo und einigen berühmten Gelehrten gewechselt worden, mit einer Vorrede hrsg. von Chr. Ziegler. Rostock ; Wismar, 1759.

Sucro J. J. Die beste Welt. Ein Lehrgedicht. Halle, 1746.

Vaihinger H. Pessimismus und Optimismus vom Kantschen Standpunkt aus // Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. 1923–1924. Bd. 17. S. 161–188.

Voltaire. Correspondance: année 1738 // Œuvres complètes de Voltaire. P., 1880. T. 34. P. 374–582.

Voltaire. Œuvres / par J. Q. Beuchot. P., 1830. T. 38.

Walch J. G. Philosophisches Lexikon. Leipzig, 1726.

Warda A. Immanuel Kants Bücher. Mit einer getreuen Nachbildung des bisher einzigen bekannten Abzuges des Versteigerungskataloges der Bibliothek Kants, Berlin, 1922.

Waser J. H., Wieland Chr. M. Beurtheilung der Schrift die im Jahr 1755. den Preiß von der Academie zu Berlin erhalten hat; Nebst einem Schreiben an de Verfasser der Dunciade, für die Deutschen. Frankfurt ; Leipzig, 1757.

Wundt M. Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert. Stuttgart, 1924.

Об авторе

Алексей Николаевич Круглов, доктор философских наук, профессор кафедры истории западной философии философского факультета, Российский государственный гуманитарный университет, Россия.

E-mail: akrouglov@mail.ru

Для цитирования:

Круглов А. Н. Проблема оптимизма у Канта: возникновение спора // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 1. С. 9–24. doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-1.

35f17/t/553ee5d5e4b037292cdd7e85/1430185429744/Voltaire+Poem+on+the+Lisbon+Disaster+%282014+%29.pdf (accessed: December 20, 2017).

Voltaire, 2005, Tout est bien / All is good, in: Iverson, J. (ed.), *Resources pertaining to Candide*, the Voltaire Society of America. URL: <https://www.whitman.edu/VSA/Candide/tout.est.bien.html> (accessed: December 20, 2017)

Walch, J. G. 1726, *Philosophisches Lexikon*, Leipzig.

Walford, D., Meerbote, R. 2003, Introductions to the Translations: Optimism, in: Kant, I. *Theoretical Philosophy 1755–1770*, Cambridge, pp. liv-lvii.

Warda, A. 1922, *Immanuel Kants Bücher. Mit einer getreuen Nachbildung des bisher einzigen bekannten Abzuges des Versteigerungskataloges der Bibliothek Kants*, Berlin.

Waser, J. H., Wieland, Chr. M. 1757, *Beurtheilung der Schrift die im Jahr 1755. den Preiß von der Academie zu Berlin erhalten hat; Nebst einem Schreiben an de Verfasser der Dunciade, für die Deutschen*, Frankfurt.

Wundt, M. 1924, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart.

Zhuchkov, V. A. 1996, *Iz istorii nemezkoj filosofii XVIII veka (predklassicheskiy period) [From the History of German Philosophy of the 18th Century (Pre-classical Period)]*, Moscow. (In Russ.)

Ziegler, Chr. (Hg.) 1759, *Sammlung der Streitschriften über die Lehre von der besten Welt, und verschiedene damit verknüpfte wichtige Wahrheiten, welche zwischen dem Verfasser der im Jahr 1755. von der Akademie zu Berlin gekrönten Schrift vom Optimismo und einigen berühmten Gelehrten gewechselt worden*, Rostock.

The author

Prof. Alexei N. Krouglov, Section of the History of Foreign Philosophy, Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities, Russia.

E-mail: akrouglov@mail.ru

To cite this article:

Krouglov, A. N., 2018, Kant and the Problem of Optimism: Origins of the Debate. *Kantian Journal*, vol. 37, no. 1, pp. 9–24. doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-1.

КОНСЕКВЕНЦИИ И ДИЗАЙН В ОБЩЕЙ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЛОГИКЕ¹

Е. Г. Драгалина-Черная²

Кантовская дихотомия общей и трансцендентальной логики рассматривается в свете ретроспективной реконструкции двух подходов к демаркации формальных и материальных консеквенций, коренящихся в схоластике XIV в. Согласно первому подходу (Жан Буридан, Альберт Саксонский, Марсилиус Ингенский), консеквенция формальна, если она валидна исключительно в силу своей формы для любой материи. Поскольку материя консеквенции связывается с категорематическими терминами, ее формальная валидность определяется как инвариантность относительно подстановок таких терминов. Согласно второму подходу (Ричард Биллингем, Роберт Фланд, Ральф Струод, Ричард из Лавенема), валидность формальной консеквенции обеспечивается формальным подразумеванием консеквента в ее антецеденте. Выдвигается гипотеза о попытке примирения в кантовской логической систематике подстановочной трактовки формальных консеквенций и формального анализа трансцендентальных отношений предметов опыта. Показывается, однако, что интерпретация ограничений, накладываемых трансцендентальной логикой на способность суждения, в духе схоластической онтологии трансцендентальных отношений вошла бы в противоречие с кантовской критикой догматической онтологии. Следуя Лучано Флориди, трансцендентальная логика истолковывается не как система консеквенций с онтологически фундированными трансцендентальными ограничениями, а как логика дизайна, которая обогащает традиционный логический инструментарий серией понятий, заимствованных преимущественно из программирования: дизайнер проектируемой системы формулирует требования ее осуществимости и определяет ее функции, позволяющие достигать заданной цели на основе доступных ресурсов. Кантовский проект накладывает запрет на догматическую апелляцию к трансцендентальным отношениям и вечным истинам схоластики, однако конститутивный характер правил трансцендентальной логики в отношении способности суждения исключает плюрализм концептуальных систем, имеющих интерпретацию в пределах возможного опыта. Таким образом, задача оптимизации поиска концептуального дизайна выходит за границы компетенции трансцендентальной логики.

Ключевые слова: логическое следование, материальная консеквенция, формальная консеквенция, общая логика, Кант, трансцендентальная логика, трансцендентальное отношение, программа Болцано – Тарского, логика дизайна.

¹ Статья подготовлена в результате проведения исследования (№ 17-05-0040) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета „Высшая школа экономики“ (НИУ ВШЭ)» в 2017 г. и в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100». Автор выражает признательность Елене Николаевне Лисанюк и Фредерику Трембляю за полезные замечания и рекомендации.

² Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), 105064, Россия, Москва, ул. Старая Басманная, 21/4.

Поступила в редакцию 05.09.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-2

© Драгалина-Черная Е. Г., 2018

CONSEQUENCES AND DESIGN IN GENERAL AND TRANSCENDENTAL LOGIC¹

E. G. Dragalina-Chernaya²

In this article, I consider Kant's dichotomy between general and transcendental logic in light of a retrospective reconstruction of two approaches originating in 14th century scholasticism that are used to demarcate formal and material consequences. The first approach (e.g., John Buridan, Albert of Saxony, Marsilius of Inghen) holds that a consequence is formal if it is valid – because of its form only – for any matter. Since the matter of a consequence is linked to categorematic terms, its formal validity is defined as being invariant under substitutions for such terms. According to the second approach (e.g., Richard Billingham, Robert Fland, Ralph Strode, Richard Lavenham), the validity of a formal consequence stems from the formal understanding of the consequent in the consequence's antecedent. I put forward the hypothesis that in his logical taxonomy, Kant attempted to reconcile the substitutional interpretation of formal consequences and a formal analysis of the transcendental relations of objects of experience. However, if we interpret the limitations imposed by transcendental logic on the power of judgement in the spirit of the scholastic ontology of transcendental relations, it would contradict Kant's critique of dogmatic ontology. Following in Luciano Floridi's path, I thus propose to consider transcendental logic, not as a system of consequences equipped with ontologically grounded transcendental limitations, but rather as the logic of design. The logic of design has the benefit of enriching traditional logical tools with a series of notions borrowed primarily from computer programming. A conceptual system designer sets out feasibility requirements and defines a system's functions that make it possible to achieve the desired outcome using available resources. Kant's project forbids a dogmatic appeal to the transcendental relations and eternal truths of scholasticism. However, the constitutive nature of the rules of transcendental logic in regard to the power of judgement precludes the pluralism of conceptual systems that can be interpreted within possible experience. Thus, the optimisation problem of finding the best conceptual design from all feasible designs is beyond the competence of transcendental logic.

Keywords: logical consequence, material consequence, formal consequence, general logic, Kant, transcendental logic, transcendental relation, Bolzano – Tarski programme, logic of design.

Introduction

Kant held that, in contrast to general logic, which deals only with the possible, i.e., with what is consistent with the formal conditions of experience, tran-

¹ The article was prepared within the framework of the Academic Fund Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE) in 2017 (grant № 17-05-0040) and by the Russian Academic Excellence Project «5-100». The author expresses her gratitude to Elena Lisanyuk and Frederic Tremblay for their remarks and valuable recommendations.

² National Research University Higher School of Economics, 21/4 Staraya Basmanaya st., Moscow, 105064 Russia.

Received: 05.09.2017.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-2

© Dragalina-Chernaya E. G., 2018

Введение

В отличие от общей логики, имеющей дело лишь с возможным, то есть согласным с формальными условиями опыта, трансцендентальная логика призвана, согласно Канту, исправлять и предохранять способность суждения (Кант, 1994а, с. 122). Ключевой вопрос об источнике исключительных полномочий трансцендентальной логики в отношении способности суждения может ставиться не только в рамках кантовской логической систематики, но и в широком историко-логическом контексте.

Центральной задачей логики традиционно признается экспликация отношения логического следования. Согласно определению, данному Аристотелем предмету его исследования в «Первой Аналитике», это исследование «о доказательстве, и это дело доказывающей науки» (Аристотель, 1978, с. 119). В доказательном рассуждении посылки и заключение связаны отношением логического следования, которое и сейчас продолжает находиться в предметном фокусе логики: задать логику в языке L значит фиксировать отношение логического следования R между высказываниями языка L . Влечет ли нормативность трансцендентальной логики в отношении способности суждения расширение дисциплинарных границ логики за пределы формального отношения логического следования между посылками и заключением доказательного рассуждения? Ответ на этот вопрос не представляется возможным без обращения к коренящейся в логико-онтологических интуициях схоластики традиции исследования формальных, или трансцендентальных, отношений, среди которых особое место принадлежит отношению логического следования.

Формальные и материальные консеквенции

В Средние века логическое следование изучалось преимущественно путем каталогизации и классификации консеквенций (*consequentiae*). Согласно Жану Буридану (ок. 1295 – ок. 1360), «есть два вида консеквенций, первым из которых является кондизионал, не утверждающий ни antecedenta, ни consequentia (например, “Если осел летает, то у него есть крылья”), но утверждающий лишь то, что второе следует из первого... Консеквенция второго вида является аргументом: принимая во внимание, что antecedent известен или известен лучше, чем consequent, antecedent утверждается и из него assertивно выводится consequent. В кондизионалах мы используем союз “если”, в то время как в аргументах мы используем союз “следовательно» (Buridan, 2001, p. 575). Ральф Струод (ок. 1350–1400) определяет консеквенцию не как кондизионал или аргумент, но как ментальный акт: «консеквенция является выводением (*illatio*) consequentia из antecedenta» (Strode, 1493, f. 1r.; цит. по: Normore, 1993, p. 449).

Характер отношений между antecedentami и consequentami консеквенций являлся предметом оживленных дискуссий в схоластической логике. Начиная с XIV в.

scendental logic should correct and secure the power of judgement (*KrV*, A 136 / B 175; Kant, 1998, p. 269). The central question about the source of the authority of transcendental logic in regard to the power of judgement transcends Kant's logical systematics to enter a broader historical and logical context. The traditionally recognised objective of logic is to explain the relation of logical consequence. In *Prior Analytics*, Aristotle writes about the object of his investigation: “the subject is demonstration, and it is about demonstrative understanding” (Aristotle, 1995c, 24a10). In demonstrative understanding, the premises and conclusion are linked by a relation of logical consequence, which remains a focus of modern logic. To create a logic within the language L means to establish the relation of logical consequence R between the sentences of the language L . Does the normativity of transcendental logic in regard to the power of judgement cause logic's disciplinary boundaries to transcend the formal relation of logical consequence between the premises and the conclusion of a demonstrative reasoning? Answering this question is impossible without addressing the tradition of studying formal or transcendental relations – a tradition originating from the logical and ontological intuitions of scholasticism and placing emphasis on the relation of logical consequence.

Formal and Material Consequences

In the Middle Ages, the subject of logical consequence was studied primarily through cataloguing and classifying consequences (*consequentiae*). According to John Buridan (c. 1295–1360), “there are two kinds of consequence, the first of which is a conditional proposition that asserts neither the antecedent nor the consequent (e. g., ‘if an ass flies, then it has wings’) but asserts only that the latter follows from the former... The other kind of consequence is an argument, given that the antecedent is known, or is known better than the consequent, and this asserts the antecedent, and from this it assertively infers the consequent. In a conditional we use the conjunction ‘if,’ whereas in an argument we use the conjunction ‘therefore’” (Buridan, 2001, p. 575). Ralph Strode (c. 1350–1400) defines the word “consequence” neither as a conditional nor as an argument, but rather as a mental act: “A consequence is a derivation (*illatio*) of the consequent from the antecedent” (Strode, 1493, f. 1r.; cited from Normore 1993, p. 449).

The relation between the antecedents and consequents of consequences aroused much discussion among scholastic logicians. Since the 14th century, such discussions focused on the demarcation between formal and material consequences. Although the scholastic logic of the 14th century did not reach

центральное место в этих дискуссиях занимает проблема демаркации формальных и материальных консеквенций. Хотя схоластическая логика XIV в. не пришла к консенсусу относительно принципов такой демаркации, она демонстрирует устойчивую тенденцию: признание формальности (соответственно, материальности) консеквенций, основанных на определенных (семантических, причинных, метафизических) отношениях между нелогическими терминами («Человек бежит, следовательно животное бежит»), исключает, как правило, признание формальности (соответственно, материальности) консеквенций с невозможными (описывающими невозможное положение дел) антецедентами или необходимыми (описывающими необходимое положение дел) консеквентами («Бог не существует, следовательно ты осел», «Ты сидишь, следовательно Бог един и троичен»). Именно эта тенденция может служить основанием для выделения в схоластике XIV в. двух ключевых подходов к демаркации формальных и материальных консеквенций, первый из которых отстаивался преимущественно представителями парижской школы (Жан Буридан, Альберт Саксонский, Марсилиус Ингенский и др.), второй — английской (в частности, оксфордской) школы (Ричард Биллингем, Роберт Фланд, Ральф Строд, Ричард Лавенема и др.).

Подстановочная формальность консеквенций

Согласно первому подходу, консеквенция формальна, если она валидна исключительно в силу своей формы для любой материи. Одно из первых употреблений термина *формальная консеквенция* можно обнаружить в составленных в 1280 г. вопросах к «Софистическим опровержениям» Саймона из Фавершама (ум. 1306), преподававшего как в Оксфорде, так и в Париже. «Когда говорится, — пишет он, — что хорошей консеквенцией является “Животное есть субстанция, следовательно человек есть субстанция”, я отвечаю, что эта консеквенция выполняется не в силу ее формы (*ratione formae*), но в силу материи. Поскольку, согласно Комментатору первой книги «Физики»³, аргумент, который валиден (*concludens*) в силу формы, должен выполняться для любой материи. Эта консеквенция, однако, выполняется только для существенных отличительных признаков... и, таким образом, она не является формальной (*formalis*)» (цит. по: Martin, 2005, p. 135). Основоположник парижской логической традиции XIV в. Буридан также отказывается подобным консеквенциям в формальности. В «Трактате о консеквенциях» он связывает материю консеквенции с категорематическими, а форму — с синкатегорематическими терминами. «Я утверждаю, — пишет Буридан, — что, когда мы говорим о материи и форме, под материей предложения или консеквенции мы имеем в виду чисто категорематические термины, а именно субъект и предикат, отвлекаясь от связанных

a consensus on the principles of such demarcation, there was a steady trend. Namely, recognising the formality (and, therefore, materiality) of consequences based on semantic, causal, and metaphysical relations between non-logical terms (“A man runs, so an animal runs”) ruled out recognising the formality (and, therefore, materiality) of consequences with impossible antecedents describing an impossible situation or necessary consequents describing a necessary situation (“There is no God, therefore, you are an ass,” “You are sitting, therefore, God is triune”). This trend makes it possible to distinguish between two approaches to the demarcation between formal and material consequences. The first one was advocated primarily by the Paris School (John Buridan, Albert of Saxony, Marsilius of Inghen, and others) and the second one by the English (particularly, Oxford) School (Richard Billingham, Robert Fland, Ralph Strode, Richard Lavenham, and others).

The Substitutional Formality of Consequences

The first approach holds that a consequence is formal if it is valid — because of its form alone — for any matter. One of the first mentions of the term “formal consequence” appeared in the 1280 *Sophistical Refutations* by Simon of Faversham (d. 1306), who taught both in Oxford and Paris. He writes, “When it is said that ‘an animal is a substance; therefore a man is a substance’ is a good consequence I reply that this consequence does not hold in virtue of form (*ratione formae*), but rather in virtue of matter. Because according to the Commentator³ on the first book of the *Physics*, an argument which is valid (*concludens*) in virtue of form must hold in all matter. This consequence, however, holds only for features which are essential... and so this consequence is not formal (*formalis*)” (Simon of Faversham, cited from Martin, 2005, p. 135). Buridan, the founder of the 14th century Parisian logical tradition, also denies such consequences in formalities. In his *Treatise on Consequences*, he links the matter of consequences to categorical terms and the form to syncategorematic ones. Buridan writes, “I say that when we speak of matter and form, by the matter of a proposition or consequence we mean the purely categorical terms, namely, the subject and predicate, setting aside the syncategoremes attached to them by which they are conjoined or denied or distributed or given a certain kind of supposition; we say all the rest pertains to the form” (Buridan, 2015, p. 74).

Buridan accepts the substitutional interpretation of formal consequence. As we can see from his *Treatise on Consequences*,

³ Имеется в виду Аверроэс.

³ I.e., Averroes.

с ними синкатегоремат, с помощью которых они соединяются, отрицаются, распределяются или наделяются определенным рода суппозицией; мы говорим, что все остальное относится к форме» (Buridan, 2015, p. 74).

Буридан принимает подстановочную интерпретацию формального следования.

Формальной является такая консеквенция, которая валидна для всех терминов, сохраняющих ту же форму. Или, если вы хотите выразаться более эксплицитно... консеквенция формальна тогда, когда все совпадающие с ней по форме предложения, которые могут быть из нее образованы, представляют собой валидные консеквенции, например, «То, что есть А, является В, следовательно то, что есть В, является А». Материальная консеквенция такова, однако, что не любое предложение той же формы является валидной консеквенцией или, как обычно утверждают, она не выполняется для любых терминов, сохраняющих ту же форму; например, «Человек бежит, следовательно животное бежит», поскольку она не является валидной для следующих терминов «Лошадь ходит, следовательно дерево ходит» (Buridan, 2015, p. 68).

При этом Буридан признает валидными консеквенции с невозможными антецедентами или необходимыми консеквентами. «Из любого невозможного предложения, — пишет он, — следует любое другое, а каждое необходимое предложение следует из любого другого» (Buridan, 2015, p. 75)⁴. Буридан и другие парижские схоласты не исключают из области логики материальные консеквенции, считая предметом логики любые консеквенции в той мере, в какой они строятся по определенным, пусть и различным, правилам. Главная проблема предложенного ими принципа демаркации формальных и материальных консеквенций состоит, однако, в том, что схоластика не смогла обнаружить удовлетворительных синтаксических или семантических критериев разграничения категорематических и синкатегорематических терминов. Вместе с тем подстановочная интерпретация формальности может и не предполагать в качестве своего априорного условия спецификацию класса логических (синкатегорематических) терминов, допуская взаимную корреляцию этого класса и класса формально значимых консеквенций. В логике Нового времени такой подход к трактовке формальности развивает Бернард Больцано (1781–1848).

Ключевыми в логике Больцано являются понятия предложения в себе (*Satz an sich*) и представления в себе (*Vorstellungen an sich*). Он определяет предложение в себе как «некоторое высказывание, независимо от того, истинное оно или ложное, выражено оно кем-нибудь в словах или не выражено, мыслится ли оно в душе или не

A consequence is called formal if it is valid in all terms retaining a similar form. Or if you want to put it explicitly, a formal consequence is one where every proposition similar in form that might be formed would be a good consequence, e. g., 'That which is A is B, so that which is B is A.' A material consequence, however, is one where not every proposition similar in form would be a good consequence, or, as it is commonly put, which does not hold in all terms retaining the same form; e. g., 'A human is running, so an animal is running,' because it is not valid with these terms: 'A horse walks, so wood walks' (Buridan, 2015, p. 68).

Buridan acknowledges as valid those consequences that have impossible antecedents or necessary consequences. As he says, "From every impossible proposition any other follows and every necessary proposition follows from any other" (Buridan, 2015, p. 75).⁴

Buridan and other Paris Scholastics did not exclude material consequences from the realm of logic. The Paris school argued that the object of logic was any consequences, as long as they followed clear, albeit, different rules. A major problem ensuing from the Paris principle of demarcation between formal and material consequences is that scholasticism could not produce sufficient syntactic or semantic criteria for distinguishing between categorematic and syncategorematic terms. At the same time, it is possible that a substitutional interpretation of formality will not presuppose the identification of a class of logical (syncategorematic) terms as an *a priori* condition and that it will permit a cross-correlation between this class and the class of formally valid consequences. In classical modernity, this approach to interpreting formality was developed by Bernard Bolzano (1781–1848).

Key to Bolzano's logic is the concept of a proposition in itself (*Satz an sich*) and an idea in itself (*Vorstellung an sich*). Bolzano defines a proposition in itself as "any assertion that something is or is not the case, regardless whether or not somebody has put it into words, and regardless even whether or not it has been thought" (Bolzano, 1972, pp. 20–21). A proposition in itself is objective, and it contains an objective idea of itself. Thus, the relation of consequence established between propositions in themselves is objective and does not warrant any action to infer logical consequences. Bolzano argues that the degree of satisfiability (*Grad der Gültigkeit*) is "expressed by the relation between the number of the true propositions and the total number of propositions which are generated when certain ideas contained in

⁴ Как отмечает Е. Н. Лисанюк, необходимое и возможное предложения понимаются Буриданом как «отражающие соответствующее положение дел, а не как модальные предложения о возможном и необходимом» (Лисанюк, 2002, с. 50). По отношению к консеквенциям с невозможными в силу автореферентности антецедентами типа «Ни одно предложение не является отрицательным, следовательно ни один осел не бежит» Буридан занимает особую позицию (Buridan, 2015, p. 67; см. также: Klima, 2004).

⁴ E. N. Lisanyuk stresses that Buridan interprets necessary and possible propositions as those that "reflect a current state of affairs" rather than as modal propositions about the possible and the necessary" (Lisanyuk, 2002, p. 50). Buridan holds a unique position on consequences with antecedents that are impossible since they are self-referential, such as "No proposition is negative, so no ass is running" (Buridan, 2015, p. 67; see also Klima, 2004, p. 96).

мыслится» (Больцано, 2003, с. 65). Предложение в себе объективно и содержит объективные представления в себе. Таким образом, отношение следования, которое устанавливается между предложениями в себе, также объективно и не предполагает каких-либо актуальных действий по выведению логических следствий. Согласно Больцано, каждому предложению в себе может быть приписана некая степень значимости (*Grad der Gültigkeit*), которая определяется отношением числа истинных предложений, полученных в результате замены в исходном предложении «варьируемых» (переменных) представлений другими представлениями, к множеству всех предложений. Как отмечает Больцано, «когда мы хотим узнать степень значимости некоторого предложения, мы должны указать, какие представления в нем должны рассматриваться в качестве переменных» (Больцано, 2003, с. 150). Он предлагает следующее определение формального следования: «предложения M, N, O, \dots относительно представлений i, j, \dots находятся к предложениям A, B, C, \dots в отношении формального следования или формально следуют из них, если каждая совокупность представлений, которая при замене i, j, \dots делает истинными все представления A, B, C, \dots , превращает в истинны и все M, N, O, \dots , причем в такие, которые к истинам A, B, C, \dots относятся как следствие к своим основаниям» (Больцано, 2003, с. 188).

Таким образом, Больцано рассматривает формальное следование как трехместное отношение между двумя классами предложений в себе M, N, O, \dots и A, B, C, \dots и классом представлений в себе i, j, \dots . Предложенный им метод вариации представлений не требует априорной фиксации универсального для всех предложений в себе класса логических (неварьируемых) представлений. «Логика, — пишет Больцано, — исследует различные формы предложений вообще, например форму “Некоторые A есть B ”, но не конкретное содержание, материю мыслей... В этом смысле можно назвать логику просто формальной наукой» (Больцано, 2003, с. 56). Вместе с тем нельзя утверждать, что предложение, скажем, «Человек по имени Кай является смертным» имеет раз навсегда фиксированную логическую форму. В этом предложении мы можем варьировать представление «Кай», получая как результат «Человек по имени Тит является смертным», «Человек по имени Симпрониус является смертным» или лишенное предметности предложение «Человек по имени треугольник является смертным». Варьируя, в свою очередь, представление «смертный», мы получим истинное предложение «Человек по имени Кай является разумным» или, скажем, ложное предложение «Человек по имени Кай является всеведущим». Выбор определенного класса неварьируемых представлений детерминирует, согласно Больцано, отношение формального следования между предложениями. Эта детерминация, как показали Дени Боннэ и Даг Вестерстал, может реализоваться и в противоположном направлении: специфицируя отношение формального следования, мы определяем тем самым класс неварьируемых представлений (логических, синкатегорематических терминов) (Bonney, Westerståhl, 2012, p. 673).

the original proposition are considered variable and exchanged for others” (Bolzano, 1972, p. 196). According to Bolzano, “in order to give a proper estimate of the degree of satisfiability of a proposition, there must always be an indication which of its ideas are to be considered variable” (Bolzano, 1972, p. 197). Bolzano proposes the following definition of formal consequence, “propositions M, N, O, \dots are formal consequences of propositions A, B, C, \dots with respect to ideas i, j, \dots if every class of ideas whose substitution for i, j, \dots makes all of A, B, C, \dots true, also makes all of M, N, O, \dots true, and if the truths generated from M, N, O, \dots are genuine consequences of the truths generated from A, B, C ” (Bolzano, 1972, p. 275).

Thus, Bolzano considers formal consequence asterinary relation between two classes of propositions in themselves (M, N, O, \dots and A, B, C, \dots) and the class of ideas in themselves i, j, \dots . The proposed method for the variation of ideas does not require the *a priori* establishment of a class of logical (invariable) ideas — a class that is universal for all propositions in themselves. Bolzano argues that logic investigates different forms of propositions in general — for instance, the form “Some A are B ” — but not the content or matter of thoughts. In this sense, he continues, logic can be considered a merely formal discipline (Bolzano, 1972, pp. 14–15). At the same time, one cannot say that a certain proposition — for example, “The being Caius is mortal” — has a logical form that is established once and for all. In this proposition, one can vary the idea “Caius” to produce “The being Titus is mortal,” “The being Sempronius is mortal,” and the referenceless “The being triangle is mortal.” By varying the idea “mortal,” one obtains the true proposition “The being Caius is sentient” or the false proposition “The being Caius is omniscient.” Selecting a class of invariable ideas determines, Bolzano argues, the relation of formal consequence between propositions. This determination, as Denis Bonney and Dag Westerståhl show, can be realised in the opposite fashion. By establishing relations of formal consequence, one defines a class of invariable ideas — logical, syncategorematic terms (Bonney & Westerståhl, 2012, p. 673).

Alfred Tarski’s expansion of Bolzano’s approach to interpreting formal consequence produced the Bolzano-Tarski programme in logic (Bentham, 1989; Bentham, 2003). Tarski had been unfamiliar with Bolzano’s work until Heinrich Stolz mentioned the similarity in the two logicians’ views (Tarski, 1983, pp. 14–15). However, it is beyond doubt that Bolzano’s ideas had an indirect effect on Tarski (Simons, 1992, pp. 13–40). Tarski describes the relation of logical consequence between the sentence X and class K of sentences as necessary and formal. He writes, “since we are concerned here with the concept of logical, i.e. *formal* consequence, and thus with a relation which is to be uniquely determined by the form

Развитие Альфредом Тарским подхода Больцано к трактовке формального следования позволило говорить об особой программе Больцано – Тарского в логике (Bentham, 1989; Bentham, 2003). По собственному признанию Тарского, он не был знаком с работами Больцано, пока Генрих Шольц не указал ему на сходство их взглядов (Tarski, 1983, p. 14–15). Непрямое воздействие идей Больцано на Тарского не подлежит, однако, сомнению (Simons, 1992, p. 13–40). Тарский характеризует отношение логического следования между предложением X и предложениями класса K как необходимое и формальное. «Поскольку, – пишет он, – мы имеем здесь дело с понятием логического, то есть формального, следования и, таким образом, с отношением, которое детерминируется исключительно формой предложений, между которыми оно существует, на это отношение не может никоим образом влиять эмпирическое знание и, в частности, знание об объектах, к которым относится предложение X или предложения класса K» (Tarski, 1983, p. 414–415). Отмечая ограниченность подстановочной интерпретации логического следования, которая ставит его в зависимость от выразительных возможностей языка, Тарский предлагает его теоретико-модельную дефиницию: предложение X логически следует из предложений класса K, если и только если каждая модель класса K является также моделью предложения X (Tarski, 1983, p. 417).

Формальное понимание в консеквенциях

Традиция демаркации формальных и материальных консеквенций, заложенная английскими схоластами XIV в., непосредственно апеллирует не к синтаксическим структурам или семантическим моделям, а к психологически нагруженной категории понимания. «Главное доктринальное различие, – отмечает Дьюла Клима, – в том, что парижская традиция связывала понятие формальной валидности с сохранением истинности при всех подстановках нелогических терминов, в то время как английская традиция (в согласии с более ранней парижской традицией, существовавшей до XIV в.) предлагала ограничительный принцип, обычно описываемый в психологических терминах (а именно, требование того, чтобы понимание антецедента содержало понимание консеквента)» (Klima, 2016, p. 318). Означает ли это, что английские схоласты психологизируют отношение логического следования? Фундирован ли их подход онтологически и эпистемологически?

«Консеквенция, – пишет Ричард из Лавенема (ум. ок. 1403), – является формальной, когда консеквент с необходимостью принадлежит пониманию антецедента, как это имеет место в силлогистической консеквенции и во многих энтимематических консеквенциях» (Lavenham, 1974, p. 100; см. также: King, 2001, p. 128). «Консеквенция, называемая формально совершенной (*bona de forma*), – поясняет Ральф Строд, – тако-

of the sentences between which it holds, this relation cannot be influenced in any way by empirical knowledge, and in particular by knowledge of the objects to which the sentence X or the sentences of class K refer” (Tarski, 1983, pp. 414–415). In stressing the limitation of the substitutional interpretation of logical consequence – an interpretation that subordinates logical consequence to the expressive power of a language – Tarski proposes a model-theoretical interpretation. The sentence X follows logically from the sentences of class K, if and only if each model of the class K is also a model of the sentence X (Tarski, 1983, p. 417).

Formal Understanding in Consequences

Established by the 14th century English Scholastics, the tradition of distinguishing between formal and material consequences appeals, not to syntactic structures or semantic models, but to the psychologically loaded category of understanding. “The main doctrinal difference in question,” Gyula Klima writes, “is that whereas the Parisian tradition tied the notion of formal validity to truth-preservation under all substitutions of non-logical terms, the English tradition (in line with the earlier Parisian tradition from before the fourteenth century) required a containment principle, often described in psychological terms (requiring that the understanding of the antecedent should contain the understanding of the consequent)” (Klima, 2016, p. 318). Does this mean that the English Scholastics psychologised the relation of logical consequence? Was that approach grounded in terms of ontology and epistemology?

Richard Lavenham (d. c. 1403) writes that a “consequence is formal when the consequent necessarily belongs to the understanding of the antecedent, as it is in the case of syllogistic consequence, and in many enthymematic consequences” (Lavenham, 1974, p. 100; see also King, 2001, p. 128). Ralph Strode explains, “A consequence said to be formally valid (*bona de forma*) is one of which if it is understood to be as is adequately signified through the antecedent then it is understood to be just as is adequately signified through the consequent. For if someone understands you to be a man then he understands you to be an animal” (Strode, 1493, f. 1r; cited from Normore, 1993, p. 449). Strode further notes that, “in such a consequence the consequent is from the formal understanding of the antecedent” (*ibid.*). According to Robert Fland (c. 1335–1370), “this inference is formally valid: ‘There is a man, so there is an animal’ because the conclusion ‘animal’ is formally understood in the premise, namely, ‘man’” (Fland, 1976, p. 57). At the same time, the consequence with the impossible antecedent “God does not exist, therefore, you are an ass” – although it meets the substitutional formality criterion – is not recognised as valid by the English Scholastics. The

ва, что если нечто понимается как адекватно сигнифицированное в antecedente, то оно же понимается как то, что адекватно сигнифицировано в consequente. Ибо если некто понимает, что ты человек, он понимает, что ты животное» (Stroder, 1493, f. 1r; цит. по: Normore, 1993, p. 449). Строуд замечает далее, что «в таких конвенциях consequent возникает из формального понимания antecedenta» (Там же). Согласно Роберту Фланду (ок. 1335–1370), «следующий вывод формально валиден: “Существует человек, следовательно существует животное”, поскольку следствие “животное” формально подразумевается (понимается) в посылке, а именно в “человеке”» (Fland, 1976, p. 57). Вместе с тем удовлетворяющая подстановочному критерию формальности конвенция с невозможным antecedentом «Бог не существует, следовательно ты осел» не признается формально валидной английскими схоластами, поскольку ее consequent не содержится в понимании antecedenta и не принадлежит ему с формальной необходимостью. Более того, класс материальных конвенций исчерпывается для большинства английских схоластов именно конвенциями с невозможными antecedentами или необходимыми consequentами (Dutilh Novaes, 2016)⁵.

Столь радикальные расхождения между парижской и английской традициями объясняются, как правило, тем, что для английских схоластов XIV в. «дедукция является не объективным отношением между абстрактными объектами или предложениями, но ментальной операцией, осуществляемой на основе того, что может быть понято или представлено» (Normore, 1993, p. 449). Более того, Катарине Дутил-Новаш цель английских схоластов «представляется преимущественно педагогической, а именно предложить скорее практические правила “большого пальца” для корректной аргументации, чем систематический, концептуальный анализ понятия логического следования» (Dutilh Novaes, 2016, p. 17). Безусловно, ключевая для английских схоластов идея *формального подразумевания* consequenta в antecedente не воплотилась в систематической логической теории, лишь отдаленно предвосхищая некоторые принципы неклассической логики. Вместе с тем эта идея не сводится, на мой взгляд, исключительно к правилам «большого пальца», извлеченным из успешной аргументативной практики, но опирается на солидную онтологическую традицию схоластики.

Формальное подразумевание consequenta в antecedente может интерпретироваться как наличие трансцендентального (в иной терминологии – формального, внутреннего) отношения между ними. Трансцендентальные отношения выражаются вечными истинами, которые схоластика наделяет уникальным онтологическим статусом в иерархии творения. Как отмечает Этьен Жильсон, исследуя зависимость вечных истин

consequent is not contained in the understanding of the antecedent and the consequent does not necessarily belong to the antecedent. For most English Scholastics, the class of material consequences is exhausted by consequences with impossible antecedents and necessary consequents (Dutilh Novaes, 2016).⁵

Such radical differences between the positions of the Parisian and English traditions are usually explained by the fact that, for 14th century English Scholastics, “deduction is not an objective relation between abstract objects or sentences but a mental operation performed on the basis of what can be understood or imagined” (Normore, 1993, p. 450). Catarina Dutilh Novaes stresses that the goal of the English Scholastics “seems to be mostly pedagogical, i. e. presenting ‘rules of thumb’ to argue correctly, rather than presenting a systematic, conceptual analysis of the concept of consequence” (Dutilh Novaes, 2016, p. 17). Of course, the idea of the *formal understanding* of the consequence in the antecedent did not produce a systematic logical theory. This idea merely foreshadowed some principle of non-classical logic. At the same time, I believe, this idea cannot be reduced to “rules of thumb” extracted from best argumentation practices, but it rather originates from the solid ontological tradition of Scholasticism.

The formal understanding of the consequent in the antecedent can be interpreted as a transcendental (or formal, internal, if a different terminology is used) relation between them. Transcendental relations are expressed by the eternal truths, to which the English Scholastics attached a unique ontological status in the hierarchy of the creation. As Étienne Gilson emphasises, in studying the dependence of the eternal truths on the divine will, the Scholastics⁶ distinguished between two meanings of the copula “is” in the sentence “The human being is an animal.” Firstly, this is an assertion that the human being actually exists. Thus, the truth of the sentence “The human being is an animal” depends on God, who has power over the existence of the human being. Secondly, “is” could have, not the actual, but the hypothetical meaning of possibility, i. e., it could express an internal relation. The nature of the human being is such that it is impossible to create a human being without creating a living being. Therefore, “if a human being exists, it is alive.” Thus, being true and actual entities, the eternal truths are created by God. Being possible entities, by their very nature, they are not created (Gilson, 1913, p. 46). According to Gil-

⁵ Одним из исключений является позиция Строуда, для которого «каждая конвенция, которая является формально совершенной, является и материально совершенной» (Stroder, 1493, f. 1r; цит. по: Normore, 1993, p. 450).

⁵ An exception is Stroder’s position. Stroder believed that “every consequence which is formally good is materially good” (Stroder, 1493, f. 1r; cited from Normore, 1993, p. 450).

⁶ Gilson focuses primarily on the position of Francisco Suárez (1548–1617). However, he stresses that – details set aside – most theologians agreed on the issue (Gilson, 1913, p. 47).

от божественной воли, схоласты⁶ различали два смысла связки *есть* в предложении «Человек есть животное». Во-первых, это утверждение реального существования человека. В этом смысле истинность предложения «Человек есть животное» зависит от Бога, во власти которого реальное существование человека. Во-вторых, *есть* может пониматься не в актуальном, а в гипотетическом смысле возможности, иначе говоря, в смысле наличия внутреннего отношения: природа человека такова, что невозможно создать человека, не создав живое существо, следовательно, «Если человек существует, то он является живым». Таким образом, «будучи истинными и реальными сущностями, вечные истины сотворены Богом; и будучи возможными сущностями, они, по самой своей природе, не являются сотворенными» (Жильсон, 2004, с. 28–29). Как отмечает Жильсон, «чтобы знание, каким Бог от века знает, что “Человек есть разумное живое существо”, было истинным, не нужно, чтобы сущность человека изначально обладала реальным и актуальным бытием. Бытие, которым обладает эта сущность, не является, в самом деле, ни актуальным, ни реальным, но состоит только во внутренней связи, объединяющей, в силу самой их природы, два термина этого суждения, а связь такого рода имеет основание не в реальном бытии, а только в потенциальном, т.е. возможном» (Жильсон, 2004, с. 27–28)⁷.

Безусловно, апелляция к внутренним отношениям при обосновании формальности логического следования может вообще не коррелировать со схоластической онтологией вечных истин. Понятие внутреннего отношения использует, например, Людвиг Витгенштейн. «Свойство является внутренним, — пишет он, — если немислимо, что объект им не обладает. (Этот голубой цвет и тот стоят *eo ipso* во внутреннем отношении более светлого и более темного. Немислимо, чтобы эти два объекта не стояли в этом отношении друг к другу.)» (Витгенштейн, 2008, с. 94). Внутренний характер взаимного исключения цветов влечет для Витгенштейна, как и для английских схоластов XIV в., формальность консеквенции «Этот предмет белый, следовательно он

son, to be true, the knowledge that “The human being is a sentient living being,” which God has always known, does not require the nature of the human being to possess real and actual being. The being possessed by the entity in question is neither actual nor real. This being consists in the internal connection, which unites the two terms of the judgement due to the very nature of these terms. Such a connection is rooted not in the real but only in potential being (Gilson, 1913, p. 44).⁷

Of course, an appeal to internal relations when justifying the formality of logical consequence may not be correlated with the scholastic ontology of eternal truths. The notion of internal relation is used, for instance, by Ludwig Wittgenstein, who writes in the *Tractatus* that a “property is internal if it is unthinkable that its object should not possess it. (This shade of blue and that one stand, *eo ipso*, in the internal relation of lighter to darker. It is unthinkable that these two objects should not stand in this relation)” (4.123) (Wittgenstein, 2002, p. 32). The intrinsic nature of the mutual exclusion of colours entails, Wittgenstein believes following in the steps of the English Scholastics of the 14th century, the formality of a consequence “The object is white thus it is not black.” A relation is internal to some objects if it is unthinkable that they should not possess this relation. However, Wittgenstein argues that this unthinkable is not psychological, because it concerns knowledge rather than the ability of imagination. He explains that “when dealing with logic, ‘One cannot imagine that’ means: one doesn’t know what one should imagine here” (Wittgenstein, 1997, p. 6).⁸

The interpretation of logical consequence as imparting the validity of the antecedent to the consequent may relate to an interpretation of the eternal truths that is different from that given by the Scholastics. According to René Descartes, the eternal truths

⁶ Жильсон характеризует преимущественно позицию Франсиско Суареса (1548–1617), отмечая, однако, что в этом вопросе «не считая некоторых деталей — были согласны все ученые теологи» (Жильсон, 2004, с. 29).

⁷ Уильям Оккам (ок. 1287–1347) не рассматривает консеквенции «Ты осел, следовательно ты — Бог», «Ты светлокожий, следовательно Бог един и троичен» как формальные, отмечая, что они «не должны часто использоваться и не используются» (Ockham, 1990, p. 88; см. также: Оккам, 2010, с. 67). В то же время он характеризует консеквенцию «Сократ — человек, следовательно Сократ — животное» как формальную на том основании, что животное — это часть формы человека (Read, 2015, p. 11). Уолтер Бурлей (1274/5 — ок. 1344) полагает, что подобные консеквенции выполняются в силу внутреннего топа и, хотя и не являются формальными, относятся к числу натуральных консеквенций (Dutilh Novaes, 2016). По традиции, зафиксированной во «Введении в логику» Уильяма Шервуда (1190–1249), естественной считается материя высказывания «Человек есть животное», поскольку сказываемое в предикате относится к самой природе того, о чем говорит субъект (Лисанюк, 2003, с. 105).

⁷ William of Ockham (c. 1287–1347) does not consider consequences “You are a donkey, therefore you are God” and “You are white, therefore, God is triune” as formal and stresses that such consequences “should not be used much, nor, indeed, are they used much” (Ockham, 1990, p. 88). At the same time, he describes the consequence “Socrates is a man thus Socrates is an animal” as formal because an animal is part of the form of a human being (Read, 2015, p. 11). Walter Burley (1274/5 — c. 1344) believes that, although not formal, such consequences are valid in virtue of a topical rule and belong to natural consequences (Dutilh Novaes, 2016). According to the tradition described in William of Sherwood’s (1190–1249) *Introduction to Logic*, the matter of the statement “A man is an animal” is natural, since things that are said in the predicate relate to the very nature of what is being said by the subject (Lisanyuk, 2003, p. 105).

⁸ Under the influence of English Scholastics, Paul of Venice (c. 1369–1429) defines formal consequence as that in which “the opposite of the consequent is formally repugnant to the antecedent. E.g., ‘you run, therefore you move.’” “Formally repugnant” means that these two sentences are not imaginable to stand simultaneously without a contradiction (non sunt imaginabilia stare simul sine contradictione) (Paulus Venetus, 1984, p. 167).

не черный». Отношение является внутренним для некоторых объектов, если немыслимо, невообразимо, чтобы они не находились в этом отношении. Однако эта невообразимость не носит, как подчеркивает Витгенштейн, психологический характер, поскольку она касается в большей степени знания, чем способности воображения. Он поясняет, что «в случае логики “Некто не может вообразить это” означает: некто не знает, что он должен воображать» (Wittgenstein, 1997, p. 6)⁸.

Трактовка логического следования как переносящего достоверность антецедента на консеквент может быть связана также с отличным от схоластического истолкованием вечных истин. Так, согласно Рене Декарту, вечные истины ограничивают не божественное всемогущество, но нашу способность познания божественного всемогущества и во всех отношениях зависят от одного лишь Бога. Как отмечает Декарт, «ум наш конечен и природа его создана такой, что он способен воспринимать как возможные вещи, кои Бог пожелал сделать поистине возможными, но природа эта не такова, чтобы ум мог также воспринимать как возможные вещи, кои Бог мог сделать возможными, но пожелал сделать немыслимыми» (Декарт, 1994б, с. 499). Само различие возможного и невозможного ограничено сферой доступного нашему пониманию, поэтому рассуждать о том, что возможно или невозможно для Бога, — непродуктивный путь обоснования логики. С другой стороны, Декарт в духе английских схоластов рассматривает дедукцию как упорядоченную последовательность интуиций, подразумеваемая под интуицией «понимание (*conceptum*) ясного и внимательного ума» (Декарт, 1989, с. 84). Посредством дедукции мы «постигаем все то, что с необходимостью выводится из некоторых других достоверно известных вещей» (Декарт, 1989, с. 85). Правильность той последовательности действий ума, которая обнаруживается в дедукции, усматривается естественным светом ума. Когда мы обращаемся к простой и очевидной дедукции как к уже завершенной, она «обозревается посредством интуиции» (Декарт, 1989, с. 111). В сложных случаях дедукции можно избежать ошибок, «если мы никогда не будем соединять никакие предметы, не усмотрев, что соединение одного с другим является совершенно необходимым, как, например, если мы выводим, что никакая вещь, не будучи протяженной, не может обладать фигурой, из того, что фигура необходимо связана с протяжением, и т.д.» (Декарт, 1989, с. 213). Таким образом, дедукция рассматривается Декартом не просто как формальная связь предложений, а как последовательность действий ума, сохраняющая достоверность, очевидность, отчетливость понимания. Он полагает, что «фор-

put a constraint not on divine omnipotence but on our ability to cognise divine omnipotence. In all respects, the eternal truths depend on God alone. Descartes argues that our power of conception is limited to “conceive as possible the things that God willed to be truly possible, but not to be able to conceive as possible things which God could have made possible, but which he has nonetheless wished to make impossible” (Descartes, 2000, p. 220). The very distinction between the possible and the impossible is limited to things that fall within our understanding. Therefore, reasoning about what is possible or impossible for God is not a productive way to justify a logic. On the other hand, Descartes follows the English Scholastics in considering deduction as a structured sequence of intuitions. He identifies intuition with “a conception of a clear and attentive mind” (Descartes, 1984, p. 14). Another mode of knowing is deduction, “by which we mean the inference of something as following necessarily from some other propositions which are known with certainty” (Descartes, 1984, p. 15). The correctness of the sequence of mental actions intrinsic in deduction is shown by the natural light of reason. When one looks at a simple and transparent deduction as a completed process, “the deduction is made through intuition” (Descartes, 1984, p. 37). In complex cases of deduction, to avoid errors “we should consider that, although there is no connection between a vessel and this or that particular body contained in it, there is a very strong and wholly necessary connection between the concave shape of the vessel and the extension, taken in its general sense, which must be contained in the concave shape” (Descartes, 1984, p. 230). Thus, Descartes considers deduction not only as a formal connection between sentences, but as a sequence of mental actions that preserve validity, transparency, and clearness of mind. He believes that “logic, its syllogisms and the greater part of its other teachings serve rather to explain to others the things that one knows, or even, like the art of Lull, to speak without judgment about those of which one is ignorant, than to learn them” (Descartes, 1994, p. 33). According to Descartes, the generally accepted dialectics, which tries to control reason by prescribing what forms of reasoning it must follow, should be transferred from philosophy to rhetoric (Descartes, 1984, p. 37).

