

ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Философский журнал

2017
Том 36
№4

Калининград
Издательство
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
2017

Кантовский сборник : философский журнал. — 2017. — Т. 36, № 4. — 113 с.

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

Издается с 1975 г.
Выходит 4 раза в год
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.

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

Адрес редколлегии:
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14, БФУ им. И. Канта,
Академия Кантиана
e-mail: kant@kantiana.ru

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2017

Редакционная коллегия

Дмитриева Нина Анатольевна, доктор философских наук, доцент, профессор, научный директор Academia Kantiana Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта; профессор кафедры философии Института социально-гуманитарного образования, Московский педагогический государственный университет (Россия) — главный редактор; *Чалый Вадим Александрович*, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Academia Kantiana, доцент Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия) — заместитель главного редактора; *Бажанов Валентин Александрович*, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Ульяновский государственный университет (Россия); *Байзер Фредерик С.*, доктор философии, профессор, Сиракьюсский университет (США); *Белов Владимир Николаевич*, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания, Российский университет дружбы народов (Россия); *Васильев Вадим Валерьевич*, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории зарубежной философии, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Россия); *Вуд Аллен*, доктор философии, Рут-Норман-Холлис-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, профессор Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия); *Кляйнгельд Паулине*, доктор философии, профессор, Гронингенский университет (Нидерланды); *Конеv Владимир Александрович*, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии, Самарский государственный университет (Россия); *Копцев Иван Демьянович*, доктор филологических наук, профессор, профессор Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия); *Круглов Алексей Николаевич*, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории зарубежной философии философского факультета, Российский государственный гуманитарный университет (Россия); *Мигунов Анатолий Иванович*, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры логики Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия); *Мотрошилова Неля Васильевна*, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт философии РАН (Россия); *Пушкарский Анатолий Геннадьевич*, младший научный сотрудник Academia Kantiana, старший преподаватель Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия) — ответственный секретарь; *Разев Данил Николаевич*, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии науки и техники, заместитель директора по научной работе Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия); *Руминцева Татьяна Герардовна*, доктор философских наук, профессор, заместитель заведующего по научной работе кафедры философии культуры, факультет философии и социальных наук, Белорусский государственный университет (Белоруссия); *Соболева Майя Евгеньевна*, доктор философских наук, приват-доцент Института философии, Марбургский университет (Германия); *Сорина Галина Вениаминовна*, доктор философских наук, профессор, академик Академии гуманитарных наук, профессор кафедры философии языка и коммуникации, философский факультет, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Россия); *Тиммерманн Иенс*, доктор философии, профессор, Университет Сент-Андрю (Великобритания); *Уоткинс Эрик*, доктор философии, профессор, Калифорнийский университет в Сан-Диего (США); *Чернов Сергей Александрович*, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социально-политических наук, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. проф. М. А. Бонч-Бруевича (Россия); *Штарк Вернер*, доктор философии, почетный профессор, Марбургский университет (Германия)

Editorial board

Prof. Nina A. Dmitrieva, Immanuel Kant Baltic Federal University; Moscow State Pedagogical University (Russia) — Editor-in-chief; Dr. Vadim A. Chaly, Immanuel Kant Baltic Federal University (Russia) — Deputy Editor-in-chief; Prof. Valentin A. Bazhanov, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Ulyanovsk state university (Russia); Prof. Frederick C. Beiser, Syracuse University (USA); Prof. Vladimir N. Belov, The Peoples' Friendship University of Russia (Russia); Prof. Vadim V. Vasilyev, Lomonosov Moscow State University (Russia); Prof. Allen W. Wood, Indiana University Bloomington (USA); Prof. Bernd Dörflinger, University of Trier (Germany); Andrei S. Silber, Immanuel Kant Baltic Federal University (Russia) — Executive secretary; 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. Alexey N. Krouglov, Russian State University for the Humanities (Russia); Dr. Anatoliy I. Migunov, Saint Petersburg State University (Russia); Prof. Nelly V. Motroshlova, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Russia); Anatoly G. Pushkarsky, 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. Jens Timmermann, University of St Andrew (The United Kingdom); Prof. Eric Watkins, University of California, San Diego (USA); Prof. Sergey A. Chernov, Bonch-Bruевич Saint Petersburg State University of Telecommunications (Russia); Prof. Werner Stark, University of Marburg (Germany)

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

СОДЕРЖАНИЕ

Кант: pro et contra

<i>Шавеко Н.А.</i> Некоторые аспекты первого принципа справедливости по Джону Ролзу	7
<i>Шиян А.А.</i> Когнитивно-семантическая интерпретация трансцендентализма Канта и феноменология Эдмунда Гуссерля.....	18

Дискуссия

<i>Хауэлл Р.</i> Аналитическая работа над Кантом — идеализм, вещи в себе и объект знания.....	31
<i>Ханна Р.</i> Кант, радикальный агностицизм и методологический элиминативизм относительно вещей в себе	51
<i>Капачечко С.Л.</i> Специфика кантовского трансцендентализма и концепт «вещь-сама-по-себе».....	68
<i>Соболева М.Е.</i> Аналитическое кантоведение, трансцендентальный идеализм и вещь в себе	88

Публикации

<i>Швейцер А.</i> Философия религии Канта от «Критики чистого разума» до «Религии в пределах только разума». Часть I (окончание, пер. с нем. В.Х. Гильманова)....	100
---	-----

Обзоры и рецензии

<i>Ласк Э.</i> Логика философии и учение о категориях (<i>Л.Ю. Корнилаев</i>).....	109
--	-----

CONTENTS

Kant: pro and contra

<i>Shaveko N.A.</i> Some aspects of John Rawls's first principle of justice.....	7
<i>Shiyan A.A.</i> Edmund Husserl's phenomenology and a cognitive-semantic interpretation of Kant's transcendentalism	18

Discussion

<i>Howell R.</i> Analytic Work on Kant — Idealism, Things in Themselves, and the Object of Knowledge	31
<i>Hanna R.</i> Kant, Radical Agnosticism, and Methodological Eliminativism about Things-in-Themselves	51
<i>Katrechko S.L.</i> Kant's transcendentalism and concept of the thing in itself	68
<i>Soboleva M.E.</i> Analytical Kant studies, transcendental idealism, and the thing in itself	8

Publications

<i>Schweizer A.</i> Kant's philosophy of religion from the <i>Critique of Pure Reason</i> to <i>Religion within the Boundaries of Mere Reason</i> . Part 1 (final instalment, translated from the German by V.Kh. Gilmanov)	100
---	-----

Reviews

<i>Lask E.</i> The Logic of Philosophy and the Doctrine of Categories (<i>L. Yu. Kornilaev</i>).....	109
--	-----

УДК 1.100.091

**НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ
ПЕРВОГО ПРИНЦИПА
СПРАВЕДЛИВОСТИ
ПО ДЖОНУ РОЛЗУ**

Н. А. Шавеко*

Рассматривается первый из двух принципов справедливости, предложенных американским философом Джоном Ролзом в качестве универсальных принципов устройства базовых социальных институтов, которые выбрал бы каждый разумный и рациональный человек в ситуации «исходного положения». Анализируются проблемные аспекты формулировки данного принципа (неопределенность перечня основных прав и свобод, а также ценностного критерия их ранжирования между собой) и способы, которыми Ролз пытается их преодолеть в работах, изданных после ставшей широко известной «Теории справедливости». Проводится анализ измененной формулировки первого принципа справедливости в поздних работах Ролза. Дискутируется проблема соотношения свободы и безопасности, указывается на недостаточное ее исследование Ролзом. Утверждается, что отстаиваемый Ролзом абсолютный приоритет первого принципа справедливости над вторым дискуссионен, более убедительными являются те или иные вариации правила относительного приоритета. В контексте проблемы ограничения свобод анализируется критика Ролзом религиозного и иного экстремизма, а также его доводы против перфекционизма и рабства. В целом положительно оценивается предложенная Ролзом исправленная формулировка первого принципа справедливости, одновременно высказывается точка зрения, что принципы справедливости должны учитывать нравственные принципы, в число основных прав и свобод следует включить права и свободы в области образа личной жизни и семьи, воспитания и рождения детей, а приоритет должны получать те свободы, которые способствуют развитию чувства справедливости и претворению нравственного идеала. Помимо этого делается вывод о том, что Ролз убедительно показал относительность ценности демократических институтов.