Consequences and Design in Kant’s Logic

Similar to Descartes, Kant was highly critical of syllogistics and dubbed it “academic athleticism,” which “enables one to carry off the victory over a careless opponent in a learned dispute” (Kant, 1992b, p. 101; *DfS*, AA 02, p. 57). Moreover, Kant lamented over the limited capacities of general logic. Dry and concise, general logic abstracts from “all content of cognition, i. e.,

⁸ Испытавший влияние английских схоластов Павел Венецианский (ок. 1369–1429) определяет формальную консеквенцию как такую, в которой «противоположное ее консеквенту формально противно ее антецеденту, например “Ты бежишь, следовательно, ты двигаешься”. “Формально противно” означает, что эти два предложения невообразимы как выполняющиеся одновременно без противоречия (*non sunt imaginabilia stare simul sine contradictione*)» (Paulus Venetus, 1984, p. 167).

мы силлогизмов и почти все другие ее правила не столько содействуют исследованию того, что нам неизвестно, сколько изложению для других того, что мы уже знаем, или даже, как искусство Луллия, бестолковой и странной болтовне о том, что нам неизвестно» (Декарт, 1994а, с. 483). Общепринятую диалектику, пытающуюся управлять рассудком, предписывая ему формы суждения, следовало бы, на взгляд Декарта, «перенести из философии в риторику» (Декарт, 1989, с. 110).

Консеквенции и дизайн в логике Канта

Подобно Декарту, Кант весьма нелестно характеризовал силлогистику как «атлетику ученых», позволяющую «в ученом словопрении взять верх над неосмотрительным противником» (Кант, 1994в, с. 36), и сетовал на ограниченные возможности общей логики. Сухая и краткая общая логика отвлекается «от всякого содержания познания, т.е. от всякого отношения его к объекту, и рассматривает только логическую форму в отношении знаний друг к другу, т.е. форму мышления вообще» (Кант, 1994а, с. 72). Общая логика не дает, по Канту, предписаний способности суждения, имея дело лишь с возможным, то есть согласным с формальными условиями опыта. «Скудость, — замечает Кант, — наших обычных умозаключений, с помощью которых мы узнаем об обширном царстве возможности, где все действительное (все предметы опыта) составляет лишь малую часть, вообще бросается резко в глаза» (Кант, 1994а, с. 179). Осознание Кантом границ общей логики не означает, безусловно, пренебрежительного к ней отношения. Вместе с тем его стремление дополнить эту логику логикой трансцендентальной, задача которой состоит в том, чтобы «в применении чистого рассудка исправлять и предохранять способность суждения при помощи определенных правил» (Кант, 1994а, с. 122), ставит вопрос об источнике эксклюзивных полномочий трансцендентальной логики в отношении способности суждения.

Само название кантовского проекта трансцендентальной логики провоцирует гипотезу о попытке примирения в этом проекте двух уходящих в схоластическую логику традиций — с одной стороны, подстановочной трактовки формальных консеквенций, предположительно реализованной в общей логике, не дающей, однако, каких-либо предписаний способности суждения, и, с другой — формального анализа трансцендентальных отношений предметов опыта, ожидающего своего завершения в логике трансцендентальной, призванной представить правила именно для способности суждения. Эта гипотеза представляется, однако, излишне упрощенной.

Действительно, Кант различает умозаключения рассудка (непосредственные умозаключения, *consequentia immediata*) и умозаключения разума, или способности суждения (Кант, 1994б, с. 368; Кант, 1994а, с. 277). В «Критике чистого разума» он, например, пишет:

from any relation of it to the object and considers only the logical form in the relation of cognitions to one another, i. e., the form of thinking in general” (Kant, 1998, pp. 195–196; *KrV*, A 56 / B80). According to Kant, general logic does not prescribe anything in regard to the power of judgement. General logic deals only with the possible, i. e., that which is in accordance with the formal conditions of experience. As he says in the *Critique of Pure Reason*, the “poverty of our usual inferences through which we bring forth a greater realm of possibility, of which everything actual (every object of experience) is only a small part, is very obvious” (Kant, 1998, p. 331; *KrV*, A 232 / B 284). Kant’s awareness of the boundaries of general logic does not mean, of course, that he is dismissive of it. At the same time, the aspiration to supplement this logic with transcendental logic, whose purpose is to “correct and secure the power of judgement in the use of the pure understanding through determinate rules” (Kant, 1998, p. 269; *KrV*, A 136 / B 175), questions the source of exclusive authority of transcendental logic in regard to the power of judgement.

The very name of Kant’s project of transcendental logic prompts one to hypothesise about an attempt to reconcile two traditions originating from scholastic logic. The first one is the substitutional interpretation of formal consequences. It is presumably realised in general logic, which does not give any prescriptions in regard to the power of judgement. The second one is the formal analysis of transcendental relations between objects of experience, which is to be completed within transcendental logic, whose purpose is to establish rules for the power of judgement. However, this hypothesis is oversimplified.

Indeed, Kant distinguishes between the inferences of understanding (immediate inferences, *consequentia immediata*) and inferences of reason or powers of judgement (Kant, 1992a, p. 609; *Log*, AA 09, p. 115; Kant, 1998, p. 389; *KrV*, A 304 / B 361). In the *Critique of Pure Reason*, for instance, he says:

In the proposition ‘All humans are mortal,’ there lie already the propositions ‘Some humans are mortal,’ ‘Some mortal beings are human beings,’ ‘Nothing immortal is a human being,’ and these propositions are thus immediate conclusions from the first one. On the other hand, the proposition ‘All scholars are mortal’ is not in the underlying judgement (for the concept ‘scholar’ does not occur in it at all), and can be concluded from it only by means of an intermediate judgement (Kant, 1998, p. 390; *KrV*, A 305 / B 361).

Kant identifies the matter of categorical judgements with the subject and the predicate (Kant, 1992a, p. 610; *Log*, AA 09, p. 116), much in line with the scholastic tradition, and the matter of hypothetical judgements with the antecedent and the consequent (Kant,

В суждении *все люди смертны* уже содержатся суждения *некоторые люди смертны*, *некоторые смертны суть люди*, *ничто не смертно не есть человек*, и поэтому все эти суждения суть непосредственные выводы из первого положения. Положение же *все ученые смертны* не содержится в данном суждении (так как понятие *ученый* вовсе не входит в него) и может быть выведено из него лишь с помощью посредствующего суждения (Кант, 1994а, с. 277).

Если материю категорических суждений Кант в полном соответствии со схоластической традицией отождествляет с субъектом и предикатом (Кант, 1994б, с. 369), а материю гипотетических суждений — с антецедентом и консеквентом (Кант, 1994б, с. 360), то трактовка им материи умозаключений разума отсылает скорее к аристотелевской логике.

Как известно, в логических трудах Аристотеля отсутствуют фундаментальные для его метафизики категории материи и формы. Однако в «Физике» и «Метафизике» он прибегает к аналогии между отношением материи и формы, с одной стороны, и посылок и заключения — с другой⁹. «В посылках, или предпосылках, — полагает в свою очередь Кант, — состоит *материя* умозаключений разума; в следствии, поскольку оно содержит способ вывода, состоит *форма* умозаключений разума» (Кант, 1994б, с. 374). Форма умозаключений разума переключает внимание на способ вывода, образующий условие возможности следствия. Как отмечает В.Н. Брюшинкин, «формальная дедукция с точки зрения трансцендентальной логики должна быть построена таким образом, чтобы из суждений, имеющих интерпретацию в пределах возможного опыта, получались только такие же суждения и не получались суждения, не имеющие такой интерпретации» (Брюшинкин, 2011, с. 8). В терминах теории поиска вывода, «подход к построению систем дедукции, базирующийся на идее трансцендентальных ограничений, осуществляет идею процедуры поиска логического вывода, в которой сокращение переборных связей связано с ограничивающими дедукцию метаправилами, имеющими ясную онтологическую интерпретацию» (Брюшинкин, 2011, с. 10).

Вместе с тем попытка представить эту интерпретацию в духе схоластической онтологии трансцендентальных отношений вошла бы в противоречие с кантовской критикой догматической онтологии. Кант связывает реальные онтологические проблемы не с построением общей теории сущего, гипостазирующей на деле категории рассудка, а с поиском априорных основ

⁹ «Буквы слов, материал <различного рода> изделий, огонь и подобные элементы тел, так же как части целого и посылки заключений, — пишет Аристотель в «Физике», — примеры причины 'из чего'; одни из них как субстрат, например, части, другие же как суть бытия — целое, соединение, форма» (Физика, П.3.195a16—21) (Аристотель, 1981, с. 88). Практически идентичный фрагмент содержится в «Метафизике» (Метафизика, 1013b, 20) (Аристотель, 1975, с. 147). Подробнее о трактовке формальности логики у Аристотеля и его эллинистических комментаторов см.: (Драгаллина-Черная, 2015, с. 9—46; Dragalina-Chernaya, 2016a, p. 60—66).

1992b, p. 601; Log, AA 09, p. 105). However, Kant's interpretation of the matter of inferences of reason is rather a homage to Aristotelian logic.

It is well known that Aristotle's logical works do not mention the categories of matter and form, which are crucial to his metaphysics. However, in *Physics* and *Metaphysics*, Aristotle uses the analogy of the relation between matter and form, on the one hand, and the relation between premise and conclusion, on the other.⁹ "The matter of inferences of reason," Kant says, "consists in the antecedent propositions or premises, the form in the conclusion insofar as it contains the *consequentia*" (Kant, 1992a, p. 616; Log, AA 09, p. 122). The form of inferences of reasons shifts attention to the method of inference, which determines the condition for the possibility of consequence. As V.N. Bryushinkin stresses, "from the perspective of transcendental logic, formal deduction should be constructed in such a way that judgements that have an interpretation within possible experience produce judgements of the same kind and not judgements that do not have such an interpretation" (Bryushinkin, 2011, p. 8). In terms of proof search theory, "an approach to constructing deduction systems that is based on the idea of transcendental limitations, embraces the procedure of logical proof search, within which a reduction in the number of search trials is related to meta-rules that put a constraint on deduction and have a clear ontological interpretation" (Bryushinkin, 2011, p. 10).

At the same time, an attempt to present this interpretation in the spirit of the scholastic ontology of transcendental relations contradicts Kant's criticism of dogmatic ontology. Kant links different ontological problems not to the construction of a general theory of being, which hypostatizes the categories of understanding, but to the search for the *a priori* principles of objective synthesis.¹⁰ For him, ontology is not a theory of empirical and transcendental being, but a doctrine of transcendental reality, i.e., of the *a priori* that ensure the possibility of objective knowledge. As Jaspers writes, "the old dogmatic metaphysics, thinking in the objective world, transcended it to arrive at a supersensible object, at pure being or God. Kant transcends objective thinking backward, as it were, seeking to arrive

⁹ Aristotle writes in *Physics*, "The letters are the causes of syllables, the material of artificial products, fire and the like of bodies, the parts of the whole, and the premises of the conclusion, in the sense of 'that from which'." (Aristotle, 1995b, 195a15—195a18). See also in *Metaphysics* (Aristotle, 1995a, 1013b18—1013b23). For more details on the interpretation of the formality of logic in Aristotle and his Hellenistic commentators, see: (Dragalina-Chernaya, 2015, pp. 9—46; Dragalina-Chernaya, 2016a, pp. 60—66).

¹⁰ The principles of understanding "are merely principles of the exposition of appearances, and the proud name of an ontology, which presumes to offer synthetic *a priori* cognitions of things in general in a systematic doctrine (e.g., the principle of causality), must give way to the modest one of a mere analytic of pure understanding" (Kant, 1998, pp. 358—359; KrV, A 247 / B 303).

объективного синтеза¹⁰. Онтология является для него не теорией эмпирического или трансцендентного бытия, но учением о трансцендентальной реальности, то есть о тех априори, которые обеспечивают возможность объективного знания. «Прежняя догматическая метафизика, — пишет Карл Ясперс, — трансцендировала мыслью в сфере предметного к некоторому сверхчувственному предмету — бытию в себе, или Богу. Кант трансцендирует предметное мышление как бы в обратную сторону — к условию всякой предметности. Место метафизического познания иного мира занимает познание истока нашего познавания. В первом случае путь лежит в исток всех вещей, во втором — в исток раздвоения явления на субъект и объект» (Ясперс, 2015, с. 77).

Направленность трансцендирования к условиям возможности опыта принципиальна для трансцендентальной логики. В этой «обратной перспективе» трансцендентальная логика предстает не как система консеквенций с онтологически фундированными трансцендентальными ограничениями типа постулатов значения, а как аналитика условий возможности когнитивной системы. «Для интерпретации кантовских идей и использования их для развития символической логики, — предполагал В. Н. Брюшинкин, — нам следует ввести в философию логики промежуточное понятие — понятие когнитивной системы. Когнитивная система должна включать субъекта познания, объект его деятельности и процедуры взаимодействия субъекта и объекта» (Брюшинкин, 2006, с. 166). Предположение В. Н. Брюшинкина во многом превосходит трактовку Лучано Флориди трансцендентальной логики Канта как одного из первых в интеллектуальной истории проектов *логики дизайна* (Floridi, 2017, p. 503).

Логика дизайна обогащает традиционный логический инструментарий серией понятий, заимствованных преимущественно из программирования: дизайнер концептуальной системы формулирует *требования осуществимости* проектируемой системы и определяет ее *функции*, позволяющие достигать заданной *цели* на основе доступных *ресурсов*. Как замечает Флориди,

рассуждение, которое ведет от системы к ее условиям возможности, также может быть адаптировано для перехода от условий возможности (теперь понимаемых как требования осуществимости) к самой системе. Однако если первый переход однозначен, второй не является таковым, если только не выполняется одно из двух следующих условий, каждое из которых проблематично. Либо известно, какую именно систему собираются получить, и таким образом следствие выдается за причину. Либо система полностью определена условиями ее возможности, которые становятся одновременно необходимыми и достаточными для ее построения. В этом случае допущение

¹⁰ «Основоположения рассудка, — подчеркивает Кант, — суть лишь принципы описания явлений, а гордое имя онтологии, притязавшей на то, чтобы давать априорные синтетические знания о вещах вообще в виде систематического учения (например, принцип причинности), должно быть заменено скромным именем простой аналитики чистого рассудка» (Кант, 1994а, с. 190).

at the condition of all objectivity. His goal is no longer metaphysical knowledge of another world, but knowledge of the origin of knowledge. Instead of seeking the origin of all things, he seeks the origin of the subject-object dichotomy" (Jaspers, 1957, p. 439).

Transcendence seeking to arrive at the conditions for the possibility of experience is crucial to transcendental logic. From this "reverse" perspective, transcendental logic is not a system of consequences with ontologically grounded transcendental limitations similar to the postulates of meaning, but rather analytics of conditions for the possibility of a cognitive system. "To interpret Kant's ideas and to employ them in developing a symbolic logic," Bryushinkin writes, "we should introduce the interim notion of a cognitive system. A cognitive system should include a subject of cognition, an object of their actions, and procedures for interactions between the subject and the object" (Bryushinkin, 2006, p. 166). Bryushinkin's proposal largely anticipates Luciano Floridi's interpretation of Kant's transcendental logic as one of the first projects of the *logic of design* in intellectual history (Floridi, 2017, p. 503).

The logic of design supplements the traditional set of logical tools with a series of notions borrowed primarily from computer programming. A conceptual system designer sets out *feasibility requirements* and defines a system's *functions* that make it possible to achieve the desired *outcome* using available *resources*. Floridi argues,

the reasoning that takes one from a system to its conditions of possibility can also be adopted to move from the conditions of possibility (now to be understood as requirements of feasibility) to the system itself. But while the former move is univocal, the latter is not, unless one of the two following conditions is satisfied, each of which is problematic. Either one already knows what system one is going to obtain anyway, and so it is actually begging the question. Or the system is entirely constrained by its conditions of possibility, which now become both necessary and jointly sufficient to deliver it. In this case, the assumption is that the transcendental conditions constrain the issuing system univocally (Floridi, 2017, p. 504).

Interpreting Kant's transcendental limitations both as conditions of possibility and feasibility requirements for a conceptual system creates almost insurmountable obstacles to the project of transcendental logic. "Kant," Floridi stresses, "cannot ground the univocal nature of knowledge ('this is what the world looks like') on the univocal nature of the reality it refers to ('this is the way the world is') because this is a strategy open to representationalism but not to constructivism. So he replaces the univocal nature of a represented reality in itself with the univocal genesis and relationship knowledge enjoys in its encounter with reality in itself"

состоит в том, что трансцендентальные условия накладывают ограничения на предполагаемую систему однозначным образом (Floridi, 2017, p. 504).

Истолкование трансцендентальных ограничений как условий возможности и вместе с тем требований осуществимости концептуальной системы создает труднопреодолимые препятствия для реализации проекта трансцендентальной логики. «Кант, — подчеркивает Флориди, — не может обосновать недвусмысленный характер знания (“мир представляется таким образом”) недвусмысленной природой реальности, к которой оно относится (“мир существует таким образом”), поскольку подобная стратегия открыта для репрезентационизма, но не для конструтивизма. Поэтому он замещает однозначность природы репрезентируемой реальности самой по себе однозначностью генезиса и отношений, возникающих во взаимодействии знания с реальностью самой по себе» (Floridi, 2017, p. 504–505). Кант осуществляет дедукцию категорий как принципов возможности опыта, обладающих конститутивной императивностью в отношении способности суждения¹¹. Согласно Канту, «функция *категорического* суждения была отношением субъекта к предикату, например, в суждении: *все тела делимы*. Но в отношении чисто логического применения рассудка осталось неопределенным, какому из двух данных понятий нужно дать функцию субъекта и какому из них функцию предиката, ведь можно сказать также: *некое делимое есть тело*. Но посредством категории субстанции, если подводить под нее понятие тела, определяется, что эмпирическое созерцание тела в опыте всегда должно рассматриваться только как субъект, а не как предикат. То же самое можно сказать и обо всех остальных категориях» (Кант, 1994а, с. 124–125). Конститутивный характер правил трансцендентальной логики в отношении способности суждения преобразует условия возможности концептуальной системы в требования ее осуществимости, исключая плюрализм концептуальных систем.

Заключение

Критика Кантом догматической онтологии не позволяет вписать его проект трансцендентальной логики в схоластическую традицию формального анализа трансцендентальных отношений. Правила трансцендентальной логики, призванные исправлять и предохранять способность суждения, не наследуют от вечных истин схоластики привилегированный онтологический статус несотворенной возможности. Если схоласти укореняют трансцендентальные отношения в сверхчувственной сфере гипотетического бытия возможных сущностей, то Кант не устает утверждать о вещах, возможность которых основана на априорных понятиях, «что возможность их никогда не вытекает из

(Floridi, 2017, pp. 504–505). Kant deduces categories as principles of the possibility of experience that possess constitutive imperativeness in regard to the power of judgement.¹¹ According to Kant, “the function of the categorical judgement was that of the relationship of the subject to the predicate, e.g., ‘All bodies are divisible.’ Yet in regard to the merely logical use of the understanding it would remain undetermined which of these two concepts will be given the function of the subject and which will be given that of the predicate. For one can also say: ‘Something divisible is a body.’ Through the category of substance, however, if I bring the concept of a body under it, it is determined that its empirical intuition in experience must always be considered as subject, never as mere predicate; and likewise with all the other categories” (Kant, 1998, p. 226; *KrV*, A 95 / B 129). The constitutive nature of the rules of transcendental logic in regard to the power of judgement transforms the conditions for the possibility of a conceptual system into feasibility requirements and rule out any pluralism of conceptual systems.

Conclusion

Kant’s criticism of dogmatic ontology prevents from ascribing his project of transcendental logic to the scholastic tradition of formal analysis of transcendental relations. The rules of transcendental logic, which should correct and secure the power of judgement, do not inherit from the eternal truths of scholasticism the privileged ontological status of uncreated possibility. Whereas the Scholastics see transcendental relations in the supersensible realm of hypothetical being, Kant proceeds to assert about the possibility rooted in *a priori* concepts that “it can never occur by itself solely from such concepts, but always only as formal and objective conditions of an experience in general” (Kant, 1998, p. 324; *KrV*, A 223 / B 270). At the same time, lacking the ontological solidity of the scholastic eternal truths, the rules of transcendental logic acquire a privileged epistemological status of constitutive principles of a conceptual system that can be interpreted within possible experience. Kant believes, “that another series of appearances in thoroughgoing connection with that which is given to me in perception, thus more than a single all-encompassing experience, is possible, cannot be inferred from that which is given” (Kant, 1998, p. 331; *KrV*, A 232 / B 284). A transcendental subject is not at liberty to optimise the experiential application of their own conceptual system. Thus, the optimisation problem of selecting effective means using limited resources in order to achieve the goals of a designed system — a problem central to the logic of design — is beyond the competence of transcendental logic.

¹¹ Динамическая интерпретация кантовского тезиса о конститутивности общей логики предложена автором в статье: (Dragalina-Chernaya, 2016b).

¹¹ I put forward the dynamic interpretation of Kant’s thesis on the constitutivity of general logic in (Dragalina-Chernaya, 2016b).

априорных понятий самих по себе, а что они всегда имеют место лишь как формальные и объективные условия опыта вообще» (Кант, 1994а, с. 218).

Вместе с тем правила трансцендентальной логики, не обладающие онтологической неколебимостью схоластических вечных истин, наделяются привилегированным эпистемологическим статусом конститутивных принципов концептуальной системы, имеющей интерпретацию в пределах возможного опыта. Не исключая принадлежность восприятия к более чем одному возможному опыту, Кант полагает, однако, что «из того, что дано, нельзя заключать, будто в неразрывной связи с тем, что дано мне в восприятии, возможен иной род явлений, стало быть более чем один-единственный всеохватывающий опыт» (Кант, 1994а, с. 226). Трансцендентальный субъект не обладает свободой в оптимизации опытного применения собственной концептуальной системы. Таким образом, ключевая для логики дизайна оптимизационная задача выбора эффективных средств достижения целей проектируемой системы на основе ограниченных ресурсов оказывается вне сферы компетенции трансцендентальной логики.

Аристотель. Метафизика // Соч. : в 4 т. М., 1975. Т. 1.

Аристотель. Первая Аналитика // Соч. : в 4 т. М., 1978. Т. 1.

Аристотель. Физика // Соч. : в 4 т. М., 1981. Т. 3.

Больцано Б. Учение о науке. СПб., 2003.

Брюшинкин В. Н. Взаимодействие формальной и трансцендентальной логики // Кантовский сборник. 2006. Вып. 26. С. 148–167.

Брюшинкин В. Н. Логика Канта и метафизика Стросона // Кантовский сборник. 2011. Вып. 37. С. 3–17.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 2008.

Декарт Р. Правила для руководства ума // Соч. М., 1989. Т. 1. С. 80–153.

Декарт Р. Беседа с Бурманом // Соч. М., 1994а. Т. 2. С. 447–488.

Декарт Р. Письмо Мелану // Соч. М., 1994б. Т. 2. С. 496–500.

Драгалина-Черная Е. Г. Неформальные заметки о логической форме. СПб., 2015.

Жильсон Э. Учение Декарта о свободе и теология // Избранное: Христианская философия. М., 2004. С. 5–320.

Кант И. Критика чистого разума // Соч. : в 8 т. М., 1994а. Т. 3.

Кант И. Логика. 1800 // Соч. : в 8 т. М., 1994б. Т. 8. С. 266–398.

Кант И. Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма // Соч. : в 8 т. М., 1994в. Т. 2. С. 23–40.

Лисанюк Е. Н. Ж. Буридан о верификации предложений // Homo philosophans. Сер. «Мыслители». Вып. 12. Сборник к 60-летию профессора К. А. Сергеева. СПб., 2002. С. 49–61.

Лисанюк Е. Н. Средневековая логика (XI–XIV вв.) // Историко-логические исследования. СПб., 2003. С. 92–110.

Оккам У. Избранное. М., 2010.

Ясперс К. Кант: жизнь, труды, влияние. М., 2015.

Benthem J. van. The Variety of Consequence, According to Bolzano // *Studia Logica*. 1989. Vol. 44, No 4. P. 389–403.

Benthem J. van. Is There Still Logic in Bolzano's Key? // *Bernard Bolzano's Leistungen in Logik, Mathematik und Physik* / hrsg. von E. Morscher. Sankt Augustin, 2003. Bd. 16. P. 11–34.

Bonnay D., Westerståhl D. Consequence Mining. Constants versus Consequence Relations // *Journal of Philosophical Logic*. 2012. Vol. 41. P. 671–709.

Buridan J. *Summulae de Dialectica*. New Haven, 2001.

Aristotle, 1995a, *Metaphysics*. In: *Complete Works of Aristotle, Vol. 1. The Revised Oxford Translation, One-Volume Digital Edition*, ed. by J. Barnes. Princeton, pp. 3343–3717.

Aristotle, 1995b, *Physics*. In: *Ibid.*, pp. 699–983.

Aristotle, 1995c, *Prior Analytics*. In: *Ibid.*, pp. 103–262.

Benthem, J. van, 1989, The Variety of Consequence, According to Bolzano. In: *Studia Logica*, vol. 44, no. 4, pp. 389–403.

Benthem, J. van, 2003, Is There Still Logic in Bolzano's Key? In: E. Morscher (ed.), *Bernard Bolzano's Leistungen in Logik, Mathematik und Physik*, Sankt Augustin. Bd. 16. pp. 11–34.

Bolzano, B. 1972, *The Theory of Science*, ed. and transl. by R. George. Berkeley.

Bonnay, D., Westerståhl, D. 2012, Consequence Mining. Constants versus Consequence Relations. In: *Journal of Philosophical Logic*, vol. 41, pp. 671–709.

Bryushinkin, V. N. 2006, The Interaction of Formal and Transcendental logic. In: *Kantovsky Sbornik [Kantian Journal]*, no. 26, pp. 148–167. (In Russ.)

Bryushinkin, V. N. 2011, Kant's Logic and Strawson's Metaphysics. In: *Kantovsky Sbornik [Kantian Journal]*, no. 37, pp. 3–7. (In Russ.)

Buridan, J. 2001, *Summulae de Dialectica*, New Haven.

Buridan, J. 2015, *Treatise on Consequences*, transl. by S. Read. N. Y.

Descartes, R. 1984. *The Philosophical Writings of René Descartes*, transl. by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, vol. 1. Cambridge.

Descartes, R. 1994, *Discours de la Méthode / Discourse on the Method: A Bilingual Edition with an Interpretive Essay*, transl. by G. Heffernan, Notre Dame.

Descartes, R. 2000, *Philosophical Essays and Correspondence*, ed. with intro. by R. Ariew, Indianapolis; Cambridge.

Dragalina-Chernaya, E. 2015, *Neformal'nye zametki o logicheskoi forme [Informal notes on logical form]*, St. Petersburg. (In Russ.)

Dragalina-Chernaya, E. 2016a, The Roots of Logical Hylo-morphism. In: *Logicheskie issledovaniya [Logical Investigations]*, vol. 22, no. 2, pp. 59–72.

Dragalina-Chernaya, E. 2016b, Kant's Dynamic Hylomorphism in Logic. In: *Con-Textos Kantianos*, no. 4, pp. 127–137.

Dutilh Novaes, C. 2016, Medieval Theories of Consequence. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Jul 7. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/consequence-medieval/> (accessed 13.09.2017).

Fland, R. 1976, *Consequentiae* (ed. by P. V. Spade). In: *Mediaeval Studies*, vol. 38, pp. 54–84.

Floridi, L. 2017, The Logic of Design as a Conceptual Logic of Information. In: *Minds and Machines*, vol. 28, pp. 495–519.

Gilson, É. 1913, *La liberté chez Descartes et la théologie*. Paris.

Jaspers, K. 1957, *Die großen Philosophen*, München.

Kant, I. 1992a, The *Jäsche* logic. In: *Kant, I. Lectures on Logic*. Transl. and ed. by J. M. Young. Cambridge.

Kant, I. 1992b, The False Subtlety of the Four Syllogistic Figures. In: *Kant, I. Theoretical Philosophy, 1755–1770*. Transl. and ed. by D. Walford, R. Meerbote. Cambridge.

Kant, I. 1998, *Critique of Pure Reason*, transl. by P. Guyer, A. W. Wood, Cambridge.

King, P. 2001, Consequence as Inference. Medieval Proof Theory 1300–1350. In: Yrjönsuuri, M. (ed.), *Medieval Formal Logic*. Dordrecht, pp. 117–145.

- Buridan J. *Treatise on Consequences*. N. Y., 2015.
- Dragalina-Chernaya E. The Roots of Logical Hylomorphism // *Логические исследования / Logical Investigations*. 2016a. Vol. 22, № 2. P. 59–72.
- Dragalina-Chernaya E. Kant's Dynamic Hylomorphism in Logic // *Con-Textos Kantianos*. 2016b. № 4. P. 127–137.
- Dutilh Novaes C. Medieval Theories of Consequence // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2016. Jul 7. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/consequence-medieval/> (дата обращения: 04.09.2017).
- Fland R. *Consequentiae* (ed. by P.V. Spade) // *Mediaeval Studies*. 1976. Vol. 38. P. 54–58.
- Floridi L. The Logic of Design as a Conceptual Logic of Information // *Minds and Machines*. 2017. Vol. 28. P. 495–519.
- King P. *Medieval Proof Theory // Medieval Formal Logic / ed. by M. Yrjönsuuri*. Dordrecht, 2001. P. 117–145.
- Klima G. *Consequences of a Closed, Token-Based Semantics: The Case of John Buridan // History and Philosophy of Logic*. 2004. Vol. 25. P. 95–110.
- Klima G. *Consequence // The Cambridge Companion to Medieval Logic / ed. by C. Dutilh Novaes, S. Read*. Cambridge, 2016. P. 216–341.
- Lavenham, R. *Consequentiae (1370)* (ed. & transl. by P. V. Spade in "Five Logical Tracts by Richard Lavenham") // *Essays in Honor of Anton Charles Pegis / ed. J.R. O'Donnell*. Toronto, 1974. P. 99–112.
- Martin C. J. *Formal Consequence in Scotus and Ockham: Towards an Account of Scotus' Logic // 1302: Duns Scot à Paris 1302–2002. Actes du colloque de Paris, septembre 2002 / ed. O. Boulnois, E. Karger, J. – L. Solre, G. Sondag*. Turnout, 2005.
- Normore C. *The Necessity in Deduction: Cartesian Inference and its Medieval Background // Synthese*. 1993. Vol. 96. P. 437–454.
- Ockham W. *Philosophical Writings: A Selection*. Indianapolis; Cambridge, 1990.
- Paulus Venetus. *Logica Parva / transl. with an intr. and notes by A. R. Perreiah*. München; Wien, 1984.
- Read S. *Introduction // Buridan J. Treatise on Consequences*. N. Y., 2015. P. 1–52.
- Simons P. *Bolzano, Tarski, and the Limits of Logic // Simons P. Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski: Selected Essays*. Dordrecht, 1992. P. 13–40.
- Strodrus R. *Consequentiae cum Commento Alexandri Sermonetae et Declarationibus Getani de Thienis...* Venice, 1493.
- Tarski A. *Logic, Semantics, Metamathematics. Papers from 1923 to 1938*. Indianapolis, 1983.
- Wittgenstein L. *Remarks on Colour*. Oxford, 1997.
- Klima, G. 2004. *Consequences of a Closed, Token-Based Semantics: The Case of John Buridan*. In: *History and Philosophy of Logic*, vol. 25, no. 2, pp. 95–110.
- Klima, G. 2016. *Consequence*. In: Dutilh Novaes, C., Read, S. (eds.). *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge, pp. 216–341.
- Lavenham, R. 1974. *Consequentiae (1370)* (ed. & transl. by P. V. Spade in "Five Logical Tracts by Richard Lavenham"). In: O'Donnell, J. R. (ed.), *Essays in Honor of Anton Charles Pegis*, Toronto, pp. 99–112.
- Lisanjuk, E. N. 2002. *J. Buridan on the Verification of Propositions*. In: *Homo philosophans*. Ser. "Mysliteli," vol. 12. Sbornik k 60-letiju professora K. A. Sergeeva. St. Petersburg, pp. 49–61. (In Russ.)
- Lisanjuk, E. N. 2003. *Medieval Logic (XI–XIV Centuries)*. In: *Istoriko-logicheskie issledovanija [Studies on the History of Logic]*. St. Petersburg, pp. 92–110. (In Russ.)
- Martin, C. J. 2005. *Formal Consequence in Scotus and Ockham: Towards an Account of Scotus' Logic*. In: Boulnois, O., Karger, E., Solre, J.-L., Sondag, G. (eds.), *Duns Scot à Paris 1302–2002, Actes du colloque de Paris, septembre 2002*. Turnout, pp. 117–150.
- Normore, C. 1993. *The Necessity in Deduction: Cartesian Inference and its Medieval Background*. In: *Synthese*, vol. 96, no. 3, pp. 437–454.
- Ockham, W. 1990. *Philosophical Writings: A Selection*. Indianapolis; Cambridge.
- Paulus Venetus, 1984. *Logica Parva*, transl. with an intro. and notes by A. R. Perreiah. München; Wien.
- Read, S. 2015. *Introduction*. In: Buridan, J., *Treatise on Consequences*, transl. by S. Read. N. Y., pp. 1–52.
- Simons, P. 1992. *Bolzano, Tarski, and the Limits of Logic*. In: Simons, P., *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski: Selected Essays*. Dordrecht, pp. 13–40.
- Strodrus, R. 1493. *Consequentiae cum Commento Alexandri Sermonetae et Declarationibus Getani de Thienis...*, Venice.
- Tarski, A. 1983. *Logic, Semantics, Metamathematics. Papers from 1923 to 1938*, transl. by J. H. Woodger. Indianapolis.
- Wittgenstein, L. 1997. *Remarks on Colour*, ed. by G. E. M. Anscombe, transl. by L. McAlister, M. Schättle. Oxford.
- Wittgenstein, L. 2002. *Tractatus Logico-Philosophicus*, transl. by D. F. Pears, B. F. McGuinness, intro. by B. Russell. London.

Об авторе

Елена Григорьевна Драгаллина-Черная, доктор философских наук, профессор школы философии факультета гуманитарных наук, НИУ ВШЭ, Россия.

E-mail: edragalina@hse.ru

Для цитирования:

Драгаллина-Черная Е.Г. Консеквенции и дизайн в общей и трансцендентальной логике // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 1. С. 25–39. doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-2.

The author

Prof. Elena G. Dragalina-Chernaya, School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics, Russia.

E-mail: edragalina@hse.ru

To cite this article:

Dragalina-Chernaya, E. G., 2018, *Consequences and Design in General and Transcendental Logic*. *Kantian Journal*, vol. 37, no. 1, pp. 25–39. doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-2.

УДК 1 (091)

ЧТО ОЗНАЧАЕТ ПРОГРЕСС В ЗНАНИИ?
ГНОСЕОТОПИЧЕСКИЕ РАССУЖДЕНИЯ
О ПРОСВЕЩЕНИИ И ЕГО ВЛИЯНИИ¹

Ханс Адлер²

В фокусе статьи – вопрос о том, что начиная с эпохи Просвещения подразумевается под «прогрессом в знании». Ответ основан на сдвиге в перспективе нашего понимания Просвещения и осознании того гносеотопа, который находится в центре этого перспективистского сдвига. Учитывая тот факт, что человеческое знание считается всегда ограниченным, аксиома, названная гносеотопом (от греческого *gnōsis* – познание, знание и *topos* – место, область, сфера), может быть определена как область относительно надежного знания, которое является предметом обоих – количественного (кумулятивного) и качественного (парадигматического) – исторических изменений. Хотя факт человеческого незнания хорошо известен со времен Античности и к тому же принимался как должное в течение тысячелетий человеческой истории, осознание этого незнания достигло в ходе Просвещения статуса особой проблемы, когда непреодолимые, хотя и систематически подавляемые элементы человеческого незнания были интегрированы в теорию познания рационализма XVIII в. Эта статья обсуждает развитие в сдвиге от незнания как данности к незнанию как систематически осмысливаемой части условий человеческого знания, начиная с исторической точки зрения на примерах Христиана Вольфа, Александра Готтлиба Баумгартена и Иоганна Георга Зулцера. Аргументация фокусируется не на «завершении» рационалистической системы философии XVIII в., а скорее на разрушительности введения субрациональных элементов в систему, результатом чего оказываются окончательный развал системы и расширение горизонта просветительского гносеотопа. В этом смысле Просвещение развивается от понятия, обозначающего эпоху (Просвещение с прописной буквы), к методу (просвещение со строчной буквы). Статья завершается рассмотрением недавней полемики (Ульрих Бек, Райнер Шпехт и современные естествоиспытатели) о следствиях гносеотопической перспективы для глобализации и экологической политики, а в более широком смысле – размышлениями о насущной необходимости ценности центральных идей Просвещения во всей их сложности.

Ключевые слова: Христиан Вольф, Александр Готтлиб Баумгартен, Иоганн Георг Зулцер, Ульрих Бек, Райнер Шпехт, теория познания, эпистемология, гносеология, гносеотоп, эстетика, психология, Просвещение, прогресс в знании, история разума.

¹ В основе статьи лежит доклад, прочитанный в Междисциплинарном центре исследования европейского Просвещения (IZEA Halle) в г. Галле 4 апреля 2017 г.

² Department of German, Nordic, and Slavic College of Letters & Science, University of Wisconsin 818 Van Hise Hall, 1220 Linden Drive, Madison, WI 53706 USA.

Поступила в редакцию 17.09.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-3

© Адлер Х., 2018

WAS HEISST FORTSCHRITT IM WISSEN?
GNOSEOTOPISCHE ÜBERLEGUNGEN
ZUR AUFKLÄRUNG UND IHREN FOLGEN¹

Hans Adler²

This article focuses on the question of what “progress in knowledge” (Fortschritt im Wissen) since the Enlightenment could mean. The answer is rooted in a shift in perspective in our understanding of the Enlightenment, and in an awareness of the gnoseotope at the center of this perspectival shift. Given the fact that human knowledge has always been considered limited, the axiom called gnoseotope (from Greek *gnōsis*: cognition, knowledge and *topos*: place, area, field) can be defined as the area of relatively secure knowledge, which is subject to both quantitative (cumulative) and qualitative (paradigmatic) historical changes. Considering the further fact that human ignorance has been acknowledged since Antiquity and taken for granted for millennia of human history, the awareness of this ignorance becomes particularly problematic during the Enlightenment when irreducible yet systematically repressed elements of human ignorance were integrated into the epistemology of 18th-century rationalism. This article discusses the development in the shift from ignorance as a given to ignorance as a systematically reflected part of the conditions of human knowledge from a historical point of view through the examples of Christian Wolff, Alexander Gottlieb Baumgarten, and Johann Georg Sulzer. The argument does not focus on the ‘completion’ of the rationalist system of 18th-century philosophy, but rather on the subversive quality of the introduction of subrational elements into that system, resulting in the ultimate breakdown of the system and in the expansion of the horizon of the Enlightenment gnoseotope. In this sense, the Enlightenment can be seen as expanding from from an age (“Enlightenment” with an upper-case “E”) to a method (“enlightenment” with a lower-case “e”). The article concludes with recent debates (as initiated by Ulrich Beck, Rainer Specht, and contemporary natural scientists) about the effects that a gnoseotopical perspective has on globalization and ecological politics, and more broadly with reflections on the current need for core Enlightenment ideas in their full complexity.

Keywords: Christian Wolff, Alexander Gottlieb Baumgarten, Johann Georg Sulzer, Ulrich Beck, Rainer Specht, epistemology, gnoseology, gnoseotope, aesthetics, psychology, Enlightenment, progress in knowledge, history of reason.

¹ Der Aufsatz geht auf einen Vortrag vom 4. April 2017 am Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung (IZEA) in Halle zurück.

² Department of German, Nordic, and Slavic, College of Letters & Science, University of Wisconsin, 818 Van Hise Hall, 1220 Linden Drive, Madison, WI 53706 USA.

Received 17.09.2017.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-3

© Adler H., 2018

1. Обоснование выбора темы

В последнее время СМИ все чаще обращаются к Просвещению и связанному с ним понятию истины, а с момента проведения последних президентских выборов в США частота употребления этих терминов особенно возросла. Критические голоса предупреждают, что вместе с основами Просвещения в западных обществах под угрозой оказываются и фундаментальные положения об истине, реальности и научно подтвержденных фактах. Например, репортеры журнала «Шпигель» Марко Эверс и Иоганн Гролле видят в избрании Дональда Трампа президентом Соединенных Штатов надвигающийся «конец Просвещения» (Evers, Grolle, 2017). В свою очередь, главный редактор «Шпигеля» Клаус Бринкбоймер опубликовал передовицу под названием «Разрушение рассудка» (Brinkbäumer, 2017, S. 10)³. Этим заголовком и отсылкой к труду Джона Мильтона «Ареопагитика», изданному в 1644 г., Бринкбоймер продолжает зародившуюся во времена Античности традицию защиты свободы слова и печати. В речи, которая никогда не произносилась, но распространялась в печатном виде, Милтон заявляет о том, что запрещение книги сравнимо с убийством человека: «... книги — не мертвые совершенно вещи, а существа, содержащие в себе семена жизни, столь же деятельные, как та душа, порождением которой они являются...» (Milton, 1999, p. 7; Милтон, 1907, с. 5). Отсюда, согласно Мильтону, следует заключение: «... убить хорошую книгу означает почти то же самое, что убить человека. Кто убивает человека, убивает разумное существо, подобие Божие; тот же, кто уничтожает хорошую книгу, убивает самый разум, убивает образ Божий как бы в зародыше» (Там же). Если бы Бринкбоймер использовал в заголовке статьи более точный эквивалент мильтоновского «reason», то есть перевел бы его не как «рассудок», а как «разум», то мог бы оказаться в духовном соседстве, вероятно, не очень приятном для себя. В 1954 г. Дьёрдь Лукач издал книгу «Разрушение разума» (Lukács, 1954), где всю постегелевскую философию свел к формам «иррационализма», которые чуть ли не напрямую подготовили национал-социализм. В том числе и курсирующие с недавних пор в современной печати выражения, например «эра постистины» в «Нью-Йорк Таймс» (см.: Kirsch, 2017) или «постфактивный», признанное в 2016 г. Обществом немецкого языка «словом года» (Neue Zürcher Zeitung, 2016), свидетельствуют о пошатнувшейся вере в базовые ценности, сформировавшиеся в ходе драматических событий и жарких дискуссий в эпоху европейского Просвещения в конце XVII–XVIII в. и систематически укоренившиеся во всеобъемлющем проекте знания и ценностей. Сегодня мы вынуждены защищать основополагающие ценности Просвещения от критики, которая

³ Подзаголовок статьи: «Трамп и Эрдоган требуют благоговения вместо просвещения и атакуют свободную прессу».

1. Anlass für die Themenstellung

Beim Blick in die Medien fällt auf, dass die Aufklärung und der mit ihr verbundene Begriff der Wahrheit zunehmend, und seit den letzten Präsidentschaftswahlen in den USA mit immer kürzer getakteter Frequenz, Konjunktur hat. Kritische Stimmen warnen, dass mit der Bedrohung des aufklärerischen Fundaments westlicher Gesellschaften Grundannahmen über Wahrheit, Realität und wissenschaftlich beglaubigte Fakten bedroht seien. Marco Evers und Johann Grolle sehen zum Beispiel im *Spiegel* mit Donald Trump als Präsidenten der USA das „Ende der Aufklärung“ heraufziehen (Evers, Grolle, 2017). Chefredakteur Klaus Brinkbäumer schrieb im *Spiegel* einen Leitartikel mit dem Titel „Die Zerstörung des Verstandes“ (Brinkbäumer, 2017, S. 10)³. Brinkbäumer stellt sich mit diesem Titel in eine lange Tradition der Verteidigung der Denk- und Druckfreiheit seit der Antike, indem er sich auf John Miltons *Areopagitica* von 1644 beruft. Milton machte in seiner (nie gehaltenen, sondern nur im Druck verbreiteten) Rede deutlich, dass die Unterdrückung eines Buches dem Mord an Menschen vergleichbar sei, denn: „Books are not absolutely dead things, but doe contain a potencie of life in them to be as active as that soule was whose progeny they are...“ (Milton, 1999, p. 7)⁴. Daher Miltons Vergleich: „... as good almost kill a Man as kill a good Book; who kills a Man kills a reasonable creature, Gods Image; but hee who destroyes a good Booke, kills reason it selfe, kills the Image of God, as it were in the eye“ (ebd., S. 7)⁵. Brinkbäumer wäre mit einer kleinen Variante seiner Überschrift, die Miltons „reason“ nicht mit „Verstand“, sondern korrekter mit „Vernunft“ übersetzt hätte, in eine geistige Nachbarschaft gekommen, die ihm vielleicht nicht angenehm gewesen wäre. Georg Lukács hatte 1954 einen Band mit dem Titel *Die Zerstörung der Vernunft* (Lukács, 1954) veröffentlicht, in dem er die gesamte nach-hegelsche Philosophie unter Formen des „Irrationalismus“ subsumierte, die quasi-direkt dem Nationalsozialismus zugearbeitet hätten. Auch seit einiger Zeit kurrente Begriffe oder Termini wie „Post-Truth-Era“ (z.B. Kirsch, 2017) in der *New York Times* oder „postfaktisch“ – 2016 von der Gesellschaft für deutsche Sprache zum „Wort des Jahres“ ernannt (*Neue Zürcher Zeitung*, 2016) – deuten in die Richtung einer Erschütterung des Vertrauens in Schlüsselwerte, die in der europäischen Aufklärung des späten 17. und 18. Jahrhunderts in zum Teil dramatischen Auseinandersetzungen

³ Der Untertitel lautet: „Trump und Erdoğan fordern Ehrfurcht statt Aufklärung und greifen die freie Presse an“.

⁴ „Denn Bücher sind nicht völlig tote Dinge, sondern tragen eine Kraft des Lebens in sich, die ebenso wirksam ist, als die Seele war, deren Frucht sie sind...“ (Milton, 1851, S. 5).

⁵ (Es ist) „nichts anderes, ein gutes Buch todtzuschlagen, als einen guten Mann todtzuschlagen: wer einen Menschen todtschlägt, erschlägt eine vernünftige Creatur, Gottes Abbild; aber wer ein gutes Buch vernichtet, schlägt die Vernunft selbst todt, vernichtet das Bild Gottes gleichsam im Auge“ (Milton, 1851, S. 5).

просто, то есть без указания оснований, отрицает ценности Просвещения и успешно, то есть воздействуя на широкие массы и тем самым на политику, пропагандирует антипросветительское мировоззрение. Ставшее предметом гордости невежество, наглость и вбрасывание «альтернативных фактов»⁴ и отрицание неопровержимых фактов («фэйковые новости») — это массивная атака на традицию Просвещения, от которой невозможно отречься просто под предлогом существующих культурных различий. Мне бы не хотелось быть понятым неверно: задача моего исследования состоит не в том, чтобы путем размышлений о «том самом» Просвещении (которое на самом деле никогда не было гомогенным) призвать к восстановлению исчезающих или потерянных норм. Речь идет, скорее, о сравнении того, что завоевала и смогла развить просветительская мысль XVII и XVIII вв., с тем, во что она трансформировалась в процессе ее усвоения. Ведь «Просвещение» — не нечто раз навсегда данное, «Просвещение» находится в непрерывном становлении, и это становление — не процесс простых реакций на те или иные необходимости, а результат постоянной борьбы за защиту человеческого знания и жизни в достойной человека форме. Усвоение просветительского мышления и просветительских ценностей — это не простое сохранение, но деятельное культурное развитие возможного для человека познания в сменяющихся друг друга контекстах.

Подобное представление о процессе культурного развития идей и ценностей человеческой жизни в истории нуждается в пояснении: использование идей прошлого для развития собственных идей — это вовсе не нелегитимный акт манипуляции, а абсолютно нормальное проявление того, что мы называем «формированием традиции». Сегодняшняя задача состоит в том, чтобы провести различие между ассимиляцией идей Просвещения применительно к конкретному настоящему и выявлением их собственной ценности в контексте их возникновения. С одной стороны, это вопрос о Просвещении как традиции, к которой мы можем обратиться в нашем общественном и культурном самоосмыслении, а с другой — о Просвещении как практике, а также о том, удалось ли нам с XVIII в. достичь прогресса в знании и в чем именно он может заключаться.