Ключевые слова: Ролз, теория справедливости, принцип равных свобод, либерализм, права человека, демократия, свобода и безопасность.

Джон Ролз (1921–2002) — американский философ, известный прежде всего своей работой «Теория справедливости»,

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

Поступила в редакцию: 07.04.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-4-1

© Шавеко Н.А., 2017

в которой он развил идеи И. Канта и предложил процедурную интерпретацию «категорического императива» на основе идеи поиска «рефлексивного равновесия» наших интуиций и суждений в процессе дискурса о справедливости.

Дж. Ролз утверждает, что каждый человек в «исходном положении», то есть в ситуации, когда он не знает, к какой социальной группе он относится, какими способностями обладает, в каком обществе живет, какие доходы имеет или может иметь, выбрал бы следующие два принципа справедливости:

1. Каждый индивид должен обладать равным правом в отношении наиболее обширной системы равных основных свобод, совместимой с подобными системами свобод для всех остальных людей.

2. Социальные и экономические неравенства должны быть организованы таким образом, чтобы они одновременно:

а) вели к наибольшей выгоде наименее преуспевших (принцип различия), в соответствии с принципом справедливых сбережений, и

б) делали открытыми для всех должности и положения в условиях честного равенства возможностей (Ролз, 2009, с. 267).

Одновременно автор предлагает нам правила приоритета, действующие между этими принципами. Если коротко, правила приоритета означают, что принцип равной свободы (1) приоритетнее принципа честного равенства возможностей (2б), а последний приоритетнее принципа различия (2а). И каждый из этих принципов приоритетнее принципа эффективности (утилитаризма).

Предполагается, что приведенные принципы справедливости объективно истинны вне зависимости от того, что думают о них в обществе конкретные люди (даже если это большинство), хотя, безусловно, законодатель должен учитывать мнения людей для того, чтобы принимать такие законы, которые при конкретных условиях максимально воплощают справедливость (Ролз, 2009, с. 237). Первый из вышеназванных принципов выражает идеалы классического либерализма, а второй — поправки к нему в духе воззрений социального либерализма, согласно которым важно обеспечить людям равные возможности для замещения должностей и реализации своих прав.

Первый принцип справедливости (максимизация равных основных свобод) означает, что некоторые основные свободы не являются предметом торга, должны быть количественно максимизированы в равной степени для всех и не могут быть уменьшены взамен на какие-либо другие блага. Так, автор пишет, что «если бы была возможна большая свобода для всех, без потерь и конфликтов, было бы нерационально довольствоваться меньшей свободой. Нет причины ограничивать права, если только их реализация не является взаимно несовместимой или не делает определяющую их практику менее эффективной» (Ролз, 2006, с. 37). Наказание как ограничение свобод существует не в качестве возмездия и кары, а ради торжества самой свободы (Ролз, 2009, с. 215). Для установления многих свобод, конечно, нужно достигнуть высокого уровня развития общества, в том числе материального, но если свободы уже установлены, то их отмена возможна только в связи с тем, что сохранение одной свободы будет препятствовать реализации других свобод, и отсылки к материальному благосостоянию уже неуместны (Алексеева, 1991, с. 76).

О. Хёффе считал, что первый принцип справедливости по Дж. Ролзу соответствует «всеобщему принципу права» И. Канта: произвол одного должен быть совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы (Höffe, 2015, S. 236). Вместе с тем позиции Канта и Ролза могут подвергаться различным трактовкам, поэтому данный вывод не абсолютен.

Принцип максимизации равных основных свобод вызывает некоторые трудности, в первую очередь потому, что неясно, какие именно свободы относятся к основным. Ролз, с одной стороны, утверждает, что перечень основных свобод зависит от конкретного общества, его правовых традиций и устанавливается на конституционной и законодательной стадиях, но в любом случае должен быть дан с достаточной точностью, чтобы поддерживать развиваемую автором концепцию справедливости (Ролз, 2009, с. 67; Алексеева, 1991, с. 118). Но одновременно Ролз уделяет особое внимание некоторым свободам, представляющимся ему основными и всегда необходимыми (*свобода совести, мысли и слова, объединений, политические свободы, такие как право голоса и право занятия должностей, частная собственность и личная неприкосновенность, а также отсутствие произвольных арестов, обеспеченное правлением закона*) (Алексеева, 1991, с. 89–90; Nickel, 1994, p. 766–767). В итоге получается, что всегда есть некий стабильный список свобод. Причем в этот список, как отмечают исследователи, отчего-то не вошли: 1) право на безопасность; 2) свободы в области семьи, воспитания и рождения детей, в выборе образа жизни (свобода передвижения, личная тайна) (Nickel, 1994, p. 767).

Другая трудность, как нам кажется, состоит в том, что основные свободы должны каким-то образом ранжироваться между собой. Так, если мы ограничиваем одну основную свободу ради расширения другой основной свободы, то мы, вероятно, должны понимать, какая из этих свобод важнее, в противном случае в выигрыше несправедливо окажутся лишь избранные (Кузьмина, 1998, с. 85–86). Г. Харт обращал внимание, что для одних важнее право собственности, а для других — свобода передвижения, которой право собственности отдельных лиц может препятствовать, и вряд ли здесь возможно достичь согласия (Hart, 1973, p. 547). Первоначально Ролз полагает, что основные свободы должны быть сбалансированы так, чтобы обеспечить максимум «общей суммы» свобод (Алексеева, 1991, с. 75), то есть одни свободы можно ограничивать ради других, но в целом основные свободы должны быть максимизированы. В последующем Ролз уточняет, что речь идет не о максимизации *количества* свобод, а о том, что в рамках некоторой «системы основных прав и свобод», доступной всем в равной степени, свободы могут не обладать для всех равной ценностью и не быть обеспечены равным образом (за исключением необходимости обеспечения равной ценности политических свобод); также в рамках этой системы основных прав и свобод одни свободы могут сильно ограничивать другие, но в любом случае не должны покушаться на «*центральную область применения*» (central range of application) ограничиваемых свобод (Rawls, 1981, p. 9–13).

Таким образом, Ролз не усматривает оснований для постановки вопроса о сравнении основных свобод по степени их априорной значимости.

По всей видимости, в своих ранних работах Дж. Ролз считает каждую из основных свобод в принципе равнозначной другим, одновременно предполагая две вещи.

Во-первых, по Дж. Ролзу, равная значимость основных свобод, по-видимому, допускается, только если их дальнейшая максимизация при этом невозможна (достигнут оптимум по Парето). Если можно увеличить одни свободы путем уменьшения других так, чтобы общая степень свободы возросла, то, вероятно, это нужно сделать. Правильнее ли было бы сделать это с учетом того, чтобы наименее успешные в реализации свобод люди получили максимум выгоды? Можно было бы также утвердить правило, что развитие должны получать те свободы, которые наиболее выгодны группам, наименее обеспеченным в материальном плане. Однако Ролз подобные правила не утверждает и тем более не обосновывает.