2. Понятие гносеотопа

В рамках заданной темы я должен прояснить одно понятие, а именно — что такое гносеотоп. Это понятие является неологизмом, составленным из греческих слов *gnōsis* (познание, знание, понимание) и *topos* (место, область, сфера). Таким образом, дословно «гносеотоп» — это «сфера знания» или «сфера познания», то

⁴ Выражение Келлиэнн Конуэй, советника Д. Трампа, прозвучавшее в ее интервью с Чаком Тоддом в программе NBC «Meet The Press». Впоследствии в англоязычной прессе выражение стало использоваться в качестве ироничного синонима слова «ложь».

geschaffen und systematisch in einem umfassenden Entwurf von Wissen und Werten verankert wurden. Wir stehen heute unter dem Druck, Grundwerte der Aufklärung gegen eine Kritik zu verteidigen, die schlicht, das heißt: ohne Angabe von Gründen, Werte der Aufklärung negiert, und erfolgreich, das heißt: massenwirksam und damit politik-relevant, ein anti-aufklärerisches Weltbild propagiert. Der Stolz auf Unwissen, die dreiste Installierung von „alternative facts“⁶ sowie die Leugnung unabweisbarer Fakten („fake news“) ist ein Frontalangriff auf die Tradition der Aufklärung, die nicht einfach mit einem Hinweis auf unterschiedliche Kulturen abgetan werden kann. Ich möchte hier nicht missverstanden werden: Es geht mir nicht darum, mit einer Rückbesinnung auf „die“ Aufklärung (die es in dieser Homogenität nie gegeben hat) eine Wiederherstellung untergehender oder verlorengegangener Normen einzuklagen. Es geht vielmehr darum, das, was im 17. und 18. Jahrhundert als aufklärerisches Denken erkämpft und entwickelt wurde, zu messen an dem, was daraus im Verlauf seiner historischen Aneignung wurde, denn: „Aufklärung“ ist kein fest Gegebenes, „Aufklärung“ wird permanent, und dieses Werden ist kein Prozess bloßer Reaktionen auf angenommene Notwendigkeiten, sondern „Aufklärung“ ist Resultat permanenten Kampfes um die Sicherung menschlichen Wissens und menschlichen Lebens in menschenwürdiger Form. Die Aneignung aufklärerischen Denkens und aufklärerischer Werte ist nicht ein schlichtes Bewahren, sondern deren aktive kulturelle Entfaltung menschmöglicher Erkenntnis in wechselnden Kontexten.

Diese Vorstellung von einem Prozess der kulturellen Entfaltung von Ideen und Werten menschlichen Lebens in der Geschichte bedarf einer Erläuterung: Die Funktionalisierung der Ideen vergangener Zeiten für die eigenen ist kein illegitimer Akt der Manipulation, sondern der Normalfall dessen, was man „Traditionsbildung“ nennt. Die Aufgabe heute ist, zwischen der Anverwandlung der Ideen der Aufklärung für die jeweilige Gegenwart einerseits und der Eruiierung ihres Eigenwerts in deren Entstehungskontext andererseits zu unterscheiden. Es ist zum einen die Frage nach der Aufklärung als einer Tradition, auf die wir uns in unserem gesellschaftlichen und kulturellen Selbstverständnis berufen können und zum anderen die Frage nach Aufklärung als einer Praxis und danach, ob wir seit dem 18. Jahrhundert einen Fortschritt im Wissen gemacht haben, und worin ein solcher Fortschritt überhaupt bestehen kann.

2. Begriffsklärung: Gnoseotop

Ich bin die Klärung eines Begriffs aus meinem Thema schuldig, die nämlich, was ein Gnoseotop sei. Der Begriff ist ein Neologismus, zusammengesetzt aus grie-

⁶ Der Ausdruck stammt von Donald Trumps Beraterin Kellyanne Conway, den sie in einem Interview mit dem Journalisten Chuck Todd im NBC-Programm „Meet The Press“ geäußert hat. In der Folge wurde dieser Ausdruck in den englischsprachigen Medien zu einem ironischen Synonym für Lüge.

есть область, в которой мы разбираемся и ориентируемся. В пределах гносеотопа царит порядок⁵. Понятие «гносеотоп» образовано по аналогии с «биотопом». Подобно «биотопу», обозначающему ограниченную среду обитания, в которой живые существа хорошо «ориентируются» и более-менее предсказуемым образом могут организовать свое выживание, «гносеотоп» обозначает ограниченную сферу познания, которую люди создали себе посредством трансформации опыта в систематическое знание (порядок). Границы этого «топоса» обусловлены субъектом и тем самым подвержены историческому и эволюционному изменению. Незнание, с этой точки зрения, является не результатом слабости человеческого разума, а составной частью сгенерированной разумом модели человеческого знания. Для понятия «гносеотоп» справедливы следующие утверждения:

1. «Реальность» гносеотопа гипотетична, то есть порядок гносеотопа имеет не онтологический статус, а статус утверждения.

2. Упорядочивающие категории гносеотопа зависят от контекста и имеют в системе соответствующего гносеотопа свою «ценность». Иначе говоря, категории порядка гносеотопической системы взаимозависимы и определяются функционально, а не субстанциально.

3. Знание, которое учреждает гносеотоп, ограничено, то есть встроено в трансгносеотопический мир, о состоянии которого нет ясного представления. Вполне возможно, что индивидуальный гносеотоп рекурсивно входит в более широкие структуры, в гносеотопы высшего порядка, однако, как бы ни хотелось, утверждать это с уверенностью нельзя. Традиционно трансгносеотопическая сфера относится к области трансценденции. Концепт гносеотопа основывается на имманентном предположении о том, что человеческое знание занимает позицию между конструкцией и эмпиризмом, хотя эмпиризм, со своей стороны, подчинен условиям конструктивизма.

4. «Подходящей» наглядной формой гносеотопа является идиллия — сад и рай⁶.

3. Роль знания в Просвещении (на примере Христиана Вольфа)

Последнюю главу трактата «Предварительное рассуждение о философии вообще» (*Discursus praeliminaris de philosophia in genere*) Христиан Вольф посвящает «свободе философского рассуждения», которая состоит в «дозволении открыто излагать свое мнение о философских предметах» (Wolff, 1996, § 151, S. 183), а именно — так, как это «ему самому (философу. — Х. А.) представляется правильным». Философ —

⁵ Следует помнить, что термин «гносеология» использовался в XVIII в. как *terminus technicus* в учении о знании или познании. Коннотации мистического происхождения (через «гнозис») не связывались с этим термином. В этом смысле я полагаю, что и термин «гносеотоп» является нейтральным.

⁶ Данный аспект формы представления гносеотопа я здесь рассматривать не буду. См. об этом: (Adler, 2014).

chisch *gnōsis*: Erkenntnis, Kennen, Einsicht und griechisch *topos*: Ort, Stelle, Platz, Gegend, Gebiet. Ein Gnoseotop ist also wörtlich ein „Wissensbereich“ oder „Erkenntnisraum“, kurz: der Bereich, in dem man sich auskennt und zurechtfindet. Es herrscht in den Grenzen des Gnoseotops eine gewisse Ordnung⁷. Der Begriff „Gnoseotop“ ist in Analogie zu „Biotop“ gebildet. So wie das „Biotop“ den begrenzten Lebensbereich bezeichnet, in dem Lebewesen ‚sich auskennen‘ und ihr Überleben einigermassen erwartbar organisieren können, bezeichnet das „Gnoseotop“ den begrenzten Erkenntnisbereich, den Menschen sich durch die Transformation von Erfahrungen zu systematischem Wissen (Ordnung) geschaffen haben. Die Grenze dieses ‚Topos‘ ist subjektbedingt und damit historischem und evolutionärem Wandel unterworfen. Nichtwissen ist aus dieser Perspektive nicht Resultat der Schwäche menschlicher Vernunft, sondern Bestandteil des von der Vernunft generierten Modells menschlichen Wissens. Für das Gnoseotop gilt:

1. Die „Realität“ des Gnoseotops ist hypothetisch, d.h. die Ordnung des Gnoseotops hat keinen ontologischen Status, sondern den einer Behauptung;

2. Die ordnungsstiftenden Kategorien des Gnoseotops sind kontext-abhängig und haben im System des jeweiligen Gnoseotops ihren „Wert“, d.h. die Ordnungs-Kategorien des gnoseotopischen Systems bestimmen sich gegenseitig, sie sind funktional, nicht substanzial bestimmt.

3. Das Wissen, welches das Gnoseotop konstituiert, ist begrenzt, d.h. eingebettet in eine trans-gnoseotopische Welt, über deren Beschaffenheit kein gesichertes Wissen besteht. Es kann sein, dass das eigene Gnoseotop rekursiv eingebettet ist in umfassendere Ordnungen, gewissermaßen Gnoseotope höherer Ordnung, aber, so wünschbar das auch sein mag, sicher ist es nicht. Traditionell ist der trans-gnoseotopische Bereich das Feld der Transzendenz. Das Konzept des Gnoseotops basiert auf der immanentischen Annahme, dass menschliches Wissen zwischen Konstruktion und Empirismus angesiedelt ist, wobei der Empirismus seinerseits konstruktivistischen Bedingungen unterworfen ist.

4. Die ‚passende‘ Anschauungsform des Gnoseotops ist die Idylle, der Garten und das Paradies⁸.

3. Die Rolle des Wissens in der Aufklärung (am Beispiel Christian Wolffs)

Christian Wolff widmet das letzte Kapitel seines *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* der „Freiheit des Philosophierens“. Sie bestehe in der „Erlaub-

⁷ Es sei daran erinnert, dass der Terminus „Gnoseologie“ im 18. Jahrhundert als *terminus technicus* für die Wissens- oder Erkenntnislehre üblich war. Konnotationen mystischer Provenienz (via „gnosis“) waren mit dem Begriff nicht verbunden. In diesem Sinne intendiere ich auch den Begriff „Gnoseotop“ konnotationsneutral.

⁸ Ich gehe hier auf diesen Aspekt einer Darstellungsform des Gnoseotops nicht ein. Vgl. dazu Adler, 2014.

это тот, кто «может указать основание того, что есть или может быть» (Wolff, 1996, § 46, S. 55), то есть тот, кто умеет профессионально заниматься «наукой о возможном, поскольку оно может быть» (Wolff, 1996, § 29, S. 33). «Наука» в этой связи является практическим способом (*habitus*) «доказывать свои утверждения, то есть выводить их из верных и несокрушимых положений с помощью правильного умозаключения» (Wolff, 1996, § 30, S. 33). Философия как дискурс состоит из разделов, представленных Вольфом в «*Discursus praeliminaris*» и позже обстоятельно им разработанных. Я ограничусь метафизикой, которую Вольф определяет как «науку о сущем (то есть онтологию. — Х. А.), о мире в целом (космологию. — Х. А.) и о мире духовном (пневматологию, или естественную теологию и психологию. — Х. А.)» (Wolff, 1996, § 79, S. 87). Перечисленные разделы связаны между собой определенными отношениями, то есть философия как дискурс упорядочена, а именно — на основе принципа причины и следствия: «Порядок разделов философии таков, что сначала следуют те, из которых другие заимствуют свои основные положения» (Wolff, 1996, § 86, S. 93). Это значит, что между разделами философии существуют иерархические отношения. Онтология создает основные положения для космологии, психологии и естественной теологии; космология — для психологии и естественной теологии; психология — для естественной теологии. Вся метафизика в целом закладывает основы практической философии (Wolff, 1996, § 93, S. 103).

В этой связи Вольф поясняет, что составленный им список разделов философии ни в коем случае не является полным. По его утверждению, существует еще «великое множество философских дисциплин, о которых пока ничего неизвестно», но грядет время, когда «границы науки будут раздвинуты» (Wolff, 1996, § 86, S. 93). Он прагматичен в собственных ожиданиях и стремится к сотрудничеству по принципу разделения труда, поскольку «человек не может делать все в одиночку. Работа требует объединенных усилий» (Ibid.). Сначала, по мнению Вольфа, необходимо систематически проводить расчистку на философском поле, в чем он как философ видит свою задачу. При этом следует действовать строго методично, чтобы иметь возможность профессионально заниматься философией как актуальным дискурсом, оправдывать ее и обосновывать, дистанцируясь от теологии и государственных интересов, но поддерживая с ними мирное сосуществование (Wolff, 1996, § 115 и след., S. 127 и след.). «Свобода философского рассуждения» — это свобода мышления, которому не чинят препятствий на специально определенном для него пространстве. Здесь Вольф предпринимает детальный анализ, чтобы разъяснить валидность философского дискурса, а именно — определяет пространство свободы, которое требуется философии для того, чтобы иметь возможность в условиях абсолютизма и клерикализма первой половины XVIII в. методически самостоятельно заниматься поисками истины. Доводы Вольфа в защи-

nis, seine Meinung über philosophische Gegenstände öffentlich vorzutragen“ (Wolff, 1996, § 151, S. 183), und zwar so, wie es „ihm [sc. dem Philosophen] selbst richtig scheint.“ Ein Philosoph ist, wer den „Grund dessen angeben kann, was ist oder sein kann“ (ebd., § 46, S. 55), der also die „Wissenschaft des Möglichen, insofern es sein kann“ (ebd., § 29, S. 33) professionell zu betreiben versteht. „Wissenschaft“ ist in diesem Zusammenhang die Praxis (*habitus*), „seine Behauptungen zu beweisen, das heißt, sie aus gewissen und unerschütterlichen Grundsätzen durch gültigen Schluss herzuleiten“ (ebd., § 30, S. 33). Die Philosophie als Diskurs besteht aus Teilgebieten, die Wolff im *Discursus praeliminaris* vorstellt und später in extenso entwickelt. Ich beschränke mich hier auf die Metaphysik, die Wolff als „Wissenschaft vom Seienden [i. e., Ontologie], von der Welt im allgemeinen [i. e., Allgemeine Kosmologie] und von den Geistern [i. e., Pneumatologie, d.h. Natürliche Theologie und Psychologie]“ bestimmt (ebd., § 79, S. 87). Diese Teilgebiete stehen in definierten Verhältnissen zueinander, d.h. Philosophie als Diskurs ist geordnet, und zwar nach dem Grund-Folge-Prinzip: „Die Ordnung der Teile der Philosophie besteht darin, daß die vorangehen, von denen die anderen Grundsätze entlehnen“ (ebd., § 86, S. 93), soll heißen, dass die Teile in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen. Die Ontologie liefert Grundsätze für Kosmologie, Psychologie und natürliche Theologie; die Kosmologie liefert Grundsätze für Psychologie und natürliche Theologie; die Psychologie liefert Grundsätze für die natürliche Theologie. Die Metaphysik insgesamt geht der praktischen Philosophie begründend voraus (ebd., § 93, S. 103).

In diesem Zusammenhang weist Wolff darauf hin, dass seine Liste philosophischer Teilgebiete keineswegs vollständig sei. Es gebe, so Wolff, „noch viel mehr philosophische Disziplinen, die bisher verborgen sind“, und es werde die Zeit kommen, „die Grenzen der Wissenschaft hinauszuschieben“ (ebd., § 86, S. 93). Wolff ist Pragmatiker in seinen Erwartungen und setzt auf arbeitsteilige Kooperation, denn: „Ein Mensch kann nicht alles machen. Man muß mit vereinten Kräften arbeiten“ (ebd.). Vorerst sei systematisch Aufräumarbeit im philosophischen Feld zu leisten, womit Wolff seine selbstgestellte Aufgabe als Philosoph formuliert. Dabei sei streng methodisch vorzugehen, um Philosophie als relevanten Diskurs professionell betreiben und in Absetzung, gleichwohl friedlicher Koexistenz mit Theologie und Staatsräson, rechtfertigen und installieren zu können (ebd., § 115ff., S. 127ff.). Die „Freiheit des Philosophierens“ ist die Freiheit des ungehinderten Denkens auf eigens dafür definiertem Terrain. Hier sondiert Wolff sorgfältig, um die Validität des philosophischen Diskurses zu plausibilisieren, d.h. er definiert den Freiraum, den Philosophie braucht, um selbständig methodisch über Wahrheiten in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts unter den Bedingungen des Absolutismus und der Herrschaft des Klerus nachdenken zu kön-

ту философской мысли эквивалентны проведению границы, охраняющей область философии. Вольф заранее отвергает возможные с трех точек зрения аргументы против самоответственного философского дискурса:

1. В соответствии с философским методом, философия не противоречит истине, полученной через Откровение (Wolff, 1996, § 163, S. 207 и далее). Тем самым Вольф дистанцируется от теологии, отводя как философии, так и теологии самостоятельные сферы, что позволяет исключить спорные точки соприкосновения между этими двумя дискурсами, а значит, и предотвратить конфликты.

2. Философия не грешит против учения о добродетели, то есть, напротив, она может привести индивидуумов только к добродетели или помочь им утвердиться в ней, но никоим образом не отвращает от добродетели.

3. И наконец, философия, практикуемая в соответствии с философским методом, не учит «ничему, что противоречит государству» (Wolff, 1996, § 165, S. 211 и след.). Прагматический подход Вольфа к определению роли философии в государстве и обществе дает понять, что философия и власть находятся в сложных отношениях друг с другом и даже, возможно, должны в них находиться.

Вольф писал в 1728 г. в «Discursus praeliminaris»:

Если так... получается, что форма государства плоха, то рассуждающий в соответствии с философским методом не возбудит тем не менее волнений, поскольку он преподаёт истинную форму в общем, без применения к частному случаю. Ибо философ имеет дело с общими истинами, а не с единичными. А поскольку в настоящей философии государства в качестве высшего закона определяется благосостояние и спокойствие общества, постольку тот, кто рассуждает в соответствии с философским методом, не может допустить такое установление искомым... взаимосвязей между истинами, которое противоречит этому закону. Поэтому, если он осознает, что распространение определенного учения может повлечь за собой риск возникновения беспорядков, то он будет хранить о нем молчание, чтобы не нарушить спокойствия в государстве, равно как и в церкви (Wolff, 1996, § 165, S. 213–214; см. также § 167, S. 215).

Мы находим наставления Вольфа философам, которые следует принять во внимание в социально или политически противоречивых ситуациях, пятьдесят пять лет спустя (в 1783 г.) у Моисея Мендельсона, попытавшегося дать ответ на вопрос «Что такое просвещение?». Мендельсон пишет:

Несчастливым является то государство, которое должно признать, что в нем сущностное назначение человека не гармонирует с сущностным назначением гражданина, что просвещение, которое крайне необходимо человечеству, не может распространиться на все сословия империи без того, чтобы конституция не была подвержена опасности быть уничтоженной. Философия, умолкни здесь! (Mendelssohn, 1978, S. 6–7; Мендельсон, 2011, с. 76).

nen. Seine Ausführungen zur Verteidigung des Philosophierens kommen einer Grenzziehung gleich, die den Bereich der Philosophie sichert. Prophylaktisch wehrt Wolff mögliche Argumente gegen den selbstverantworteten philosophischen Diskurs in dreierlei Hinsicht ab:

1. Philosophie nach philosophischer Methode widerspreche nicht der geoffenbarten Wahrheit (ebd., § 163, S. 207f.). Damit sichert Wolff sich gegenüber der Theologie ab, indem er Theologie und Philosophie je eigene Terrains zuspricht, so dass es nicht zu Konflikten kommen kann, weil beide Diskurse keine kontroversen Berührungspunkte haben.

2. Philosophie verstoße nicht gegen die Tugendlehre, d.h. sie kann Individuen nur zu Tugenden hinführen oder darin bestätigen, nicht aber von Tugenden ablenken.

3. Schließlich lehre nach philosophischer Methode betriebene Philosophie „nichts, was dem Staat entgegensteht“ (ebd., § 165, S. 211ff.). Wolffs Pragmatik bei der Bestimmung der Rolle der Philosophie in Staat und Gesellschaft macht deutlich, dass Philosophie und Macht in einem prekären Verhältnis zueinander stehen und wahrscheinlich auch stehen müssen. Wolff schrieb 1728 in seinem *Discursus praeliminaris*:

Wenn es sich [...] so fügt, daß die Form des Staates schlecht ist, dann stiftet, wer nach philosophischer Methode philosophiert, trotzdem keine Unruhe, weil er die echte Form nur im allgemeinen, ohne Anwendung auf den Einzelfall, lehrt. Denn der Philosoph hat es mit allgemeinen Wahrheiten zu tun, nicht mit einzelnen. Und weil in der echten Staatsphilosophie als oberstes Gesetz die öffentliche Wohlfahrt und Ruhe festgestellt wird, deshalb kann, wer nach philosophischer Methode philosophiert, wegen der Verknüpfung der Wahrheiten, um die er sich bemüht [...], nichts zulassen, was diesem Gesetz widerstreitet. Wenn er also erkennt, daß eine Lehre ohne das Risiko von Unruhen nicht verbreitet werden kann, so deckt er sie mit Schweigen zu, damit die Ruhe im Staate ebenso wie in der Kirche ungestört bleibt (Wolff, 1996, § 165, S. 213f; vgl. auch § 167, S. 215).

Wir finden Wolffs Anweisung an den Philosophen zur Beachtung in sozial oder politisch kontroversen Situationen fünfundsünfzig Jahre später (1783) bei Moses Mendelssohns Versuch, die Frage „Was ist Aufklärung?“ zu beantworten, wieder. Mendelssohn schreibt dort:

Unglücklich ist der Staat, der sich gestehen muß, daß in ihm die wesentliche Bestimmung des Menschen mit der wesentlichen des Bürgers nicht harmonieren, daß die Aufklärung, die der Menschheit unentbehrlich ist, sich nicht über alle Stände des Reichs ausbreiten könne, ohne daß die Verfassung in Gefahr sei, zugrunde zu gehen. Hier lege die Philosophie die Hand auf den Mund! (Mendelssohn, 1978, S. 6f.).

Die politische Zurückhaltung im Umgang der Philosophen mit der Macht, die Wolff hier nach eigenen

Такая политическая сдержанность философов в общении с властью, на чем весьма обоснованно, опираясь на личный опыт, настаивает Вольф, создает обманчивое впечатление, что он «боится». Однако это не так. В параграфе 168 Вольф призывает критиков философии придерживаться философского метода при прояснении противоречий между философскими и теологическими положениями: «Если философское положение якобы вступает в противоречие с теологическим положением или с традиционным толкованием текста, то такое противоречие должно быть убедительно доказано» (Wolff, 1996, § 168, S. 219). Таким образом, основания для возможных столкновений теологии и философии проистекают из области философии, иначе говоря, Вольф проводит границу между философским и теологическим дискурсами и указывает теологии на ее философские ограничения. «Прогресс науки зависит (поэтому. — Х.А.) от свободы философского рассуждения» (Wolff, 1996, § 169, S. 225). Вольф прекрасно осознаёт, что философски корректно сформулированный аргумент, даже если он очевиден, не станет как бы автоматически действенным и как аргумент не добьется признания, но что понимание как «живое познание» должно быть «мотивом» (*motivum*) для воли, и тем самым оно «само по себе нейтрально по отношению к обеим сторонам противоречия» (Wolff, 2016, § 244, S. 220)⁷. Поэтому он активно призывает к распространению философского образования, которое способствует «расцвету наук» (Wolff, 1996, § 170, S. 231, 229).

То, что Вольф в общих чертах излагает в «*Discursus praeliminaris*», а позднее оформляет в виде системы, является весьма эффективной попыткой показать контролируемую область человеческого гносеотопа в его возможностях и границах. Проводимое в нем сочетание методически контролируемой формы человеческой мысли с теологией, этикой и государственными интересами — это опыт топографии доступного человеку познания и знания в гносеологическом, идеологическом и политическом контексте первой половины XVIII в. Утверждая в качестве аксиомы рациональную очевидность ясного и отчетливого познания как основы любого надежного познания и знания, Вольф открывает путь к понятию гуманного гносеотопа. Однако он согласен также с тем, что его идея систематической философии имеет дело со многими неизвестными и трудно учитываемыми факторами. Его уверенность в том, что «границы науки [следует] раздвигать» (Wolff, 1996, § 86, S. 93), нужно воспринимать как призыв к количественному сокращению *terra incognita*, как

⁷ «*Cognitio viva dicitur, quae fit motivum voluntatis vel noluntatis*» (Мы называем познание живым, когда оно пробуждает воление или не-воление). Мотив («*motivum*») — «*[r]atio sufficiens actuum volitionis ac nolitionis*» (достаточное основание для деяний воления и не-воления). См. также: (Wolff, 1968, § 887, S. 669). Без «*motivum*» невозможна связь мышления с действием (см.: Wolff, 1968, § 889, S. 669 и § 587, S. 444 и след.).

Erfahrungen mit guten Gründen empfiehlt, besagt nicht, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, dass Wolff schlicht ‚kuschl‘. Im Paragraphen 168 verpflichtet Wolff Kritiker der Philosophie auf die Anwendung der philosophischen Methode bei der Klärung von Widersprüchen zwischen philosophischen und theologischen Lehrsätzen: „Wenn ein philosophischer Lehrsatz einem theologischen oder der überkommenen Schriftauslegung angeblich widerspricht, so muß der Widerspruch evident bewiesen werden“ (ebd., § 168, S. 219). Die Grundlage möglicher Auseinandersetzungen zwischen Philosophie und Theologie ist damit aus dem Bereich der Philosophie zu holen, anders gesagt: Wolff steckt hier die Grenzen des philosophischen gegen die des theologischen Diskurses ab und verweist die Theologie in ihre philosophischen Schranken. „Fortschritt [progressus] der Wissenschaft hängt [deshalb] von der Freiheit des Philosophierens ab“ (ebd., § 169, S. 225). Da Wolff sich sehr wohl dessen bewusst ist, dass ein philosophisch korrekt erstelltes Argument nicht auch, qua Evidenz, gewissermaßen automatisch, wirksam sich als Argument durchsetze, sondern dass Einsicht als „lebendige Erkenntnis“ ein „*motivum*“ für den Willen sein soll (Wolff, 2016, § 244, S. 220)⁹ und damit „an sich indifferent gegenüber beiden Seiten eines Widerspruchs“ ist (Wolff, 1996, § 170, S. 231), plädiert er für die Verbreitung philosophischer Bildung, die zu einem „Wachstum der Wissenschaften“ führe (ebd., S. 229).

Was Wolff da in seinem *Discursus praeliminaris* skizziert und später systematisch ausführt, ist ein sehr wirksamer Versuch, die kontrollierbare Region des menschlichen Gnoseotops in seinen Möglichkeiten und Grenzen aufzuzeigen. Sein Verträglichkeitsarrangement einer methodisch kontrollierten Form menschlichen Denkens mit Theologie, Ethik und Staatsräson ist der Versuch einer Topographie menschenmöglicher Erkenntnis und menschenmöglichen Wissens im gnoseologischen, ideologischen und politischen Kontext der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Mit der axiomatischen Setzung der rationalen Evidenz der klaren und deutlichen Erkenntnis als Grund verlässlicher Erkenntnis und verlässlichen Wissens öffnet Wolff den Weg zu dem Konzept eines humanen Gnoseotops. Aber er konzidiert auch, dass seine Idee einer systematischen Philosophie mit vielen Unbekannten und Imponderabilien zu tun habe. Seine Gewissheit, dass die „Grenzen der Wissenschaft hinauszuschieben“ (ebd., § 86, S. 93) seien, ist zu verstehen als Aufforderung zur quantitativen Reduktion der *terra incognita*, als kartographisch gedachte Erweiterung menschlichen Wis-

⁹ „*Cognitio viva dicitur, quae fit motivum voluntatis vel noluntatis*.“ [Wir nennen eine Erkenntnis lebendig, die den Willen oder den Unwillen erregt]. Das „*motivum*“ (Beweggrund) ist die „*[r]atio sufficiens actuum volitionis ac nolitionis* [der zureichende Grund für Handlungen des Willens und des Nicht-Wollens]. Vgl. auch Wolff, 1968, § 887, S. 669. Ohne das „*motivum*“ kommt es nicht zu einer Verbindung zwischen Denken und Handeln, vgl. ebd., § 889, S. 669 und § 587, S. 444f.

расширение картографии человеческого знания, но не как идею его качественного изменения. Как это канонически сформулировано в качестве негативной эпистемологии у Николая Кузанского в трактате «Об ученом незнании» («*De docta ignorantia*», 1440), неотъемлемая часть знания — это сознание его ограниченности (Cues, 1957; Николай Кузанский, 1979).

Ниже коротко приведены два примера того, как старанием количественно дополнить парадигму Вольфа было положено начало качественному изменению понятия познания и знания, что заставило пошатнуться всю вольфовскую систему. Ранее я уже приводил эти примеры (Adler, 1990; 2013; 2016), но теперь хотел бы рассмотреть их в более широком контексте в рамках предстоящей разработки теории человеческого гносеотопа.

4. Прогресс через аккумуляцию

Детальное изучение исторических данных позволяет сделать вывод, что то, что мы называем «Просвещением», было значительно сложнее, чем это может представлять, даже если только намеками, редукция к мнимой пан-рационалистической перспективе. Нельзя довольствоваться характеристикой «эпохи разума» как эры, ограничившей разум, познание и знание формальной логикой, математической квантификацией и «наукой». Исторически уместнее и с точки зрения исследовательской стратегии перспективнее понимать «эпоху разума» как промежуток времени, в котором разум тестировался как способность создавать доступные человеку модели ориентирования. В этом смысле «разум» представляет собой не просто интеллектуальную способность, а наименование человеческого умения и навыка выстраивать контролируемые отношения с окружающим миром — природой и людьми. Целью остается «блаженство», или, как, возможно, более ясно и менее высокопарно выразился Райнер Шпехт, «освобождение от бремени попавшего в беду человека» (Specht, 1972, S. 97). В попытках XVII и XVIII вв. добиться гносеотопической стабильности более всего впечатляет то, что расширяющаяся рационалистская парадигма стремится не только интегрировать новый опыт в горизонт существующих знаний, но и то, что в условиях получения нового опыта она вынуждена и саму себя соизмерять с собственными стандартами. В результате такого развития возникает новое понимание разума, знания и просвещения *sub specie humanitatis*, которое — отчасти вопреки ожиданиям самих просветителей — оказалось началом инновации парадигмы. Зачастую речь при этом идет о ничем не примечательных, в высшей степени аффирмативных воззрениях, «побочные эффекты» которых не были замечены их провозвестниками. Эта модель незамеченного побочного эффекта следует парадоксальному, на первый взгляд, правилу о том, что последовательное соблюдение основных парадигматических правил может при-

sens, nicht aber als Idee für eine mögliche qualitative Veränderung menschlichen Wissens. Bestandteil des Wissens ist das Wissen um seine eigene Begrenztheit, wie es kanonisch als negative Epistemologie von Nikolaus von Kues in seiner Abhandlung *De docta ignorantia* (1440) formuliert wurde (Cues, 1957).

Im Folgenden sei kurz an zwei Beispielen illustriert, wie durch das Bemühen um quantitative Ergänzung des Wolffschen Paradigmas eine qualitative Veränderung des Erkenntnis- und Wissensbegriffs angestoßen wurde, die zur Erschütterung des Wolffschen Systems führte. Ich habe zuvor schon auf diese Beispiele hingewiesen (Adler, 1990; 2013; 2016), möchte nun aber auf eine Kontextualisierung im Rahmen der anstehenden Ausarbeitung einer Theorie des menschlichen Gnoseotops hinarbeiten.

4. Fortschritt durch Akkumulation

Es zeigt sich bei genauerem Blick in das historische Material, dass das, was wir „Aufklärung“ nennen, erheblich komplexer war, als eine Reduktion auf eine vermeintlich pan-rationalistische Perspektive auch nur andeutungsweise sichtbar machen könnte. Das „Zeitalter der Vernunft“ ist nicht gut charakterisiert, wenn man darunter eine Ära versteht, die Vernunft, Erkenntnis und Wissen auf formale Logik, mathematische Quantifizierung und „Wissenschaft“ eingeschränkt hätte. Historisch angemessener und forschungsstrategisch vielversprechender ist ein Verständnis des „Zeitalters der Vernunft“ als einer Zeit, in der Vernunft als das Vermögen von Entwürfen menschenmöglicher Orientierung ausgelotet wurde. „Vernunft“ in diesem Sinne ist dann kein rein intellektuelles Vermögen, sondern ein Name für die menschliche Fähigkeit und Fertigkeit, ein kontrollierbares Verhältnis zu Um- und Mitwelt aufzubauen. Das Ziel bleibt die „Glückseligkeit“, oder vielleicht klüger und weniger pompös mit Rainer Specht formuliert als „Entlastung des in Not geratenen Menschen“ (Specht, 1972, S. 97). Das Spannende bei den Versuchen im 17. und 18. Jahrhundert, gnoseotopische Stabilität zu gründen, ist, dass die Ausweitung des rationalistischen Paradigmas nicht nur neue Erfahrungen in den Horizont existierenden Wissens zu integrieren versucht, sondern dass das Paradigma sich auch selbst unter den Bedingungen neuer Erfahrungen an seinen eigenen Standards messen muss. Als Resultat dieser Entwicklung ergibt sich ein neues Verständnis von Vernunft, Wissen und Aufklärung *sub specie humanitatis*, das sich — zum Teil gegen die Intention der Vertreter dieser Aufklärung — als Ansatz zu paradigmatischer Innovation entpuppt. Es geht dabei häufig um Einsichten, die unspektakulär, durch und durch affirmativ intendiert sind und von den Verkündern nicht in ihren ‚Nebenwirkungen‘ erkannt werden. Dieses Muster des nicht beachteten Nebeneffekts folgt der scheinbar paradoxen

вести к разрушению парадигмы. Поэтому побочный эффект оказывается более важным, если не центральным, аспектом в развитии новой перспективы (Kuhn, 1973; Кун, 1977; Beck, 2016; 2017; Бек, 2000). В нашем случае рационалистическая рефлексия в отношении рационализма взорвала рамки вольфовской парадигмы. Непредусмотренный побочный эффект изначально проявляется как микроскопическая трещина в фундаменте узко сформулированного концепта человеческого разума. В качестве пояснения вышесказанного я хотел бы в дальнейшем коснуться потенциала доконцептуальной энергии Просвещения, поскольку концептуальная стратегия Просвещения, при всех его бесспорно выдающихся успехах, так и не смогла претворить в жизнь все связанные с ним ожидания. С одной стороны, это могло быть результатом ошибочного представления о том, что есть «разум», а с другой — результатом редукции к инструментальному разуму в техническом и производственном применении.

4.1. Пример 1: Обоснование эстетики А. Баумгартеном

Следующий пример не нуждается в детальном рассмотрении, поскольку учреждение эстетики в качестве философской дисциплины ради того, чтобы дополнить гносеологию, в основных чертах уже довольно известно.

В 1735 г. в конце своего труда о философском обосновании поэтики (Baumgarten, 1983) Баумгартен указывает на имеющийся для этого систематический контекст:

1. Поэтика является философской лишь в том случае (а это и есть тема и цель баумгартеновских «*Meditationes*»), если она систематически реализована в эстетике в качестве ее конститутивной части (рис. 1).

Regel, dass das konsequente Beharren auf paradigmatischen Grundregeln zur Sprengung eines Paradigmas führen kann, der Nebeneffekt sich also als wichtiger, wenn nicht zentraler Aspekt für die Entwicklung einer neuen Perspektive erweist (Kuhn, 1973; Beck, 2016; 2017), in unserem Fall: dass die rationalistische Reflexion auf den Rationalismus das Wolffsche Paradigma sprengt. Der nicht beabsichtigte Nebeneffekt deutet sich anfangs allenfalls als Haarriss im Damm eines eng gefassten Konzepts menschlicher Vernunft an. Um das ein wenig auszuleuchten, möchte ich im Folgenden meine Aufmerksamkeit auf das Potenzial der präkonzeptuellen Energie der Aufklärung richten, da die konzeptuelle Strategie der Aufklärung bei unbestreitbar bewundernswerten Erfolgen weit hinter ihren Versprechungen zurückgeblieben ist, was möglicherweise einerseits mit einer falsch justierten Vorstellung dessen, was „Vernunft“ sei, und andererseits mit der Reduktion auf instrumentelle Vernunft in technischer und industrieller Anwendung zu tun hat.

4.1. Beispiel 1: Alexander Baumgartens Begründung der Ästhetik

Ich kann die Darstellung dieses Beispiels vergleichsweise kurz halten, da die Gründung der Ästhetik als philosophische Disziplin zur Komplettierung der Gnoseologie mittlerweile in ihren Grundzügen einigermaßen bekannt ist.

1735 deutet Baumgarten am Ende seiner Schrift zur philosophischen Begründung der Poetik (Baumgarten, 1983) den systematischen Kontext dazu an:

1. Die Poetik, wird erst dann philosophisch (und das ist das Thema und Ziel der Baumgartenschen *Meditationes*), wenn sie als konstitutiver Teil systematisch in die Ästhetik implementiert wird (Abb. 1).



Рис. 1 / Abb. 1

2. Эстетика, в свою очередь, станет философской только тогда, когда превратится в одну из конститутивных частей учения о познании — гносеологии (рис. 2).

2. Die Ästhetik ihrerseits wird erst dann philosophisch, wenn sie einer der konstitutiven Teile der Erkenntnislehre – Gnoseologie – wird (Abb. 2).

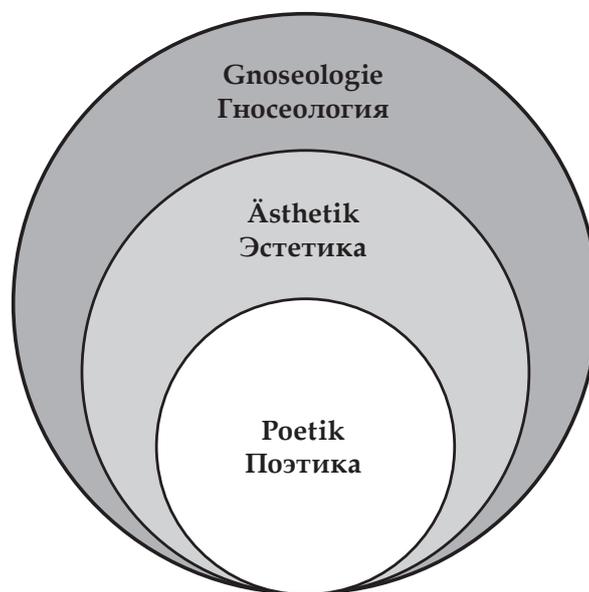


Рис. 2/ Abb. 2

Основное положение «Эстетики» Баумгартена звучит не так: «Эстетика — это теория красоты, поэзии и искусств». Основное положение баумгартеновской «Эстетики»⁸ таково: «Эстетика — это наука о чувственном познании». Три дополнительные дефиниции имеют отношение к мышлению и познанию: «нижнее учение о познании», «искусство прекрасного мышления», «искусство аналога разума» (Baumgarten, 2007, § 1, S. 10–11; Баумгартен, 1964, с. 452). На мой взгляд, прочтение «эстетиками» баумгартеновской эстетики как теории красоты и искусства не исключает полностью ее прочтения «айстетиками» (*die Aisthetiker*) как теории низшей познавательной способности. Нельзя мыслить одно, исключая другое, при условии соблюдения гносеологической иерархии, что означает, что «Эстетика» Баумгартена может быть верно истолкована только в том случае, если гносеологический аспект признается основополагающим, на котором тогда покоятся эстетика и поэзия. Интерпретация «Эстетики» Баумгартена без развернутой гносеологии подобна строительству более высоких этажей здания без фундамента. Что-то подобное может сойти за живописный гротеск, но как теория не годится.

⁸ О значении «Эстетики» Баумгартена см. недавно вышедшую книгу (Schönes Denken, 2016).

Der Hauptsatz der *Ästhetik* Baumgartens¹⁰ lautet nicht: Die *Ästhetik* ist die Theorie der Schönheit, der Dichtung und der Künste. Der Hauptsatz der Baumgartenschen *Ästhetik* lautet: „Die *Ästhetik* [...] ist die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis“. Drei Nebenbestimmungen betreffen das Denken und die Erkenntnis: „untere Erkenntnislehre“, „Kunst des schönen Denkens“, „Kunst des Analogons der Vernunft“ (Baumgarten, 2007, §1, S. 10f.). Der Unterschied zwischen den ‚*Ästhetikern*‘ einerseits, die Baumgartens *Ästhetik* als Theorie der Schönheit und der Künste lesen und den ‚*Aisthetikern*‘ (mit einem Jota) andererseits, die sie als eine Theorie der unteren Erkenntnisvermögen lesen, ist meines Erachtens nicht exklusiv. Es kann das eine gedacht werden, ohne das andere zu lassen, vorausgesetzt, dass die gnoseologische Rangfolge beachtet wird, soll heißen, dass Baumgartens *Ästhetik* nur dann richtig gelesen werden kann, wenn der gnoseologische Aspekt als grundlegender anerkannt wird, auf dem dann *Ästhetik* und *Poetik* aufruhen. Eine Interpretation von Baumgartens *Ästhetik* ohne die umfassende Gnoseologie kommt dem Bau höherer Stockwerke eines Gebäudes ohne Fundament gleich. So etwas mag als malerische Grotteske hingehen, als Theorie ist es nicht haltbar.

¹⁰ Vgl. neuerdings zur Bedeutung von Baumgartens *Ästhetik*: Schönes Denken, 2016.

3. Гносеология, в свою очередь, плодотворна только тогда, когда она укоренена во всеобъемлющей метафизике (рис. 3).

3. Die Gnoseologie ihrerseits trägt nur dann, wenn sie in eine umfassende Metaphysik eingebettet wird (Abb. 3).

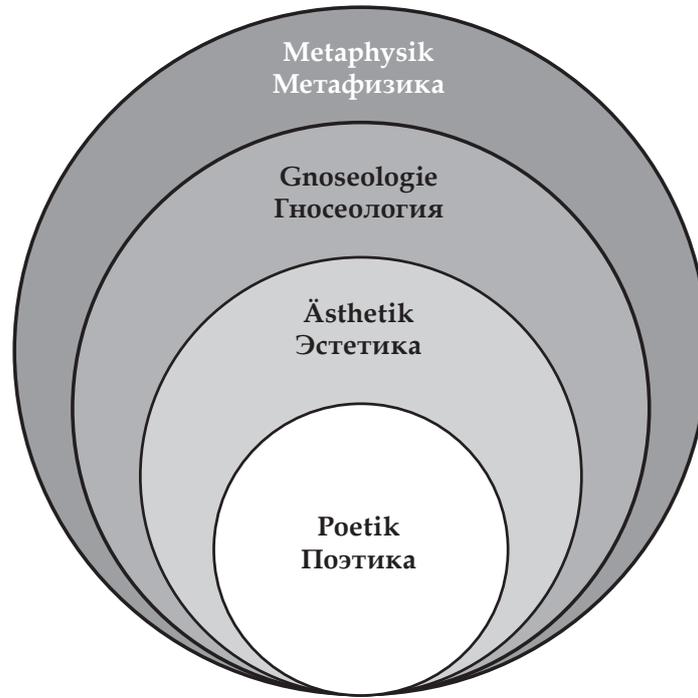


Рис. 3 / Abb. 3

In 1739 g. Baumgarten vovodit estetiky v svoyu «Metafiziku», vyzvavshuyu bolshoy rezonans, a v 1750 i 1758 g. nakonets vykhodyat v svet pervaya i vtoraya chasti sistematscheski razrabotannoy teoreticheskoj «Estetiki».

V ramkakh metafiziki estetika vkhodit v empiricheskuyu psichologiyu, i Baumgarten sootnosit ee kak ravnoetsennuyu «logiky nizshej poznatelnoy sposobnosti» s logikoy v bolee uzkom smysle (рис. 4).

Zhdey ya ne mogu eto rassmatrivat' podrobno, odnako v ramkakh dannoy temy hotel by ukazat' na to, chto vnedryemym v filosofskuyu sistemu subratsionalnym elementam pripisyvaetsya svooy sobstvennyy istinnyy status (*veritas aesthetica*), kotoryy ne mozet sootvetstvovat' urovnyu yasnogo i otchetlivogo poznaniya. S odnoy storony, eto epistemologicheskaya perspektiva baumgartenovskoy estetiki kompensiruet nedostatok volfovskoy sistemy, no s drugoy — vvodit v sistemu neudobovarymyy element neredutsiruemogo temnogo i putanogo, prisushchego chuvstvennomu poznaniyu. Nabljudeniye fakta neob'yasnimogo chelovecheskogo povedeniya kak deystviya, kotorye otsyalaet k oblasti dushi, samoy po sebe nedostupnoy, yavlyetsya empiricheskoy provokatsiyey ratsionalisticheskoy paradigmy. Chuvstvennoye vospriyatiye (*Aisthesis*) stanovitsya obyazatelnoy os-

1739 ordnet Baumgarten dann die Ästhetik in seine vielbeachtete *Metaphysik* ein, und 1750/58 schließlich erscheinen zwei Teile der systematisch entwickelten theoretischen *Ästhetik*.

Innerhalb der *Metaphysik* hat die *Ästhetik* ihren Ort in der *Empirischen Psychologie*, und Baumgarten setzt sie als „Logik des unteren Erkenntnisvermögens“ der Logik im engeren Sinne als gleichwertig zur Seite (Abb. 4).

Ich kann das hier nicht im Detail entwickeln. Hinweisen möchte ich im Rahmen meines Themas aber darauf, dass subrationale Elemente in das philosophische System eingeführt werden, denen ein eigener Wahrheitsstatus (*veritas aesthetica*) zugeschrieben wird, der nicht auf das Niveau der klaren und deutlichen Erkenntnis zu bringen ist. Diese epistemologische Dimension der Baumgartenschen *Ästhetik* kompensiert auf der einen Seite ein Defizit des Wolffschen Systems, führt aber auf der anderen Seite das unverdauliche Element des irreduziblen Dunklen und Verworrenen der sinnlichen Erkenntnis in das System ein. Die Beobachtung der Tatsache unerklärlichen menschlichen Verhaltens als Wirkung, die auf eine Region der Seele verweist, die selbst nicht zugänglich ist, stellt eine empirische Provokation

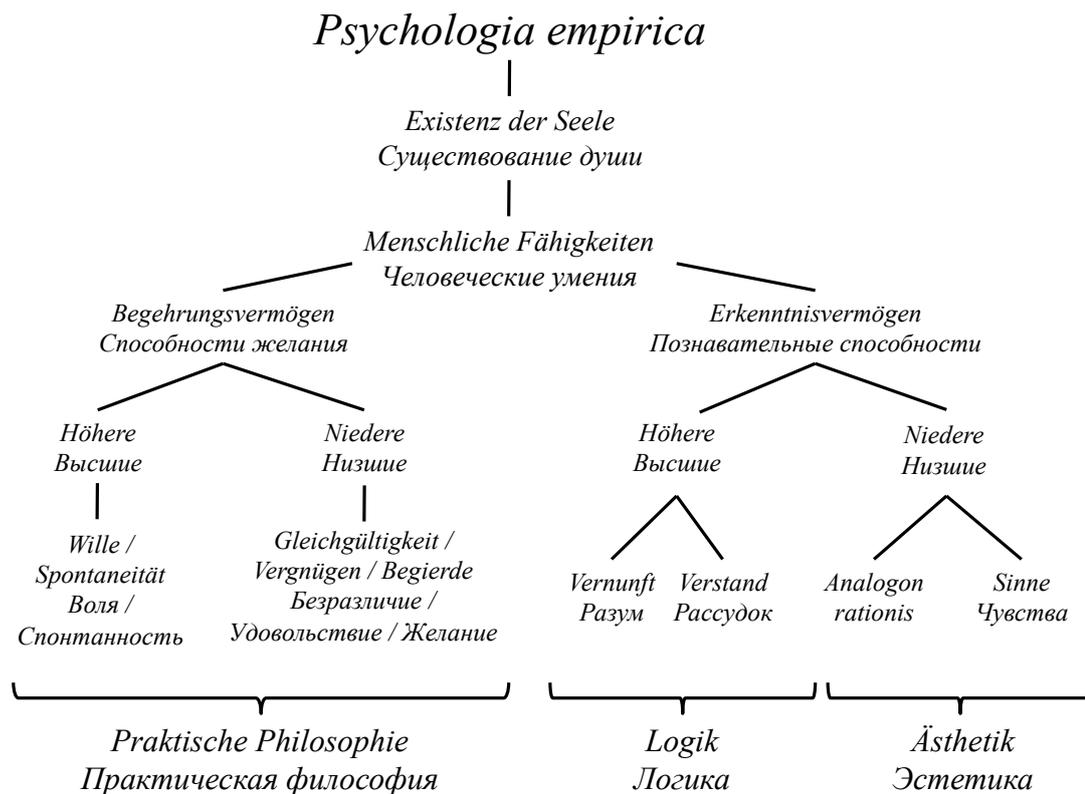


Рис. 4 / Abb. 4

новой мышления (*Noesis*). Данное предположение ясно указывает на то, что рационализм — творение человеческого духа, которое удостоверяет познание и знание как производство опытным путем гносеотопического порядка. Поскольку человеческий дух охватывает неизведанные области, которые хотя могут быть названы и, вероятно, классифицированы, но не могут быть освещены светом просвещения, постольку человеческое познание и человеческое знание в принципе не способны произвести всеобъемлющее ясное и четкое знание об объективном положении вещей. Искусство, религия, а также определенные жанры и дискурсы как знаниевые формы сливаются с рационально контролируемыми формами знания. В «Эстетике» Александра Баумгартена, например, телу в его чувственной, аистетической характеристике приписывается значительное влияние в процессе приобретения ориентировочного знания.