Во-вторых, Дж. Ролз, видимо, полагает, что всем слоям населения уже через реализацию второго принципа справедливости будет обеспечена более или менее реальная возможность (гарантия) пользоваться любой из этих свобод (хотя, конечно, всегда остающаяся неравной). Иными словами, рациональное распределение материальных богатств предотвратит случаи крайнего беззакония (коррупции). Но это выглядит половинчатым решением, так как второй принцип справедливости утверждает не полное равенство возможностей реализации свободы, а только некоторую тенденцию к нему, поэтому возможности реализации свобод для избранной группы могут оказаться значительно больше по сравнению с аналогичными возможностями других лиц. Тогда наименее обеспеченные, вероятно, могут отказаться от своих свобод, которые существуют лишь формально, но на практике нереализуемы, ради большего материального благополучия, так как последнее более осязаемо; первый принцип справедливости будет нивелирован. Ролз не допускает юридической силы подобного решения, но фактически оно может иметь место. С другой стороны, следует признать, что принцип равенства возможностей нельзя обеспечить в полной мере, так как он создает опасность тотального диктата правительства над основными сферами общественной жизнедеятельности.

В более поздней формулировке первого принципа справедливости Ролз находит компромисс, постулируя необходимость обеспечения «достаточно равной» ценности не всех, но только политических свобод, уже в рамках первого принципа справедливости.

Отметим здесь же: утверждение Дж. Ролза, что уменьшение одной свободы допустимо ради большей надежности другой (Ролз, 2009, с. 205, 207, 218), представляется слабо обоснованным. Объем свободы неправильно сравнивать с ее с гарантированностью, в этом вопросе у мыслителя имеет место терминологическая путаница: объем нужно сравнивать с объемом (и это вопрос первого принципа справедливости), а гарантию с гарантией (и это вопрос скорее второго принципа справедливости). В действительности проблема соотношения свободы и безопасности, затушевываемая Ролзом, является чуть ли не центральной для теории справедливости (Pogge, 2013, S. 141 – 142). Даже если мы считаем человека высшей ценностью, то неясно, что лучше для него — свобода или безопасность. Чрезмерный приоритет свободы личности (что свойственно Канту) ведет к очень низкому уровню безопасности общества, а чрезмерная забота о безопасности (что свойственно Гоббсу) чревата абсолютизмом. Немецкий философ права и министр внутренних дел ФРГ В. Майхофер в своей речи от 4 мая 1976 г., ставя указанную проблему, заявлял, что он как либерал придерживается следующей формулы: «В случае сомнения — приоритет свободе, а не безопасно-

сти», и пояснял: «Так много свободы, насколько это возможно, и так много безопасности, насколько это необходимо» (Maihofer, 1976, S. 7–8). (В частности, необходимость запрета экстремизма и терроризма представляется очевидной ради обеспечения хоть каких-то базовых свобод.) Ролз пишет, что безопасность должна обеспечивать в итоге больше свободы, то есть она принимается нами как необходимое (и меньшее из возможных) зло. В последующих работах он высказывается за ограничение основных свобод лишь в случае «очевидной и реальной опасности», пытаясь уже вывести либерализм из «исходного положения», а не заполнять пробелы выводов из «исходного положения» постулированием либерализма (Maihofer, 1976, S. 58–63). По мнению Г. Харта, Ролз использует при решении вопроса о безопасности правило максимина, то есть исходит из того, что люди не готовы к частым прерываниям реализации той или иной свободы ради увеличения степени этой свободы, иными словами, свободы подлежат ограничению тогда, когда их реализация представляется крайне неопределенной (Hart, 1973, p. 545).

Также в более поздних работах («Justice as Fairness: Restatement», «Political Liberalism») Дж. Ролз говорит уже не о максимизации количества равных основных свобод, а об *«адекватной системе равных прав и свобод»*. Первый принцип справедливости в них (с учетом усвоенной автором критики со стороны Г. Харта) выглядит так:

«Каждый индивид имеет равное притязание в отношении полностью адекватной системы равных прав и свобод, совместимой с подобными системами для всех остальных людей; и в этой системе равные политические свободы, и только эти свободы, должны быть обеспечены удовлетворительной ценностью».

Эта формулировка дает ответы на сделанные нами выше замечания: речь здесь уже не идет о максимизации количества свобод (аргументация автора такова: «наибольший» не значит «наилучший»; система прав и свобод должна обеспечивать реализацию людьми их *собственных концепций блага* и развитие *двух моральных сил личности*, а именно способности иметь *чувство справедливости* (разумность) и способности иметь *концепцию блага* (рациональность), и для этого права и свободы не обязательно должны быть количественно максимизированы (Rawls, 1981, p. 46–49)); главным становится обеспечение только «адекватных» прав и свобод (адекватность определяется уже на более поздних стадиях, после снятия «занавеса неведения»), а также поддержание относительно равной для всех ценности политических свобод. Основные свободы соотносятся между собой (с учетом их фактической роли в развитии «двух моральных сил человека») и в любом случае не могут быть ограничены ради общего благосостояния или личного совершенствования (утилитаристских и перфекционистских взглядов), а также ради свобод, не включенных в перечень основных.

Приоритет первого принципа справедливости (касающегося свобод) над вторым (касающимся распределения благ) Ролз обосновывает следующим образом. В «Теории справедливости» автор постулирует, что у каждого человека есть некоторые фундаментальные (высшего порядка) интересы, которые не могут быть предметом торга, и что во вполне справедливом обществе (ситуация менее справедливого общества не разбирается) у людей вообще отсутствует склонность к излишнему экономическому благосостоянию, так как потребность в статусе и чувство собственного достоинства

удовлетворяются благодаря первому принципу справедливости (Ролз, 2009, с. 469–472). В последующем («The basic liberties and their priority») Ролз писал, что наличие некоторых основных прав и свобод гарантирует стабильность общества и наличие первичного блага самоуважения, а также способствует более успешной реализации членами общества своих целей, в частности таковая вообще невозможна без свободы убеждений (совести); эта свобода гарантируется, в свою очередь, свободой слова, прессы, объединений, собраний, представительной демократией и т.д. В целом Ролз использует три типа аргументов, отсылающих соответственно: 1) к защите первичного блага самоуважения; 2) развитию чувства справедливости; 3) процедурной значимости для защиты других основных свобод (Nickel, 1994, p. 775).

Представляется дискуссионной убедительность данных аргументов. Во-первых, обоснованность первого принципа справедливости будет сильно подорвана, если убрать из числа «первичных благ» социальные основы самоуважения. Между тем Ролз не обосновал, почему благо самоуважения является одним из основных и даже, как он говорит, самым важным (Taylor, 2003, с. 249–251). Во-вторых, заслуживает внимания следующее возражение А. Сена: «Почему любое посягательство на свободу, каким бы незначительным оно ни было, должно считаться более важным для человека и общества, чем страдания от жесточайшего голода, эпидемий и других бедствий?» Сен соглашается, что принцип равных свобод должен обладать определенным приоритетом, но указывает, что этот приоритет не должен становиться определяющим (Сен, 2016, с. 384). В-третьих, если мы говорим не обо всех свободах, а только о некоторых, наиболее значимых для реализации тех или иных жизненных планов (и чей приоритет перед благом мы таким образом можем обосновать), то напрашивается вопрос о том, как быть с остальными свободами (относятся ли они к первичным благам, и если да, как их «распределять»?) (Koller, 2013, S. 53–54). Тем не менее убедительным аргументом Ролза в пользу приоритета первого принципа справедливости над вторым является указание на потребность людей в «исходном положении» обеспечить себе в обществе такие условия, при которых они могли бы культивировать, изменять и преследовать свои фундаментальные цели, какими бы те ни были. Как отмечается в литературе, если данная потребность не будет обеспечена, окажется ущемленной сама человеческая рациональность; но тогда, вероятно, приоритет основных свобод может быть временно нарушен для того, чтобы позволить обществу достигнуть не только минимальной стабильности правопорядка, но и такого уровня развития, при котором его члены могли бы осмысленно формировать свои жизненные планы (Taylor, 2003, p. 259–264).

Дж. Ролз утверждает, что свободы, во-первых, должны быть «отрегулированы между собой», чтобы была обеспечена их реализация (значимость конкретной свободы при такой регуляции определяется по ее способности развивать «две моральные силы человека»), а во-вторых, могут быть ограничены, если этого требует первый принцип справедливости (в первой редакции цель — максимизация свобод, во второй редакции цель — соответствие свобод «двум моральным силам человека»).