4.2. Пример 2: Иоганн Георг Зулцер

Иоганн Георг Зулцер предпринял попытку в целом ряде областей частью эмпирически, частью спекулятивно укрепить человеческое знание путем укладывания его в вольфовскую систему. Его работы, написан-

des rationalistischen Paradigmas dar. Die Aisthesis wird zum unhintergehbaren Fundus der Noesis. Diese Annahme macht klar, dass der Rationalismus eine Schöpfung des menschlichen Geistes ist, die Erkenntnis und Wissen als versuchsweise Herstellung einer gnoseotopischen Ordnung ausweist. Da der menschliche Geist unausgeleuchtete Regionen umfasst, die zwar benannt und möglicherweise verortet, nicht aber ins Licht der Aufklärung gebracht werden können, kann menschliche Erkenntnis und menschliches Wissen grundsätzlich kein umfassendes klares und deutliches Wissen von objektiven Sachverhalten produzieren. Kunst, Religion, sowie bestimmte Gattungen und Diskurse als Wissensformen amalgamieren mit den rational kontrollierten Formen des Wissens. Im Fall von Alexander Baumgartens Ästhetik wird dem Körper in seiner sinnhaften, ästhetischen Dimension ein erheblicher Einfluss beim Erwerb von Orientierungswissen zugesprochen.

4.2. Beispiel 2: Johann Georg Sulzer

Johann Georg Sulzer hat in vielen Bereichen versucht, die Absicherung menschlichen Wissens teils empirisch, teils spekulativ durch Einbettung in das Wolff-

ные для ежегодников Берлинской академии наук, такие как «Источник приятных и неприятных восприятий» (на французском языке — 1753 г., на немецком — 1762 г.), «Развитие понятия о гении» (фр. 1759, нем. 1762), «Разбор понятия разума» (фр. 1765, нем. 1773), «Объяснение одного психологически парадоксального тезиса: человек иногда высказывает суждения и совершает поступки не только не испытывая потребности и без видимых оснований, но даже вопреки насущной потребности и убедительным основаниям» (фр. 1766, нем. 1773)⁹ и многие другие, подтверждают его острый интерес к вопросам, касающимся построения человеческого познания и человеческого поведения. Зильцера можно *cum grano salis* назвать одним из первооткрывателей бессознательного, как пишет Николас Рэнд в своей статье «Скрытая душа: рост бессознательного, 1750—1900» (Rand, 2004)¹⁰. В работе Вольфа «Эмпирическая психология» («Psychologia empirica») Зильцер видит «экспериментальную физику души» (Sulzer, 2014, § 204, S. 140, 215—216; Зильцер, 1781, с. 231; см.: D’Alembert, 1988, р. XXVII), которая анализирует и объясняет душу и ее деятельность квазиэмпирически. Вместе с представлением вольфовской «Психологии» и ее высокой оценкой Зильцер также обращает внимание на ее недостатки, которые он хотел бы видеть устраненными. И он очень точен в обозначении этих недостатков. В 1759 г. он пишет:

Ибо хотя многие ее (души. — Х. А.) действия довольно бывают очевидны, однако иные столь суть темны и столь [в]незапно случаются, что никак приметить их не можно. Некоторые из сих действий суть такие, что не можно их приметить как во внутренности души находящихся, если бы через отдаленнейшие перемены от них происходящие не открывали они следов своего бытия. А для того везде требуется отменное проворство и точность в наблюдении (Sulzer, 2014, § 205, S. 140—141; Зильцер, 1781, с. 231).

Темные, неожиданные и оттого внезапные действия души, берущие начало в ее основании (*fundus animae*) (Adler, 1988), указывают на ее еще не исследованные области, и Зильцер советует психологам обратиться на эти области повышенное внимание (см.: Adler, 1990, S. 25). Заслугой Вольфа — последователя Декарта, совершившего первые шаги в области исследования души, — является, по мнению Зильцера, систематический подход и введение такого понятия, как «эмпирическая» психология. Зильцер, вдохновленный вольфовским призывом к коллективной работе, отмечает, что эта весьма важная часть философии «еще более может быть распространена (то есть развита. — Пер.)» (Sulzer, 2014, § 206, S. 141; Зильцер, 1781, с. 233). Его наставление 1759 г., сформулированное через 110 лет после публикации «Страстей души» Декарта (1649), через добрых

⁹ Все перечисленные статьи вышли в издании: (Sulzer, 1974). Они будут опубликованы на двух языках в собрании сочинений Зильцера, т. 2 (Sulzer, 2018).

¹⁰ В том же номере журнала Рэнд представляет английский перевод статьи Зильцера «Парадокс произвольных человеческих поступков» (см.: Sulzer, 2004).

сше System zu gewährleisten. Seine Akademie-Beiträge und Aufsätze, etwa zum „Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen“ (frz. 1753; dt. 1762), zur „Entwicklung des Begriffs vom Genie“ (frz. 1759; dt. 1762), zur „Zergliederung des Begriffs der Vernunft“ (frz. 1765; dt. 1773), zur „Erklärung eines psychologischen paradoxen Satzes: daß der Mensch zuweilen nicht nur ohne Antrieb und ohne sichtbare Gründe, sondern selbst gegen dringende Antriebe und überzeugende Gründe urtheilet und handelt“ (frz. 1766; dt. 1773)¹¹ und anderes mehr, belegen sein reges Interesse an Fragen der Konstitution menschlicher Erkenntnis und menschlichen Verhaltens. Sulzer kann *cum grano salis* als einer der Entdecker des Unbewussten bezeichnet werden, wie Nicholas Rand das 2004 in seinem Beitrag „The Hidden Soul: the Growth of the Unconscious, 1750—1900“ (Rand, 2004)¹² getan hat. Sulzer sieht in Wolffs *Psychologia empirica* eine „Experimentalphysik der Seele“ (Sulzer, 2014, § 204, S. 140 und 215f. sowie d’Alembert, 1988, S. XXVII), die quasi-empirisch die Seele und deren Aktivitäten analysiere und erkläre. Im Zusammenhang mit seiner Vorstellung der Wolffschen Psychologie und deren Wertschätzung geht Sulzer auch auf Desiderata ein, d.h. auf Defizite, die er gern behoben sähe. Und er ist sehr präzise in der Benennung dieser Desiderate. Er schreibt 1759:

Denn wiewol viele ihrer [sc. der Seele] Wirkungen sich deutlich zeigen, so sind hingegen andre so dunkel und geschehen so plözlich, daß sie der Aufmerksamkeit sehr leicht entgehen. Einige dieser Wirkungen sind so beschaffen, daß man sie in der Tiefe der Seele nicht würde gewahr werden, wenn sie nicht durch entferntere Veränderungen, die von ihnen herrühren, Spuren ihres Daseyns entdeckten. Mit hin wird überall eine ungemeyne Fertigkeit und Genauigkeit im Beobachten erfordert (Sulzer, 2014, § 205, S. 140f.)¹³.

Die dunklen, unerwarteten und deshalb plötzlichen Aktivitäten der Seele, die ihren Ursprung im Grund der Seele (*fundus animae*; Adler, 1988) haben, weisen auf noch unerforschte Bereiche der Seele hin, und Sulzer empfiehlt sie der erhöhten Aufmerksamkeit der Psychologen (vgl. Adler, 1990, S. 25f.). Descartes habe in diesem Bereich Vorarbeiten geleistet und Wolff sei die systematische Darstellung und Begrifflichkeit der ‚empirischen‘ Psychologie zu verdanken. Getreu der Wolffschen Aufforderung zur Teamarbeit weist Sulzer nun darauf hin, dass dieser ungemein wichtige Teil der Philosophie „noch großer Erweiterungen fähig“ sei (Sulzer, 2014,

¹¹ Alle genannten Aufsätze sind auf Deutsch erschienen in: Sulzer, 1974. Diese Aufsätze werden voraussichtlich 2019 in Sulzer Gesamtelte Schriften, Bd. 2 zweisprachig erscheinen.

¹² Im selben Heft legt Rand eine englische Übersetzung von Sulzers Aufsatz zum Paradox unwillkürlicher menschlicher Handlungen vor, vgl.: Sulzer, 2004.

¹³ Sulzers Schrift „Kurzer Begriff aller Wissenschaften“ wurde 1781 ins Russische übersetzt und zweisprachig als deutsch-russische Ausgabe in der Druckerei der Moskauer Universität publiziert.

70 лет после «Размышлений о познании, истине и идеях» Лейбница (1684), всего лишь 30 лет после «Эмпирической психологии» Вольфа (1732), 20 лет спустя после первого издания «Метафизики» Баумгартена (1739) и через 9 лет после выхода первого тома «Эстетики» Баумгартена (1750), гласит:

Поелику познание души человеческой есть знатнейшая часть между науками, то весьма желательно, чтобы любители философии (точнее: мудрости. — *Пер.*) постарались о распространении опытной сей психологии, а особливо мы советуем таковым прилежнее исследовать некоторые темные места души... в которых она действует весьма неясными и темными понятиями. Вольф изрядно описал действия разума, когда он действует и рассуждает. Если бы кто таким же образом истолковал действие души нашей, когда она мыслит по неясственным понятиям и по скоропостижным рассуждениям, происходящим от познания чувствительного, и точно бы распознал согласие (точнее: действия. — *Пер.*) души, при многообразных случаях бываемые, то бы сия часть философии еще более распространилась (Sulzer, 2014, § 206, S. 141; Зульцер, 1781, с. 233, 235)¹¹.

Это пример солидарной критики одного из сотрудников проекта рационалистического Просвещения вольфовского образца, которая принимает саму систему и рекомендует развивать ее, в результате чего в ее специальном разделе темное и смутное должно быть освещено светом ясного и четкого познания. В последующих параграфах Зульцер создает на редкость точный проект того, о чем около четверти века спустя будет писать Карл Филипп Мориц в своем «Журнале опытной психологии» (1783–1793) (Gnothi Sauton, 1986). В связи с актуальностью вопроса об отношении тела и духа Зульцер отмечает, что необходимо систематически регистрировать необычное психическое поведение и развивать психологическую симптоматиологию, или семиотику души:

Небесполезно б также было, если бы некоторые чрезвычайные психологические случаи, из известных свойств души еще не решенные, в особенных сочинениях точно истолкованы были. Сюда принадлежат, например, пугливость у некоторых людей во сне или не во сне; примечания достойные рассеяния духа, также некоторые особенные роды смущения духа, или бешенство. Вообще для познания души хорошо бы было, если бы разного рода бешенство относительно до психологии с таким прилежанием описано было, какое обыкновенно употребляют в описании частных болезней. И вообще много примечать еще должно о согласии и союзе между состоянием тела и души, что величайшего требует внимания (Sulzer, 2014, § 207, S. 142; Зульцер, 1781, с. 235).

Призывая к развитию вольфовской психологии в направлении прояснения всего темного и смутного в человеческой душе с философской и научной точки зрения,

¹¹ Сочинение Зульцера «Краткое представление всех наук и других частей учености» было переведено на русский язык в 1781 г. и вышло в виде двуязычного немецко-русского издания в типографии Московского университета.

§ 206, S. 141). Dies ist seine Empfehlung von 1759, 110 Jahre nach Descartes' *Les passions de l'âme* (1649), gute 70 Jahre nach Leibniz' grundlegenden *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), knappe 30 Jahre nach Wolffs *Psychologia empirica* (1732), 20 Jahre nach der ersten Auflage der Baumgartenschen *Metaphysik* (1739) und 9 Jahre nach dem ersten Band von Baumgartens *Ästhetik* (1750):

Da nun die Kenntnis der menschlichen Seele der edelste Theil der Wissenschaften ist, so ist die Erweiterung der empirischen Psychologie den Liebhabern der Weltweisheit bestens zu empfehlen. Insonderheit möchten wir sie erinnern, die genaueste Aufmerksamkeit auf die dunkeln Gegenden der Seele [...] zu richten; wo sie durch sehr undeutliche und dunkle Begriffe handelt. Wolf [sic] hat die Wirkungen des Verstandes beym deutlichen Denken und Urtheilen fürtrefflich beschrieben. Wenn man auf eben diese Weise das Betragen der Seele bey der undeutlichen Erkenntnis und bey den schnellen Urtheilen, welche aus der anschauenden Erkenntnis folgen, bey allerley Arten der Fälle genau aus einander setzte, so würde dieser Theil der Philosophie noch sehr erweitert werden (ebd.).

Das ist solidarische Kritik eines Mitarbeiters am Projekt rationalistischer Aufklärung der Wolffschen Prägnung, die das System akzeptiert und seinen Ausbau empfiehlt, in dem das Dunkle und Undeutliche in einer eigenen Sektion dem Licht der klaren und deutlichen Erkenntnisse ausgesetzt werden sollte. Und Sulzer liefert dann im folgenden Paragraphen eine recht passgenaue Vorlage für das, was Karl Philipp Moritz etwa ein Vierteljahrhundert später in seinem *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* (1783–1793) (Moritz, 1986) ausführen wird. Sulzer formuliert das Desiderat, auffällige psychische Verhaltensweisen systematisch zu registrieren und im Zusammenhang mit der ungeklärten Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist eine psychologische Symptomatologie, eine Semiotik der Seele zu entwickeln:

Es wäre auch sehr nützlich, wenn man einige außerordentliche psychologische Fälle, welche sich aus den bekannten Eigenschaften der Seele noch nicht auflösen lassen, in besondern Beyträgen auf das genaueste bemerkte. Dahin gehören z.E. die Ahnungen, welche bisweilen einigen Personen, theils in Träumen, theils im Wachen nicht ungewöhnlich sind, die merkwürdigste Zerstreungen des Geistes, ungleichen gewisse ganz besondere Arten der Verwirrung des Geistes oder der Tollheit. Es wäre überhaupt für die Kenntnis der Seele sehr gut, wenn die Zufälle aller Arten der Tollheit in Absicht auf die Psychologie, mit dem Fleiße beschrieben würden, welchen man auf die Beschreibungen der besondern Krankheiten anzuwenden pflegt. Auch ist überhaupt noch vieles von der Harmonie zwischen dem Zustand des Leibes und der Seele anzumerken, welches die größte Aufmerksamkeit verdienet (Sulzer, 2014, § 207, S. 142).

Sulzers Plädoyer für eine Erweiterung der Wolffschen Psychologie in Richtung auf eine philosophische und wissenschaftliche Klärung des Dunklen und Undeutlichen in der menschlichen Seele geht davon aus,

Зульцер исходит из того, что более тщательный взгляд из вольфовской перспективы приведет к более ясному и четкому познанию неконтролируемого и труднообъяснимого поведения. Модель Зульцера ориентирована на накопление более точного знания в рамках рационализма. Его попытки осветить основание души философским светом являются новаторскими не только потому, что это должно позволить нанести еще одну *terra incognita* на карту знания. Главное в стараниях Зульцера количественно дополнить вольфовскую систему — в некотором смысле завершить ее — состоит в том, что наряду с вопросом о причинах чувств удовольствия и неудовольствия, а также бесконтрольного, при некоторых обстоятельствах даже социально недопустимого поведения становится очевидным комплекс весьма продуктивных вопросов, открывающий качественно новые области человеческого знания, а это и есть тот самый «побочный эффект», который можно поставить в счет Зульцеру. Интеграция темного в область психологии, в системе Вольфа охватывающая и учение о познании, основана на аффирмативно-оптимистичном предположении о том, что бессознательное принципиально возможно перевести в сферу четкого и ясного познания и тем самым прояснить его. Замечание Зульцера, что «вообще много примечать еще должно о согласии и союзе между состоянием тела и души», указывает на гносеологическую проблему, которая до сих пор остается нерешенной и вызывает горячие дискуссии. То, что Зульцер называет «согласием и союзом» состояния тела и души, связано с не проясненным преобразованием чувственных восприятий в познание и знание. Речь идет не только о серьезном упущении вольфовской системы или рационализма в целом, но и о лабильности самой системы, которая сама несет в себе «масштабы своей критики и упразднения» (Beck, 2016, S. 268; Бек, 2000, с. 248).

В 70-х гг. XVIII в. Иоганн Готфрид Гердер лаконично констатирует, что неизвестно, как происходит эта трансформация, или «метасхематизм», как он называет данный процесс (Adler, 2010). Однако Гердеру ясно, что рассуждения по этому поводу должны обосновываться эмпирически. Психология без физиологии — бессмыслица, так как «мы чувствуем только то, что передают нам наши нервы; только после этого и на основе этого можем мы мыслить». Эта идея приводит его к следующему заключению: «По моему мнению, невозможна психология, которая на каждом шагу не является в некотором смысле физиологией» (Herder, 1978, S. 190, 180).

Отсюда уже недалеко до современных нейронаук, правда, без их тенденции к радикально-материалистическому редукционизму, хотя сами нейрологи вряд ли осведомлены о такой генеалогии (Adler, 2016, S. 39—44).

Зульцер, во всяком случае, стремится к дальнейшей разработке системы знания, но вводит с этой целью элемент, который не подчиняется рациональной редукции к ясности и четкости и из-за своей строптивости вызывает в системе трещины, что ведет к ее развалу. С точки зрения Зульцера и Вольфа, понятие познания и знания,

дасс ein genaueres Hinsehen aus der Wolffschen Perspektive zu klarerer und deutlicherer Erkenntnis unkontrollierter Verhaltensweisen aus unklarer Ursache führen werde. Sulzers Modell ist orientiert an der Akkumulation genaueren Wissens im Rahmen des Rationalismus. Seine Versuche, den Grund der Seele ans philosophische Licht zu ziehen, sind nicht nur deshalb wegweisend, weil eine weitere *terra incognita* auf der Landkarte des Wissens erschlossen und beseitigt werden soll. Der Clou der Bemühungen Sulzers um eine quantitative Ergänzung — gewissermaßen eine Abrundung des Wolffschen Systems — ist, dass mit der Frage nach den Gründen für die Gefühle von Lust und Unlust, für unkontrollierte, unter Umständen sogar sozial unverträgliche Verhaltensweisen ein ungemein fruchtbarer Fragenkomplex sichtbar wird, der qualitativ neue Bereiche menschlichen Wissens erschließt, und zwar als ein von Sulzer explizit in Rechnung gestellter ‚Nebeneffekt‘. Die Integration des Dunklen in den Bereich der Psychologie, die im Wolffschen System die Erkenntnislehre umfasst, geht von der affirmativ-optimistischen Annahme aus, dass das Unbewusste grundsätzlich in den Bereich klarer und deutlicher Erkenntnis überführt und damit aufgeklärt werden könne. Seine Bemerkung, dass „überhaupt noch vieles von der Harmonie zwischen dem Zustand des Leibes und der Seele anzumerken“ sei, weist auf ein gnoseologisches Problem hin, das bis heute heiß diskutiert wird, ohne gelöst worden zu sein. Was Sulzer als „Harmonie“ des Zustandes des Leibes und der Seele bezeichnet, bezieht sich auf die ungeklärte Transformation sinnlicher Perzepte in Erkenntnis und Wissen. Damit ist nicht nur ein gravierendes Defizit des Wolffschen Systems oder des Rationalismus insgesamt, sondern auch eine Labilität des Systems selbst benannt, das die „Maßstäbe [seiner] Kritik und Aufhebung“ in sich selbst trägt (Beck, 2016, S. 268).

Johann Gottfried Herder konstatiert lakonisch in den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts, dass man nicht wisse, wie diese Transformation, dieser „Metaschematismus“, wie er das nennt, vor sich gehe (Adler, 2010). Klar sei aber, dass Spekulationen darüber empirisch zu untermauern seien. Eine Psychologie ohne Physiologie sei ein Unding, denn: „Wir empfinden nur, was unsere Nerven uns geben; darnach und daraus können wir auch nur denken,“ und er schließt aus diesem Befund: „Meines Erachtens ist keine Psychologie, die nicht in jedem Schritte bestimmte Physiologie sei, möglich“ (Herder, 1978, S. 190, 180).

Von da zu den heutigen Neurowissenschaften, wenn auch ohne deren Tendenz zum radikal-materialistischen Reduktionismus, ist es nicht weit, eine Genealogie freilich, derer sich die Neurowissenschaftler nicht bewusst sind (Adler, 2016, S. 39—44).

Sulzer jedenfalls strebt eine Ausdifferenzierung des Wissenssystems an, implementiert zu diesem Zweck aber ein Element, das sich der rationalistischen Reduktion auf Klarheit und Deutlichkeit nicht fügt und mit dieser Widerspenstigkeit Risse ins System einbringt, die zu seinem Zusammenbruch führen. Aus Sulzers und

ориентированное на ясность и четкость, представляет собой систематически закрепившееся и беспроблемное основание учения о познании. Идеи же о новой возможной или даже необходимой дефиниции человеческого познания и человеческого знания не возникает.

5. Прогресс в знании

Стремясь дополнить и аффирмативно расширить вольфовскую систему, как Баумгартен, так и Зулцер парадоксальным образом непреднамеренно расшатывают самые основы этой системы. Подрывной аспект их умозаключений объясняется не субъективным намерением обоих философов, а динамикой рационалистической парадигмы, подчиняющейся своим собственным принципам. Человеческие системы мышления не допускают последние обоснования, а строятся на аксиомах, на основных предположениях, которые далее не обсуждаются, а принимаются и устанавливаются по согласию. Подобное справедливо и для социальных и культурных систем. Такой замкнутости постоянно бросают вызов опыт и история, ввиду которых система снова и снова должна оправдывать себя. В обоих моих примерах система вольфовского рационализма подвергается нагрузке с солидарным намерением и в согласии с сущностью системы. Ожидаемое укрепление системы в долгосрочной перспективе оказывается вприсынутой внутрь энергией, которая взрывает систему. Точность мутирует в возмутителя спокойствия и стимулирует развитие человеческого знания. Гносеотопы находятся в постоянном движении — горизонтально (количественно) и вертикально (саморефлексирующе и качественно). Поэтому их горизонт следует мыслить даже не столько в форме четко очерченной линии, сколько как некую бахрому на периферии.

В то же время внутригносеотопическую конституцию знания следует мыслить скорее как синдром, тогда как рациональные и субрациональные факторы мыслятся вместе при производстве упорядоченного знания. Эта синдромная конституция человеческого знания до сих пор в сфере естественных наук не признана как условие знания. Тавтологическое утверждение физика из Массачусетского технологического института Макса Tegmark о том, что «если правда, что все в мире имеет чисто математические свойства, то и сам мир является математической структурой» (Tegmark, 2015, S. 115), демонстрирует уже в самой круговой формулировке колебание между гипотезой и высказыванием о действительности, застывшее в субъективистском тезисе, который выдает себя за истинное высказывание¹².

¹² Свидетельством подобного необоснованного субъективизма в глобальных допущениях является высказывание физика и нобелевского лауреата Фрэнка Вильчека из Массачусетского технологического института. Он отстаивает старый сократовский тезис о красоте мира в целом, не имея представления об этом целом и не имея возможности получить это представление: «Мир — это произведение искусства, созданное в особом стиле. Особенно поражает меня то, насколько важна в нем симметрия» (Wilczek, 2015, S. 105).

Wolffs Sicht ist der auf Klarheit und Deutlichkeit orientierte Erkenntnis- und Wissensbegriff ein systematisch verbürgter und unproblematischer Grundstein der Erkenntnislehre. Die Idee einer möglichen oder gar notwendigen Neudefinition von menschlicher Erkenntnis und menschlichen Wissens kommt nicht in den Blick.

5. Fortschritt im Wissen

Was Baumgarten und Sulzer in ihren Bemühungen um eine Komplettierung des Wolffschen Systems teilen, ist das Paradox der nicht-intendierten Unterwanderung des Systems durch affirmative Erweiterung. Die subversive Dimension ihrer Überlegungen ist nicht der subjektiven Intention der beiden Philosophen geschuldet, sondern verdankt sich einer Eigendynamik des sich seinen eigenen Prinzipien unterwerfenden rationalistischen Paradigmas. Menschliche Denksysteme gestatten keine Letztbegründungen, sondern werden auf Axiomata aufgebaut, auf Grundannahmen, die nicht weiter zur Diskussion stehen und per Konsens akzeptiert und installiert werden. Ähnliches gilt für gesellschaftliche und kulturelle Systeme. Diese Abschottung wird permanent von Empirie und Geschichte herausgefordert, angesichts derer die Belastbarkeit der Systeme sich immer wieder bewähren muss. In meinen beiden Beispielen findet die Belastung des Systems des Wolffschen Rationalismus in solidarischer Intention systemimmanent statt. Die beabsichtigte Stärkung des Systems erweist sich langfristig als eine injizierte Energie, die das System sprengt. Die Präzision mutiert zum Spaltpilz und hält die Entwicklung menschlichen Wissens in Gang. Gnoseotope sind horizontal (quantitativ) und vertikal (selbstreflexiv und qualitativ) permanent in Bewegung, weshalb ihre Horizonte auch weniger in Formen klar gezogener Linien zu denken sind, sondern eher als ein Ausfransen an der Peripherie.

Zugleich ist die intra-gnoseotopische Wissenskonstitution eher syndromatisch zu denken, indem rationale und subrationale Faktoren zusammengedacht werden bei der Hervorbringung von Ordnungswissen. Diese syndromatische Konstitution menschlichen Wissens ist im Bereich der Naturwissenschaften bis heute keineswegs als Bedingung des Wissens anerkannt. Die tautologische Behauptung des MIT-Physikers Max Tegmark, „dass alles auf der Welt rein mathematische Eigenschaften hat. Und wenn das zutrifft, dann bedeutet es, dass die Welt selbst eine mathematische Struktur ist“ (Tegmark, 2015, S. 115), zeigt bereits in der zirkulären Formulierung das Schwanken zwischen Hypothese und Wirklichkeitsaussage, das in einer subjektivistischen These erstarrt, die sich als wahre Aussage geriert¹⁴. Steven Sloman von der

¹⁴ Ein ähnlich unbegründeter Subjektivismus in Globalannahmen zeigt sich in der Behauptung des Physikers und Nobelpreisträgers Frank Wilczek vom MIT, der die alte, sokratische These von der Schönheit der Welt insgesamt vertritt, ohne Einblick in dieses Gesamt zu haben und haben zu können: „Die Welt ist ein Kunstwerk, geschaffen in einem sehr speziellen Stil. Besonders frappiert mich die herausragende Bedeutung der Symmetrie“ (Wilczek, 2015, S. 105).

Стивен Сломан из Брауновского университета и Филип Фернбах из университета Колорадо релятивируют понятие знания, указывая на значительную роль убеждений, которые оказывают воздействие на прекогнитивном уровне. «Как правило, прочная убежденность относительно того или иного вопроса проистекает не из глубокого понимания» (Kolbert, 2017, S. 70). Здесь я удерживаю от искушения еще раз напомнить о давнем противостоянии риторики и философии. Но совершенно ясно, а с избранием Дональда Трампа президентом США стало снова очевидным фактом, что рациональные аргументы и достоверное знание не являются эффективными сами по себе. За их эффективность нужно бороться, четко осознавая, что знание и познание существуют лишь в ненадежном модусе гипотетических и изменчивых гносеотопов. Гносеотопы — это попытки установить порядок во вселенной человеческого восприятия. Действия, основывающиеся на них, будут более надежными, если будут учитываться их ненадежные основания.

В своих размышлениях об «Обществе риска» (Beck, 2016; Бек, 2000) и далее в «Метаморфозах мира» (Beck, 2017) социолог Ульрих Бек разработал модель знания и действия. С ее помощью он пытается сделать выводы на основе того факта, что человеческое знание является в принципе неопределенным и что основывающиеся на нем действия должны считаться с непредсказуемыми либо с трудно предсказуемыми «побочными эффектами». Попытка повысить достоверность научного знания через саморефлексию привела к «утрате функции» науками как «продуктом рефлексивности» (Beck, 2016, S. 256; Бек, 2000, с. 238). Эта тенденция затрагивает не только области знания, но и сами «основы научной рациональности» (Beck, 2016, S. 258; Бек, 2000, с. 239). Необходимости и ограничения представляются преодолимыми: «Сделанное людьми может быть людьми же и изменено» (Там же). Ульрих Бек видит здесь возможность для Просвещения, так как «проект модерна, просвещения, не закончен» (Там же). Склеротизированное состояние наук как «конструктора табу» (Beck, 2016, S. 257; Бек, 2000, с. 239) путем возведения кордона из вынужденных ограничений может быть преобразовано «в динамическую теорию научной рациональности, которая перерабатывает исторический опыт и, обучаясь, продолжает свое развитие» (Beck, 2016, S. 258; Бек, 2000, с. 239). В этом Бек не далек от утверждения Гердера о том, что «разум» происходит от «слушать» / «опрашивать», с которым Гердер нападает на аисторичность кантианского трансцендентализма и критикует эволюцию и историю как конститутивные факторы человеческого познания и человеческого знания. Знание не *есть*, знание *становится*. Ульрих Бек предлагает отказаться от специализации, отрывающей от контекста, в пользу «специализации на обстоятельстве контекста» (Beck, 2016, S. 298; Бек, 2000, с. 277)¹³, которая направляет взгляд на контекст вопроса и, управ-

¹³ Бек уделяет здесь главное внимание его катастрофическим вариантам после двух мировых войн, Освенцима, Хиросимы, Нагасаки, Харрисберга, Бхопала, Чернобыля и Фукусимы.

Brown University and Philip Fernbach von der University of Colorado relativieren den Wissensbegriff durch den Hinweis auf die starke Rolle von Überzeugungen, die präkognitiv wirksam sind. „As a rule, strong feelings about issues do not emerge from deep understanding.“ [Als Regel (kann man annehmen), dass starke Meinungen von Sachverhalten nicht aus gründlichem Verstehen hervorgehen] (Kolbert, 2017, S. 70). Ich widerstehe hier der Versuchung, noch einmal die alte Konkurrenz von Rhetorik und Philosophie in den Blick zu bringen, es ist aber klar, und es ist mit der Wahl Donald Trumps zum Präsidenten der USA wieder einmal deutlich geworden, dass rationale Argumente und nachweisbares Wissen nicht aus sich selbst heraus wirksam sind, sondern dass für ihre Wirksamkeit gekämpft werden muss, und zwar im vollen Bewusstsein, dass Wissen und Erkenntnis nur im unsicheren Modus hypothetischer und veränderlicher Gnoseotope zu haben sind. Gnoseotope sind Versuche, Ordnungen im Universum menschlicher Perzepte herzustellen. Darauf aufbauende Handlungen werden sicherer, wenn ihre unsicheren Grundlagen präsent gehalten werden.

Der Soziologe Ulrich Beck hat in seinen Überlegungen zur Risikogesellschaft (Beck, 2016) und, weitergehend, zur „Metamorphose der Welt“ (Beck, 2017) ein Wissens- und Handlungsmodell entwickelt, mit dem er versucht, Konsequenzen zu ziehen aus der Tatsache, dass menschliches Wissen prinzipiell unsicher ist und auf ihm basierende Handlungen mit nicht oder nur schwer vorhersehbaren Nebeneffekten rechnen müssen. Der Versuch, die Validität wissenschaftlichen Wissens durch Selbstreflexion zu steigern, habe zu einem „Funktionsverlust“ der Wissenschaften als „Produkt der Reflexivität“ (Beck, 2016, S. 256) geführt. Das sei, so Beck, eine Entwicklung, die nicht nur Bereiche des Wissens betrifft, sondern auch die „Grundlagen wissenschaftlicher Rationalität“ selbst (ebd., S. 258). Notwendigkeiten, Sachzwänge erscheinen als auflösbar: „Was von Menschen gemacht wurde, kann auch von Menschen verändert werden“ (ebd.). Ulrich Beck sieht hier eine Chance für die Aufklärung, denn: „Das Projekt der Moderne, der Aufklärung, ist un abgeschlossen“ (ebd.). Der sklerotisierte Zustand der Wissenschaften als „Tabu-Konstrukteur“ (ebd., S. 257) via Aufbau eines Kordons von Sachzwängen könne „in eine dynamische Theorie wissenschaftlicher Rationalität überführt werden, die historische Erfahrungen verarbeitet und sich so lernfähig weiterentwickelt“ (Ebd., S. 258). Beck ist hier nicht weit entfernt von Herders Dictum, dass ‚Vernunft von Vernehmen‘ komme, womit Herder die A-Historizität des Kantschen Transzendentalismus attackierte und Evolution und Geschichte als konstitutive Faktoren menschlicher Erkenntnis und menschlichen Wissens einklagte. Wissen *ist* nicht, Wissen *wird*. Ulrich Beck empfiehlt die Wendung weg von der dekontextualisierenden Spezialisierung hin zu einer „Spezialisierung auf den Zusammenhang“ (ebd., S. 258, 298)¹⁵, die

¹⁵ Beck legt hier den Schwerpunkt auf dessen katastrophische Variante nach zwei Weltkriegen, Auschwitz, Hiroshima, Nagasaki, Harrisburg, Bhopal, Tschernobyl und Fukushima.

ляя вниманием, может снизить риск побочных эффектов, если не полностью их устранить. Бек возлагает надежды на «обучающую теорию» научной рациональности, которая мыслит эту последнюю изменимой в столкновении с самопожизненными опасностями» (Там же).

Меня удивило, что Ульрих Бек в своих трудах об обществе риска и о метаморфозе мира ни разу не упоминает книгу Райнера Шпехта «Инновация и связанные с ней обязательства» (Specht, 1972), в то время как Шпехт в философской и историко-научной перспективе на примере Декарта, Локка и Спинозы с точностью реализовал предложенный Беком подход к анализу общества риска. Шпехт предлагает различные определения укорененного в «объяснительных контекстах» «S-мира»: мир субъекта; мир, обусловленный системой (Ibid., S. 11); «мир, имеющийся в распоряжении отдельной группы или индивида» (Ibid., S. 24); «вещи и свойства, классы вещей, модели соединения вещей и свойств, факты, модели соединения фактов и совокупностей фактов, которые могут считаться действительными в пределах S-мира в соответствии с объясняющим контекстом» (Ibid., S. 41). Термин Шпехта «S-мир» не получил распространения, тем не менее он абсолютно точно называет суть социологически основательного анализа Бека, состоящую в том, что риски, которые и Шпехт явно характеризует как неизбежные последствия S-миров (Ibid., S. 15), следует признать гносеотопическими побочными эффектами. Однако следствие этого — не фатализм. Результатом частичного, гносеотопически фундированного освобождения от идеи внешней угрозы живому миру становится свободный выход человека в открытое пространство разума, которое определяется тем, что трансформируется вместе с нашим опытом и не является неким данным органом или инструментом. Прогресс в знании и с этой точки зрения следует воспринимать как возрастающую готовность культивировать разум, а не инструментализировать его. Подобно Александру Клуге, это можно охарактеризовать как «мышление в сослагательном наклонении». Полагая, что всегда что-то поджидает нас «на грани вероятного» и «что случайности хотя и маршируют по миру раздельно, но удар наносят, объединившись», Клуге, однако, упрямо считает, что «роковая судьба не необходима» (Kluge, 2012, S. 124). Конечно, можно расценить предоставление разуму свободы в его собственном царстве как игру с эффектом Мюнхгаузена, за собственный вихор вытягивающего себя из болота, или истолковать в экзистенциальном смысле как абсурд, но, правда, не следует при этом забывать, что для Альбера Камю абсурдом является не бесконечная безысходность, а начало свободы, влекущее за собой полную личную ответственность (Camus, 2006)¹⁴. Баумгартеновское обоснование эстетики и попытка

¹⁴ Для меня здесь важна не столько известная история Сизифа, суть которой в том, что мы должны представлять себе «счастливыми» тех, кто проклят богами, сколько раздел, озаглавленный «Рассуждение об абсурде», в котором Камю поднимает вопрос о дискурсивном определении абсурда.

den Blick auf den Kontext des Fokussierten richtet und mit der Streuung der Aufmerksamkeit das Risiko von Nebenfolgen vermindern soll, wenngleich sie es nicht beseitigen kann. Becks Hoffnung richtet sich auf eine „Lerntheorie“ wissenschaftlicher Rationalität, die diese in Auseinandersetzung mit selbstproduzierten Gefährdungen veränderbar denkt“ (ebd., S. 298).

Es war für mich überraschend, dass Ulrich Beck weder in seinem Buch über die Risikogesellschaft noch in dem über die Metamorphose der Welt Rainer Spechts Buch *Innovation und Folgekosten* (Specht, 1972) auch nur ein einziges Mal erwähnt, obwohl Specht aus philosophischer und wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive am Beispiel Descartes, Lockes und Spinozas präzise Becks Projekt einer Analyse der Risikogesellschaft aus weiträumiger historischer Perspektive verfolgt. Specht bietet unterschiedliche Definitionen einer in „Erklärungskontexte“ eingebetteten „S-Welt“ an: Subjektwelt; systembedingte Welt (ebd., S. 11); „die einer Gruppe oder einem Einzelnen verfügbare Welt“ (ebd., S. 24); „Dinge und Eigenschaften, Dingklassen, Muster zur Verknüpfung von Dingen und Eigenschaften, Tatsachen, Muster zur Verknüpfung von Tatsachen und Tatsachenverknüpfungen, die innerhalb einer S-Welt nach Maßgabe des Erklärungskontextes als wirklich gelten“ (ebd., S. 41). Spechts „S-Welt“ hat sich als Terminus nicht durchgesetzt, trifft aber recht genau den zentralen Punkt der soziologisch fundierten Analyse Becks, dass nämlich Risiken, die auch Specht explizit als unausweichliche Folge der S-Welten benennt (ebd., S. 15), als gnoseotopische Nebeneffekte anzuerkennen sind. Daraus resultiert kein Fatalismus. Das Ergebnis der partiellen, gnoseotopisch fundierten Befreiung von der Idee einer externen Bedrohung der Lebenswelt ist die Entlassung des Menschen in die Offenheit der Vernunft, die dadurch definiert ist, dass sie sich mit unseineren Erfahrungen selbst verwandelt und nicht ein gegebenes Organ oder Instrument ist. Fortschritt im Wissen ist aus dieser Perspektive zu begreifen als die zunehmende Bereitschaft, Vernunft zu kultivieren, statt sie zu instrumentalisieren. Man mag das, wie Alexander Kluge, als „Denken im Konjunktiv“ konzipieren. Kluge meint, dass etwas „an den Rändern des Wahrscheinlichen“ lauert und „dass die Zufälle in der Welt getrennt marschieren und vereint zuschlagen“, setzt dem aber trotzig entgegen, dass „kein verhängnisvolles Schicksal notwendig“ sei (Kluge, 2012, S. 124). Man mag die Entlassung der Vernunft in ihre eigene Herrschaft als Spiel mit dem Münchhausen-Effekt beargwöhnen, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen. Man mag das als absurd im existenzialistischen Sinne auffassen, darf allerdings dabei nicht vergessen, dass für Albert Camus das Absurde nicht das endlos Hoffnungslose, sondern der Anfang der Freiheit in voller Eigenverantwortung ist (Camus, 2006)¹⁶. Baumgartens Begründung

¹⁶ Es geht mir hier weniger um die bekannte Geschichte des Sisyphus, die mit der Pointe abschließt, das wir uns den von den Göt-

Зульцера стать господином субрационального подводят нас к знанию границ знания и представляют собой тем самым прогресс в знании о специфике человеческого знания. Во всяком случае с уверенностью можно утверждать, что более не существует объективно «данного» целого — тотальности — как рамки для определения современного знания, а вместе с ней исчезли позиции периферии и центра в определении места человека, что убедительно доказывает современная астрономия. Тезис Дитера Хенриха «Рефлексия — это способность субъекта осознанно вести свою жизнь и мыслить себя “включенным в некое целое”» (цит. по: Assheuer, 2016) следовало бы подкорректировать в двух отношениях: 1) рефлексия — это не способность, а попытка и *habitus* (навык) и 2) современная рефлексия стремится к сознательному образу жизни без поддержки предполагаемого целого, отпущенная на рискованную свободу личной ответственности в рамках горизонта собственного понимания, которое включает также понимание того, что сам горизонт собственного понимания является гипотетическим допущением. На основе такого гносеотопического знания возникает ответственность за мыслимые и воображаемые последствия прикладного знания, проявляющаяся в возросшем сознании контекста (устойчивость, эластичность, экологическое мышление, атрибуционная наука¹⁵). Можно выявить целый ряд взаимосвязей при осмыслении последствий и возможных рамок человеческого поведения: от христианского смирения, этической скромности и других форм нефаталистической покорности, каждая из которых представляет собой форму понимания и познания в виде признания данности, — вплоть до форм радикально-экологического и критического мышления и поведения по отношению к капитализму. Здесь встречаются пустынноики и АТТАК¹⁶. В противовес обобщенному прогресс-оптимизму, нацеленному на бесконечный рост, это — амортизатор, без которого, однако, немислимо долгосрочное будущее. Вероятно, дело в том, что в действительности мы можем выгнать себя из болота, только ухватившись за собственный вихор. Гносеотопическое мышление исключает пассивность, оно динамично по своей природе.

В своих лекциях под названием «Революция ума. Радикальное просвещение и интеллектуальные истоки современной демократии» Джонатан Израэль подчеркнул значение исследований Просвещения и его учения с желаемой четкостью как задачу:

¹⁵ Недавно в метеорологии появилось новое направление, занимающееся исследованием экстремальных погодных явлений, чтобы выяснить, во-первых, их пригодность для доказательства изменения климата, а во-вторых, по чьей вине они происходят. Иначе говоря, это попытка по внедрению островков порядка в сложный комплекс погодных явлений с перспективой предоставления аргументов для политико-экологических действий. См.: (Evers, 2017).

¹⁶ АТТАК — Ассоциация за обложение налогом финансовых транзакций и за гражданское действие (Association pour la taxation des transactions financières et pour l'action citoyenne), неправительственная организация, основанная в 1998 г. и выступающая с критикой глобализации. — Примеч. пер.

der Ästhetik und Sulzers Versuch, des Subrationalen Herr zu werden, führt zum Wissen von den Grenzen des Wissens, und ist damit ein Fortschritt im Wissen über die Spezifik menschliches Wissen. Sicher ist jedenfalls, dass ein objektiv ‚gegebenes‘ Ganzes — Totalität — als Rahmen für die Bestimmung modernen Wissens nicht mehr gegeben ist und damit auch die Positionen Peripherie und Zentrum für eine Ortsbestimmung des Menschen ausfallen, wie die moderne Astronomie beeindruckend deutlich macht. Dieter Henrichs Satz, „Reflexion meint die Fähigkeit des Subjekts, sein Leben mit Bewusstheit zu führen und sich ‚in ein Ganzes einbegriffen zu denken“ (Assheuer, 2016), muss wohl in zweierlei Hinsicht korrigiert werden: 1. ist Reflexion nicht eine Fähigkeit, sondern eher ein Versuch und ein habitus (Fertigkeit) und 2. tendiert moderne Reflexion zu bewusster Lebensführung ohne den Rückhalt eines angenommenen Ganzen, entlassen in die riskante Freiheit der Selbstverantwortung im Horizont eigener Einsicht, die auch die Einsicht umfasst, dass der Horizont der eigenen Einsicht selber eine hypothetische Annahme ist. Aus dieser Art gnoseotopischen Wissens erwächst die Verantwortung gegenüber den denk- und vorstellbaren Folgen angewandten Wissens, in der Form erhöhten Kontext-Bewusstseins (Nachhaltigkeit, Resilienz, ökologisches Denken, attribution science¹⁷). Es lassen sich hier viele Anschlussstellen im Bedenken der Folgen und des möglichen Rahmens menschlichen Handelns finden, von der christlichen Demut, über die ethische Bescheidenheit und Formen der nicht-fatalistischen Resignation als Form der Einsicht und des Erkennens als Anerkennen des Gegebenen bis zu Formen radikal-ökologischen und Kapitalismus-kritischen Denkens und Handelns — АТТАК и Еремитен treffen sich hier. Das ist gegenüber einem pauschalisierten Fortschrittsoptimismus, der auf unendliches Wachstum zielt, ein Dämpfer, ohne den eine langfristige Zukunft aber nicht denkbar ist. Es ist wohl so, dass wir uns in der Tat nur am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen können. Für gnoseotopisches Denken ist Passivität keine Option. Gnoseotopisches Denken ist genuin dynamisch.

Jonathan Israel hat in seinen Vorlesungen unter dem Titel *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy* die Bedeutung von Aufklärungsforschung und -lehre in wünschenswerter Deutlichkeit als Aufgabe herausgestrichen:

tern Verdammten als „glücklich“ vorstellen müssen, sondern mehr um den Abschnitt betitelt „Un raisonnement absurde“, in dem Camus eine diskursive Bestimmung des Absurden angeht.

¹⁷ In der Meteorologie eine jüngere Forschungsrichtung, die extreme Wettererscheinungen zum einen auf ihre Tauglichkeit für den Nachweis eines Klimawandels untersucht und zum anderen Verursacher dieser Ereignisse aufzuspüren versucht, d.h. ein Versuch, Ordnungsineln in die Komplexität von Wetterereignissen zu implementieren, mit dem Fluchtpunkt, Argumente für politisch-ökologisches Handeln zu liefern (vgl.: Evers, 2017).

Риск рассматривать наши фундаментальные ценности как чисто абстрактные понятия, которые не нужно исследовать в их историческом контексте, или [риск] вообразить, будто их изобрела Французская революция, состоит в том, что мы остаемся слепы к тому, как, почему и где впервые среди конфликтов и споров появились эти понятия, а также к средствам, с помощью которых они медленно выдвигались на первый план вопреки агрессии со стороны многочисленной оппозиции, и, в конечном счете, они стали главными сначала в интеллектуальном отношении, а затем и в политическом (Israel, 2010, p. X).

Вспомнить о Просвещении как о задаче и ответственности, которой тут озабочен Джонатан Израэль, крайне необходимо в наши дни. Развитие «исламистского» радикализма, а также недавние события в США, России, Турции, Венгрии и в других странах и регионах мира ясно дают понять, что задача вспомнить о Просвещении чрезвычайно серьезна.

Баумгартен А. Эстетика // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. / отв. ред. М. Ф. Овсянников. М., 1964. Т. 2 : Эстетические учения XVII–XVIII вв. / ред.-сост. В. П. Шестаков. С. 452–465.

Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / пер. с нем. В. Седельника и Н. Федоровой; послесл. А. Филиппова. М., 2000.

Зульцер И. Г. Kurzer Begriff aller Wissenschaften und andern Theile der Gelehrsamkeit, worinn jeder nach seinem Inhalt, Nutzen und Vollkommenheit kürzlich beschrieben wird = Сокращение всех наук и других частей учености, в коем содержание, польза и совершенство каждой части сокращенно описываются / пер. с нем. И. Морозова. М., 1781.

Кун Т. Структура научных революций. С вводной статьей и дополнениями 1969 г. / пер. с англ. И. З. Налетова. М., 1977.

Мендельсон М. Что значит просвещать? // Кантовский сборник. 2011. № 3 (37). С. 74–78.

Милтон Дж. О свободе печати. Речь к Английскому парламенту (Ареопагитика) / пер. с англ.; под ред. П. Когана; предисл. А. Рождественского. М., 1907.

Николай Кузанский. Об ученом незнании // Соч. : в 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 48–184.

Adler H. Fundus animae – Der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung // Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 1988. Bd. 62, H. 2. S. 197–220.

Adler H. Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie – Ästhetik – Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder. Hamburg, 1990. (Studien zum 18. Jahrhundert. Bd. 13).

Adler H. Metaschema und Aisthesis. Herders Gegenentwurf zu Kant // Zwischen Bild und Begriff. Kant und Herder zum Schema / hrsg. von R. Simon, U. Gaier. München, 2010. S. 119–154.

Adler H. Horizont und Idylle. Aspekte einer Gnoseologie von Aisthesis und Noesis // Aisthesis und Noesis. Zwei Erkenntnisformen vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart / hrsg. von H. Adler, L. L. Wolff. München; Paderborn, 2013. S. 25–42.

Adler H. Gattungswissen: Die Idylle als Gnoseotop // Wissenstexturen. Literarische Gattungen als Organisationsformen von Wissen / hrsg. von G. Berg. Frankfurt a/M, 2014. S. 23–42. (Berliner Beiträge zur Wissens- und Wissenschaftsgeschichte. 17).

Adler H. Sind Anschauungen ohne Begriffe blind? // Anschauung und Anschaulichkeit / hrsg. von H. Adler, S. Gross. Paderborn, 2016. S. 27–44.

Assheuer Th. Im Raum des Lebens (Rezension von Dieter Henrich, Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin. München, 2016) // Die Zeit. 2016. № 37. 1. Sept. S. 40.

The risk in considering our core values as purely abstract concepts that do not require examination in their historical context, or imagining the French Revolution invented them, is that we remain blind to how, why, and where these concepts first emerged amid conflict and controversy, and the means whereby they slowly advanced in the teeth of widespread opposition and eventually became first intellectually and then politically hegemonic (Israel, 2010, S. X)¹⁸.

Die Erinnerung an Aufklärung als Aufgabe und Verantwortung, die Jonathan Israel da anspricht, ist in unserer Gegenwart dringend notwendig. Die Entwicklung des ‚islamistischen‘ Radikalismus, die jüngsten Entwicklungen in den USA, in Russland, der Türkei, Ungarn und in anderen Ländern und Regionen der Welt machen deutlich, dass diese Erinnerung an die Aufklärung als Aufgabe blutiger Ernst ist.

Adler, H. 1988, Fundus animae – Der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung, in: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Bd. 62, H. 2, S. 197–220.

Adler, H. 1990, *Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie – Ästhetik – Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder*. Hamburg. (Studien zum 18. Jahrhundert. Bd. 13).

Adler, H. 2010, Metaschema und Aisthesis. Herders Gegenentwurf zu Kant, in: Simon, R., Gaier, U. (hg.), *Zwischen Bild und Begriff. Kant und Herder zum Schema*. München, S. 119–154.

Adler, H. 2013, Horizont und Idylle. Aspekte einer Gnoseologie von Aisthesis und Noesis, in: Adler, H., Wolff, L. L. (hg.), *Aisthesis und Noesis. Zwei Erkenntnisformen vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. München, Paderborn, S. 25–42.

Adler, H. 2014, Gattungswissen: Die Idylle als Gnoseotop, in: Berg, G. (hg.), *Wissenstexturen. Literarische Gattungen als Organisationsformen von Wissen*. Frankfurt a.M., S. 23–42. – (Berliner Beiträge zur Wissens- und Wissenschaftsgeschichte. 17).

Adler, H. 2016, Sind Anschauungen ohne Begriffe blind? In: Adler, H., Gross, S. (hg.), *Anschauung und Anschaulichkeit*. Paderborn, S. 27–44.

Alembert, J. le R. d'. 1988, Discours préliminaire des éditeurs, in: *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Vol. 1. Paris: Briasson u.a., 1751. Reprint. Stuttgart-Bad Cannstatt, S. I–XLV.

Allerkamp, A., Mirbach, D. (hg.) 2016, *Schönes Denken. A.G. Baumgarten im Spannungsfeld zwischen Ästhetik, Logik und Ethik*. Hamburg. – (Sonderheft 15, Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft).

Assheuer, Th. 2016, Im Raum des Lebens. (Rezension von Dieter Henrich, Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin), München, 2016, in: *Die Zeit*. Nr. 37 vom 1. September 2016, S. 40.

¹⁸ „Das Risiko, unsere grundlegenden Werte als rein abstrakte Begriffe aufzufassen, die nicht in ihrem historischen Kontext zu untersuchen sind oder anzunehmen, dass die Französische Revolution sie erfunden hätte, ist, dass wir nicht sehen, wie, warum und wo diese Begriffe zuerst in Konflikten und Auseinandersetzungen auftauchten und auch nicht sehen, mit welchen Mitteln sie langsam gegen die Aggression einer mächtigen Gegnerschaft vorangetrieben und schließlich zunächst geistig und dann politisch herrschend wurden“.

Baumgarten A. G. *Meditationes de nonnullis ad poema pertinentibus*. Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes [1735]. Übersetzt und mit einer Einleitung / hrsg. von H. Paetzold. Lateinisch-Deutsch. Hamburg, 1983. (Philosophische Bibliothek. 352).

Baumgarten A. G. *Ästhetik / übersetzt, mit einer Einführung, Anmerkungen und Registern / hrsg. von D. Mirbach*. Lateinisch-deutsch: in 2 Bd. Hamburg, 2007. Bd. 1 (Philosophische Bibliothek. 572a).

Beck U. *Risikogesellschaft*. Auf dem Weg in eine andere Moderne [1986]. 23. Aufl. Frankfurt a/M, 2016.

Beck U. *Die Metamorphose der Welt*. Berlin, 2017.

Brinkbäumer K. *Die Zerstörung des Verstandes // Der Spiegel*. 2017. Nr. 9, 25. Feb. S. 10.

Camus A. *Le mythe de Sisyphe* [1942] // *Œuvres complètes*. P., 2006. Vol. 1: 1931–1944 / édition publiée sous la direction de J. Lévi-Valensi, avec... la collaboration de R. Gay-Crosier et al. P. 217–322. (Bibliothèque de la Pléiade. 161).

Cues N. von. *Von der wissenden Unwissenheit*. [Übers. von G. Gawlick] // Nikolaus von Cues. *Die Kunst der Vermutung*. Auswahl aus den Schriften. Besorgt und eingeleitet von H. Blumenberg. Bremen, 1957. S. 70–185.

D'Alembert J. *le R. Discours préliminaire des éditeurs // Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris, 1751. Reprint. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1988. Vol. 1. P. I–XLV.

Evers M. *Detektivin der Stürme // Der Spiegel*. 2017. Nr. 38, 16. Sept. S. 122–123.

Evers M., Grolle J. *Das Ende der Aufklärung // Der Spiegel*. 2017. Nr. 6, 4. Feb. S. 94–96.

Gnothi Sauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte. Mit Unterstützung mehrerer Wahrheitsfreunde / hrsg. von K. Ph. Moritz. In 10 Bdn. [1783–1793]. Neudr. Nördlingen, 1986.

Herder J. G. *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*. Bemerkungen und Träume [1778] // *Sämtliche Werke / hrsg. von B. Suphan*. Berlin, 1892. Bd. 8. Reprint. Hildesheim, 1978. S. 165–235.

Israel J. *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton; Oxford, 2010.

Kirsch A. *Lie to Me: Fiction In the Post-Truth Era // The New York Times*. 2017. 16 Jan. P. C1.

Kluge A. „Der Konjunktiv des Krieges“. *Spiegel-Gespräch R. Leik mit A. Kluge // Der Spiegel*. 2012. Nr. 2, 9. Jan. S. 122–125.

Kolbert E. *That's What You Think. Why Reason and Evidence Won't Change Our Minds // The New Yorker*. 2017. 27 Feb. P. 66–71.

Kuhn Th. S. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a/M, 1973.

Lukács G. *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin, 1954.

Mendelssohn M. *Über die Frage: was heißt aufklären? [1774] // Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen / hrsg. von E. Bahr*. Stuttgart, 1978. P. 3–8.

Milton J. *Areopagitica. A Speech of Mr. John Milton for the Liberty of Unlicenc'd Printing to the Parliament of England [1644] // Milton J. Areopagitica and other Political Writings / forew. by J. Alvis*. Indianapolis, 1999. P. 3–51.

Neue Zürcher Zeitung vom 9.12.2016. URL: <https://www.nzz.ch/panorama/sprachkultur-postfaktisch-ist-das-wort-des-jahres-ld.133634> (дата обращения: 04.03.2017).

Rand N. *The Hidden Soul: the Growth of the Unconscious, 1750–1900 // American Imago*. 2004. Vol. 61, № 3. P. 257–289.

Schönes Denken. A. G. Baumgarten im Spannungsfeld zwischen Ästhetik, Logik und Ethik / hrsg. von A. Allerkamp, D. Mirbach. Hamburg, 2016. (Sonderheft 15, Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft).

Baumgarten, A. G. 1983, *Meditationes de nonnullis ad poema pertinentibus*. *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes* [1735]. Übers. und mit einer Einleitung hg. von H. Paetzold. Lateinisch-Deutsch, Hamburg. – (Philosophische Bibliothek. 352).

Baumgarten, A. G. 2007, *Ästhetik*. Übers., mit einer Einführung, Anmerkungen und Registern hg. von D. Mirbach. Lateinisch-deutsch. In 2 Bd. Bd. 1. Hamburg. – (Philosophische Bibliothek. 572a).

Beck, U. 2016, *Risikogesellschaft*. *Auf dem Weg in eine andere Moderne* [1986]. 23. Aufl. Frankfurt a. M.

Beck, U. 2017, *Die Metamorphose der Welt*. Berlin.

Brinkbäumer, K. 2017, *Die Zerstörung des Verstandes*, in: *Der Spiegel*. Nr. 9 vom 25.2.2017, S. 10.

Camus, A. 2006, *Le mythe de Sisyphe* [1942], in: *Œuvres complètes*. Vol. 1. 1931–1944. Édition publiée sous la direction de Jacqueline Lévi-Valensi, avec [...] la collaboration de R. Gay-Crosier et al. Paris. P. 217–322. – (Bibliothèque de la Pléiade 161).

Cues, N. von. 1957, *Von der wissenden Unwissenheit*. [Übers. von G. Gawlick], in: Nikolaus von Cues, *Die Kunst der Vermutung*. *Auswahl aus den Schriften*. Besorgt und eingel. von H. Blumenberg. Bremen. S. 70–185.

Evers, M. 2017, *Detektivin der Stürme*, in: *Der Spiegel*, Nr. 38 vom 16.9.2017, S. 122–123.

Evers, M., Grolle, J. 2017, *Das Ende der Aufklärung*, in: *Der Spiegel*, Nr. 6 vom 4.2.2017, S. 94–96.

Herder, J. G. 1978, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*. *Bemerkungen und Träume (1778)*, in: *Sämtliche Werke*. Hg. B. Suphan. Bd. 8. Berlin, 1892. Reprint. Hildesheim. S. 165–235.

Israel, J. 2010, *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton, Oxford.

Kirsch, A. 2017, *Lie to Me: Fiction In the Post-Truth Era*, in: *The New York Times*, 16.1.2017, p. C1.

Kluge, A. 2012, „Der Konjunktiv des Krieges“. *Spiegel-Gespräch R. Leik mit A. Kluge*, in: *Der Spiegel*, Nr. 2 vom 9.1.2012, S. 122–125.

Kolbert, E. 2017, *That's What You Think. Why Reason and Evidence Won't Change Our Minds*, in: *The New Yorker* vom 27.2.2017, pp. 66–71.

Kuhn, Th. S. 1973, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a. M.

Lukács, G. 1954, *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin.

Mendelssohn, M. 1978, *Über die Frage: was heißt aufklären?* [1774], in: Bahr, E. (hg.), *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Stuttgart, S. 3–8.

Milton, J. 1999, *Areopagitica. A Speech of Mr. John Milton for the Liberty of Unlicenc'd Printing to the Parliament of England [1644]*, in: Milton, J., *Areopagitica and other Political Writings*. Foreword by J. Alvis. Indianapolis, pp. 3–51.

Milton, J. 1851, *John Milton's Areopagitica. Eine Rede für die Pressefreiheit an das Parlament von England*. 1644. Aus dem Englischen übers. von R. Roepell. Berlin, 1851. URL: <https://download.digitale-sammlungen.de/pdf/1508020858bsb11011885.pdf> (letzter Zugriff am 14. Oktober 2017).

Moritz, K. Ph. (hg.) 1986, *Gnothi Sauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*. Mit Unterstützung mehrerer Wahrheitsfreunde hg. von K. Ph. Moritz. 10 Bde. [1783–1793] Neudruck Nördlingen.

Neue Zürcher Zeitung vom 9.12.2016. URL: <https://www.nzz.ch/panorama/sprachkultur-postfaktisch-ist-das-wort-des-jahres-ld.133634> (letzter Zugriff am 4. März 2017).

Specht R. Innovation und Folgelast. Beispiele aus der neueren Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972. (Problemata 12).

Sulzer J. G. Vermischte philosophische Schriften [1773]. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt. Leipzig. Reprint. Hildesheim, 1974.

Sulzer J. G. Explanation of a Paradoxical Psychological Proposition: That We Sometimes Act not only without Motive or a Visible Cause, but even against Compelling Motives and Despite Fully Convincing Reasons [Übersetzt von N. Rand] // *American Imago*. 2004. Vol. 61, № 3. P. 291–304.

Sulzer J. G. Kurzer Begriff aller Wissenschaften. Erste (1745) und zweite (1759) Auflage. hg. von H. Adler // *Gesammelte Schriften*. Kommentierte Ausgabe / hrsg. von H. Adler, E. Décultot. In 10 Bdn. Basel, 2014. Bd. 1.

Sulzer J. G. Schriften zur Psychologie und Ästhetik / hrsg. von H. Adler, E. Décultot // *Gesammelte Schriften*. Basel, 2019. Bd. 2. (В печати).

Tegmark M. «Wir können alles verstehen». Spiegel-Gespräch J. Grolle mit M. Tegmark // *Der Spiegel*. 2015. №15, 4 Apr. S. 112–116.

Wilczek F. „Die Welt ist ein Kunstwerk“. Spiegel-Gespräch J. Grolle mit F. Wilczek // *Der Spiegel*. 2015. №33, 8 Aug. S. 104–106.

Wolff Ch. Psychologia empirica [1738] / hrsg. von J. École // *Gesammelte Werke*. Reprint. Hildesheim, 1968. Abt. II, Bd. 5.

Wolff Ch. Discursus praeliminaris de philosophia in genere // *Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen*. Historisch-kritische Ausgabe / übers., eingel. und hrsg. von G. Gawlick, L. Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996. (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung. I, 1).

Wolff Ch. Philosophia practica universalis methodo scientifica pertracta. Bd. 2 [1739] // *Gesammelte Werke*. Abt. II, Bd. 11 / Mit einem Nachwort von W. Lenders. Reprint. 2. Nachdruckaufl. Hildesheim, 2016.

Об авторе

Ханс Адлер, габилитированный доктор философии, профессор, Холс-Бэском-профессура по современному литературоведению, факультет германских, скандинавских и славянских языков, Висконсинский университет в Мэдисоне, США.

E-mail: hadler@wisc.edu

О переводчиках

Елена Матвеевна Гордеева, кандидат филологических наук, доцент Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия.

E-mail: elenagordeeva.kgd@gmail.com

Наталья Михайловна Куликова, студентка Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия.

E-mail: kulikova-97@bk.ru

Для цитирования:

Адлер Х. Что означает прогресс в знании? Гносеотопические рассуждения о Просвещении и его влиянии // *Кантовский сборник*. 2018. Т. 37, № 1. С. 40–61. doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-3.

Rand, N. 2004, The Hidden Soul: the Growth of the Unconscious, 1750–1900, in: *American Imago*, vol. 61, no. 3, pp. 257–289.

Specht, R. 1972, *Innovation und Folgelast. Beispiele aus der neueren Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt. — (Problemata 12).

Sulzer, J. G. 1974, *Vermischte philosophische Schriften* [1773]. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt. Leipzig. Reprint. Hildesheim.

Sulzer, J. G. 2004, Explanation of a Paradoxical Psychological Proposition: That We Sometimes Act not only without Motive or a Visible Cause, but even against Compelling Motives and Despite Fully Convincing Reasons. [Übers. von N. Rand], in: *American Imago*, vol. 61, no. 3, pp. 291–304.

Sulzer, J. G. 2014, Kurzer Begriff aller Wissenschaften. Erste (1745) und zweite (1759) Auflage. Hg. von H. Adler, in: *Gesammelte Schriften*. Kommentierte Ausgabe. Hg. von H. Adler, E. Décultot. In 10 Bdn. Bd. 1. Basel.

Sulzer, J. G. 1781, *Kurzer Begriff aller Wissenschaften und andern Theile der Gelehrsamkeit, worinn jeder nach seinem Inhalt, Nutzen und Vollkommenheit kürzlich beschrieben wird / Sokraschenie vseh nauk i drugih chastei uchenosti, v koem soderzhanie, pol'za i sovershenstvo kazhdoi chasti sokraschenno opisavajutsya*. [Übers. von I. Morozov], Moskva: Universitetskaja tipografiya u N. Novikova [Auf Deutsch und Russisch].

Sulzer, J. G. 2019, *Schriften zur Psychologie und Ästhetik*. Hg. von H. Adler, E. Décultot, in: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. Basel. (Im Erscheinen).

Tegmark, M. 2015, „Wir können alles verstehen“. Spiegel-Gespräch J. Grolle mit M. Tegmark, in: *Der Spiegel*, Nr. 15, 4.4.2015. S. 112–116.

Wilczek, F. 2015, „Die Welt ist ein Kunstwerk“. Spiegel-Gespräch J. Grolle mit F. Wilczek, in: *Der Spiegel*, Nr. 33, vom 8.8.2015, S. 104–106.

Wolff, Ch. 1968, *Psychologia empirica* [1738]. Hg. von J. École, in: *Gesammelte Werke*. Bd. II, 5. Reprint. Hildesheim.

Wolff, Ch. 1996, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere / Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen*. Historisch-kritische Ausgabe. Übers., eingel. und hg. von G. Gawlick, L. Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt. — (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung. I, 1).

Wolff, Ch. 2016, *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertracta*. Bd. 2 [1739], in: *Gesammelte Werke*. Abt. II, Bd. 11. Mit einem Nachwort von W. Lenders. Reprint. 2. Nachdruckaufl. Hildesheim.

About the Author

Prof. Hans Adler, Halls-Bascom Professor for Modern Literature Studies, Department of German, Nordic, and Slavic at the University of Wisconsin-Madison, USA.

E-mail: hadler@wisc.edu

To cite this article:

Adler, H., 2018, Was heißt Fortschritt im Wissen? Gnoseotopische Überlegungen zur Aufklärung und ihren Folgen. *Kantian Journal*, vol. 37, no. 1, pp. 40–61. doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-3.

УДК 1 (091):172.1:340.12

КАТЕГОРИЧЕСКИЕ ПРАВОВЫЕ ПРИНЦИПЫ
В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНАИНТЕРВЬЮ С ПРОФЕССОРОМ
ОТФРИДОМ ХЁФФЕ¹Н. А. Шавеко²

Интервью нацелено на выяснение значения философии И. Канта, постулирующей определенные нравственные принципы с категорической безусловностью, для современной теории справедливости, сталкивающейся с тем, что многие представители научного сообщества считают любые подобные принципы относительными, а саму справедливость – предметом, выходящим за пределы сферы науки. Отфрид Хёффе – один из ученых, полагающих, что категорические правовые принципы и сегодня могут быть предметом научного обсуждения и обоснования – в своих трудах очень часто опирается на кантовскую философию. В связи с этим интервьюер выясняет отношение О. Хёффе к взглядам известных немецких правоведов-неокантианцев Р. Штаммлера и Г. Радбруха, а также таких философов, как Дж. Ролз и Ю. Хабермас, поскольку последние сами себя причисляли к представителям кантианской традиции нравственной философии. Параллельно уточняются взгляды самого О. Хёффе на те проблемы, которые обсуждались названными авторами. О. Хёффе отвергает критику Г. В. Ф. Гегеля в адрес И. Канта, оспаривает зависимость базовых принципов справедливости от «духа времени» и мнения большинства, называет свободу высшей человеческой ценностью и выступает за демократическое конституционное государство (рассматривая при этом принципы социального государства лишь как задачу государства, а не как субъективные права граждан), а также утверждает, что диктаторская и тираническая власть заслуживает сопротивления. Помимо этого О. Хёффе дает пояснения относительно используемых им понятий трансцендентального обмена, категорических правовых принципов, просвещенно либеральной демократии, мировой республики. Предполагается, что интервью станет дополнением к тем трудам О. Хёффе, которые уже переведены на русский язык.

Ключевые слова: Кант, философия права, теория справедливости, трансцендентальный обмен, категорический императив, свобода, демократия, либерализм, социальное государство, мировая республика.

Н. Ш.: Профессор Хёффе, насколько, на ваш взгляд, актуальна философия Канта в сегодняшних дискурсах о справедливости? Как известно, Гегель выступил критиком моральной философии Канта. В какой части вы считаете данную критику убедительной?

¹ Интервью было взято Н. А. Шавеко у О. Хёффе инициативно посредством электронной почты и предоставлено «Кантовскому сборнику» для эксклюзивной публикации.

² Удмуртский филиал Института философии и права УрО РАН, 426004, Россия, Удмуртская Республика, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4.

Поступила в редакцию 15.08.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-4

© Шавеко Н. А., 2018

KATEGORISCHE RECHTSPRINZIPIEN
IN ZEITEN DER POSTMODERNE:INTERVIEW
MIT PROF. DR. OTFRIED HÖFFE¹N. A. Shaveko²

This interview explores the extent to which Kant's philosophy, which postulates certain moral principles categorically, has influenced the contemporary theory of justice. Many academics believe such principles to be relative and emphasise that justice lies beyond the remit of science. Otfried Höffe is convinced that categorical legal principles remain a valid subject for an academic discussion. In his works, he often appeals to Kantian philosophy. In the interview, Prof. Dr. O. Höffe refers to such famous German Neo-Kantian philosophers of law as R. Stammler and G. Radbruch. He also mentions J. Rawls and J. Habermas – self-confessed adherents of the Kantian tradition in moral philosophy. Prof. Dr. Höffe expounds his views on the problems discussed by these authors. He dismisses G. W. F. Hegel's criticism of Kant and denies the dependence of the fundamental principles of justice on the *Zeitgeist* and the opinions of the masses. The interviewee calls freedom the supreme human value, advocates the idea of a democratic constitutional state (he considers the principles of a social state as a mission of the state rather than a subjective right of citizens), and argues that dictatorship and tyranny deserve resistance. Prof. Dr. Höffe gives detailed definitions of the notions of transcendental exchange, categorical legal principles, enlightened liberal democracy, and a world republic. This interview will supplement the body of Prof. Dr. Höffe's works that have already been translated into Russian.

Keywords: Kant, philosophy of law, theory of justice, transcendental exchange, categorical imperative, freedom, democracy, liberalism, social state, world republic.

N. Sh.: Herr Prof. Höffe, wie aktuell ist Ihrer Meinung nach Kants Philosophie in heutigen Diskursen über Gerechtigkeit? Es ist allgemein bekannt, das Hegel ein Kritiker der Moralphilosophie von Kant war. Halten Sie diese Kritik für überzeugend?

O. H.: Eine heute überzeugende Philosophie der Gerechtigkeit geht vom Menschen als einer zurechnungsfähigen Person aus. Sie sieht in der wechselseitigen Einschränkung und gleichzeitigen Sicherung der Freiheit das entscheidende Gerechtigkeitsprinzip. Sie weiß um die Notwendigkeit von Eigentum für die menschliche Freiheit und erkennt ein öffentliches Gemeinwesen samt dessen Strafbefugnis als notwendige Bedingung realer

¹ Das Interview wurde von Nikolai Shaveko mit Prof. Dr. Otfried Höffe in eigener Initiative per E-Mail geführt und exklusiv für die Publikation in *Kantian Journal* zur Verfügung gestellt.

² Udmurt Unit of the Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences. 4 Lomonosova str., Izhevsk, Udmurt Republic, 426004, Russia.

Received 15.08.2017.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-4

© Shaveko N. A., 2018

О. Х.: Философия справедливости, обладающая в наши дни авторитетом, рассматривает человека как лицо, отвечающее за свои поступки. Решающий принцип справедливости она видит во взаимном ограничении свободы и одновременно в ее обеспечении. Она знает о необходимости собственности для обеспечения человеческой свободы и признает публичную организацию общества с ее полномочиями на принуждение в качестве необходимого условия реальной свободы. Не в последнюю очередь она осознает необходимость международно-правовых отношений, находящихся свое завершение в-явно умеренном — праве мирового гражданства. Все эти и другие мысли стали возможными благодаря теории права и справедливости «гражданина мира» из Кёнигсберга — Иммануила Канта.

Известную критику Канта Гегелем многие гегельяны считали убедительной. Но беспристрастное прочтение Канта заставляет в ней сильно усомниться. Обратимся, в частности, к гегелевской критике кантовского примера применимости категорического императива — примера с депозитом. Позвольте мне сослаться здесь на возражения, изложенные в параграфе 7.4 моей монографии «Кантовская критика практического разума. Философия свободы» (Höffe, 2012, S. 115—117). Гегель выдвигает два упрека в адрес Канта. С одной стороны, требуемый категорическим императивом мыслительный эксперимент строгого обобщения дает тавтологический результат: «...если есть собственность, должна быть собственность» (Hegel, 1979, S. 463). С другой — вместо того чтобы оправдать сам институт права собственности, Кант постулирует этот институт как уже данный.

Начнем со второго гегелевского возражения. Даже если договоры о депозите, по крайней мере в неформальном виде, существуют практически во всех более-менее развитых культурах, Кант не берет их как уже данное в действительности. Для его аргументации достаточно мыслимости подобного правового института. Его фактическая предпосылка даже еще скромнее. Канту достаточно, что существуют различные в моральном отношении, а именно отчасти совместимые, а отчасти несовместимые с моралью способы обогащения. Далее он показывает, что морально неприемлемые, точнее, мошеннические способы устраняются с помощью мыслительного эксперимента, то есть строгого обобщения.

Тот факт, что Кант довольствуется такими скромными предпосылками, лишает силы и первое возражение Гегеля. Кантовский мыслительный эксперимент в действительности не имеет тавтологического результата «если есть собственность, должна быть собственность», скорее, он выделяет определенные формы образования собственности как морально нелегитимные. На самом деле речь идет совсем не об институте депозитария или депозитарного договора и даже не об институте собственности, для которого Кант, безусловно, находит оправдание, например в посвященном

Freiheit an. Nicht zuletzt weiß sie um die Notwendigkeit internationaler Rechtsbeziehungen, die in einem — ausdrücklich bescheidenen — Weltbürgerrecht zur Vollendung gelangen. All diese Gedanken und viele mehr verdankt die Rechts- und Gerechtigkeitstheorie dem Weltbürger aus Königsberg, Immanuel Kant.

Hegels bekannte Kant-Kritik halten viele Hegelianer für triftig. Eine vorurteilsfreie Kant-Lektüre weckt erhebliche Zweifel. Nehmen wir exemplarisch Hegels Kritik an Kants Beispiel für die Tauglichkeit des kategorischen Imperativ, das Depositumbeispiel. Erlauben Sie mir, hier auf meine Gegenkritik im Kapitel 7.4 meiner Monographie Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit zurückzugreifen (Höffe, 2012, S. 115—117). Hegel wirft Kant zweierlei vor. Einerseits erbringe das vom kategorischen Imperativ geforderte Gedankenexperiment der strengen Verallgemeinerung nur ein tautologisches Ergebnis: „wenn Eigentum ist, muß Eigentum sein“ (Hegel, 1979, S. 463). Andererseits setze Kant, statt das Rechtsinstitut des Eigentums zu rechtfertigen, das Rechtsinstitut als schon gegeben voraus.

Beginnen wir mit Hegels zweitem Vorwurf: Auch wenn Depositum-Verträge zumindest in informeller Form in so gut wie allen entwickelteren Kulturen vorkommen, nimmt Kant sie nicht als in der Wirklichkeit schon gegeben an. Für seine Argumentation reicht die Denkbare eines derartigen Rechtsinstitutes aus. Seine tatsächliche Vorannahme ist sogar noch bescheidener. Kant genügt es, daß in moralischer Hinsicht unterschiedliche, nämlich teils mit der Moral verträgliche, teils unverträgliche Mittel der Vermögensbildung existieren. Dann zeigt er, daß die moralunverträglichen, des näheren: betrügerischen Mittel sich mit Hilfe eines Gedankenexperiments, der strengen Verallgemeinerung, aussondern lassen.

Dass Kant sich mit so bescheidenen Voraussetzungen begnügt, entkräftet auch Hegels ersten Einwand. Kants Gedankenexperiment hat nicht das in der Tat tautologische Ergebnis: „wenn Eigentum ist, muß Eigentum sein“, vielmehr sondert es gewisse Formen der Eigentumsbildung als moralisch illegitim aus. Genau genommen geht es überhaupt nicht um die Institution des Depositums, eines Verwahrungsvertrages, auch nicht um die des Eigentums, für die sich bei Kant durchaus eine Rechtfertigung findet, nämlich in dem dafür zuständigen Text, der Rechtslehre, dem „I. Teil. Das Privatrecht vom äußeren Mein und Dein überhaupt“ (MS RL, AA 06, S. 245—257). Ihm kommt es lediglich auf die Nichtverallgemeinerbarkeit eines gewissen Mittels an, das zudem nicht etwa besonders raffiniert ausgesucht ist. Es handelt sich vielmehr um ein vom gewöhnlichen moralischen Bewußtsein, dem „gemeinsten Verstand“, ohne Unterweisung als offensichtlich unmoralisch eingeschätztes Mittel, nämlich um einen nicht unriskanten Betrug. Selbst dieses Mittel ist nur ein Beispiel für den eigentlichen Gegenstand, auf den es Kant letztlich ankommt: Er will die Ansicht,

этому вопросу тексте «Учения о праве» («Часть 1. Частное право, касающееся Моего и Твоего вообще во внешнем смысле») (АА 06, S. 245–257; Кант, 2014, с. 123–125). Дело касается лишь невозможности обобщить определенное средство, которое при этом даже не особенно тщательно выискивалось. Речь идет, скорее, о том, что с точки зрения обычного морального сознания, простого «здорового смысла», без специального указания расценивается как очевидно аморальное средство, а именно об обмане, который можно совершить без риска для себя. Само это средство представляет собой лишь один из примеров относительно того вопроса, которым в конечном счете занят Кант. А он хочет опровергнуть то воззрение, что «желание блаженства» (АА 05, S. 28; Кант, 1997, с. 343) может быть всеобщим практическим законом.

Н. Ш.: Как вы относитесь к взглядам таких представителей неокантианской философии права, как Рудольф Штаммлер и Густав Радбрух? В каком отношении они сохраняют актуальность для современных дискурсов о справедливости?

О. Х.: Согласно «формуле Радбруха» закон, исходящий от государства, следует признавать действующим, разве только он «становится столь вопиюще несовместимым со справедливостью, что закон как “неправое право” отрицает справедливость» (Radbruch, 1990, S. 89, см.: Радбрух, 2004, с. 234). Эта формула является результатом опыта явно неправовых государств и обоснованно восстает против двух противоположных способов обхождения с действующим правом. С одной стороны, она опровергает слепое послушание праву, которое в условиях диктатуры представляет собой очевидное и грубое неправое. С другой — она опровергает легкомысленное апеллирование в правовых демократических государствах к противостоянию, даже к насильственному противостоянию государственным установлениям и запретам. Публичная власть, которая действует диктаторски и тиранически, заслуживает сопротивления, но те законы, которые предоставляют высшую власть народу, признают основные права и права человека и практикуют четкое разделение властей, должны исполняться. Поэтому можно скептически отнестись к требованиям некоторых представителей церкви о предоставлении определенным лицам церковного убежища. То, что во времена отсутствия правовой государственности имело смысл, сегодня уже давно утратило свое основание. Тот, кто все же думает, что может позволить себе сопротивление правовым институтам конституционной демократии, должен, что вряд ли может быть отнесено к сторонникам предполагаемого права на церковное убежище, во-первых, исчерпать все средства демократической оппозиции, а во-вторых, быть готовым к сопротивлению. Сопротивление демократической государственной власти и протест против ее правомерно наложенных наказаний заслуживают не уважения, а презрения.

„die Begierde zur Glückseligkeit“ (KpV, AA 05, S. 28) taugt zu einem allgemeinen praktischen Gesetz, zurückweisen.

N. Sh.: Was ist Ihre Meinung zu den Ansichten der Vertreter des Neukantianismus in der Rechtsphilosophie wie Rudolf Stammler und Gustav Radbruch? In welcher Hinsicht bleiben sie relevant für heutige Diskurse über Gerechtigkeit?

O. H.: Nach der Radbruch-Formel ist ein staatliches Gesetz als geltend anzuerkennen, „es sei denn, daß der Widerspruch [...] zur *Gerechtigkeit* ein so unerträgliches Maß erreicht, daß das Gesetz als ‚unrichtiges Recht‘ der Gerechtigkeit zu weichen hat“ (Radbruch, 1990, S. 89). Diese Formel ist aus Erfahrungen mit allzu offensichtlichen Unrechtsstaaten entstanden und wendet sich zu Recht gegen zwei konträre Arten, sich zum geltenden Recht zu verhalten. Einerseits verwirft es einen blinden Rechtsgehorsam, der sich in Diktaturen selbst allzu offensichtlichem und grobem Unrecht unterwirft. Andererseits lehnt es die in rechtsstaatlichen Demokratien allzu leichtfertige Berufung auf ein Recht ab, staatlichen Geboten und Verboten Widerstand, sogar gewaltsamen Widerstand entgegenzusetzen. Ein Gemeinwesen, das sich diktatorisch und tyrannisch verhält, verdient Widerstand, Gesetze eines Gemeinwesens hingegen, das alle Zwangsbefugnis auf die Betroffenen, das Volk, zurückführt, das Grund- und Menschenrechte anerkennt und eine klare Gewaltenteilung praktiziert, darf Rechtsgehorsam fordern. Deshalb darf man gegen den Anspruch einiger Kirchenvertreter, gewissen Personen ein Kirchenasyl zu gewähren, skeptisch sein. Etwas, das in Zeiten mangelnder Rechtsstaatlichkeit sinnvoll war, hat heute sein Recht längst verloren. Wer trotzdem glaubt, gegen Rechtsinstanzen konstitutioneller Demokratien Widerstand leisten zu dürfen, muss, was für Vertreter des angeblichen Rechts auf Kirchenasyl kaum zutreffen dürfte, erstens alle Mittel demokratischer Opposition ausgeschöpft haben und zweitens zum Widerstand bereit sein. Einer demokratischen Staatsgewalt Widerstand zu leisten und gegen die dann rechtmäßig verhängten Bußen Einspruch zu erheben, verdient nicht Hochachtung, sondern Verachtung.

N. Sh.: Stammler hielt das Recht und die konventionellen Normen auseinander und meinte, dass das Recht notwendig ist, wenn auch nur deswegen, um Kriterien für die Anerkennung von Konventionen festzulegen. Es gibt also keine Konventionen ohne Recht. So lehnt Stammler den Anarchismus ab, für den es kein Recht, sondern bloß konventionelle Normen gibt. Da die Kritik des Anarchismus in Ihren Schriften einen besonderen Platz einnimmt, möchte ich gerne Ihren Kommentar dazu hören.

O. H.: Es kann durchaus Gesellschaften, Gemeinschaften oder Gruppen geben, in denen Konventionen anerkannt werden, ohne dass diese Konventionen in eine Rechtsordnung eingebunden sind. Es kann sogar Sozialeinheiten geben, die nicht nur für gewisse Lebens-

Н. Ш.: Штаммлер различал право и конвенциональные нормы и говорил, что право неизбежно хотя бы потому, что устанавливает критерии дееспособности лиц, которые впоследствии заключают конвенции. Так, он опровергал анархизм (существование только конвенциональных норм). Поскольку критика анархизма в ваших трудах занимает особое место, хотелось бы, чтобы вы прокомментировали эту идею.

О. Х.: Могут, конечно, существовать общества, общности или группы, в которых признаны конвенциональные правила, не интегрированные в правовой порядок. Могут даже существовать социальные единицы, которые не только знают независимые от права конвенциональные правила, но и полностью обходятся без правового порядка. В работе «Политика. Право. Справедливость» (гл. 7.3) (Höffe, 1989, S. 205–212; Хёффе, 1994, с. 128–139) я различаю разные ступени свободы от господства, то есть анархии, выступая за формы господства демократического конституционного государства, то есть за однозначно неанархический социальный порядок, и признавая при этом возможность дополитической власти, которая не носит правового и государственного характера и может быть названа «естественной властью».

Н. Ш.: Если я правильно понимаю, вы, анализируя в своей работе «Политика. Право. Справедливость» полемику Радбруха и Харта, подчеркиваете значимость «правового мышления», а именно убеждений членов правового сообщества для определения права. Означает ли это, что и справедливость той или иной нормы права зависит, так сказать, от духа времени?

О. Х.: Основная мысль политической справедливости и ее истинных принципов, то есть идеи демократии, — господство легитимируется, в конечном счете, только теми, кого оно затрагивает, — права человека, основные права и разделение властей никоим образом не зависят от духа времени. Даже промежуточные принципы не подчиняются духу времени. Только в той задаче, которую я называю «стратегиями политической справедливости», в многообразных «методах», а именно в путях, силах и процедурах, помогающих привести эти принципы к конкретной реализации, вряд ли общество может полностью освободиться от духа времени. Но во имя справедливости требуется как можно дальше от него отстраниться.

Н. Ш.: Вы считаете, что принцип большинства не должен нарушать основные права человека и мирный правопорядок. Но какую роль демократия играет для других ситуаций? Можно ли здесь сказать, что только демократическое решение будет справедливым? Что вы называете «просвященной демократией»?

О. Х.: Демократия вдобавок к бескомпромиссному признанию человеческого достоинства, свободы личности, равенства перед законом, свободы веры, совести и религии, мнений и прессы, права на частную собственность и т.д. не должна нарушать также и другие основополагающие принципы своей конституции,

береги rechtsunabhängige Konventionen kennen, sondern vollständig ohne eine Rechtsordnung auskommen. In meiner Studie Politische Gerechtigkeit (Kap. 7.3) (Höffe, 1989, S. 205–212) unterscheidet ich verschiedene Stufen von Herrschaftsfreiheit, also von Anarchie, plädiere für die Herrschaftsformen des demokratischen Verfassungsstaates, also eine deutlich nicht-anarchistische Sozialordnung, erkenne aber die Möglichkeit einer vorpolitischen Herrschaft an, die keinerlei Rechts- und Staatscharakter hat, daher „natürliche Herrschaft“ heißen kann.

N. Sh.: Wenn ich die in Ihrem Buch „Politische Gerechtigkeit“ durchgeführte Analyse der Polemik zwischen Radbruch und Hart richtig verstehe, betonen Sie die Bedeutung des „juristischen Denkens“, nämlich die Überzeugungen der Mitglieder der Rechtsgemeinschaft von der Gültigkeit des Rechtsbegriffs. Bedeutet das, dass Gerechtigkeit auch sozusagen von dem Zeitgeist abhängig ist?

O. H.: Der Grundgedanke der politischen Gerechtigkeit und deren veritable Prinzipien, namentlich die Gedanken der Demokratie — Herrschaft legitimiert sich in letzter Instanz nur von den Betroffenen —, die der Menschen — und der Grundrechte und die Gewaltenteilung sind keineswegs vom Zeitgeist abhängig. Selbst mittlere Prinzipien unterwerfen sich nicht dem Zeitgeist. Erst bei der Aufgabe, die ich „Strategien der politischen Gerechtigkeit“ nenne, bei den vielfältigen „Methoden“, nämlich Wegen, Kräften und Verfahren, um den Prinzipien zur konkreten Realisierung zu verhelfen, kann sich kaum eine Gesellschaft vom Zeitgeist vollständig freimachen. Sich von ihm möglichst weit zu emanzipieren, bleibt aber um der Gerechtigkeit willen geboten.

N. Sh.: Sie sind der Meinung, dass das Mehrheitsprinzip die grundlegenden Menschenrechte und die Friedensordnung nicht verletzen darf. Welche Rolle spielt Demokratie für alle anderen Situationen? Kann man hier sagen, dass nur eine demokratische Entscheidung gerecht ist? Was nennen Sie „aufgeklärte Demokratie“?

O. H.: Eine Demokratie darf zusätzlich zur kompromisslosen Gültigkeit der Menschenwürde, der Freiheit der Person, der Gleichheit vor dem Gesetz, der Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit, der Meinungs- und Pressefreiheit, dem Recht auf Privateigentum usw. auch gegen weitere grundlegende Prinzipien ihrer Verfassung, einschließlich dem Prinzip der Gewaltenteilung mit der Unabhängigkeit der Justiz, nicht verstoßen. Entscheidungen der Justiz binden die Demokratie.

„Aufgeklärt liberal“ nenne ich eine Demokratie, die die sieben Gesichtspunkte anerkennt: (1) Die politische Herrschaft geht von den Betroffenen aus (Prinzip Volkssouveränität). (2) Sie kommt sowohl jedem einzelnen als auch der Gesamtheit zugute (Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit und der Menschenrechte). (3) Anerkennung der demokratischen Mitwirkungsrechte, ins-

в том числе принцип разделения властей и независимости судебной власти. Судебные решения связывают демократию.

«Просвещенно либеральной» я называю такую демократию, которая признает семь пунктов: 1) политическая власть исходит от тех, кого она касается (принцип народного суверенитета); 2) она служит как благо каждого, так и общему благу (принципы правовой государственности и прав человека); 3) признание демократических прав участия, в особенности равного, активного и пассивного избирательного права, признание партий и политической общественности в виде свободных средств массовой информации; 4) позитивное приятие прав человека как основных прав, признание принципа разделения властей; 5) развитие демократии в партиципативную демократию с сильным гражданским обществом; 6) согласно своему экзистенциальному понятию, демократия является жизненно важной формой существования; 7) и, наконец, требуется демократически функциональное социальное государство, а не государство, занимающееся социальным попечением.

Н. Ш.: Сегодня многие философы активно апеллируют к этическим взглядам Канта. И пожалуй, все они признают «всеобщий принцип права» Канта при той или иной его модификации. Вы относитесь к их числу. Можно ли говорить о существовании сегодня самостоятельного течения «посткантианства», или «кантианского этического когнитивизма»?

О. Х.: Мой ответ на ваш первый вопрос подчеркивает непрекращающуюся актуальность кантовской философии права. Она может начинаться с «всеобщего принципа права», но простирается гораздо дальше. Поэтому ни в философии права, ни в моральной философии я не являюсь представителем посткантианства. Скорее, требуется серьезно отнестись к основным мыслям Канта и, несмотря на изменившиеся состояния дискурса, способствовать их признанию, отвечающему существу дела и требованиям времени.

Н. Ш.: Что вы называете категорическими правовыми принципами? Зависят ли данные принципы от конкретной страны или эпохи и какие существуют примеры категорических правовых принципов?

О. Х.: Категорическими императивами я называю контрапункт современной правовой культуры. Так, она все больше и больше определяется эмпирическим, даже социально-прагматическим мышлением, стремящимся к коллективному благу. Тем не менее она признает морально-правовые принципы, которые, подобно правам человека, считаются неотчуждаемыми и нерушимыми, поэтому имеют статус безусловных, то есть категорических, обязательств и именно поэтому не склоняются перед эмпирическим социально-прагматическим мышлением. Исходя из понятия их категорической обязательности, эти принципы не зависят ни от страны, ни от эпохи, а скорее предзадают им требования и запреты, признание которых квалифицирует

особенно des gleichen, aktiven und passiven Wahlrechts, Anerkennung von Parteien und einer politischen Öffentlichkeit in Gestalt freier Medien. (4) Positivierung der Menschenrechte zu Grundrechten, Anerkennung der Gewaltenteilung. (5) Steigerung der Demokratie zu einer partizipativen Demokratie mit einer starken Zivil- bzw. Bürgergesellschaft. (6) Nach ihrem existentiellen Begriff ist die Demokratie eine vitale Lebensform. (7) Schließlich braucht es eine demokratiefunktionale, freilich nicht eine fürsorgerische Sozialstaatlichkeit.

N. Sh.: Viele Philosophen plädieren heute aktiv für Kants Moralphilosophie, und Sie auch. Ein gemeinsamer Ort ist hier wohl die Anerkennung von Kants „allgemeinem Rechtsgrundsatz“ in seiner einen oder anderen Modifikation. Können wir heute von einer eigenständigen Bewegung „Post-Kantianismus“ oder „kantischer ethischer Kognitivismus“ sprechen?

O. H.: Meine Antwort zu Ihrer ersten Frage betont die bleibende Aktualität von Kants Rechtsphilosophie. Sie kann mit dem „allgemeinen Rechtsgrundsatz“ beginnen, reicht aber weit darüber hinaus. Daher verrete ich weder in der Rechts- noch der Moralphilosophie einen Post-Kantianismus. Vielmehr soll man Kants Grundgedanken ernst nehmen und trotz veränderter Diskurslagen zu einer sach- und zeitgerechten Anerkennung verhelfen.

N. Sh.: Was nennen Sie „kategorische Rechtsprinzipien“? Sind diese Prinzipien von einem Land oder von einer Epoche abhängig? Was sind Beispiele für kategorische Rechtsprinzipien?

O. H.: Kategorische Imperative nenne ich den Kontrapunkt in und zur modernen Rechtskultur. Sie wird nämlich mehr und mehr von einem empirischen, überdies sozialpragmatischen, dem kollektiven Wohl verpflichteten Denken bestimmt. Trotzdem erkennt sie rechtsmoralische Prinzipien an, die wie die Menschenrechte als unveräußerlich und unverletzlich gelten, daher den Rang unbedingter, also kategorischer Verbindlichkeiten haben und sich genau deshalb dem empirisch-sozialpragmatischen Denken nicht beugen. Vom Begriff ihrer kategorischen Verbindlichkeit her sind sie weder von einem Land noch einer Epoche abhängig, geben ihnen vielmehr Gebote und Verbote vor, deren Anerkennung ein Gemeinwesen als im Wesentlichen anerkennungswürdig, als gerecht qualifiziert, deren Missachtung aber den klaren Vorwurf der Ungerechtigkeit verdient, Protest erlaubt und entsprechende Veränderung fordert. Den einschlägigen Grundsatz hat Kant in der „Rechtslehre“, § B. „Was ist Recht?“, formuliert: „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit vereinigt werden kann“ (MS RL, AA 06, S. 230). In meiner Studie „Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne“ (1995, 3. Aufl.) entwickle ich unter anderem den genannten Grundsatz, den kategorischen Rechtsimperativ im Singular, kritisiere die Hauptposition des

ся обществом как в сущности правильное и справедливое, а пренебрежение ими заслуживает ясно выраженного упрека в несправедливости, разрешает протест и требует сообразных изменений. Соответствующий принцип сформулировал Кант в § В «Учения о праве»: «Итак, право — это совокупность условий, при которых произволение одного [лица] совместимо с произволением другого с точки зрения всеобщего закона свободы» (AA 06, S. 230; Кант, 2014, с. 89). В своей работе «Категорические принципы права. Контрапункт современности» (Höffe, 1995) я развиваю, помимо прочего, названный принцип — категорический правовой императив в единственном числе, критикую основные положения эмпирического социально-прагматического мышления, утилитаризм и, в дополнение к идее прав человека, рассматриваю как уголовный закон, так и универсальное и глобальное требование мира, «республику свободных объединенных народов» в качестве дальнейших правовых императивов.