С точки зрения первого принципа справедливости Дж. Ролз разрешает проблему радикализма и экстремизма. С одной стороны, религия устанавливает абсолютные и безапелляционные нормы, ставящие себя выше всех

остальных. Но воплощение этой идеи легко ведет к религиозному экстремизму. В действительности в «исходном положении» люди пожелали бы свободы совести, поэтому, если человек и дальше желает исповедовать радикальные религиозные взгляды, он, согласно идее справедливости, должен перестать считать себя членом общества и пользоваться любыми социальными благами. Радикальные взгляды подлежат ограничениям и запретам в той мере, в какой они, являясь выражением свободы мысли и слова, ставят под угрозу существование других основных свобод (Ролз, 2009, с. 195). Ролз также обоснованно отвергает позицию Фомы Аквинского о необходимости смертной казни еретиков, позицию Локка о нетерпимости к католикам и атеистам, поскольку названные авторы не смогли доказать, что без наказания еретиков, католиков или атеистов под угрозой оказываются основные свободы (Ролз, 2009, с. 193–194). Подобные вопросы вообще решаются исходя из конкретных фактов, и абсолютные утверждения здесь неуместны. Аналогичным образом Ролз аргументирует допустимость ограничения свободы мысли и слова в отношении агитации за насильственное свержение существующего строя (Rawls, 1981, p. 50–51).

Дж. Ролз отвергает радикальные взгляды Ницше о сверхчеловеке, так как теория справедливости не имеет ничего общего с перфекционизмом. Принятие перфекционизма означает утверждение единого критерия совершенства, но у людей нет его в «исходном положении», ведь таковой означал бы религиозную несвободу. Вместо этого мы должны предоставить равную свободу даже неравным по моральным качествам людям и не должны субсидировать культуру (университеты, театр и пр.) ради ее внутренней ценности (таковое возможно только в рамках воплощения принципов справедливости) (Ролз, 2009, с. 286–291). Автор, однако, не поясняет, почему нельзя оставить общим идеалом априорный категорический императив И. Канта и добиваться его, в том числе (насколько это возможно) путем правовой регламентации базовых социальных институтов. Принятие последнего тезиса открыло бы возможность для культурной и образовательной политики государства при сохранении свободы мысли и слова. Впрочем, Ролз, кажется, мог бы согласиться с изложенной позицией. Ведь и «категорический императив» допускает самые разные цели, будучи лишь их формой. Ученый, например, говорит о фундаментальных добродетелях как о виде тех свойств, которые каждый человек желал бы видеть у каждого в максимальной степени (Ролз, 2009, с. 381–382). По нашему мнению, включение объективных, универсальных нравственных ценностей в правовой идеал вполне допустимо и способно парировать ту критику, которая называет западные либеральные концепции безнравственными. Г. Харт, полемизируя с Ролзом, поднимает, в частности, вопрос об ограничении сексуальной свободы и свободы употреблять алкоголь или наркотики и полагает, что данная проблема может быть решена указанием на возможность ограничения свобод «естественными обязанностями», о которых говорит сам Ролз (Hart, 1973, p. 541–542).

Помимо этого Ролз высказывается за возможность ограничения демократического принципа (принцип участия), утверждая, что политические решения могут принимать только здравомыслящие лица, что иногда правило простого большинства может быть заменено правилом квалифицированного большинства (это выгодно меньшинствам), что правительство должно помогать повышать «ценность свободы» для менее преуспевающих

слоев населения, например «предоставлять деньги для поддержки свободной дискуссии в обществе» и всячески поддерживать честную политическую конкуренцию (Ролз, 2009, с. 202–203). «Даже если на практике при выборе режима избиратели должны иметь решающее слово, то лишь потому, что существует большая вероятность, что правы они, а не правительство, наделенное властью игнорировать их желания» (Ролз, 2009, с. 262). Вероятность же, как известно, изменчива.