Н. Ш.: Расскажите вкратце о вашей идее «трансцендентального обмена» как стратегии легитимации. Можно ли рассматривать ее как обоснование либерализма априори?

О. Х.: Любой основанный на свободе социальный строй, а также определяемый свободой правовой и государственный порядок возможны благодаря взаимности, или реципрокности, в признании свободных и равных личностей. Основной образец взаимности — это обмен. Но в трансцендентальном обмене меняются друг на друга не товары (материальные или нематериальные), услуги или денежные суммы. В противоположность стоящей перед экономистами опасности редуцировать обмен к экономическим процессам, трансцендентальный обмен обращает внимание на непреложное предварительное условие. Экономические процессы обмена, а также неэкономические, как, например, научные, культурные, художественные, спортивные и политические обменные процессы, суть действия и предполагают дееспособность как таковую. Следовательно, «agency» есть неотъемлемое условие возможности всякой взаимности, *pars pro toto*, любого обмена. Возможность реализации дееспособности касается поэтому области некоего (относительно) трансцендентального интереса. В простейшем общественном договоре, трансцендентальном обмене, (будущие) субъекты права признают для себя и взаимно для других право на дееспособность, можно даже сказать — на правоспособность. При этом они ограничивают свою свободу действий настолько, насколько это нужно, и обеспечивают ее одновременно настолько, насколько это возможно, с тем, чтобы сосуществование дееспособных существ состоялось в соответствии с общепонятными, то есть строго универсальными принципами. Приведу мой принцип протосправедливости (см.: «Демократия в эпоху глобализации», гл. 3.5): «Через исконное признание чужого все члены рода вмняемых существ должны признать себя и себе подобных субъектами права» (Höffe, 1999, S. 87).

empirisch-sozialpragmatischen Denkens, den Utilitarismus, und stelle zusätzlich zum Gedanken der Menschenrechte sowohl das Strafgesetz als auch ein universales und globales Friedensgebot, eine „Republik freier verbündeter Völker“, als weitere kategorische Rechtsimperative vor.

N. Sh.: Erläutern Sie bitte kurz Ihre Idee eines „transzendentalen Tauschs“ als Legitimationsstrategie. Ist es möglich, diese Idee als eine apriorische Fundierung des Liberalismus zu betrachten?

O. H.: Jede freiheitliche Sozialordnung, auch eine von Freiheit bestimmte Rechts- und Staatsordnung, lebt von der Wechselhaftigkeit bzw. Reziprozität in der Anerkennung freier und gleicher Personen. Ein Grundmuster der Wechselseitigkeit ist der Tausch. Beim transzendentalen Tausch werden aber nicht Güter (weder materielle noch immaterielle Güter), Dienstleistungen oder Geldbeträge gegeneinander getauscht. Im Gegensatz zur Gefahr, in ökonomistischer Verkürzung den Tausch auf ökonomische Prozesse zu reduzieren, macht der transzendente Tausch auf eine unverzichtbare Vorbedingung aufmerksam. Ökonomische Tauschprozesse, auch nichtökonomische wie wissenschaftliche, kulturelle, künstlerische, sportliche, auch politische Austauschprozesse sind Handlungen und setzen als solche die Handlungsfähigkeit voraus. Folglich ist „agency“ die unverzichtbare Bedingung der Möglichkeit aller Wechselseitigkeit, *pars pro toto*: von jedem Tausch. Der Realisierbarkeit der Handlungsfähigkeit kommt daher der Rang eines (relativ) transzendentalen Interesses zu. Im elementarsten Gesellschaftsvertrag, dem transzendentalen Tausch, erkennen die (künftigen) Rechtsgenossen sich selbst und wechselseitig den anderen das Recht auf Handlungsfähigkeit — man kann auch sagen: auf Rechtsfähigkeit —, zu. Dabei beschränken sie ihre Handlungsfreiheit so weit, wie es nötig ist und sichern sie zugleich so weit, wie es möglich ist, damit die Koexistenz handlungsfähiger Wesen gemäß verallgemeinerbaren, also streng universalen Prinzipien stattfindet. Um mein Prinzip der Proto-Gerechtigkeit anzuführen (siehe Demokratie in Zeiten der Globalisierung, Kap. 3.5): „Durch eine originäre Fremdanerkennung sollen alle Mitglieder der Gattung zurechnungsfähiger Wesen sich selbst und ihresgleichen als Rechtsgenossen anerkennen“ (Höffe, 1999, S. 87).

N. Sh.: Sie haben gesagt: „Dabei beschränken sie ihre Handlungsfreiheit so weit, wie es nötig ist, und sichern sie zugleich so weit, wie es möglich ist, damit die Koexistenz handlungsfähiger Wesen gemäß verallgemeinerbaren, also streng universalen Prinzipien stattfindet“. Können Sie Ihre Ansichten über das Verhältnis zwischen Freiheit und Sicherheit etwas ausführlicher erläutern?

O. H.: Gemeint ist, dass eine Handlungsfreiheit, deren man sich nicht sicher sein kann, ein bloßes Wort ist. Die von mir oben exemplarisch genannten Rechte dürfen keine frommen Worte oder bloße Absichtser-

Н. Ш.: Вы сказали: «При этом они ограничивают свою свободу действий настолько, насколько это нужно, и обеспечивают ее одновременно настолько, насколько это возможно, с тем, чтобы сосуществование дееспособных существ состоялось в соответствии с обобщаемыми, то есть строго универсальными принципами». Не могли бы вы подробнее пояснить ваши взгляды на соотношение свободы и безопасности?

О. Х.: Имеется в виду, что свобода действий, в которой никто не может быть уверен, — это лишь пустое слово. Указанные мной выше для примера права не должны оставаться благочестивыми пожеланиями или простыми заявлениями о намерениях. Государству надлежит, например, эффективно защищать здоровье и жизнь, равно как и упомянутые свободы. Понятно, что иногда приходится взвешивать, что важнее. Но если, к примеру, своевременно не предотвращено или не подавлено предвидимое насилие со стороны демонстрантов или участников других массовых мероприятий, то несостоятельность государства налицо.

Н. Ш.: В правовом дискурсе современной России ограничения радикальной свободы зачастую объясняют заботой о культурной безопасности, которая обеспечивается поддержкой нравственных устоев и традиционных ценностей общества. Например, ограничение использования нецензурной лексики при публичном исполнении художественных произведений, ограничения продажи спиртного. Или, например, снятие оперного спектакля из репертуара театра ради защиты чувств верующих. Какими средствами государству дозволено защищать свою идентичность?

О. Х.: У известных нам стран обычно сложная и вместе с тем меняющаяся идентичность. Если верить великой русской литературе, то — обращусь к некоторым названным вами примерам — и сквернословие, и алкоголь, в особенности водка, играют большую роль в русском быте. Не менее важными являются следующие наблюдения: уже Российская империя была открыта многим зарубежным инициативам. Она поддерживала контакты с культурными центрами Европы и сама стала, особенно в Москве и Санкт-Петербурге, весьма привлекательным культурным центром. Она приглашала к себе ученых, инженеров, преподавателей и многих других специалистов. Октябрьская революция имела не только русские истоки, но и множество нерусских и, помимо прочего, привела к власти атеистические и антиклерикальные течения.

Что здесь традиционно: церковь литургии и любви к ближнему с прекрасными иконами и песнопениями, или покорная государству националистически ориентированная церковь, или критикующие церковь, подчас агрессивно, атеистические голоса? Как можно хотя бы даже ввиду этих нескольких примеров пространной идентичности, конфликтов идентичности и изменений идентичности говорить о гомогенной и фиксированной идентичности, которую «государство» могло бы и даже было бы вправе защищать? Обязательным

кларungen bleiben. Der Staat hat also zum Beispiel Leib und Leben wirksam zu schützen, ebenso die genannten Freiheiten. Dass gelegentlich eine Güterabwägung vorgenommen werden muss, versteht sich. Wenn aber beispielsweise eine vorhersehbare Gewalttätigkeit von Demonstranten oder bei gewissen Massenveranstaltungen nicht rechtzeitig verhindert oder bekämpft wird, so liegt ein klares Staatsversagen vor.

N. Sh.: Im Rechtsdiskurs des heutigen Russlands erklärt man die Einschränkungen radikaler Freiheit als Fürsorge für die kulturelle Sicherheit, die durch die Unterstützung der sittlichen Grundsätze und traditionellen Werte der Gesellschaft gewährleistet wird, zum Beispiel die Einschränkung der Benutzung obszöner Ausdrücke während der öffentlichen Darstellung von Kunstwerken, die Einschränkung beim Verkauf alkoholischer Getränke. Oder, um ein anderes Beispiel zu nennen, die Absetzung einer Opernaufführung vom Spielplan zum Schutz der religiösen Gefühle. Mit welchen Mitteln darf ein Staat seine Identität verteidigen?

O. H.: Die uns bekannten Länder pflegen eine komplexe, zudem sich wandelnde Identität zu haben. Soweit man der großen russischen Literatur glauben darf, spielen — um einige Ihrer Beispiele aufzugreifen — sowohl Kraftausdrücke als auch der Alkohol — Muster: Wodka — im russischen Alltag eine große Rolle. Mindestens ebenso wichtig sind folgende Beobachtungen: Schon das Zarenreich öffnet sich vielen Anregungen aus dem Ausland. Es pflegt Kontakt mit den kulturellen Zentren Europas und wird insbesondere mit Moskau und St. Petersburg selber ein hochattraktives kulturelles Zentrum. Es holt Wissenschaftler, Ingenieure, Erzieher und viele andere Fachleute ins Land. Die Oktoberrevolution hat außer russischen auch reiche nicht-russische Quellen, bringt unter anderem atheistische und kirchenfeindliche Strömungen an die Macht.

Was ist hier traditionell: eine Kirche der Liturgie und Nächstenliebe mit ihren wunderschönen Ikonen und Gesängen oder eine staatsfromme nationalistische Kirche oder die kirchenkritischen, gelegentlich offensiv atheistischen Stimmen? Wie kann man angesichts dieser nur exemplarisch angedeuteten Identitätsweite, Identitätskonflikte und Identitätsveränderungen von einer homogenen und fixierten Identität sprechen, die „der Staat“ verteidigen könnte, überdies verteidigen dürfte? Unverzichtbar für die russische Identität sollte jedoch das Recht mitsamt einer unabhängigen Justiz und einer korruptionsfreien Verwaltung sein, nicht minder unverzichtbar der seit Jahrhunderten gepflegte Wunsch, ein wirtschaftlich, kulturell und politisch blühendes Land zu schaffen, in dem alle Bürger trotz ihrer großen Unterschiede sich frei entfalten und wohlfühlen können.

N. Sh.: Viele kritisieren John Rawls dafür, dass er eine gewisse Neigung der Menschen zum Risiko unterschätzt. Sie beweisen in Ihren Werken die Notwendigkeit des rechtlichen Zwangs durch das „Trittbrettfah-

для российской идентичности, однако, должно быть само право вкупе с независимой судебной системой и свободной от коррупции администрацией и не менее обязательным — сохраняющееся на протяжении веков желание стать экономически, культурно и политически процветающей страной, где все граждане, несмотря на большие различия между собой, могли бы свободно развиваться и чувствовать себя комфортно.

Н. Ш.: Дж. Ролза многие критиковали за то, что он недооценивает некоторую склонность людей к риску. В своих работах вы обосновываете необходимость государственно-правового принуждения через «проблему безбилетника». Не подразумевает ли ваша аргументация также некоторую склонность людей к риску? Ведь, по сути, человеку предлагается отказаться от перспективы стать преступником или жертвой преступника ради того, чтобы получить стабильный порядок, но ведь человек может захотеть рискнуть? Так, теория игр не знает правильной стратегии, она знает рискованные и нерисковые стратегии.

О. Х.: Чтобы выбирать между рискованными и нерисковыми стратегиями, нужно вообще мочь выбирать, что вновь подразумевает дееспособность. На уровне трансцендентального обмена люди выбирают не стратегии, а только способность выбирать стратегии: люди решаются быть дееспособными и правоспособными личностями.

Н. Ш.: Как вы оцениваете два принципа справедливости, предложенные Дж. Ролзом?

О. Х.: Первый принцип справедливости, по Ролзу, — принцип наибольшей равной свободы — в основном следует Канту и убеждает меня. Во втором принципе убедительным я считаю то, что социальные и экономические неравенства разрешены только тогда, когда они служат на пользу каждому и связаны с положениями и должностями, которые открыты каждому. То, что затем критерий «пользы каждого» обязывает нас к «пользе наименее обеспеченных» («least advantaged»), я не нахожу убедительным ни с точки зрения теории аргументации («теории игр»), ни политически.

Н. Ш.: Как вы считаете, нужно ли при применении «принципа обобщения» учитывать перспективу Другого, чтобы избежать односторонности «золотого правила»? Какую позитивную роль здесь могла бы сыграть этика дискурса Хабермаса? Например, не считаете ли вы, что взгляды Хабермаса выиграют, если принцип универсализации сделать первичным по отношению к принципу дискурса (у Хабермаса, если я верно понимаю, наоборот), но при этом сохранить саму идею дискурсов для более точного применения критерия обобщения?

О. Х.: О Хабермаса лишь два размышления. Первое: его принцип дискурса уже предполагает такую существенную вещь, как уважительное отношение к жизни участников дискурса и их права на аргументацию. Я говорю о «преюдициях дискурса». Второе: мораль (у Хабермаса. — *Н. Ш.*) сводится к социальной морали,

«rerproblem». Impliziert Ihr Argument auch eine gewisse Neigung der Menschen zum Risiko? Denn in der Tat fordert man dabei vom Menschen, auf die Möglichkeit zu verzichten, ein Verbrecher oder ein Opfer zu werden, um eine stabile Ordnung zu bekommen. Aber vielleicht möchte ein Mensch ein Risiko eingehen? Zum Beispiel, die Spieltheorie kennt keine richtige Strategien, sie kennt riskante und risikofreie Strategien.

О. H.: Um zwischen riskanten und risikofreien Strategien zu wählen, muss man wählen können, was wiederum Handlungsfähigkeit voraussetzt. Auf der Ebene des transzendentalen Tauschs wählt man keine Strategien, sondern die Fähigkeit, Strategien zu wählen. Man entscheidet sich, eine handlungs- und rechtsfähige Person zu sein.

Н. Sh.: Wie bewerten Sie die beiden Gerechtigkeitsprinzipien bei John Rawls?

О. H.: Rawls' erstes Gerechtigkeitsprinzip, das der größten gleichen Freiheit, folgt im wesentlichen Kant und überzeugt mich. Für überzeugend halte ich auch im zweiten Prinzip, dass soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten erlaubt werden, sofern sie jedermanns Vorteil dienen und mit Ämtern und Positionen verbunden sind, die jedem offen stehen. Dass danach das Kriterium „jedermanns Vorteil“ auf den Vorteil der „least advantaged“, der Schlechtestgestellten, verpflichtet wird, halte ich weder für argumentationstheoretisch („spieltheoretisch“) noch für politisch rundum überzeugend.

Н. Sh.: Wie denken Sie über die Frage, ob es notwendig ist, bei der Anwendung des Verallgemeinerungsprinzips die Perspektive des Anderen zu berücksichtigen, um die Einseitigkeit der „Goldenen Regel“ zu vermeiden? Wie könnte hier die Diskursethik von Habermas eine positive Rolle spielen? Zum Beispiel, meinen Sie nicht, dass die Ansichten von Habermas gewinnen, wenn das Prinzip der Universalisierung primär auf den Grundsatz des Diskurses bezogen wird (es ist bei Habermas, wenn ich es richtig verstehe, gerade umgekehrt), aber gleichzeitig die Idee des Diskurses beibehalten wird, um das Prinzip der Universalisierung präziser anzuwenden?

О. H.: Zu Habermas nur zwei Bedenken: Zum einen setzt sein Diskursprinzip schon so wesentliche Dinge als anerkannt voraus, wie Leib und Leben der Diskurs Teilnehmer und deren Argumentationsrecht zu respektieren. Ich spreche von „Präjudizien des Diskurses“. Zum anderen wird die Moral auf eine Sozialmoral verkürzt, die keine Pflichten gegen sich kennt, auch nicht die in der Proto-Gerechtigkeit enthaltene Anerkennung seiner selbst als handlungsfähige Rechtsperson.

Н. Sh.: An der Wende von 19. und 20. Jahrhunderte war die Idee des Sozialstaats weit verbreitet. Viele Philosophen haben sich dahingehend geäußert, dass der Sozialstaat notwendig ist, um (zumindest annähernd) die tatsächliche Gleichstellung von Möglichkeiten zu garantieren und ihre Rechte und Freiheiten zu genießen.

которая не знает обязанностей человека по отношению к самому себе, а также содержащегося в протосправедливости признания им самого себя как дееспособного субъекта права.

Н. Ш.: На рубеже XIX—XX вв. широкое распространение получила идея «социального государства». При этом многие философы писали, что оно необходимо, чтобы обеспечить (хотя бы приблизительно) фактическое равенство возможностей пользования своими правами и свободами. Они рассматривали социальные права как то, чего индивид может требовать от государства. Сегодня идея социального государства сталкивается с многочисленными трудностями, такими как, например, неподконтрольность государству мировых потоков капитала и, соответственно, собственного бюджета. Не значит ли это, что мы должны стремиться создать надгосударственные институты обеспечения социальных прав, чтобы сохранить их статус как субъективных прав? Может ли такой вариант стать альтернативой рассмотрению социальных прав как просто «программных требований»?

О. Х.: По моему мнению, социальное государство остается непреложным не в качестве субъективного права, а в качестве задачи государства, а именно в своем функциональном значении для свободы: без определенных позитивных установлений не будет реальной свободы. Относительно мировых потоков капитала следует сказать, что, с одной стороны, при соответствующих соглашениях, которые начинают образовываться по всему миру и впоследствии могут перерасти в наднациональные, они ни в коем случае не являются неконтролируемыми. И западные страны, такие как Великобритания и США, а также Сингапур и т.д., должны, конечно, этому содействовать, а не защищать оффшорные зоны.

Не умаляя власти мирового капитала, замечу, что она, с другой стороны, не сильно повредила, по моим наблюдениям, социальной государственности Северной и Западной Европы. Проблему составляет, скорее, то, что в настоящее время налоговые поступления в таких странах, как Германия, попадают преимущественно в рубрику «Труд и социальные вопросы». И в угрожающем, вероятно, демонтаже социального государства в США или по крайней мере в прекращении его развития вряд ли виноват мировой капитал, скорее внутривнутриполитическая сила Уолл-стрит. Почему бы не ограничить эту силу? Западная и Северная Европа здесь небезуспешны и могли бы послужить Соединенным Штатам примером. Но захочет ли их президент учиться у других?

Н. Ш.: В чем вы видите отличие своих взглядов на «мировую республику» от взглядов Хабермаса по этой теме?

О. Х.: Позвольте напомнить о том, что я задолго до Хабермаса представил идею субсидиарного и федеративного мирового правового порядка и назвал ее мировой республикой в соответствии с республиканской теорией. К ее субсидиарному и федеративному характеру

Сие betrachteten soziale Rechte als das, was der Einzelne vom Staat verlangen kann. Heute steht die Idee des Sozialstaats vor vielen Schwierigkeiten, z.B. kann ein Staat nicht die Weltkapitalströme bzw. sein eigenes Budget kontrollieren. Bedeutet das, dass wir danach streben müssen, supranationale Institutionen zu schaffen, um die sozialen Rechte zu gewährleisten und ihren Status der subjektiven Rechte beizubehalten? Kann diese Überlegung eine Alternative dazu sein, soziale Rechte nicht nur als bloße „Programmforderungen“ zu betrachten?

О. Х.: Meines Erachtens bleibt der Sozialstaat nicht als subjektives Recht, aber als Staatsaufgabe unverzichtbar, und zwar in seiner freiheitsfunktionalen Bedeutung: Ohne gewisse positive Leistungen gibt es keine reale Freiheit. Hinsichtlich der Weltkapitalströme ist zweierlei zu sagen: Bei entsprechenden Vereinbarungen, die international beginnen und später supranational durchgesetzt werden können, sind sie keineswegs unkontrollierbar. Auch westliche Staaten wie Großbritannien und die USA, ferner Singapur usw., müssen freilich mitspielen und dürfen keine Steueroasen schützen.

Ohne die Macht des Weltkapitals zu unterschätzen, hat es andererseits nach meiner Wahrnehmung die Sozialstaatlichkeit von Nord- und Westeuropa noch nicht gravierend beeinträchtigt. Problematisch ist eher, dass mittlerweile die Steuereinnahmen in Ländern wie Deutschland überwiegend unter die Rubriken „Arbeit und Soziales“ fallen. Und für den in den USA eventuell drohenden Abbau von Sozialstaatlichkeit, zumindest deren Nichtausbau, ist schwerlich das Weltkapital verantwortlich zu machen, allenfalls die innenpolitische Macht der Wall Street. Warum sollte man diese Macht nicht eindämmen? West- und Nordeuropa ist hier nicht erfolglos, könnte den USA also als Beispiel dienen. Wird aber deren Präsident von Anderen lernen wollen?

Н. Ш.: Woran liegt der Unterschied zwischen Ihren Ansichten und den Ansichten von Jürgen Habermas über die „Weltrepublik“?

О. Х.: Ich darf daran erinnern, dass ich lange vor Habermas den Gedanken einer subsidiären und föderalen Weltrechtsordnung vertreten und sie gemäß republikanischem Denken eine Weltrepublik genannt habe. Zu ihrem subsidiären und föderalen Charakter gehört etwas, wogegen Habermas meines Erachtens noch Vorbehalte hat: die Anerkennung, dass der Einzelstaat, häufig „Nationalstaat“ genannt, dort, wo er sich notgedrungenen Modernisierungen unterwirft, für die Bürgerschaft eine derzeit und auch in absehbarer Zeit unverzichtbare Bedeutung hat. Die Gerechtigkeitstheoretisch gebotenen Modernisierungen bestehen in fünf Forderungen: (1) „Nation“ bedeute primär die civitas: die Bürgerschaft, nicht die gens: die Nachkommen gemeinsamer Vorfahren. Die Bürgernation hat also den klaren Vorrang vor der Abstammungsnation. (2) Man lege die antike Exklusivität ab:

относится то, против чего, по-моему, у Хабермаса имеются предубеждения: признание того, что отдельное государство, часто называемое «национальным государством», подчиняясь неизбежной модернизации, сегодня и в обозримом будущем имеет непреложное значение для граждан. Предписываемая теорией справедливости модернизация состоит из пяти требований: 1) «нация» означает, в первую очередь, *civitas*, граждане, а не *gens*, потомки общих предков. Таким образом, нация граждан имеет явный приоритет над нацией происхождения; 2) отказ от античной эксклюзивности: можно изменять свое гражданство, в редких исключениях иметь двойное гражданство, а существующие государственные образования не являются священными; 3) национальное, то есть отдельное государство открыто для крупных региональных единиц, таких как Европейский союз, а кроме того, для глобальной правовой системы; 4) отдельное государство обязано признавать универсальные принципы справедливости; 5) в ходе смены поколений отдельные государства образуют общности, которые можно назвать партикулярными универсализмами. А именно, поскольку каждое общественное образование нуждается в них, они имеют универсальный характер, который, однако, существует в различных, партикулярных образах. К ним относятся официальный и разговорный языки или многоязычность, далее общая традиция, история и образ жизни, включая политическую культуру, и определенные менталитеты. Общественная структура, которая подчиняется этим пяти требованиям модернизации, может называть себя «просвещенным национальным государством» и ни в коем случае не должна приносить себя в жертву на алтаре глобализации.

Н. Ш.: Одна из ваших последних работ называется «Критика свободы». Каковы основные тезисы этого труда?

О. Х.: Согласно моему основному тезису, свобода является высшим благом человека, она составляет его достоинство. Это она многообразными способами формирует всю человеческую историю, что неудивительно. Но она является также принципом современности, в результате чего свобода занимает выдающееся положение в двух аспектах: как в антропологическом, так и по отношению к эпохе.

Чтобы распознать эти два аспекта, следует преодолеть распространенное, однако зауженное ее понимание. Свобода – это не просто предмет национальной, международной и наднациональной политики и вдобавок проблема ответственной перед собой личности. Не менее важной, чем эти две области – политическая и личная свобода, является также свобода от естественных ограничений, к чему по-разному стремятся техника, медицина и воспитание. Столь же значима экономическая свобода, достигаемая посредством социально и экологически ориентированной рыночной экономики, а также сформированное на основе открытости, плюрализма и толерантности активное гражданское общество. Наконец, мы не должны забывать свободу науки и искусства.

Man darf seine Staatsbürgerschaft wechseln, in seltenen Ausnahmen eine doppelte Staatsbürgerschaft besitzen, und existierende Staatsgebilde sind nicht sakrosankt. (3) Der National- bzw. Einzelstaat öffne sich für großregionale Einheiten wie die Europäische Union, darüber hinaus für eine globale Rechtsordnung. (4) Der Einzelstaat verpflichte sich auf die Anerkennung der universalen Gerechtigkeitsprinzipien. (5) Im Laufe der Generationen bilden Einzelstaaten Gemeinsamkeiten heraus, die man partikulare Universalismen nennen kann. Weil nämlich jedes Gemeinwesen sie braucht, haben sie einen universalen Charakter, der aber in unterschiedlicher Gestalt, eben partikular, existiert. Dazu gehören eine Amts- und eine Umgangssprache oder eine Mehrsprachigkeit, ferner eine gemeinsame Tradition, Geschichte und Lebensart, einschließlich einer politischen Kultur, und gewisse Mentalitäten. Ein Gemeinwesen, das sich diesen fünf Modernisierungen unterwirft, darf sich „aufgeklärter Nationalstaat“ nennen und muss sich keineswegs auf dem Altar der Globalisierung opfern.

N. Sh.: Einer der letzten Ihrer Studien ist „Kritik der Freiheit“. Was sind die wichtigsten Thesen dieses Werkes, die Sie hervorheben könnten?

O. H.: Nach meiner Hauptthese ist die Freiheit das höchste Gut des Menschen, sie macht seine Würde aus. Dass sie in wechselnder Weise die gesamte Menschheitsgeschichte prägt, überrascht daher nicht. Sie ist aber auch ein Prinzip der Moderne, womit die Freiheit in zwei Hinsichten einen überragenden Rang einnimmt: sowohl anthropologisch als auch epochenspezifisch.

Um diesen doppelten Rang einzusehen, ist ein verbreitetes, jedoch verengtes Verständnis zu überwinden. Die Freiheit ist nicht etwa nur ein Thema der innerstaatlichen und der zwischen- und überstaatlichen Politik und zusätzlich ein Thema der selbstverantwortlichen Person. Nicht minder wichtig als diese zwei Bereiche, die politische und die personale Freiheit, ist die Freiheit von Naturzwängen, wie sie auf unterschiedliche Weise in der Technik, der Medizin und der Erziehung angestrebt wird. Ebenso wichtig ist die Freiheit in der Wirtschaft, zu erreichen durch eine sozialstaatliche und ökologisch gebundene Marktwirtschaft, ferner eine durch Offenheit, Pluralismus und Toleranz sowie eine engagierte Bürgergesellschaft geprägte Gesellschaft. Schließlich darf man die Freiheit von Wissenschaft und Kunst nicht verdrängen.

Schon die Aufzählung dieser vielen Themenbereiche deutet das große Potential an, das gegen die leichtfertige und voreilige These der Post-Moderne mitsamt Postdemokratie und Fortschrittsskepsis spricht. In Wahrheit bleibt die Freiheit ein Konstitutiv des Menschen, das freilich trotz der konstitutiven Bedeutung eine noch zu bewältigende Aufgabe ist. In einer Skepsis gegen die modisch gewordene Skepsis gegen das Prinzip Freiheit, in einer Gegenskepsis, versuche ich

Уже перечисление этих многих предметных областей указывает на большой потенциал, который выступает против легкомысленных и поспешных тезисов постмодернизма, включая постдемократию и скептическое отношение к прогрессу. На самом деле свобода остается основой человека, которая, правда, несмотря на свое основополагающее значение, все еще составляет задачу, подлежащую решению. С помощью скепсиса, направленного против вошедшего в моду скепсиса относительно принципа свободы, то есть с помощью ответного скепсиса, я пытаюсь показать, как проект современности обязан непреходящей задаче достижения свободы. Ибо кто может серьезно в этом сомневаться? Рассматриваем ли мы Просвещение как освобождение от суеверий или от опеки государства и церкви, или как освобождение от природных ограничений и тяжелой работы благодаря новым знаниям и навыкам, или как отмену привилегий, контроль политической власти и демократию как самоопределение всех, кого это касается, — эти и другие типичные для модерна процессы приветствуются нами, несмотря на некоторый скепсис в отношении модерна. И эти желательные процессы можно сфокусировать в понятии свободы.

Н. Ш.: В 2016 г. увидела свет ваша книга «История политической мысли. Двенадцать портретов и восемь миниатюр». Что определило выбор персоналий, взгляды которых вы исследуете?

О. Х.: Я выбрал те неоспоримо значимые фигуры, которые «сделали историю» своими завоеваниями мысли, важными для всех времен. Это не означает, что их мысль стояла вне своего времени и политических условий. Чтобы избежать этого недоразумения, я напоминаю (в книге. — *Н. Ш.*) с должной краткостью исторический контекст.

Начав с мучивших их вопросов, продолжив ответами с соответствующими понятиями и аргументами, выбранные мою персоналии повлияли непосредственно на историю политических идей и опосредованно — на политическую реальность.

Выдающимся великим мыслителям я посвятил портреты, а не столь выдающимся, но все же оказавшим сильное влияние, — миниатюры. Еще живущие личности не включены (в книгу. — *Н. Ш.*). И чтобы по крайней мере обозначить бесконечно более богатую историю политической мысли, я набрасываю «длинную предысторию» западной политической мысли. С помощью исламского мыслителя Абу Наср аль-Фараби я напоминаю для примера о том факте, что и за пределами Запада имеются выдающиеся политические мыслители, которые в данном случае в значительной степени вдохновлены греческими философами, такими как Платон и Аристотель. В серии «интермедий» обсуждаются и другие персоналии и элементы политического мышления.

Н. Ш.: Профессор Хёффе, сердечно благодарю Вас за интервью!

zu zeigen, wie das Projekt der Moderne der bleibenden Freiheitsaufgabe verpflichtet ist. Denn wer kann dies ernsthaft bezweifeln: Ob man die Aufklärung als Befreiung von Aberglauben oder von der Bevormundung durch Staat und Kirche, ob man die Emanzipation von Naturzwängen und mühevoller Arbeit dank neuer Kenntnisse und Fertigkeiten, ob man den Abbau von Privilegien, die Kontrolle politischer Macht und die Demokratie als Selbstbestimmung der Betroffenen betrachtet — diese und weitere für die Moderne typische Prozesse bleiben trotz mancher Skepsis gegen die Moderne willkommen. Und diese wünschenswerten Prozesse lassen sich im Ausdruck der Freiheit bündeln.

N. Sh.: Im Jahr 2016 ist Ihr Buch „Geschichte des Politischen Denkens. Zwölf Porträts und acht Miniaturen“ erschienen. Was bestimmt die Wahl von Persönlichkeiten, deren Ansichten Sie untersuchen?

O. H.: Ich habe jene unstrittig großen Persönlichkeiten herausgesucht, die wegen ihrer zeitübergreifenden Gedanken wahrhaft „Geschichte gemacht“ haben. Das bedeutet nicht, dass ihr Denken außerhalb ihrer Zeit und deren politischen Verhältnissen entstanden wäre. Um diesem Missverständnis entgegenzutreten, erinnere ich, jeweils in gebotener Kürze, an den geschichtlichen Kontext.

Angefangen mit ihren bohrenden Fragen, fortgesetzt mit ihren Antworten und deren Begriffen und Argumenten haben die von mir ausgewählten Personen unmittelbar die politische Geistes- und Ideengeschichte, mittelbar aber auch die politische Wirklichkeit selbst geprägt.

Den überragend großen Denkern habe ich ein Porträt, den nicht ganz so überragenden, aber immer noch hoch wirkungsmächtigen habe ich eine Miniatur gewidmet. Noch lebende Personen sind nicht aufgenommen. Und um die noch unendlich reichere Geschichte des politischen Denkens zumindest anzudeuten, skizziere ich „die lange Vorgeschichte“ des abendländischen politischen Denkens. Mit einem islamischen Denker, Abū Nāsr al-Fārābī, erinnere ich exemplarisch daran, dass es auch außerhalb des Abendlandes große politische Denker gibt, die in diesem Fall stark von griechischen Philosophen wie Platon und Aristoteles inspiriert sind. Und in einer Reihe von „Zwischenspielen“ kommen weitere Personen und Elemente politischen Denkens zur Sprache.

N. Sh.: Herr Professor Höffe, ich danke Ihnen sehr herzlich für das Interview.

Hegel, G. W. F. 1979, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, in: *Werke*, Bd. 2, Frankfurt a/M, S. 434–530.

Höffe, O. 1989, *Politische Gerechtigkeit: Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt a/M.

Кант И. Критика практического разума // Сочинения на немецком и русском языках / под ред. Б. Тушлинга, Н. Мотрошиловой. М., 1997. Т. 3.

Кант И. Метафизика нравов. Ч. 1 // Сочинения на немецком и русском языках / под ред. Б. Тушлинга, Н. Мотрошиловой. М., 2014. Т. 5, ч. 1.

Радбрух Г. Философия права. М., 2004.

Хёффе О. Политика. Право. Справедливость. М., 1994.

Hegel G.W.F. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften // Werke. Frankfurt a/M, 1979. Bd. 2. S. 434–530.

Höffe O. Demokratie im Zeitalter der Globalisierung. München, 1999.

Höffe O. Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit. München, 2012.

Höffe O. Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne. 3. Aufl. Frankfurt a/M, 1995.

Höffe O. Politische Gerechtigkeit – Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Frankfurt a/M, 1989.

Radbruch G. Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht // Gesamtausgabe. Heidelberg, 1990. Bd. 3. S. 83–94.

Об участниках интервью

Отфрид Хёффе – профессор Тюбингенского университета, почетный доктор Университета Порто-Аллегре (Бразилия) и Белградского университета (Сербия), член Гейдельбергской академии наук и Немецкой национальной академии «Леопольдина» (Германия), член Международного научного совета Академии Кантианы БФУ им. И. Канта (Россия).

Николай Александрович Шавеко, кандидат юридических наук, научный сотрудник, Удмуртский филиал Института философии и права Уральского отделения РАН, Россия.

E-mail: nickolai_91@inbox.ru

Для цитирования:

Шавеко Н.А. Категорические правовые принципы в эпоху постмодерна. Интервью с профессором Отфридом Хёффе // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 1. С. 62–73. doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-4.

Höffe, O. 1999, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München.

Höffe, O. 2012, *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit*. München.

Höffe, O. 1995, *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*. 3. Aufl. Frankfurt a/M.

Radbruch, G. 1990, Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht, in: *Gesamtausgabe*. Bd. 3. Heidelberg, S. 83–94.

Radbruch, G. 2003, *Rechtsphilosophie*. Heidelberg.

Participants of Interview

Prof. Otfried Höffe is a professor of the University of Tübingen (Germany), Doctor honoris causa of the University of Porto Allegre (Brazil) and of the University of Belgrade (Serbia); Fellow of the Heidelberg Academy of Sciences and the German National Academy *Leopoldina* (Germany), member of the International Research Council of the Academia Kantiana of the Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia).

Dr Nikolai A. Shaveko, Research Fellow, Udmurt Unit of the Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Russia.

E-mail: nickolai_91@inbox.ru

To cite this article:

Shaveko, N. A., 2018, Kategorische Rechtsprinzipien in Zeiten der Postmoderne: Interview mit Prof. Dr. Otfried Höffe. *Kantian Journal*, vol. 37, no. 1, pp. 62–73. doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-4.

КАНТ И ПРОБЛЕМА РЕВОЛЮЦИИ
ОБЗОР МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
(Калининград, 9–10 ноября 2017 г.)¹

Л. Ю. Корнилаев²

В обзоре представлены особенности организации и основные идеи международной научной конференции «“Нет права на восстание”». Кант и проблема революции в политической философии XVIII–XXI вв.». Конференция прошла в Балтийском федеральном университете имени Иммануила Канта 9–10 ноября 2017 г. и была посвящена 100-летию юбилею Русской революции. Организатором конференции выступила Академия Кантиана – научное подразделение компаративных исследований философии России и Запада при Институте гуманитарных наук БФУ им. И. Канта. В докладах, представленных на конференции, основное внимание было уделено анализу феномена революции от Канта до наших дней, а также концепциям революции, появившимся в непосредственной хронологической близости к Русской революции 1917 г. В обзоре приведено краткое содержание всех прозвучавших на конференции докладов и состоявшихся дискуссий в соответствии с тематическими блоками. Конференция подтвердила, что кантовские идеи о государстве и революции остаются востребованными вплоть до настоящего времени.

Ключевые слова: Кант, теории революции, Русская революция, понятие государства, право на сопротивление, соотношение морали и политики, проблема свободы.

В Балтийском федеральном университете им. И. Канта 9–10 ноября 2017 г. прошла международная научная конференция «“Нет права на восстание”». Кант и проблема революции в политической философии XVIII–XXI вв.». Организатором конференции выступила Академия Кантиана – научное подразделение компаративных исследований философии России и Запада при Институте гуманитарных наук БФУ им. И. Канта, инициатором – научный директор Академии Кантиана доктор философских наук, профессор Н.А. Дмитриева.

В 2017 г. в связи со столетним юбилеем Русской революции в России и за рубежом состоялось большое количество научных конференций. Отличием конференции в Калининграде стала историко-философская перспектива анализа этого события и самого феномена революции. Исходная точка дискуссий – кантовские размышления о Французской революции. Участникам предстояло проследить и проанализировать трансформации теорий революции от Канта до на-

¹ Данная работа поддержана из средств субсидии, выделенной на реализацию Программы повышения конкурентоспособности БФУ им. И. Канта.

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

Поступила в редакцию 25.12.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-5

© Корнилаев Л. Ю., 2018

KANT AND THE PROBLEM OF REVOLUTION:
A REPORT
OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE
(Kaliningrad, November 9–10, 2017)¹

L. Yu. Kornilaeв²

This report presents the features of the organisation and the main ideas of the international scientific conference “‘No Right of Sedition’ Kant and the Problem of Revolution in the 18th–21st Century Philosophy.” The conference was held at the Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU) in Kaliningrad on November 9–10, 2017 and was dedicated to the 100th anniversary of the Russian Revolution. The event was organised by the Academia Kantiana – a research unit on comparative studies on Russian and Western philosophy at the IKBFU’s Institute for the Humanities. The reports presented at the conference focused on the analysis of the phenomenon of revolution from Kant to the present day as well as the conceptions of revolution that appeared around the time of the Russian Revolution in 1917. The report summarises all the presentations and discussions that took place at the conference in accordance with the thematic clusters. The conference confirmed that Kant’s ideas on the state and the revolution are still relevant today.

Keywords: Kant, theory of revolution, Russian Revolution, concept of the state, right of sedition, relation of morality and politics, problem of freedom.

On November 9–10, 2017, the Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU) held an international conference titled “‘No Right of Sedition’ Kant and the Problem of Revolution in the 18th–21st Century Philosophy.” The event was organised by the Academia Kantiana – a research unit in Russian and Western philosophy at the IKBFU’s Institute for the Humanities. Prof. Nina Dmitrieva, the scientific director of Academia Kantiana, instigated the event.

A plethora of academic events was held in 2017 to mark the centennial of the Russian Revolution. In Kaliningrad, the discussants adopted a historico-philosophical perspective on the phenomenon of revolution and the events that had taken place in Russia a century ago. Kant’s reflection on the French Revolution was intended as a starting point for the discussion. The participants were invited to trace and analyse transformations in the theory of revolution from Kant to the

¹ This work was supported from the Russian Academic Excellence Project at the Immanuel Kant Baltic Federal University.

² Immanuel Kant Baltic Federal University, 14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041 Russia.

Received 25.12.2017.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-5

© Kornilaeв L. Yu., 2018

ших дней, чтобы прояснить влияние кантовских идей на последующие концепции и ответить на вопрос об их актуальности в настоящее время. Особое внимание предполагалось уделить концепциям революции, появившимся в непосредственной хронологической близости к Русской революции 1917 г.

На конференцию съехались ведущие исследователи из семи стран (России, Беларуси, Венгрии, Германии, Италии, Норвегии, США), которые представляли 11 университетов: МГУ им. М.В. Ломоносова, НИУ-ВШЭ, РГГУ, БФУ им. И. Канта, Белгородский государственный университет, Университет им. М. Лютера Галле-Виттенберга (Германия), Калифорнийский университет в Беркли (США), Белорусский государственный университет, Будапештский университет им. Лоранда Этвеша (Венгрия), Университет Павии (Италия), Университет Осло (Норвегия). Регламент конференции предусматривал выступления на одном из рабочих языков: русском, английском или немецком. Продуктивная коммуникация обеспечивалась работой переводчиков-синхронистов. Некоторые доклады были к началу конференции переведены письменно с немецкого языка на русский.

На открытии конференции с приветственным словом к гостям и участникам обратились ректор БФУ им. И. Канта А.П. Клемешев, директор Института гуманитарных наук Т.В. Цвигун и научный директор Академии Кантианы Н.А. Дмитриева.

Первая часть конференции была посвящена непосредственно Канту — его оценкам современных ему революционных событий, интерпретации им права на восстание, проблемы соотношения моральной и политической философии.

Кант и революция. Первые два доклада содержательно пересекались и отчасти полемизировали друг с другом. Как соотносятся моральная автономия Канта и государство? Как можно разрешить конфликт морального и политического в философии Канта? *Reidar Maliks* (Университет Осло) в докладе «Кант и теории революции XVIII века» предложил возможный ответ на этот вопрос. Для этого, с точки зрения докладчика, необходимо ограничить рамки исследования контекстом политических споров XVIII века — времени, когда творил Кант. Тогда оказывается возможным показать, что взгляды Канта были вполне конкурентоспособны в контексте современных ему дискуссий. Чтобы это обосновать, нужно сравнить кантовскую позицию с утилитаристской теорией вольфианской школы (Г. Ахенваль, Д. Нетельбладт, Х.Г. Шайденмантель, Л. Хёфнер) и существовавшими на тот момент республиканскими теориями (Л.Х. фон Якоб, Й.Б. Эрхард, И.А. Бергк, К.Г. Хейденрайх, И.Г. Фихте). Точка зрения утилитаристов вращается главным образом вокруг понятия материальной выгоды и общего блага. Кант не принимает эту теорию по той причине, что она основывается на ложных принципах. Счастье — не главный принцип государства. Кант был близок к другой позиции, а именно к немецкой республиканской традиции. Ее основным принци-

present day and to examine the current relevance of Kant's ideas and the effect they had on later concepts. The revolutionary conceptions that appeared around the time of the Russian Revolution in 1917 were to be the focus of the discussion.

The conference attracted academics from seven countries — Russia, Belarus, Germany, Hungary, Italy, Norway, and the USA. The delegates represented eleven universities — Belgorod State University, the Higher School of Economics National Research University (HSE, Moscow), the Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad), Lomonosov Moscow State University, the Russian State University for the Humanities (RSUH, Moscow), the Belarusian State University (Minsk, Belarus), the Eötvös Loránd University (Budapest, Hungary), the Martin Luther University Halle-Wittenberg (Germany), the University of Pavia (Italy), the University of California (Berkeley, USA), and the University of Oslo (Norway). The working languages were Russian, English, and German. Simultaneous interpreters ensured effective communication. Some of the presentations had been translated in advance from German into Russian.

The conference started with opening addresses from the IKBFU's Rector Prof. A.P. Klemeshev, the Director of the Institute for the Humanities Dr. T.V. Tsvigun, and the Scientific Director of *Academia Kantiana* Prof. N.A. Dmitrieva.

The first part of the conference focused on Kant, his views on the contemporary revolutionary events, his interpretation of the right of sedition, and the correlation between moral and political philosophies.

Kant and Revolution. The first two presentations explored related topics, although taking opposite stances. What is the correlation between Kantian moral autonomy and the state? How can the conflict between the moral and the political within Kant's philosophy be resolved? *Dr Reidar Maliks* (University of Oslo) suggested a possible answer in his presentation "Kant and 18th Century Theories of Revolution." He emphasised the need to confine investigations to the political debates of the 18th century. Kant's views prove perfectly viable in the context of the discussions. Dr Maliks compared Kant's position with the Wolffian utilitarian theory (G. Achenwall, D. Netellblatt, H.G. Scheidemann, L. Höffner) and the emerging republican theories (L.H. von Jakob, J.B. Erhard, J.A. Bergk, K.H. Heydenreich, J.G. Fichte). Key to the utilitarian perspective was the concept of material benefit and the common good. Kant rejected this theory as resting on false principles. Happiness is never the foundation of a state. Kant was inclined to follow the German republican tradition, which relied on the individual right to freedom, i.e., independence from the constraints of another

пом было индивидуальное право на свободу, которая понимается как независимая от чьего-либо частного выбора. Законная власть — не произвол отдельной воли, а общая воля. При всей близости Канту республиканских взглядов он их все же полностью не одобрял. Докладчик выделил две причины, по которым Кант мог быть против республиканской точки зрения. Во-первых, последствия роспуска правительства приводят к неразрешимому противоречию: если распущено правительство, то нет государства, а значит, нет права и нет коллективного агента — народа, который не может нести ответственность вне правовых структур. Во-вторых, если мы утверждаем, что государство, как и правительство, может быть распущено, мы допускаем возможность существования несправедливого государства.

Р. Маликс постарался продемонстрировать, что «приговор» Канту как полностью отрицающему «контестаторное гражданство»³ несправедлив. Кант не стремился сакрализовать государственную власть и повиновение, а активно входил в сложные и обширные споры о границах легитимности государства и условиях насильственного сопротивления.

Вадим Чалый (БФУ им. И. Канта) выступил с докладом «Моральный радикализм Канта против политического консерватизма Канта: бунтовать нельзя подчиняться». Для иллюстрации своих рассуждений докладчик обратился к образам Левиафана и Алексея Карамазова как «будущего революционера». Использование этих образов, с точки зрения В. А. Чалого, позволяет поставить вопрос о сочетании морального и политического плана в кантовской философии в нужном контексте. Докладчик полагает, что запрет на активное сопротивление власти наиболее сильно отражает разлом между кантовскими моральной и политической философией: моральная философия Канта требует автономии субъекта, но его политическая философия утверждает гетерономию субъекта. Таким образом, центральным оказывается вопрос: «Почему праведнику нельзя съесть Левиафана?»

В. А. Чалый рассмотрел имеющиеся стратегии ответа на этот вопрос: анархистский (Р. Ханна), либеральный (К. Корсгаард), республиканский (Р. Маликс), либерально-консервативный (К. Фликшу, К. Сарпренант). Сам докладчик склонен полагать, что в кантовской философии имеется противоречие, и кантовский запрет на революцию не свободен от теоретических проблем. Запрет на революцию имеет вес исключительно с точки зрения эмпирической антропологии. Согласно Канту, мы, полагает В. А. Чалый, не являемся праведниками или полностью моральными существами, готовыми без непоправимого вреда для себя «убить и съесть» Левиафана.

Этот тезис подкрепляется двумя аргументами. Во-первых, кантовская теория суверенитета содержит парадокс, по форме похожий на парадокс лжеца. Суве-

person's will. Legitimate power is the choice, not of an individual, but of a common will. Kant sympathised with republican views, but did not fully embrace them. Dr Maliks identified two reasons why Kant could have rejected such views. Firstly, a dissolution of the government leads to an unresolvable contradiction. No government means no state, therefore, no law and no collective agent — the people — who can assume responsibility in the absence of legal structures. Secondly, in supposing that the state — and the government — can be dissolved, we assert the possibility of an unjust state.

Dr Maliks tried to demonstrate that it was not entirely correct to say that Kant rejected the idea of “contestatory citizenship.”³ Kant did not consecrate either state power or obedience. On the contrary, he participated in comprehensive debates over the limits of state legitimacy and conditions for non-violent resistance.

Dr Vadim Chaly (IKBFU) gave a presentation titled “Kant’s Moral Radicalism vs. Kant’s Political Conservatism: Refrain not to Revolt is Right.” To prove his point, Dr Chaly invoked the image of Leviathan and that of Aleksey Karamazov — a revolutionary of the future. These images provided the context for further discussion about the moral and the political in Kant’s philosophy. The speaker considers that the ban on revolutionary action is a vivid illustration of a rift between Kant’s moral and political philosophies: Kant’s moral philosophy requires the autonomy of the subject, yet his political philosophy affirms the heteronomy of the subject. The central question, then, is: “Why should a righteous person not feast on the Leviathan?”

Dr Chaly examined possible strategies for answering this question — anarchistic (R. Hanna), liberal (C. M. Korsgaard), republican (R. Maliks), and conservative ones (K. Flikschuh, C. W. Surprenant). The speaker stressed that Kant’s philosophy contained a contradiction and that Kant’s prohibition on revolution was not free from theoretical problems. The ban on revolution is valid only from the perspective of empirical anthropology. Dr Chaly believes no one is righteous enough or moral enough in Kant’s terms to “slay and feast on” the Leviathan without doing irreparable harm to oneself.

This thesis is supported by two arguments. Firstly, the Kantian theory of sovereignty contains a paradox resembling the liar’s paradox. The sovereign in the first part of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785) is merely a man “in need of a master” in the *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose* (1784). Secondly, one can conduct a thought

³ Этот термин используется для обозначения «возможности (в том числе и предполагающей наличие законных процедур) граждан эффективно оспаривать решения властей, если они не отвечают их интересам» (Марей, 2017, с. 117).

³ This term is used by researchers to designate the legal possibility for citizens to contest decisions of authorities if these decisions do not accord with the interests of the citizens (see Marey, 2017, p. 117).

рен из первой части «Метафизики нравов» (1785) — это лишь человек, «нуждающийся в господине» из «Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784). Во-вторых, уместен мысленный эксперимент, позволяющий свести к абсурду кантовское требование абсолютного подчинения власти. Докладчик предложил вообразить народ кантианцев, попавших под власть «узурпатора». Эта власть признается как минимальное государство в кантианском смысле. Ничто, кроме правосознания, не мешает кантианцам вернуться в естественное состояние и переучредить власть, но они предпочитают погибнуть, лишь бы торжествовал закон.

Таким образом, напряжение между моральной и политической теориями Канта полностью устранить не удастся. Запрет на активное сопротивление не имеет «чистого» формального обоснования, а подкрепляется пруденциальными, «эмпирическими» и потому вероятностными предостережениями об опасностях последствий. По мнению докладчика, политическая теория Канта подобна саркофагу, построенному над бурлящей реакцией «чистой моральной метафизики» с целью сдерживать ее взрывной потенциал.

Р. Маликс задал вопрос, правомерно ли считать Канта консерватором на основании его отказа в праве на революцию. С точки зрения Р. Маликса, в основе своих взглядов Кант — реформатор, предлагающий изменения на основании разума. В.А. Чалый полагает, что консервативная тенденция кантовской мысли имеет основание в том же, в чем Карл Шмитт видел основание для своего антропологического пессимизма. Кант сдержанно оценивает эмпирические перспективы человеческого существования. Это же характерно для многих консервативных мыслителей. Однако не стоит игнорировать либеральную составляющую его мысли с критикой патернализма и требованием защиты права.

Второй вопрос Р. Маликса касался мысленного эксперимента о «власти дьявола». В эксперименте появляется дьявол, наделенный злой волей, но кантовские рассуждения о революции относятся не к воле, а к праву, к легальным сущностям. С точки зрения Р. Маликса, выражение «власть дьявола» содержит внутреннее противоречие, эта власть не может состояться, настолько она несовершенна, и дьявол не смог бы получить власть над обществом с самого начала. В.А. Чалый же трактует «дьявола у власти» как политическую сущность, индивидуальную волю, узурпировавшую право выступать воплощением общей воли и использующую это право целиком в своих эмпирических целях. Обязательство подчиняться этой власти провозглашено Кантом на заключительных страницах «Учения о праве». Таким образом, власть дьявола относится сугубо к области эмпирического и не связана с моральными притязаниями.

Настоящее историческое расследование предложил Алексей Круглов (РГГУ) в докладе «Кант как немецкий теоретик французской революции: возникновение догмы в марксистско-ленинской философии». В качестве центральной догмы, история которой рассматри-

experiment that reduces Kant's demand for absolute obedience to absurdity. The speaker asked the audience to imagine a society of Kantians ruled by an "usurper." The usurper's authority constitutes a minimal state in the Kantian sense. Nothing, except for legal consciousness, stands in the Kantians' way to a better rule. However, they choose to perish in the name of the law.

Therefore, the tension between Kant's moral and political theories cannot be completely eliminated. The prohibition of active resistance has no "pure" formal justification, but is backed by prudential, "empirical," and, therefore, probabilistic warnings about the dangers of consequences. Dr Chaly compared Kant's theory to a sarcophagus built over the boiling reaction of the 'pure moral metaphysics' in order to contain the latter's explosive potential.

Dr Maliks asked whether Kant's ban on revolutionary action made the German philosopher a conservative. According to Dr Maliks, Kant's views reveal him as a reformer who proposes changes based on reason. Dr Chaly stressed that the conservative trend in Kant's thought was rooted in what C. Schmitt saw as the ground for his anthropological pessimism. Kant was cautious about the empirical prospects of human existence. This holds true for many conservative thinkers. However, one should not ignore the liberal component in Kant's reflection, his criticism of paternalism, and his demands for the protection of rights.

Dr Maliks's second question concerned the thought experiment about the "rule of the devil." The devil in the experiment is ill-willed. However, Kant's reflection on revolution focuses not on will but rather on law and legal entities. According to Dr Maliks, the phrase "the rule of the devil" is internally contradictory. This rule is impossible, because it is imperfect, and the devil could not have come to power in the first place. However, Dr Chaly interprets "the devil in power" as a political entity, an individual will that, pursuing some empirical goals, has usurped the right to act as a representative of the common will. Kant advances reasons for the obligation to obey such rule in the concluding pages of the "Doctrine of Right." Thus, the rule of the devil belongs to the realm of the purely empirical and has nothing to do with moral claims.

A genuine historical investigation was Prof. Alexei Krouglov's (RSUH) presentation "Kant as the German Theoretician of the French Revolution: The Origin of the Dogma in Marxist-Leninist Philosophy." The speaker examined Marx's remark about Kant's philosophy being the "German theory of the French revolution" (Marx, 1981, p. 80).

валась в докладе, выступает замечание Маркса о том, что «философию Канта можно считать немецкой теорией французской революции» (Маркс, 1955, с. 88).

В выступлении был поставлен ряд исторически важных вопросов и предложены подробные ответы на них. Где находятся истоки марксовского сравнения философии Канта и французской революции? Таким источником был Г. Гейне, хотя можно установить и его предшественников. Знали ли об этих домарксовских сравнениях в дореволюционной России? Да, этому сравнению симпатизировали и прямо ссылались на Гейне разные мыслители и писатели: П. Я. Чаадаев, В. С. Межевич, В. Ф. Эрн, А. И. Герцен и др. Так в России формировался облик революционного философа Канта. Оказали ли эти дореволюционные сравнения влияние на российскую социал-демократию? У основных фигур социал-демократии — Г. В. Плеханова, В. И. Ленина, В. М. Шулятикова — нет сравнения философии Канта и французской революции.

Догмой цитата Маркса про «немецкую теорию французской революции» стала уже после революции, а в качестве канонической окончательно утвердилась лишь после окончания Великой Отечественной войны. Важный вопрос задал докладчику Н. А. Дмитриева: на каком основании вообще Маркс назвал философию Канта теорией Французской революции? Имелось в виду то, что Кант предвосхитил своей философией Французскую революцию или что он в своей философии ее проанализировал или даже оправдал? С точки зрения докладчика, ответ зависит от интерпретации и отталкиваться надо от другого вопроса: почему Маркс говорит именно о теории? На вопрос П. В. Резвых о том, почему именно Гейне стал формообразующим фактором в романтической интерпретации кантовской теории революции, А. Н. Круглов ответил, что у К. Ф. Бахмана есть намек на это: Кант сам сравнил себя с Коперником и назвал революционером. По-видимому, это признание Канта его интерпретаторы, романтик Гейне в частности, впоследствии использовали в социально-политическом контексте.

Революция и немецкая философия конца XVIII—XIX в. Второй блок докладов был посвящен теме распространения и восприятия в немецкой философии XIX в. идей Французской революции и идей Канта о ней.

Антонино Фальдудо (Университет им. М. Лютера) выступил с докладом «Эрхард, Фихте и Шиллер о праве народа на революцию». Гипотеза и основной тезис докладчика состоял в том, что идея о праве на революцию у трех авторов неразрывно связана с разделяемой ими общей теорией свободы. В первой части доклада А. Фальдудо соотнес некоторые высказывания Канта о свободе слова с идеями на эту тему в работе И. Г. Фихте «Востребование от государей Европы свободы мысли...» и работе Й. Б. Эрхарда «О праве народа на революцию». Фихте понимал под Просвещением коллективную работу. Рациональность предполагает наличие более чем одного рационального существа, и путь к рациональ-

Prof. Krouglov formulated a series of historically significant questions and proposed detailed answers to them. Who inspired Marx to draw a parallel between Kant's philosophy and the French revolution? The speaker replied that Marx had been inspired by Heinrich Heine, although similar thoughts had been voiced earlier. Were these pre-Marxian parallels known in pre-revolutionary Russia? They were, many Russian thinkers and scholars — P. Ya. Chaadaev, V. S. Mezhevich, V. F. Ern, A. I. Herzen, and others — either mentioned these parallels or referred to Heine. This is how the image of Kant as a revolutionary philosopher emerged in Russia. Did these pre-revolutionary parallels affect the Russian social democrats? The icons of social democracy — G. V. Plekhanov, V. I. Lenin, V. M. Shulyatkov — did not draw parallels between Kant and the French Revolution.

Marx's phrase about the German theory of the French Revolution turned into a dogma after the revolution and it became canonical after the Great Patriotic War. Prof. N. A. Dmitrieva asked the speaker an important question as to why Marx called Kant's philosophy a *theory* of the French Revolution. In other words, did Kant's philosophy anticipate the French Revolution or did Kant analyse or even justify the revolution in his philosophy? The speaker believes that the answer depends on the interpretation. One should rather ask why Marx wrote about Kant's philosophy in terms of a *theory* of revolution. P. V. Rezvykh asked why Heine had made such a major contribution to the romantic interpretation of Kant's theory of revolution. Prof. Krouglov replied that K. F. Bachmann had hinted at it — Kant had compared himself to Copernicus, calling himself a revolutionary. Apparently, this confession of Kant was later used by his interpreters, such as the romantic Heine, in a socio-political context.

The Revolution and 18th–19th Century German Philosophy. The second part of the conference focused on the dissemination and perception of the ideas of the French Revolution and Kant's views on the subject in 19th century German philosophy.

Dr Antonino Falduto (Martin Luther University Halle-Wittenberg) gave a presentation entitled "Erhard, Fichte, and Schiller on the People's Right to a Revolution." The speaker's hypothesis and key thesis were that all the three authors had linked the idea of the right of revolution to a general theory of freedom. In the first part of his presentation, Dr Falduto juxtaposed some of Kant's statements regarding freedom of speech and relevant ideas found in J. G. Fichte's *Reclamation of Freedom of Thought from the Princes of Europe* (*Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas*) and J. B. Erhard's *On the Peo-*

ности лежит через intersубъективность. Фихте трактует свободу мысли только через свободу вообще. Свобода мысли является обосновывающим условием возможности существования свободного «Я». Такое понимание свободы становится у Фихте ядром для оправдания права народа на революцию. Подобно Фихте, Эрхард утверждает, что право на революцию неразрывно связано с естественными и неотчуждаемыми правами человека. Свобода мысли обеспечивается свободой слова, что, в свою очередь, является необходимым условием для реализации человеческого существа как рационального и нравственного. Из этого положения и Фихте, и Эрхард выводят право народа на революцию.

Во второй части доклада анализировались возможные основания для позитивной оценки права на революцию в трех текстах: «К исправлению суждений публики о французской революции» (1793) Фихте, «О праве народа на революцию» (1795) Эрхарда и «Письма об эстетическом воспитании человека» (1795) Шиллера. Сравнение этих текстов, с точки зрения докладчика, также указывает на неразрывную связь теории революции и понятия свободы. Особенно очевидно это в работах Фихте, у которого право на революцию вытекает из долга, выраженного моральным законом. У нас есть право на революцию, потому что у нас есть право быть тем, кем мы на самом деле являемся, а именно самими собой.

Петр Резвых (НИУ ВШЭ, Москва) представил доклад на тему: «Шеллинг и революция: государство как средство». На первый взгляд, позиция Й.Ф.В. Шеллинга в отношении революции кажется не вполне последовательной. Французская революция и в юности, и в зрелые годы воспринималась им скорее позитивно, тогда как реакция на революции 1830 и 1848 гг. была резко критической. Критические оценки революции у зрелого и позднего Шеллинга обычно рассматриваются исследователями как «симптом политического конформизма». П.В. Резвых же предложил выявить истоки такого отношения к революции через прояснение рецепции некоторых кантовских понятий. Кроме того, в выступлении были рассмотрены рассуждения Шеллинга о государстве на всех этапах его творчества.

Все высказывания Шеллинга по политическим вопросам имели базовую установку: государство рассматривается как несамодостаточный переходный институт, подлежащий преодолению в ходе исторического процесса. Начиная с небольшого рукописного фрагмента «Первая программа системы немецкого идеализма» (точное авторство текста так и не удалось установить, но есть основания полагать, что он является результатом совместных интеллектуальных усилий кружка, к которому принадлежали Шеллинг, Гегель и Гёльдерлин), П.В. Резвых проанализировал шеллинговские размышления, в которых прослеживается формирование негативной оценки государства. Негативное отношение к государству — это не столько предвосхищение идей анархизма, сколько последовательное развитие идеи разумно-чувственной религии, развернутой Кантом

ple's Right to a Revolution (Über das Recht des Volkes zu einer Revolution). Fichte saw the Enlightenment as a collective effort. Rationality suggests that there is more than one rational being and that rationality is attained through intersubjectivity. For Fichte, freedom of thought is indivisible from freedom in general. Freedom of thought is an underlying condition for the possibility of one's free self. Such an understanding of freedom constitutes the core of Fichte's justification of the people's right to a revolution. Erhard stresses that the right to a revolution is closely linked to natural and inalienable human rights. Freedom of thought rests on freedoms of speech, which is a necessary condition for the rational and moral existence of a human being. Both Fichte and Erhard derive the right of the people to a revolution from this assumption.

In the second part of his report, Dr Falduto analysed possible grounds for positive attitudes to the right to revolution, which were expressed in three texts. These are Fichte's 1793 *Contribution to the Rectification of the Public's Judgement of the French Revolution (Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution)*, Erhard's 1795 *On the People's Right to a Revolution*, and Schiller's 1795 *Letters Upon the Aesthetic Education of Man (Briefen Über die ästhetische Erziehung des Menschen)*. A comparison of these texts, the speaker stressed, revealed a connection between theories of revolution and the concept of freedom. This connection is particularly evident in the works of Fichte, who derived the right of revolution from duty manifested in the moral law. We have the right to revolt, because we have the right to be who we are, namely, ourselves.

Dr Petr Rezvykh (HSE) gave a presentation titled "Schelling and the Revolution: The State as a Means." At first glance, J.F.W. Schelling's position does not seem consistent. In his youth and mature years, Schelling approved of the French Revolution, whereas his reaction to the revolutions of 1830 and 1848 was sharply critical. Schelling's criticism of revolutions, which he voiced in his senior years, is often interpreted as a symptom of political conformism. Dr Rezvykh attempted to identify the philosophical origins of Schelling's attitude to revolutions and prove that it is rooted in an original reception of Kantian concepts. The presentation examined Schelling's views on the state expressed throughout his life.

From the very beginning, all of Schelling's statements on different aspects of political philosophy expressed the belief that the state is an incomplete transient institution that has to be overcome in the course of history. Dr Rezvykh analysed Schelling's criticism of the state starting from "The Oldest Systematic Pro-

в трактате «Религия в пределах только разума», и программы эстетического воспитания у Шиллера. В работах 1810–1820-х гг. Шеллинг явно опирается на кантовскую концепцию двух — эмпирического и интеллигибельного — характеров субъекта и кладет ее в основу своего толкования государства как необходимого следствия радикального зла, проявляющегося в реализации конечной свободы в форме ее отпадения от своего абсолютного источника. В «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» и «Штутгартских лекциях» укрепляется позиция о государстве как побочном следствии утраченного внутреннего духовного единства. Стремление преодолеть государство путем революции предстает как воспроизведение неразрешимого противоречия, образующего внутреннюю сущность самого государства. В лекциях 1830–1850-х гг. центром размышлений Шеллинга становится толкование понятия закона, в котором синтезируются кантовское учение о категорическом императиве и концепция радикального зла. Согласно П. В. Резвых, Шеллинг здесь трактует государство как форму действия закона в условиях исторически свершившейся актуализации зла. Государство, понимаемое как средство реализации внутренней свободы, — это одновременно и препятствие, и негативное условие этой реализации. В заключение П. В. Резвых рассмотрел записи Шеллинга во время революционных событий 1848 г. и его переписку с баварским королем Максимилианом II. В качестве вывода прозвучал тезис о том, что в соответствии с установкой на понимание государства как средства Шеллинг противопоставляет революции концепцию ограничения государства как такового.

А. П. Козырев задал вопрос о близости шеллингианского понимания государства к гностическому. Действительно, это предположение верно, считает П. В. Резвых. Заинтересованность Шеллинга гностическими идеями прослеживается с самых ранних этапов творчества, с тюрингенских теологических штудий.

Андрей Майданский (Белгородский государственный университет) выступил с докладом «Феноменология труда и фурия революции (об идеализме политической теории Маркса)». В своем докладе А. Д. Майданский пытается доказать, что идея пролетарской революции была родным детищем идеалистической философии, а не материалистического понимания истории. Докладчик предлагает обратиться к моменту появления у Маркса материалистической концепции истории и связывает это с изучением гегелевской «Феноменологии духа». Маркс представляет гегелевскую «Феноменологию духа» как феноменологию отчужденного труда, где дух и труд одинаково стремятся к свободе, к развитию своих творческих потенций. Высшим феноменом и духа, и труда оказывается наука. Возникают резонные вопросы: так, может быть, вовсе не политическая, а именно научная революция открывает дорогу к «царству свободы»? Каково место политической революции на лестнице исторического развития духа и труда?

gramme of German Idealism” — a 1796 tract of unidentified authorship that is usually attributed to Schelling, Hegel, and Hölderlin. A negative attitude towards the state is not an anticipation of anarchism, but rather a logical development of a sensible and rational religion, which Kant described in *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, and of Schiller’s aesthetic education. Schelling’s works of the 1810s-20s are based explicitly on Kant’s concept of the two — the empirical and the intelligible — characters of the human being. Thus, the state was defined as a necessary consequence of radical evil manifested in an exercise of finite freedom — the falling-away from the absolute source. In the *Philosophical Inquiries into the Essence of Human Freedom* and the *Stuttgart Private Lectures*, Schelling was developing an idea of the state as a by-product of the loss of internal spiritual unity. The aspiration to overcome the state externally, i.e., through revolutionary destruction, was interpreted as the reproduction and entrenching of the irreconcilable contradiction lying at the heart of any state. In the 1830s-50s, Schelling focused on an interpretation of the law that combined Kant’s doctrine of the categorical imperative with the concept of radical evil. According to Dr Rezvykh, Schelling considered here the state as the functioning of law amidst materialised evil. The state, understood as a means for the realisation of the internal freedom of the human being, is both an obstacle and a negative condition for this realisation. In his conclusion, Dr Rezvykh examined Schelling’s notes dated 1848 and his correspondence with Maximilian II of Bavaria. The speaker stressed that Schelling had counterposed to revolution limitations imposed on the state.

Dr A. P. Kozyrev asked about similarities between Schelling’s understanding of the state and gnosticism. Dr Rezvykh confirmed the viability of the hypothesis. Schelling’s interest in gnosticism is evident in his earliest works, for instance, the Tübingen theological studies.

Prof. Andrey Maidansky (Belgorod State University) gave a presentation on the “Phenomenology of Labour and the Fury of Revolution (On the Idealism of Marx’s Political Theory).” He attempted to prove that the idea of proletarian revolution was a product of idealistic philosophy rather than of a materialistic understanding of history. The speaker addressed the emergence of Marx’s materialistic concept of history and linked it to the study of Hegel’s *Phenomenology of Spirit*. Marx presented Hegel’s *Phenomenology of Spirit* as a phenomenology of alienated labour, where spirit and labour unite in their striving for freedom and for unlocking creative potential. The supreme manifestation of both spirit and labour is science. What paves

С одной стороны, Гегель в «Феноменологии духа» изображает революцию как «фурию исчезновения», несущую за собой только смерть. Марксу была известна эта позиция, и ему предстояло разработать *позитивное* содержание политических революций. С другой стороны, капиталистическая формация не может погибнуть раньше, чем исчерпает все возможности развития производительных сил на почве разделения труда и частной собственности. В таком случае политическая революция совершается только в надстройке и не решает ничего. Кроме того, наука стирает саму границу между свободным и рабочим временем. Дихотомия свободного и рабочего времени противоречит материалистическому пониманию истории. Докладчик полагает, что эта концепция унаследовала свой революционный дух от немецкой идеалистической философии, и это наследство деформировало теорию Маркса в тех пунктах, где речь идет о пролетарской революции и освобождении труда. На основании этих аргументов А.Д. Майданский делает вывод, что попытка Маркса приручить «фурию» политической революции и заставить ее служить высшим интересам человечества потерпела крах, следствием чего стало вырождение учения Маркса в вульгарную псевдомарксистскую догматику — «истмат».

Доклад Хайнера Клемме «Карл Шмитт или Кант? Размышления о праве, государстве и революции» начался с представления картины празднования 25-летнего юбилея Кантовского общества в 1929 г. Х. Клемме отметил, что на мероприятие среди прочих были приглашены Х. Фраер и К. Шмитт, которые в Кантовское общество не входили. После 1933 г. они «заключают сделку с дьяволом и станут глашатаями так называемой консервативной революции».

Х. Клемме обратился к анализу националистической концепции государства, которую представил Шмитт, во-первых, в докладе на конгрессе в Галле, где он использует идею Канта о запрете на восстание, во-вторых, в работе «Государство, движение, народ. Триада политического единства» 1933 г., которая дает четкое представление, почему Шмитта называют «коронованным юристом Третьего рейха». Х. Клемме в деталях показал, насколько политическая концепция Шмитта противоречит кантовским принципам. В своих рассуждениях Шмитт стремился легитимировать национал-социалистское государство, которое якобы преодолевает либерально-демократическую схему государственного устройства, унаследованную из XIX в. Отличительной чертой этой схемы было введение понятия «еврейский дух», которое олицетворяло людей, выступающих за либеральное конституционное государство. Как следствие, появилась идея трактовки государства как института, более не являющегося посредником между интересами и ценностными установками своих граждан, а имеющего характер «политической общности» как единства «государства», «движения», «народа». Нетрудно понять, что такая трактовка государства и политики диаметрально противоположна

the way to the kingdom of freedom? Probably not a political, but rather a scientific revolution. What is the role of political revolution in the historical development of spirit and labour?

Firstly, in the *Phenomenology of Spirit*, Hegel pictured the revolution as the “fury of vanishing” that brings only death. Marx was familiar with this idea and he had to give a *positive* content to political revolutions. Secondly, the capitalist formation may perish before it has exhausted all the resources for the development of productive forces based on the division of labour and private property. In this case, a political revolution extends solely to the superstructure and it does not solve anything. Thirdly, science erases the boundary between free time and office hours. The dichotomy between them contradicts the materialistic understanding of history. According Prof. Maidansky, the latter inherited its revolutionary spirit from German idealistic philosophy. This inheritance distorted Marx’s theory insofar as it was concerned with a proletarian revolution and the emancipation from labour. Based on these arguments, Prof. Maidansky concluded that Marx’s attempt to tame the “fury” of political revolution, to subdue it, and to make it serve the highest interests of humanity had failed. As a result, Marx’s doctrine degenerated into a vulgar pseudo-Marxist dogma — the Soviet official version of historical materialism.

Prof. Heiner Klemme’s presentation titled “Carl Schmitt or Kant? An Attempt at Some Reflections on Right, State, and Revolution” began with the showcase of a picture of the celebration of the 25th anniversary of the *Kant Gesellschaft* in 1929. Although not members of the Society, H. Freyer and C. Schmitt also attended the event. After 1933, they “made a deal with the devil and became the heralds of the so-called conservative revolution.”

Prof. Klemme analysed the concept of a national state, which Schmitt had presented at a congress in Halle (he invoked Kant’s idea on the ban on revolution) and in his 1933 work *State, Movement, People*, which gives a clear picture of why Schmitt is known as the “crown jurist of the Third Reich.” Prof. Klemme showed in detail how Schmitt’s political concept contradicted Kant’s principles. Schmitt strived to legitimate the national socialistic state, which had allegedly overcome the 19th century liberal democratic structure of the state. He introduced the concept of “Jewish spirit,” which was used to refer to people who supported the idea of a liberal constitutional state. This gave rise to the idea of a state as an institution that was no longer a mediator between the interests and values of citizens but had become a “political union,” a combination of the state, movement,

на правовому и политическому учению Канта. У Канта политика и ее цель состоят прежде всего не в единстве государства, а в реализации права, то есть воплощении свободного порядка, основанного на всеобщей и совместной воле. Национал-социалистское государство, если посмотреть на него с кантовских позиций, — это, по определению, неправовое государство: государство, само себя расформирующее своим же законодательством. По-видимому, Шмитт в том докладе, который он прочел в Галле в 1929 г., пытался, ссылаясь на кантовский запрет на восстание, уменьшить ту дистанцию, которая отделяет его взгляды от кантовских.

Насколько соотносим кантовский запрет с опытом тоталитарных режимов XX и XXI вв.? Клемме делает вывод, что философия Канта не может быть использована идеологами «тотального государства» в своих интересах, в чем состоит ее несомненное преимущество. На вопрос Т. Крауса о том, что понимается под тоталитарным режимом, Х. Клемме уточнил, что речь идет о тотальном государстве, у гражданина которого на всем протяжении его жизни не может возникнуть даже мысли о дистанции между ним и государством.

Революция и русская философия. Третья группа докладов была посвящена восприятию и осмыслению феномена революции в России.

Алексей Козырев (МГУ им. М.В. Ломоносова) представил доклад «Религия и революция: опыт русской интеллигенции». Доклад был посвящен оценкам революций 1905 и 1917 гг. в русской интеллектуальной среде этого периода. Основным посылом доклада стало утверждение об использовании религиозного дискурса при осмыслении революционных потрясений их современниками. На раннем этапе революции весьма распространены попытки легитимизировать ее как «дело Христова». Христос превращается в идеолога социального протеста, «бунтующего человека», а христианство — в религию социальной революции. В воспоминаниях русских философов автор доклада отметил наличие внутреннего конфликта, в котором находились изначальные духовные идеи с глубоко бездуховным содержанием будущих событий. В подтверждение этого в выступлении приводились цитаты Н.А. Бердяева, В.Ф. Эрн, В.П. Свенцицкого, Е.Н. Трубецкого, Б.Л. Пастернака, П.А. Флоренского, А.А. Блока. В заключение А.П. Козырев указал на то, что и для осмысления современных революций зачастую используется религиозный дискурс. Революция и сегодня мыслится как более чем политический феномен, а в революционном языке по-прежнему опасно эксплуатируются «предрассудки», от которых она сама призывает освободиться.

Докладом «“Революция” и “Апокалипсис” Розанова: между концом и обновлением» тему восприятия революции в России продолжил *Андрей Тесля* (БФУ им. И. Канта). Он отметил, что В.В. Розанов не являлся ни политическим журналистом, ни политическим философом, поэтому ко всем его высказываниям по вопросам политического нужно относиться внимательно, так как есть

and the people. Obviously, such an interpretation is the opposite of Kant's legal and political doctrine. For Kant, the goal of politics is not the unity of the state but the rule of law, which is a manifestation of liberal order based on a common and universal will. From a Kantian point of view, the national socialist state is, by definition, an outlaw state — a state whose legislation causes it to disintegrate. Probably, in his 1929 Halle presentation, Schmitt invoked Kant's ban on revolution to shorten the distance between his own views and the Kantian ones.

How can the Kantian ban on revolution be interpreted in the context of the 20th and 21st century totalitarian regimes? Klemme concluded that Kant's philosophy could not be used by ideologists of the total state. This is an obvious advantage of the German philosopher's teaching. Answering Prof. T. Krausz's question as to what a totalitarian regime is, Prof. Klemme specified that, in a total state, citizens could not imagine a distance between them and the state at any point in their lives.

Revolution and Russian Philosophy. The third part of the conference focused on how the phenomenon of revolution was perceived in Russia.

Dr Aleksey Kozyrev (Lomonosov Moscow State University) spoke on “Religion and Revolution: The Case of Russian Intelligentsia.” The presentation addressed the perception of the 1905 and 1917 revolutions in the Russian intellectual circles of the time. Dr Kozyrev investigated how the religious discourse was used in the interpretations of the revolutionary shocks. In the beginning, there were many attempts to legitimise the revolution as a *work of Christ*. Jesus was being turned into a rebel, an ideologist of social protests, and Christianity into a religion of social revolution. The memoirs of Russian philosophers betray an internal conflict between these spiritual ideas and the unspiritual events that followed. To prove his point, the speaker provided quotations from N. A. Berdyaev, V. F. Ern, V. P. Svetsitsky, E. N. Trubetskoy, B. L. Pasternak, P. A. Florensky, and A. A. Blok. In conclusion, Dr Kozyrev emphasised that contemporary revolutions were often analysed through the prism of religious discourse. A revolution is more than a political phenomenon and the revolutionary language plays a dangerous game with the prejudices that it strives to exterminate.

In his presentation titled “*Roazanov's Revolution and Apocalypse: Between End and Rebirth*,” *Dr Andrey Teslya* (IKBFU) stressed that V. V. Roazanov had been neither a political journalist, nor a political philosopher. Thus, one should be cautious not to draw any parallel between Roazanov's completely unrelated statements. The political revolution did not interest

риск смешать его высказывания принципиально различного порядка. Политическая революция не была предметом особенного интереса Розанова, что вполне закономерно, поскольку, во-первых, в центре его внимания находилось то, что для внешнего взгляда определяется как «быт», и, во-вторых, именно этим — повседневным устройством жизни на уровне конкретных людей и сообществ — определяется, согласно Розанову, смысл и наполнение институций. Розанов говорил не столько о революции, сколько о том, что через нее открывается. В этой связи докладчик обратился к розановским оценкам события 1917 г. в работе «Апокалипсис нашего времени» и сделал вывод, что она, несмотря на идеи о крушении России после революции и конце христианства, была оптимистичной в отношении будущего.

С докладом «Позднее славянофильство и всемирная революция» выступил Борис Межуев (МГУ им. М. В. Ломоносова). Первый тезис, который он попытался обосновать в своем докладе, — о невозможности до конца философски выработать фундированную антиреволюционную позицию. Революция тотальна, о чем свидетельствует парадоксальное сочетание позднего славянофильства и всемирной революции. Революция — всегда мировая революция. Автор доклада предложил использовать термин «контрмодерн», под которым понимается идея сакрального авторитета, сакральной власти. В связи с этим выдвигаются следующие два тезиса: контрмодерн является событием не менее революционным, чем модерн; современный мир есть сочетание модерна и контрмодерна. Вместо столкновения революции с консервативным старым порядком на деле имеет место парадоксальное столкновение разных разнонаправленных революций. Антиреволюция всегда получает черты сходства с собственно революцией. Альтернативные революционеры должны также апеллировать к ценностям свободы слова, собрания, совести, ссылаться на поправные права человека. В итоге переплетение революций становится настолько тесным, что реакционные цели альтернативной революции оказываются заслоненными и отставленными на второй план ее освободительными средствами.

Этот парадокс революции оказывается фундаментальным, полагает Б. В. Межуев, для всего течения общественной мысли последних трех веков, включая наше время. Идея мировой революции была даже у самых консервативных мыслителей Российской империи. Любопытным фактом является то, что императорская Россия до 1917 г. сама революционизируется. По мнению Б. В. Межуева, Россия к 1915 г. уже была «беременная» идеей мировой революции, что подтверждает тезис о тотальности революции. Мир современной цивилизации также представляет собой парадоксальное сочетание модерна и контрмодерна при видимом торжестве первого. Любая цивилизация — это прежде всего укрощенная революция, поставленная на службу интересам конкретного социального порядка.

Т. Г. Румянцева спросила докладчика, что же в свете сказанного следует считать революцией. Б. В. Межу-

ev said that the revolution was still optimistic about the future. Firstly, he focused on what would seem to be everyday routines to an external observer. Secondly, Rozanov believed that the everyday lives of people and communities determined the shapes and contents of institutions. He was preoccupied not with the revolution itself, but rather with what it was paving the way for. The speaker considered Rozanov's reflection on the 1917 events presented in *The Apocalypse of Our Time*. Dr Teslya concluded that, although Rozanov had written about the collapse of Russia after the revolution and the end of Christianity, the book was still optimistic about the future.

Dr Boris Mezhuiev (Moscow State University) gave a presentation on "Late Slavophilia and World Revolution." He advanced a thesis about the impossibility of a philosophically grounded anti-revolutionary position. The revolution is universal, of which the paradoxical union between late Slavophilia and world revolution was indicative. Any revolution is world revolution. The speaker proposed the term "counter-modernity" to refer to the idea of a sacred authority. He advanced two theses. Firstly, counter-modernity is as revolutionary as modernity itself. Today's world is a combination of modernity and counter-modernity. We are witnessing not a clash between a revolution and the old conservative order, but a paradoxical collision between two differently directed revolutions. All anti-revolutions resemble the preceding revolution. Alternative revolutionaries should also appeal to the values of freedom of speech and conscience and speak of the violation of human rights. As a result, the revolutions intertwine so closely that the reactionary goals of the alternative revolution are overshadowed by its liberating means.

Dr Mezhuiev believes that this paradox has been inherent in the social thought of the last three centuries. The idea of world revolution was voiced by the most conservative thinkers of the Russian Empire. Pre-1917 Imperial Russia was becoming increasingly revolutionary. As early as 1915, Russia was pregnant with the idea of total revolution. Today's civilisation is a paradoxical combination of modernity and counter-modernity, in which the former is prevalent. Any civilisation is, in essence, a tamed revolution that has been conditioned to serve the interests of a certain social order.

After the presentation, Prof. T. G. Rumyantseva asked Dr Mezhuiev what, in the light of the above, could be considered a revolution. Making reference to the theory of revolutionary waves, the speaker explained that a revolution is any event that brings about a ripple effect, leading to a series of similar events in other countries. Everything that spreads is a revolution and nothing local can be considered one.

ев отослал к теории революционных волн и пояснил, что революция — то, что порождает серию аналогичных выступлений в других странах, создавая эффект заражения. Все, что имеет такой волнообразный характер, — это революция, а то, что имеет локальный характер, революциями считать нельзя. В заключение Б. В. Межуев сделал вывод о том, что невозможно выработать кантиански последовательную объективную позицию оценки революции.

«Александр Богданов о революции в России и путях построения социализма» — тема доклада *Татьяны Румянцевой* (Белорусский государственный университет). В своем выступлении Т. Г. Румянцева остановилась на рассмотрении разногласий в понимании революции Богдановым и большевиками до Октябрьской революции, а также позиции Богданова относительно природы и сущности реального социализма первых десятилетий Советской власти. Автор доклада коснулась выдвинутой Богдановым программы обновления общества на социалистических началах и возможности формирования фундаментально новых социальных структур. Разработку такой программы Богданов предпринял в своей «всеобщей организационной науке» — тектологии. В конце выступления докладчик попыталась ответить на вопрос о том, какие идеи Богданова могут быть актуальны в настоящее время. Т. Г. Румянцева констатировала, что творчество Богданова довольно трудно исследовать не только потому, что интерпретации его концепции чрезвычайно противоречивы, но и потому, что по-разному оцениваются отдельные стороны его учения. Размышления Богданова о революции и после-революционном устройстве показывают, что в его лице мы имеем дело с «романтиком Революции», не способным принять идею удержания власти любой ценой.

Теория революции. Четвертый блок докладов носил в большей мере теоретическую направленность. Доклад *Тамаша Крауса* (Будапештский университет им. Лоранда Этвеша) «Разработка Лениным концепции государства, демократии и революции» был посвящен преимущественно рассмотрению книги В. И. Ленина «Государство и революция», которая остается по сей день одной из самых влиятельных и читаемых в мире его книг, несмотря на то что многие ее идеи не получили реализации в истории. Это связано с тем, что книга стала своеобразной философией Октябрьской революции. Работа Ленина была не о подчинении общества государству, а скорее наоборот — о подчинении государства обществу. В связи с этим в книге сильна тема смерти государства как процесса «уничтожения классов». Государство, которое возникло в период революции, представлено в книге как институт переходного периода, создающий условия для социализма первой ступени на пути к коммунизму.

Докладчик показал, что, несмотря на имеющиеся в исследовательской литературе и публицистике кардинально противоположные интерпретации позиции Ленина — от монархических до либеральных, в их основе лежит одна и та же авторитарная философия

In conclusion, Dr Mezhuев stressed the impossibility of producing a consistent Kantian position for reflections on revolutions.

Prof. Tatyana Rumyantseva (Belorussian State University) gave a presentation on “Aleksandr Bogdanov on the Revolution in Russia and Paths to Socialism.” The speaker addressed the differences between Bogdanov and the Bolsheviks in their understanding of revolution before the October events. Another focus was Bogdanov’s position on the nature of socialism in the first decades of Soviet rule. Prof. Rumyantseva commented on Bogdanov’s programme for the socialist transformation of society and on the possibility of creating entirely new social structures. Bogdanov attempted to devise such a programme in his *Tektology: Universal Organisation Science*. In conclusion, the speaker tried to answer the question as to which of Bogdanov’s ideas were still relevant. It is difficult to study Bogdanov’s *œuvre*, not only because the interpretations of his concepts are often contradictory, but also because different aspects of his teaching are treated very differently. Bogdanov’s reflections on the revolution and post-revolutionary order show that he was a “revolutionary romanticist” who rejected the idea that power had to be retained no matter the cost.

Theory of Revolution. The fourth part of the conference focused on theory. *Prof. Tamás Krausz* (Eötvös Loránd University Budapest) spoke on “Lenin’s Conceptualization of State, Democracy, and Revolution.” The presentation addressed Lenin’s book *The State and Revolution*, which remains one of the most influential and popular works of Lenin to this day. However, not all the ideas explored in it were put into practice. The book provided a philosophical framework for the October Revolution. Lenin’s work is not about subordination to the state but rather about a state that is subordinate to society. The book lays emphasis on the death of a state as the process of elimination of classes. A state that is created by a revolution is presented as a transient institution, a mere preparation for socialism, and the very first step towards communism.

Prof. Krausz has shown that, although there are opposite — from monarchist to liberalist — interpretations of Lenin’s position in academic and popular literature, all of them rely on the same authoritarian philosophy and politics. Lenin’s idea of the elimination of the state diverges from that of the anarchist. When political authority disappears, the relations of subordination do not vanish all at once. In the vacuum that followed the February events, Lenin was preoccupied with creating an institutional framework for the revolutionary class. The word “party” is not used

и политика. Идея Ленина о ликвидации государства расходится и с анархистской концепцией. С исчезновением политической, государственной власти отношение подчинения не будет прекращено немедленно. В условиях вакуума власти после Февраля Ленина заботил вопрос об институциональной оформленности революционного класса. Неслучайно слово «партия» не фигурирует в книге как форма будущей власти. Для Ленина классы и партии уже не существуют в теоретически очерченном самоуправляемом социализме.

После Октября разрыв между теоретическим горизонтом «Государства и революции» и реальным политическим положением сильно увеличился. Социалистическая революция и социализм стали конкретной исторической возможностью для человечества. Но в 1920-е гг. «диктатура пролетариата» была преобразована в «диктатуру Коммунистической партии», которая оказалась в резком контрасте с оригинальными идеями революционной легитимации Ленина. Правда, однопартийная система не была включена в Конституцию 1936 г. — это произошло только в 1977 г. после изменения конституции, что, по мнению докладчика, стало датой официального отказа от самоуправляющегося социализма. Падение советской власти показало несостоятельность выбранного пути развития государства, который был очень далек от первоначальных идей Ленина.

Джузеппе Коспито (Университет Павии) представил доклад «Проблематика революции у Грамши (между Кантом и Марксом)», в котором шла речь о размышлениях Грамши о соотношении кантовской моральной философии и марксистской теории революции, а также рассматривалась реакция Грамши на революционные события в России. По мнению Дж. Коспито, в основе оценок Грамши лежит тезис, явно обнаруживающийся в «Тюремных тетрадах». Согласно Грамши, в современном обществе, поделенном на классы, категорический императив Канта является пустой и статичной формой, которую можно наполнить любым исторически злободневным содержанием. Грамши, конечно, очень хорошо понимал, насколько такая интерпретация далека от исходного смысла кантовского морального учения. Однако фундаментальная проблема состоит в том, что пока существуют классовые различия и вместе с ними угнетение и эксплуатация низших слоев, невозможно группам и индивидам реализовать ту автономию, которая, по Канту, является основополагающим свойством морального поведения.

В «Тюремных тетрадах» Грамши много полемизирует с морально-политическими идеями Канта. Важно помнить, что Грамши не был профессиональным историком философии, а «Тюремные тетради» представляют собой фрагментарное сочинение, написанное тяжелобольным политзаключенным. Тем не менее интересно было бы задаться вопросом об источниках всех этих размышлений. С одной стороны, полагает Дж. Коспито, это итальянская рецепция кантианства в конце XIX — начале XX в. (Б. Спавента и Дж. Джентиле),

in the book to describe the future form of governance. For Lenin, neither classes nor parties can exist within theoretically defined and self-governed socialism.

After the October Revolution, the gap between the theory of *The State and Revolution* and the actual state of affairs started to grow. A socialist revolution and socialism became an actual possibility. However, in the 1920s, the “dictatorship of the proletariat” turned into a “dictatorship of the Communist Party,” which was the complete opposite of Lenin’s original idea of revolutionary legitimisation. The one-party system was not enshrined in the 1936 Constitution. This happened only in 1977 — the year, according to Prof. Krausz, when the idea of self-governing socialism was officially abandoned. The fall of the Soviet rule showed the inadequacy of the chosen path, which had diverged dramatically from Lenin’s ideas.

Dr Giuseppe Cospito (University of Pavia) spoke on “The Revolution in Gramsci (Between Kant and Marx).” He examined Gramsci’s reflections on the relation between Kant’s moral philosophy and Marx’s theory of revolution. The speaker addressed Gramsci’s reaction to the revolutionary events in Russia. According to Dr Cospito, Gramsci based his reflection on the thesis that had been advanced in the *Prison Notebooks*. According to Gramsci, in a class-based society, Kant’s categorical imperative was an empty and static receptacle that could be filled with any urgent content. Of course, Gramsci understood that such an interpretation deviated considerably from Kant’s moral teaching. However, the basic problem is that class difference and ensuing exploitation and oppression of the lower classes prevents groups and individuals from exercising their autonomy, which, according to Kant, is key to moral behaviour.

In the *Prison Notebooks*, Gramsci questions Kant’s ideas on morals and politics. Gramsci was not a professional historian of philosophy and the *Prison Notebooks* was a rather fragmentary work produced by a terminally ill political prisoner. What inspired his thoughts, however, is interesting. Dr Cospito believes that Gramsci derived inspiration from the 19th/early 20th century Italian receptions of Kantianism (B. Spaventa and G. Gentile), on the one hand, and, on the other hand, the interpretation of Kant proposed by P. Martinetti. The famous philosopher from Turin emphasised the religious and ethical aspects of Kant’s critique and believed in the priority of practical reason over the theoretical one, because, according to him, practical reason captures the true essence of reality beyond the horizon of what is shown to us.

Gramsci’s reflection on Kant’s philosophy gave him a new perspective on the Russian Revolution. He believed that, with some reservations, the Bolshevik

с другой — интерпретация Канта туринским философом П. Мартинетти, который подчеркивал глубокие религиозно-этические ходы кантовского критицизма и придерживался идеи верховенства практического разума над теоретическим, поскольку практический разум способен ухватывать истинную суть реальности за пределами горизонтов явленного нам мира.

Рефлексия Грамши в отношении кантовской философии приводит его к новой оценке революции в России с учетом дальнейшего исторического развития. Грамши был убежден в том, что с определенными поправками большевистскую революцию возможно экспортировать на Запад. С точки зрения Дж. Коспито, главной категорией в размышлениях Грамши о событиях XX в. становится категория «пассивной революции», или «революции без революции». Знание о комплексном характере человека как действующего индивида в обществе отсылает нас к кантовской антропологии, и в соответствии с ней важнейший переворот во внутреннем мире человека — это «выход его из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине».

В ходе дискуссии докладчик уточнил, что ключевым в позиции Грамши является то, что он рассматривает кантовский критицизм как альтернативу вульгарному материализму.

Доклад на тему «Кант и политические изменения в пределах границ разума: революция, реформы и “грядущая демократия”» представил *Флориан Гроссер* (Калифорнийский университет в Беркли). Ф. Гроссер показал, что со времен Просвещения философия часто рассматривала себя не только как «критическую» дисциплину в кантовском смысле, но и как дисциплину опознания и осмысления кризисов. Это видно на примере Фихте, Ницше или Хайдеггера. Их работы, независимо от подходов, стремятся выявить кризисный характер современных им эпох. В своем докладе Ф. Гроссер сосредоточился на философах, которые рассматривают сущность кризиса и кризисного явления революции вне зависимости от эпохи. В числе таких философов И. Кант, Т. Джефферсон, К. Маркс, В. Беньямин, Х. Арендт и М. Фуко. В этой связи был поставлен ряд вопросов: можно ли представить себе революционные выходы из нынешних кризисов? Как можно определить «новое» и «старое» при политических изменениях? Действительно ли в результате революции происходит обновление старого? В заключительной части выступления была представлена попытка погрузить идеи Канта в контекст философии Э. Левинаса и Ж. Деррида.

В результате Ф. Гроссер пришел к следующим выводам. Даже если ограничиться сферой политического, понятие «революция» все равно оказывается достаточно сложным. Обзор имеющихся концепций революции показывает, что их неотъемлемой чертой является неоднородность. Можно предположить, что понятие революции используется лишь для укрепления отдельной конкретной теории, а не для целостного решения проблемы революции. Однако в этой неоднородности можно выявить единую структуру, которая позволяет отделить революцию от других форм политической

Revolution could be exported to the West. According to Dr Cospito, key to Gramsci's reflection on the events of the 20th century was the category of “passive revolution” or a “revolution without revolution.” The idea of the complex nature of a human being as a social agent is reminiscent of Kant's anthropology. For Gramsci, the crucial stage in the inner development of a human being is the emergence from one's “self-incurred immaturity.”

In the course of the discussion, the speaker stressed that Gramsci had considered Kant's critique as an alternative to vulgar materialism.

Dr Florian Grosser (UC Berkeley) gave a presentation titled “*Kant on Political Change within the Boundaries of Reason: Revolution, Reform, and the Democracy-to-Come.*” According to Dr Grosser, since the Enlightenment, philosophy has often considered itself not only as a critical discipline, in the Kantian sense, but also as a discipline that identifies, and reflects on, crises. This holds true for Fichte, Nietzsche, and Heidegger. Despite the differences in their approaches, all three philosophers strived to expose the critical nature of their times. Among these philosophers are I. Kant, T. Jefferson, K. Marx, W. Benjamin, H. Arendt, and M. Foucault. This thesis gives rise to a series of questions. Is there a revolutionary way out of the current crises? How can the “old” and the “new” be defined in the course of political changes? Do revolutions really entail the renewal of the old? In conclusion, Dr Grosser tried to place Kant's ideas into the context of E. Lévinas's and J. Derrida's philosophies.

The conclusions drawn by Dr Grosser were as follows. Even within the boundaries of the political, the notion of revolution is very complex. A review of the existing concepts shows that inhomogeneity is intrinsic in all of them. The notion of revolution is probably used only to reinforce a particular theory rather than to work out a comprehensive solution to the problem of revolution. However, there is a single structure to this inhomogeneity and, thus, revolution can be distinguished from the other forms of political transformation. At the same time, it is impossible to identify revolutionary new elements without a retrospective analysis. As any other transformation, revolution is characterised by inevitability. The researcher must be cautious when approaching political transformations and changes that seem to be revolutionary. Dr Grosser believes that revolutions do not bring anything new. Deep and sustainable changes and progress must be abrupt and the past must be left behind. All this is possible in the conditions of gradual social development.

трансформации. Вместе с тем возможность найти надежные критерии для выяснения того, что считать действительно революционно новым, без ретроспективной отсылки оказывается крайне сомнительной. В революции, как и в любом другом преобразовательном проекте, всегда присутствует момент «неотвратимости». Задача исследователя — подходить с надлежащей осторожностью к оценкам политических трансформаций и изменений, которые представляются революционными. С точки зрения докладчика, в революции ничего нового нет. Глубокие и устойчивые перемены и прогрессивное обновление невозможны, если они реализуются в виде резкого скачка при радикальном разрыве с прошлым. Однако такие обновления возможны, если они осуществляются в условиях ступенчатого и поэтапного развития общества.

В целом конференция, прошедшая в Калининграде, позволила выявить всю сложность феномена революции и необходимость его философского осмысления как в исторической, так и в теоретической перспективе. Результаты исследований, нашедшие отражение в докладах, представили единую историко-философскую панораму трансформации теорий революции от Канта до наших дней. Состоявшееся разностороннее обсуждение кантовской теории революции, которая при погружении в различные контексты, как оказалось, не теряет своей актуальности, станет, как можно надеяться, органичной частью международного кантоведения. Конференция подтвердила, что с теоретической точки зрения кантовские идеи о государстве и революции остаются востребованными и могут найти воплощение в современных проектах *Нового Просвещения*⁴.

Марей М.Д. «Республиканизм» и «Правительственность»: два способа мышления о государственном управлении // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2017. Т. 1, № 1. С. 113–122.

Маркс К. Философский манифест исторической школы права // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. М., 1955. Т. 1. С. 85–92.

Weizsäcker E. U. von, Wijkman A. Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet. A Report to the Club of Rome. N.Y., 2018.

Об авторе

Леонид Юрьевич **Корнилаев**, кандидат философских наук, младший научный сотрудник Академии Кантианы, Институт гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия.

E-mail: kornhist@mail.ru

Для цитирования:

Корнилаев Л.Ю. Кант и проблема революции. Обзор международной конференции (Калининград, 9–10 ноября 2017 г.) // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 1. С. 74–87. doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-5.

The conference held in Kaliningrad revealed the complexity of the phenomenon of revolution and emphasised the need to study this phenomenon from both a historical and a theoretical perspective. The findings outlined in the presentations built the common historical and philosophical view of the transformation of the theories of revolution from Kant's time until today. The discussion on Kant's theory – which remains relevant to this day across different contexts – will hopefully contribute to Kant studies worldwide. Kant's ideas on the state and the revolution remain relevant and they can be used in contemporary *New Enlightenment* projects.⁴

Marey, M. D. 2017, 'Republicanism' and 'Governmentality': Two Ways of Thinking About Government, in: *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]*, vol. 1, no. 1, pp. 113–122. (In Russ.)

Marx, K. 1981, Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule, in: Marx, K., Engels, F., *Werke*, Bd. 1, Berlin, pp. 78–85.

Weizsäcker, E. U. v., Wijkman, A. 2018, *Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet. A Report to the Club of Rome*, New York.

The author

Dr Leonid Yu. **Kornilaev**, Junior Research Fellow at the Academia Kantiana, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: LKornilaev@kantiana.ru

To cite this article:

Kornilaev, L. Yu., 2018, Kant and the Problem of Revolution: A Report of the International Conference (Kaliningrad, November 9–10, 2017). *Kantian Journal*, vol. 37, no. 1, pp. 74–87. doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-5.

⁴ Об идее «Нового Просвещения» подробнее см.: (Weizsäcker, Wijkman, 2018, p. 92–99).

⁴ On the idea of a "New Enlightenment," see: Weizsäcker & Wijkman, 2018, pp. 92–99.

ОБЗОР МЕЖДУНАРОДНОГО СЕМИНАРА
«ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ПОВОРОТ
В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ-2»
(Москва, 27–29 апреля 2017 г.)

С. Л. Катречко¹

Обзор посвящен международному трансцендентальному семинару «Трансцендентальный поворот в современной философии-2: кантовское явление, его онтологический и эпистемический статус», прошедшему 27–29 апреля 2017 г. в Москве. Задачами семинара было (1) обсуждение специфики трансцендентального идеализма, (2) исследование природы одного из ключевых кантовских понятий – явления – в рамках основополагающей для трансцендентализма концептуальной триады: вещь-сама-по-себе (*Ding an sich*) – явление (*Erscheinung*) – представление (*Vorstellung*), (3) анализу кантовского различия явления и феномена, а также (4) пониманию явления и феномена в трансцендентальной феноменологии (Гуссерль).

Ключевые слова: Кант, трансцендентальная философия, трансцендентализм, трансцендентальный поворот, явление, феномен, трансцендентальная феноменология, Гуссерль.

В рамках работы VII Российского философского конгресса (Уфа, 9 октября 2015 г.) состоялся круглый стол «Возможна ли современная трансцендентальная философия?»², на котором, в частности, было принято решение об организации в России научных семинаров, посвященных современным трансцендентальным исследованиям. Эти семинары были задуманы как предметное обсуждение основных тем, проблем и аспектов трансцендентальной философии применительно к современным условиям. В апреле 2016 г. был организован и проведен первый, а в апреле 2017 г. – второй семинар серии под общим названием «Трансцендентальный поворот в современной философии».

Под трансцендентальным поворотом здесь понимается заявленный Кантом в дефиниции трансцендентальной философии из «Критики чистого разума» сдвиг от изучения предметов (эмпиризм) к исследованию [трансцендентальных] условий (A 106) возможности их познания (A 11–12 / B 25) с целью обоснования использования априорных форм в опыте. Тем самым кантовский трансцендентализм выступает в качестве новой парадигмы и / или «измененного метода мышления [в метафизике]» (B XVIII, B XXII), принципиально меняющих стиль посткантовского философствования.

¹ Государственный академический университет гуманитарных наук (ГАУГН), 119049, Россия, Москва, Мароновский пер., д. 26.

Поступила в редакцию 18.12.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-6

© Катречко С. Л., 2018

² На YouTube выложено видео докладов и обсуждения: <https://youtu.be/PKI3HDntpZc>

REPORT OF THE “TRANSCENDENTAL
TURN IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY 2”
INTERNATIONAL WORKSHOP
(Moscow, April 27–29, 2017)

S. L. Katrechko¹

This is a report of the international workshop «Transcendental Turn in Contemporary Philosophy 2: Kant's Appearance, Its Ontological and Epistemic Status» (April 27–29, 2017, Moscow), the tasks of which was (1) to discuss the specificity of transcendental idealism, (2) to study the nature of one of Kant's important concepts – that of appearance – within the framework of the essential conceptual triad of transcendentalism: thing in itself (*Ding an sich*) – appearance (*Erscheinung*) – representation (*Vorstellung*), (3) to analyse the distinction between Kant's concepts of appearance and phenomenon, and (4) to examine the concepts of appearance and phenomenon in relation to Husserl's transcendental phenomenology.

Keywords: Kant, transcendental philosophy, transcendentalism, transcendental turn, appearance, phenomenon, transcendental phenomenology, Husserl.

The Seventh Russian Philosophical Congress held in Ufa on September 10, 2015, hosted a round table entitled “Is a Contemporary Transcendental Philosophy Possible?”² The members of the round table decided to hold a series of research workshops on contemporary transcendental studies. The workshops were envisioned as a discussion on the key topics and problems of transcendental philosophy. April 2016 saw the first and April 2017 the second workshop in the series, which was titled “The Transcendental Turn in Contemporary Philosophy.”

Proclaimed in the definition of transcendental philosophy from the *Critique of Pure Reason*, the transcendental turn is a move from studying objects (empiricism) to examining the [transcendental] conditions (*KrV*, A 106) for the possibility of cognising objects (*KrV*, A 11–12/B 25). Thus, Kant justified the use of *a priori* forms of experience. His transcendentalism became a new paradigm and/or the “new method of thought [in metaphysics]” (*KrV*, B XV–II, B XXII), which had a dramatic effect on the style of post-Kantian philosophising.

On April 22–23, 2016, the Higher School of Economics (Moscow) held the first workshop titled “The Transcendental Turn in Contemporary Philosophy: Metaphysics, Theory of Experience, Theory of Con-

¹ State Academic University for the Humanities (GAUGN), 26 Maronovskiy Per., 119049, Moscow, Russia.

Received 18.12.2017.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-6

© Katrechko S. L., 2018

² The video is on YouTube at <https://youtu.be/PKI3HDntpZc>

Первый семинар «Трансцендентальный поворот в современной философии: метафизика, теория опыта, теория сознания (?)», приуроченный ко дню рождения И. Канта прошел 22–23 апреля 2016 г. на базе НИУ ВШЭ (Москва)³. Его задачей стало обсуждение трансцендентального поворота в философии в лице трех главных «трансцендентальных» традиций: кантианства и неокантианства (континентальная традиция), аналитического (англосаксонского) кантианства и феноменологии. Название семинара выражает общую проблематику обсуждения, а именно – что представляет собой трансцендентальный поворот в философии: это новая [трансцендентальная] метафизика, теория опыта / опытного познания (что соответствует современной философии науки) или теория сознания? В работе семинара приняли участие более 50 человек, среди них – ряд ведущих кантоведов и феноменологов. Предметной темой первого заседания семинара было второе «переоткрытие» Канта во второй половине XX в., прежде всего в рамках аналитической философской традиции (П. Стросон, У. Селларс, Дж. Беннет и др.), и обсуждение основополагающего для кантовского трансцендентализма концепта *вещи-самой-по-себе*, без которой нельзя войти в кантовскую философию (Якоби, 2006, с. 203). Второе заседание семинара, которое проводилось в формате телемоста совместно с петербургскими коллегами из Высшей религиозно-философской школы, было посвящено феноменологии как одному из модусов трансцендентальной философии. Темой третьего заседания семинара стала рецепция наследия Канта в континентальной философской традиции. На заключительном заседании семинара, прошедшем в формате «круглого стола»⁴, обсуждались две основные трактовки кантовского трансцендентализма: теория «двух миров / объектов» vs. теория «двух аспектов» – и возможность когнитивно-семантического прочтения кантовской «Критики чистого разума». По результатам работы семинара издан сборник материалов («Трансцендентальный поворот в современной философии (1)», 2017), а доклады участников и обсуждения выложены на YouTube⁵. Отметим также, что основные докладчики подготовили статьи для журнала «Кантовский сборник» (см.: Хауэлл, 2017; Катречко, 2017б; Ханна, 2017; Соболева, 2017).

Год спустя, 27–29 апреля 2017 г., на базе НИУ ВШЭ (Москва) был проведен второй семинар серии «Трансцендентальный поворот в современной философии (2): кантовское явление, его онтологический и эпистемический статус»⁶. В нем приняли участие около 40 человек. Главной задачей семинара стало обсуждение природы кантовского явления в рамках основополагающей для

consciousness (?)» The event marked the anniversary of the birth of Immanuel Kant.³ The workshop discussed the transcendental turn in philosophy, as manifested in the three major ‘transcendental’ traditions – Kantianism and Neo-Kantianism (the continental tradition), analytical (Anglo-Saxon) Kantianism, and phenomenology. The title betrays the focuses of the discussion. What is the transcendental turn in philosophy? Is it new [transcendental] metaphysics, a theory of experience/experiential cognition (which is in agreement with today’s philosophy of science), or a theory of consciousness? The workshop brought together over fifty academics – leading Kant scholars and phenomenologists. The first session of the workshop discussed the second ‘rediscovery’ of Kant in the second half of the 20th century, particularly, that within the analytic tradition (represented by P.F. Strawson, W.S. Sellars, J. Bennett, and others). Another focus was the essential Kantian concept of the *thing in itself*, without which one cannot enter Kant’s philosophy, as F.H. Jacobi aptly put it (see Jacobi, 1994, p. 336). The second session of the workshop, which included a webinar with colleagues from the Saint-Petersburg School of Religion and Philosophy, considered phenomenology as a modus of transcendental philosophy. The third session examined the receptions of Kant’s legacy in the continental philosophical tradition. The final session was a round table discussion.⁴ It focused on the two principal views on Kant’s transcendentalism – the two worlds / two objects reading *versus* the two-aspects reading – and the possibility of a cognitive-semantic interpretation of the *Critique of Pure Reason*. The results of the discussion appeared in the workshop proceedings (Katrechko, 2017c). The presentation videos were uploaded to YouTube.⁵ The authors of the keynote presentations prepared articles for the *Kantovsky Sbornik* (see Howell, 2017; Katrechko, 2017b; Hanna, 2017; Soboleva, 2017).

On April 27 – 29, 2017, the Higher School of Economics held the second workshop in the series. This time it was titled “The Transcendental Turn in Contemporary Philosophy (2): Kant’s Appearance, its Ontological and Epistemic Status.” About forty experts attended the event. The workshop discussed the nature of Kant’s appearance within the essential triad of transcendentalism – the thing in itself (*Ding an sich*) – the appearance (*Erscheinung*) – the representation (*Vorstellung*). The first session was a round table discussion of the ontological and epistemic status of appearance in Kant’s philosophy.⁶ The keynote

³ См. программу: <https://phil.hse.ru/trans> и более подробный обзор: (Катречко, 2018).

⁴ См. видеозапись «круглого стола»: <https://youtu.be/Zf9P8poNPIY>

⁵ Ссылки на видеозапись докладов даны в сборнике материалов семинара.

⁶ Программу см.: <https://phil.hse.ru/plc/trans2017>

³ The workshop programme is available at <https://phil.hse.ru/trans>. For a detailed report, see (Katrechko, 2018).

⁴ The video is available at <https://youtu.be/Zf9P8poNPIY>

⁵ The workshop proceedings contain links to the videos.

⁶ For a report of the round table, see: Zakharova et al., 2017, pp. 213–214.

трансцендентализма концептуальной триады: вещь-сама-по-себе (*Ding an sich*) — явление (*Erscheinung*) — представление (*Vorstellung*).

Первое заседание, посвященное основной теме семинара — онтологическому и эпистемическому статусу кантовского явления, — прошло в формате «круглого стола»⁷. С основными докладами выступили С.Л. Катречко («Кантовское явление как объектно-объективное представление»⁸) и Н. Штанг («Экуменический подход к кантовскому идеализму»). В своем докладе Катречко рассмотрел три возможные трактовки трансцендентальной философии, связанные с разным пониманием *трансцендентального сдвига* от предметов к условиям их познания (В 25). Он привел аргументы против феноменалистского (Беркли) и ноуменалистского (Платон) прочтений Канта и обосновал возможность реалистической трактовки трансцендентализма, основанной на когнитивно-семантическом прочтении Канта, связанном с решением [семантической] *проблемы соответствия* между предметами и представлениями, которая была поставлена Кантом в письме к Г. Герцу от 21 февраля 1771 г. *Явление* при этом понимается как *объектно-объективное представление* предмета (или вещи-самой-по-себе), соответствующее не ментальному (субъективному) образу предмета, а «образу» предмета на экране некоторого физического прибора, например образу звезды телескопе. Оно является явлением предмета, а не только субъективным представлением (теория *являющегося* vs. теория *явления*). Доклад Н. Штанга был посвящен обсуждению двух основных современных трактовок кантовского трансцендентализма: теории «двух миров / объектов» vs. теории «двух аспектов», — и возможного «синтеза» между ними. Для этого он вводит восходящее к Куайну понятие *q-объекта*, что позволяет ему обосновать совместимый как с «идентифицирующим», так и с «неидентифицирующим», чтением («identity» and «non-identity» readings) тезис о том, что хотя явления и вещи-сами-по-себе являются разными q-объектами, но одной и той же вещью, так как явление есть явление вещи. В докладе И.Д. Невважай «Понятие явления как “данного” в теории познания Канта» было обращено внимание на амбивалентность кантовского концепта явления (феномена): о нем можно говорить не только как о явлении вещи-самой-по-себе («дано» что-то), но и как о явлении субъекту («дано» кому-то). Эта амбивалентность не позволяет сделать однозначный выбор в пользу теории двух миров или двух аспектов, отнести трансцендентализм Канта к реализму или к конструктивизму. И.Д. Невважай постулирует, что решение может быть найдено, если обратиться к семиотическому аспекту познания, а именно к учету как интенциональности, так и респонсивности человеческого сознания.

⁷ Краткий обзор «круглого стола» см.: (Захарова и др., 2017, с. 213–214).

⁸ См.: (Катречко, 2017а).

presentations were given by S. L. Katrechko (“Kant’s Appearance as an Objective-Objectual [*gegenständlich*] Representation”) and N. Stang (“An Ecumenical Approach to Kant’s Idealism”). Katrechko considered three possible interpretations of transcendental philosophy that relate to different interpretations of the *transcendental shift* from objects to the mode of cognition of objects (*KrV*, B 25). He presented arguments against the phenomenalist (Berkeley) and noumenalist (Plato) readings of Kant. Katrechko stressed the possibility of a realistic interpretation of transcendentalism — an interpretation based on a cognitive and semantic reading of Kant and closely linked to the solution of the [semantic] *problem of the relation* of intellectual representations to objects, which was formulated in the Herz letter of February 21, 1771. The *appearance* is an *object-objectual* [*gegenständlich*] *representation* of an object (or a thing-in-itself) that corresponds not to the subjective mental *representation* of an object but rather to the image of an object as it appears in an optical device — for instance, the image of a star refracted by a telescope. It is an appearance of the object rather than a mere subjective representation (the theory of the *appearing versus the theory of appearances*). N. Stang focused on the two principal interpretations of Kant’s transcendentalism — the two worlds / two objects reading *versus* the two-aspects reading — and the possibility of synthesising them. Stang introduced the notion of *q-object*, which was made famous by Quine. This made it possible to advance a thesis — which is compatible with both ‘identity’ and ‘non-identity’ readings — that, although appearances and things-in-themselves are different q-objects, they are the same thing, since the appearance is an appearance of a thing. In his presentation, “The Notion of the Appearance as the Given in Kant’s Theory of Cognition,” I. D. Nevvazhay stressed the ambivalence of the Kant’s concept of appearance (phenomenon) — it can be considered not only as an appearance of the thing in itself but also as an appearance to the subject (as something ‘given’ to someone). This ambivalence prevents one from embracing either the two-worlds interpretation or the two-aspects reading, as well as from classifying Kant’s transcendentalism as either a realism or constructivism. Nevvazhay emphasised that the solution may lie in addressing the semiotic aspect of cognition, namely, considering both the intentionality and responsivity of human consciousness.

Important contributions to the discussion were the theses sent in by R. Hanna and L. A. Kalinnikov. In his paper, “Realism, Manifest Realism, and Authentic Appearances,” R. Hanna investigates whether Kant’s

⁷ See: Katrechko, 2017a.

Существенный вклад в последующее обсуждение внесли присланные на семинар тезисы Р. Ханна (R. Hanna) и Л.А. Калинникова. В своих тезисах «Реализм, очевидный реализм и подлинные явления» (*Realism, Manifest Realism, and Authentic Appearances*) Р. Ханна ставит вопрос о том, что кантовские явления представляют собой «подлинные», или «правдивые», явления (*authentic or "veridical" appearances*) в противоположность видимостям, или иллюзиям (*"falsidical" appearances*; нем. *Schein*). Это позволяет Р. Ханне сделать вывод о том, что кантовский трансцендентализм является *прямым перцептуальным* (direct perceptual) и *очевидным* (manifest) реализмом. В тезисах «Явление неявленного, или два вида явления в гносеологии Канта» Л.А. Калинников обращает внимание на возможность выделения двух типов явлений: *явления действительного опыта*, доступные непосредственному (чувственному) восприятию, и *явления возможного опыта*, связанные с опосредующей при восприятии ролью приборов (например, в квантовой механике). Второй тип явлений позволяет рассматривать кантовский трансцендентализм в качестве теории *возможного опыта*, которая может выступать методологией не только классической, но и современной науки. С докладами также выступили А.Э. Савин («Кантовская "вещь в себе" в философии Адорно») и С.М. Кускова («Применение трансцендентального подхода к широкому классу явлений»). Во втором докладе обсуждалась тема *явления явлений* из кантовского «Opus postumum» и *явлений второго порядка*, к каковым, в частности, относятся символические записи выражений нашего (научного) языка. В заключение между всеми участниками семинара была организована дискуссия о кантовской концепции явления.

Предметной темой второго заседания (дня) семинара стала «Проблема феномена / явления у Канта, Гуссерля и их последователей». С основными докладами выступили Н.В. Мотрошилова («И. Кант: между "явлением" (Erscheinung) и "феноменом" (Phänomen) — от ранних работ к "Критике чистого разума"») и В.И. Молчанов («Различия и тавтологии кантовского трансцендентализма»). В первом из них дан историко-философский и терминологический анализ кантовских концептов «явление» и «феномен» и показано, что основное концептуальное различие между ними связано с чувственным характером первого и рассудочным характером второго. Сделан важный вывод о *предметном* характере кантовского явления. В своем докладе Н.В. Мотрошилова наметила важные темы концептуального различия между *явлением* (Erscheinung) и *видимостью* (Schein), а также между *феноменом* и *ноуменом*. В докладе В.И. Молчанова была поднята сложная тема различения у Канта эмпирического и трансцендентального дискурса, которая в современной западной литературе фиксируется как различие между эмпирической и трансцендентальной перспективами. То, что в эмпирической перспективе выступает как *тавто-*

appearances were authentic or veridical appearances, as opposed to falsidical appearances (*Schein*). Hanna concluded that Kant's transcendentalism is a direct perceptual and manifest realism. In "The Appearance of the Non-Apparent or the two Types of Gnoseology in Kant," L. A. Kalinnikov distinguishes between two types of appearances — the appearances of actual experience, which belong to sensible perception, and the *appearances of possible experience*, whose perception is indivisible from the use of instruments (quantum mechanics). The second type makes it possible to consider Kant's transcendentalism as a theory of *possible experience* — a theory that can provide a methodology for not only classical but also contemporary science. A. E. Savin gave a presentation on "The Kantian Thing-in-itself in Adorno's Philosophy" and S. M. Kuskova spoke on "The Application of Transcendental Approach to a Wide Range of Appearances." The latter presentation discussed the appearances of appearances from Kant's *Opus postumum* and second order appearances, which include the symbolic notations of scientific language expressions. In conclusion, all the participants engaged in a discussion of Kant's notion of appearance.

The second session of the workshop discussed "The Problem of the Phenomenon / Appearance in Kant, Husserl, and their Adherents." The keynote speakers were N. V. Motroshilova ("Kant Between the Appearance (*Erscheinung*) and the Phenomenon (*Phänomen*) — from his Early Works to the *Critique of Pure Reason*") and V. I. Molchanov ("Distinctions and Tautologies in Kant's Transcendentalism"). The former presentation offered a historical, philosophical, and terminological analysis of the Kant's concepts of appearance and phenomenon. The key conceptual difference between them is rooted in the sensible nature of the former and the intelligible nature of the latter. Motroshilova emphasised the *objectual* nature of Kant's appearance. The presentation stressed the conceptual difference between appearance (*Erscheinung*) and illusion (*Schein*) and between phenomenon and noumenon. V. I. Molchanov addressed the distinction between Kant's empirical and transcendental discourses. Western authors identify it with the distinction between the empirical and transcendental perspectives. What seems to be a tautology from the transcendental perspective (the identity between the object and the appearance), turns into a distinction between the thing in itself and the phenomenon, when viewed from the transcendental perspective. The keynote presentations were complemented by M. A. Belousov's speech on "The Term 'Transcendental' in Kant and Husserl." The speaker concluded that Kant's appearance is a *relation* rather than a substance, since, as it was stressed

логия (тождество предмета и явления), в трансцендентальной перспективе выступает как различие между вещью-самой-по-себе и явлением.

Хорошим дополнением к основным докладам стал доклад М.А. Белоусова «Термин “трансцендентальный” у Канта и Гуссерля». Обращаясь к теме явления, автор сделал важный вывод о том, что « [кантовское] явление — это отношение, а не ‘субстанция’ [объект, предмет] », поскольку (как на это указывали ранее Н.В. Мотрошилова и С.Л. Катречко) «явление есть то, что вовсе не находится в объекте самом по себе, а всегда встречается в его отношении к субъекту и неотделимо от представления о нем» (В 70 примеч.). Во второй части доклада М.А. Белоусов провел оригинальное исследование применения термина «трансцендентальный» у Гуссерля в его отличии от Канта.

Далее с докладами выступили А.В. Фролов («Мир как идея в трансцендентальной философии Э. Гуссерля и И. Канта»), А.М. Сverdlikov («Феномен и Ereignis»), Д.М. Чихачев («Трактовка Гегелем воображения в “Энциклопедии философских наук” и вопрос о “преодолении” трансцендентализма Канта»), П.С. Строкин («Феномен с точки зрения истории его возникновения (производства): фотография и мимесис»). В последнем из них обсуждалась важная для общей интенции семинара тема соотношения трансцендентальных концептов явления / феномена и образа (в форме как внутренних образов памяти, так и внешней фотографии).

Отметим также, что в ходе обсуждения кантовского трансцендентализма Н.В. Мотрошилова подняла тему необходимости терминологической работы над основными понятиями кантовской «Критики чистого разума» и, в частности, различия таких понятий, как «объект» (нем. *das Objekt*) и «предмет» (нем. *der Gegenstand*), которые, например, терминологически трудно различимы в английской лексике (языке) (Мотрошилова, 2017).

По результатам работы семинара издан в электронном виде сборник его материалов («Трансцендентальный поворот в современной философии (2)», 2017), а также принято решение об организации и проведении в Москве третьего трансцендентального семинара серии в апреле 2018 г.

Захарова Е.С., Порфирьева С.И., Чаганова Д.Н. VIII Международная конференция «Способы мысли, пути говорения». Хроника // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2017. Т. 1, № 2. С. 201–227.

Катречко С.Л. Обзор международных семинаров «Трансцендентальный поворот в современной философии», проведенных в апреле 2016 и 2017 гг. // Вестник РУДН. Сер.: Философия. 2018. Т. 22, № 1. С. 125–130.

Катречко С.Л. Кантовское явление как объективно-объектное (предметное) представление // Кантовский сборник. 2017а. Т. 36, № 3. С. 7–20.

Катречко С.Л. Специфика кантовского трансцендентализма и его концепт «вещь-сама-по-себе» // Кантовский сборник. 2017б. Т. 36, № 4. С. 68–87.

by N. V. Motroshilova and S. L. Katrechko: the appearance “is always to be encountered in its relation to the subject and is inseparable from the representation of the object” (*KrV*, B 70, footnote). In the second part of his speech, Belousov presented an original study of Husserl’s and Kant’s use of the term ‘transcendental’. The other speakers included A. V. Frolov (“The World as an Idea in E. Husserl’s and I. Kant’s Transcendental Philosophies”), A. M. Sverdlikov (“The Phenomenon and *Ereignis*”), D. M. Tchikhachev (“Husserl’s International of Imagination in *The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* and the Problem of Overcoming Kant’s Transcendentalism”), and P. S. Strokin (“The Phenomenon from the Perspective of the History of its Emergence (Production): Photography and Mimesis”). Strokin addressed the relation between the transcendental concepts of the appearance / phenomenon and images — both images of internal memory and images of external photography.

When discussing Kant’s transcendentalism, N. V. Motroshilova addressed the need to revisit the terminological distinction between the key concepts of the *Critique of Pure Reason* — *das Objekt* and *der Gegenstand*, — which are not easily distinguished in English (see Motroshilova, 2017).

The results of the discussion appeared in the electronic proceedings (Katrechko, 2017d). The participants supported the idea to hold the third transcendental workshop in Moscow in April 2018.

Hanna, R. 2017, Kant, Radical Agnosticism, and Methodological Eliminativism about Things-in-themselves, in: *Contemporary studies in Kantian Philosophy*. no. 2, pp. 38–54.

Howell, R. 2017, Analytic Work on Kant — Idealism, Things-in-themselves, and the Object of Knowledge, in: *Kantovsky sbornik [Kantian Journal]*, vol. 36, no. 4, pp. 31–50. (In Russ.)

Jacobi, F. H. 1994, David Hume on Faith or Idealism and Realism. A Dialogue. [Supplement. On Transcendental Idealism], in: *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, transl. by G. di Giovanni. Montreal, Kingston, London, Buffalo, pp. 253–338.

Katrechko, S. L. 2018, Report of the “Transcendental Turn in Contemporary Philosophy,” international seminar held in April 2016 and 2017, in: *Vestnik RUDN. “Filosofiya” [The Journal of the People’s Friendship University of Russia. Philosophy]*, no. 1, pp. 125–130. (In Russ.)

Katrechko, S. L. 2017a, The Kant’s Appearance as an Objective-objectual [*gegenständlich*] Representation, in: *Kantovsky sbornik [Kantian Journal]*, vol. 36, no. 3, pp. 7–20. (In Russ.)

Katrechko, S. L. 2017b, Kant’s Transcendentalism and the Concept of Thing-in-itself, in: *Kantovsky sbornik [Kantian Journal]*, vol. 36, no. 4, pp. 68–87. (In Russ.)

Katrechko, S. L. (ed.) 2017c, *Transtesdentálny povорот v sovremennoy filosofii (1): Metafizika, teoriya opyta, teoriya soznaniya. Sbornik materialov mezhdunarodnogo nauchnogo seminará [Transcendental Turn in Contemporary Philosophy (1): Metaphysics, Theory of Experience, Theory of Consciousness. Proceedings of an International Research Seminar]*, Moscow. (In Russ.)

Мотрошилова Н.В. Почему совершенно необходима и как возможна предварительная текстологическая работа над основными понятиями «Критики чистого разума» И. Канта // Трансцендентальный поворот в современной философии (2): кантовское явление, его онтологический и эпистемический статус : сб. матер. междунар. науч. семинара «Трансцендентальный поворот в современной философии» (г. Москва, 27–29 апреля 2017 г.; VIII международная конференция Школы философии НИУ ВШЭ) / отв. ред. С.Л. Катречко. М., 2017. С. 68–73.

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

Трансцендентальный поворот в современной философии (1): метафизика, теория опыта, теория сознания : сб. матер. междунар. науч. семинара / отв. ред. С.Л. Катречко. М., 2017. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=29024766> (дата обращения: 01.02.2018).

Трансцендентальный поворот в современной философии (2): кантовское явление, его онтологический и эпистемический статус : сб. матер. междунар. науч. семинара. М., 2017. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=30560011> (дата обращения: 01.02.2018).

Ханна Р. Кант, радикальный агностицизм и методологический элиминативизм относительно вещей в себе // Кантовский сборник. 2017. Т. 36, № 4. С. 51–67.

Хауэлл Р. Аналитическая работа над Кантом – идеализм, вещи в себе и объект знания // Кантовский сборник. 2017. Т. 36, № 4. С. 31–50.

Якоби Ф. О трансцендентальном идеализме // Гаман И.Г., Якоби Ф.Г. Философия чувства и веры / сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч. С.В. Волжина. СПб., 2006. С. 198–205.

Об авторе

Сергей Леонидович Катречко, кандидат философских наук, доцент философского факультета, Государственный академический университет гуманитарных наук (ГАУГН), Россия.

E-mail: skatrechko@gmail.com

Для цитирования:

Катречко С.Л. Обзор международного семинара «Трансцендентальный поворот в современной философии (2)» (Москва, 27–29 апреля 2017 г.) // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 1. С. 88–93. doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-6.

Katrchko, S. L. (ed.) 2017d, *Transtesdentalny povorot v sovremennoy filosofii (2): Kantovskoe yavleniye, ego ontologicheskii i epistemicheskiy status*. Sbornik materialov mezhdunarodnogo nauchnogo seminara [Transcendental Turn in Contemporary Philosophy (2): The Kant's Appearance, its Ontological and Epistemic Status. Proceedings of an International Research Seminar], Moscow. (In Russ.)

Motroshilova, N. V. 2017, Why it is Absolutely Necessary and How it is Possible to Carry Out a Preliminary Textual Analysis of the Key Concepts in Kant's *Critique of Pure Reason*, in: *Transtesdentalny povorot v sovremennoy filosofii (2)*, Moscow, pp. 68–73. (In Russ.)

Soboleva, M. E. 2017, Analytic Kant Studies, Transcendental Idealism, and the Thing in Itself, in: *Kantovskiy sbornik [Kantian Journal]*, vol. 36, no. 4, pp. 88–99. (In Russ.)

Zakharova, E. S., Porfiryeva, S. I., Chaganova, D. N. 2017, The "Ways to Think, Ways to Talk" 8th International Conference. Chronicle, in: *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki. [Philosophy. A Journal of the Higher School of Economics]*, vol. 1, no. 2, pp. 201–227. (In Russ.)

The author

Dr Sergey L. Katrchko, Associate Professor, Faculty of Philosophy, State Academic University for the Humanities (GAUGN), Russia.

E-mail: skatrechko@gmail.com

To cite this article:

Katrchko, S. L., 2018, Report of the "Transcendental Turn in Contemporary Philosophy 2" International Workshop (Moscow, April 27–29, 2017). *Kantian Journal*, vol. 37, no. 1, pp. 88–93. doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-6.

ТАТЬЯНА АНАТОЛЬЕВНА
АКИНДИНОВА
(1945–2018)

TATYANA A.
AKINDINOVA
(1945–2018)



Двадцать седьмого февраля 2018 г. ушла из жизни специалист по эстетике Канта и неокантианства, доктор философских наук, профессор Татьяна Анатольевна Акиндинова.

После окончания философского факультета ЛГУ в 1969 г. Т.А. Акиндинова прошла путь от ассистента до заведующего кафедрой философии и культурологии Ленинградского технологического института холодильной промышленности. В 1978 г. она защитила кандидатскую диссертацию «Критика эстетики немецкого неокантианства», в которой впервые в русскоязычной литературе был проведен подробный анализ эстетических идей Марбургской и Баденской школ неокантианства. Уже в этой работе особое внимание Т.А. Акиндинова уделила творчеству Германа Когена. Именно основателю Марбургской школы она впоследствии посвятила множество статей. В 1984 г. Т.А. Акиндинова в соавторстве с Л.А. Бердюгиной выпустила фундаментальное исследование «Новые грани старых иллюзий», в котором была показана тесная связь между идеями неокантианцев и рядом художествен-

Prof. Dr Tatyana A. Akindinova, a specialist in the aesthetics of Kant and the Neo-Kantians, passed away on the 27th of February, 2018.

After graduating from Leningrad State University's Faculty of Philosophy in 1969, Tatyana A. Akindinova grew over the course of her career from a lecturer to the head of the Department of Philosophy and Cultural Studies at the Leningrad Technological Institute of Refrigeration. In 1978, she defended her doctoral thesis titled *A Critique of the Aesthetics of German Neo-Kantianism*. T. A. Akindinova was the first Russian-speaking scholar to perform a detailed analysis of the aesthetic ideas of the Marburg and Baden Schools. Her thesis paid special attention to the legacy of Hermann Cohen. She would later devote many of her articles to the founder of the Marburg School. In 1984, Akindinova and L. A. Berdyugina co-authored a seminal work titled *New Facets of Old Illusions*, which emphasised the close connection between the ideas of Neo-Kantianism and the art movements of the 20th century. In 1985, the book was honoured with an award from the

ных направлений искусства XX в. Неудивительно, что в 1985 г. Министерство высшего и среднего образования РСФСР наградило эту книгу Почетной грамотой. Свою концепцию «пересечений» философии и искусства Т. А. Акиндинова обосновала в докторской диссертации «Проблема целостности мировоззрения в немецкой философии и эстетике XIX–XX вв.», защищенной в 1992 г.

С 1997 г. Т. А. Акиндинова работала в должности профессора кафедры эстетики и философии культуры Санкт-Петербургского государственного университета, вела активную преподавательскую и научную деятельность. За эти годы под ее руководством было защищено несколько кандидатских и докторских диссертаций по эстетике. Татьяна Анатольевна была отличным педагогом, примером удивительного сочетания человеческой теплоты и фундаментального подхода к философским проблемам.

В последней ее книге «Танец в традиции христианской культуры» (2015 г., в соавторстве с А. Амашукели) была предложена оригинальная и яркая трактовка христианской музыкальной культуры, показана связь между танцевальными стилями и различными формами христианского сознания.

Т. А. Акиндинова была одним из главных в России специалистов по философии Германа Когена, в особенности — по его эстетике, которой посвящен целый ряд статей. Она опубликовала свои комментированные переводы с немецкого нескольких глав из книги Когена «Эстетика чистого чувства». Татьяна Анатольевна стала инициатором и организатором международной конференции по философии Когена (Санкт-Петербург, 2014). В последнее время она работала над монографией «Эстетика неокантианства», ее работы по эстетике Когена хорошо известны в России, Германии, Италии, Польше, где она выступала с докладами и делала публикации на русском и немецком языках.

Кроме того, в качестве научного эксперта и автора концепции Т. А. Акиндинова участвовала в издательском проекте «Петербург на перекрестке культур» (2002), посвященном 300-летию юбилею Санкт-Петербурга.

В ее работах всегда прослеживалась тесная связь между философией и искусством, она находила оригинальные и неожиданные связи между философией Канта и неокантианства, с одной стороны, и творчеством А. Сокурова, Э.-Э. Шмитта, А. Ю. Аскольдова — с другой.

Т. А. Акиндинова навсегда останется яркой фигурой в истории отечественной философии.

Кафедра культурологии,
философии культуры и эстетики
Института философии СПбГУ

RSFSR's Ministry of Higher and Secondary Education. Akindinova developed her concept of intersection between philosophy and art in her postdoctoral thesis titled *The Problem of Worldview Integrity in German Philosophy and Aesthetics of the 19th/20th Centuries*, which she defended in 1992.

A prolific scholar and a respected teacher, Prof. Akindinova worked at the Department of Aesthetics and Philosophy of Culture at Saint-Petersburg State University from 1997 onward. Several doctoral and postdoctoral theses in aesthetics were defended under her academic supervision. A brilliant pedagogue, she managed to combine personal human warmth with a fundamental approach to philosophical problems.

Her last book, *Dance in the Christian Cultural Tradition* (2015), co-authored with A. Amashukeli, proposed an original interpretation of Christian musical culture and drew a parallel between dance styles and different forms of Christian consciousness.

Prof. Akindinova was one of the most influential Russian specialists of Hermann Cohen's philosophy, particularly his aesthetics, which she examined in a series of articles. She made annotated translations of several chapters from Cohen's *Ästhetik des reinen Gefühls*. Akindinova instigated and organised an international conference on Cohen's philosophy (Saint-Petersburg, 2014), and she has recently been working on a monograph titled *The Aesthetics of Neo-Kantianism*. Her works on Cohen's aesthetics are widely known in Russia, Germany, Italy, and Poland, where she delivered presentations and published articles in Russian and German.

As a research expert and creator of conceptions, Prof. Akindinova took part in the *Saint-Petersburg at the Intersection of Cultures* publishing project (2002), which was dedicated to the 300th anniversary of the foundation of Saint-Petersburg.

In her works, there was always a close connection between philosophy and art. She drew original and unexpected parallels between the philosophies of Kant and of the Neo-Kantians, on the one hand, and the works of A. Sokurov, E.-E. Schmitt, and A. Yu. Askoldov, on the other.

Tatyana A. Akindinova will always remain a prominent figure in the history of Russian philosophy.

Department of Cultural Studies
and Philosophy of Culture and Aesthetics,
Institute of Philosophy,
Saint-Petersburg State University

II МЕЖДУНАРОДНАЯ ЛЕТНЯЯ ШКОЛА
ПО ИЗУЧЕНИЮ НАСЛЕДИЯ КАНТА
«УЧЕНИЕ КАНТА О ПРАВЕ, ЗАКОНЕ И СВОБОДЕ»

Академия Кантиана БФУ им. И. Канта объявляет конкурсный отбор для участия во Второй международной летней школе по изучению наследия Канта.

Целевая аудитория: студенты бакалавриата старших курсов, магистранты, аспиранты и кандидаты наук, защитившиеся не ранее 2016 года.

Даты проведения: 29 июля – 5 августа 2018 г.

Учение Канта о праве по сей день не утратило актуальности, занимая важное место в современных философских дебатах. Особую сложность для исследователей всех поколений представляют проблематизированные Кантом отношения между теоретической и практической философией, моральным и «легальным» должествованием, между понятиями частного и публичного права. В своем учении о праве Кант уникальным образом сочетает идеи Гоббса, Локка и Руссо – и в результате создает собственную оригинальную концепцию.

Научный руководитель школы – *Хайнер Клемме*, доктор философии, профессор Университета им. М. Лютера Галле-Виттенберга, редактор журнала *Kant-Studien*, член Международного научного совета Академии Кантианы.

Ассистент – *Людмила Крыштон*, кандидат философских наук, доцент Российского университета дружбы народов.

В рамках школы планируется научная конференция, в ходе которой участники должны будут представить и защитить в дискуссии с коллегами из разных университетов России и мира собственные научные проекты по теме, связанной с философией Канта.

Участники школы (не более 20 человек) отбираются на конкурсной основе. Участие в работе летней школы бесплатно.

По итогам летней школы участникам выдается сертификат.

THE SECOND IMMANUEL KANT
INTERNATIONAL SUMMER SCHOOL: KANT'S
DOCTRINES OF RIGHT, LAW, AND FREEDOM

Target audience: advanced bachelor students, master students, PhD students, postdocs (with PhD received not before 2016).

Dates: 29 July – 5 August 2018

Call for applications:

The Academia Kantiana of the Immanuel Kant Baltic Federal University invites applications for participation in the Second Immanuel Kant International Summer School. Kant's Doctrine of Right retains contemporary relevance, taking an important place in recent philosophical discussions. The main exegetical problems with Kant's Doctrine of Right concern the relations between theoretical and practical philosophy, moral and 'legal' obligation, and the concepts of private and public law. In public law, Kant is unique in that he combines concepts and themes from Hobbes, Locke, and Rousseau.

Scientific Supervisor – Prof. Dr Heiner F. Klemme (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), co-editor of *Kant-Studien*, member of the Academia Kantiana International Research Council (IKBFU, Kaliningrad).

Scientific Assistant – Dr Ludmila Kryshtop, associate professor at Peoples' Friendship University of Russia, Moscow.

The summer school will consist of lectures, seminars, and readings. Within the framework of the summer school there will also be a scientific conference, in which participants will present their own research project on a topic related to Kant's philosophy, and discuss the project with colleagues from different universities of Russia and the world. At the end of the summer school the participants will be given a certificate of their participation.

Рабочие языки школы: английский, русский.

Цели и задачи школы:

- подробный анализ ключевых идей и наиболее сложных концептов кантовской философии права;
- совершенствование навыков работы с первоисточниками;
- расширение научного горизонта молодых ученых путем погружения в европейскую традицию исследования и преподавания;
- установление профессиональных связей между молодыми исследователями.

Срок подачи заявок: 5 июня 2018 г.

Результаты отбора: 10 июня 2018 г.

Требования к заявкам:

- *знание английского языка* на уровне не ниже Upper Intermediate;
- *анкета*;
- *мотивационное письмо* (на английском языке, 350–400 слов);
- *тезисы доклада* по теме собственного исследовательского проекта, связанного с философией Канта (на английском языке, 1200–1400 слов, включая список использованной литературы).

Место проведения: г. Светлогорск Калининградской области, Россия (побережье Балтийского моря).

E-mail: academia@kantiana.ru

Подробную информацию см. на сайте **Kant-online.ru**

Working languages: English, Russian.

Goals and objectives of the Summer school:

- to analyse key ideas and the most difficult concepts of Kant's philosophy of law;
- to improve the participants' ability to work with primary sources;
- to expand the scientific horizon of young scientists through immersion in the European tradition of research and teaching;
- to establish professional relationships between young scientists.

Deadline for submission: 5 June, 2018

Notification of acceptance: 10 June, 2018

Requirements for application:

- English, at least upper intermediate
- Questionnaire
- Motivation Letter (in English, 350–400 words)
- Abstract on the topic of your own research project related to the philosophy of Kant (in English, 1200–1400 words including references).

More information see at <http://www.kant-online.ru/en/>

Location: Svetlogorsk, Kaliningrad region, Russia (Baltic Sea).

E-mail: academia@kantiana.ru

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ!

Требования к оформлению статей для «Кантовского сборника» можно найти на сайте
Единой редакции научных журналов БФУ им. И. Канта
по адресу: http://journals.kantiana.ru/kant_collection/monograph/

INFORMATION FOR CONTRIBUTORS

The author guidelines are available on the website of the IKBFU's United Academic Journal Editorial
Office at: http://journals.kantiana.ru/eng/kant_collection/monograph/

ПОДПИСКА

На научный журнал «*Кантовский сборник*» можно подписаться
в любом отделении агентства «Роспечать»
Индекс издания в каталоге — 80623, периодичность — 4 номера в год
Информация о текущей цене подписки: <https://www.pressa-rf.ru/cat/1/edition/i80623/>

SUBSCRIPTION

A subscription to the *Kantian Journal* national academic journal
can be bought at any Rospechat office
The journal's catalogue ID: 80623
Catalogue is available here: <https://www.pressa-rf.ru/cat/1/edition/i80623/>
Publication frequency: quarterly

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК
KANTIAN JOURNAL

2018

Том
Vol. 37

№ 1

Редактор *И. О. Дементьев*
Корректор *П. С. Щербаков*
Компьютерная верстка *А. В. Иванов, Г. И. Винокурова*

Copy-edited by *I. O. Dementev*
Russian version proofread by *P. S. Tscherbakov*
English version proofread by *F. Tremblay*
Layout by *A. V. Ivanov, G. I. Vinokurova*

Подписано в печать 22.05.2018 г.
Формат 84×108 1/16. Усл. печ. л. 10,3
Тираж 500 экз. (1-й завод 94 экз.). Заказ 149

Sent to the printers on May 22, 2018
Size 84×108 1/16. 10.3 sheets
500 copies (first print: 94 copies). Order 149

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236022, г. Калининград, ул. Гайдара, 6

Immanuel Kant Baltic Federal University Press
6 Gaidara st., Kaliningrad, 236022, Russia