Наконец, Дж. Ролз позволяет себе радикальные взгляды, утверждая, что теоретически справедливым может быть и рабство, если его отмена сулит для бывших рабов еще большую несвободу (Ролз, 2009, с. 221). Этот взгляд кажется неестественным, так как рабство предполагает отсутствие всякой свободы и, по мнению многих философов права, вообще не является правом, то есть не может быть оценено с точки зрения справедливости (априори несправедливо). Более того, в других трудах Ролз утверждает, что «там, где применяется концепция справедливости как честности, рабство *всегда* признается несправедливым» (Ролз, 2006, с. 55).

Таким образом, мы видим, что приводимые автором высказывания отчасти нивелируют его же доводы в пользу свободы личности, слова, мысли, совести и политических свобод. С учетом сомнительности идеи постепенного снятия при принятии конституции «занавеса неведения» кажется не до конца обоснованной и его идея о том, что принципы справедливости непременно ведут к конституционной демократии.

Дж. Ролз справедливо признает, что «ничто не подтверждает того, что большинство право» (Ролз, 2009, с. 314). Однако, развивает он свою мысль дальше, «обычно мы предполагаем, что идеальная дискуссия среди индивидов с большей вероятностью приведет к правильному выводу (посредством голосования, если необходимо), чем самостоятельные рассуждения каждого из них» (Ролз, 2009, с. 316). Это суждение следует признать верным с тем замечанием, что речь идет именно об идеальной, а не о реальной дискуссии, так что само по себе оно ничего не говорит в пользу традиционных демократических институтов. На самом деле законодательный процесс в демократическом обществе неизбежно представляет собой борьбу интересов, а не попытку найти наиболее справедливое решение. Тезис Ролза служит оправданием скорее не демократии, а теории справедливости как договора, заключаемого по итогам дискурса. Но очевидно, что если бы каждый человек был полностью рационален и беспристрастен и обладал всей общей информацией, то он пришел бы к точно такому же выводу, что и другие люди при тех же условиях. Необходимость дискуссии между индивидами у Ролза обусловлена лишь тем, что в его «исходном положении» люди хотя и не имеют ограничений на общую информацию, но, по всей видимости, примерно в равной степени ограничены в интеллектуальных способностях и источниках этой информации. Между тем подобные условия, на наш взгляд, не являются необходимой компонентой исходного положения. Так или иначе, нам представляется, что Ролз убедительно демонстрирует относительность ценности демократии.

В заключение отметим, что дискуссии о принципах справедливости, предложенных Дж. Ролзом, не утихают до сих пор. При обосновании этих принципов Ролз ссылается на углубление первоначального интуитивного опыта, однако у всех исследователей этот опыт разный, что и является причиной научных споров. По нашему мнению, Ролз достаточно убедительно

обосновал, что каждый индивид имеет равное притязание в отношении полностью адекватной возможным концепциям блага системы равных прав и свобод, совместимой с подобными системами для всех остальных людей. К числу этих прав и свобод мы склонны отнести не только названные Ролзом, но и права и свободы в области образа личной жизни, семьи, воспитания и рождения детей. Одновременно мы полагаем, что данные права и свободы должны быть совместимы с объективным нравственным идеалом (в чем он заключается и как может быть достигнут средствами права — вопросы, которых мы здесь не касаемся). Следует согласиться с Ролзом, что в этой системе равные политические свободы, и только эти свободы, должны быть обеспечены достаточно равной ценностью, ни одна из свобод не может быть расширена до такой степени, при которой искажается смысл других свобод. Но приоритет, как представляется, должны получать те свободы, которые способствуют развитию чувства справедливости и нравственному идеалу.

Список литературы

1. Алексеева Т. А. Справедливость как договор (критический анализ теории Джона Роулса) // Проблемы политической философии. М., 1991. С. 69—85.
2. Кузьмина А. В. Идея справедливости в либеральной традиции. М., 1998.
3. Ролз Дж. Справедливость как честность // Логос. 2006. №1 (52). С. 35—60.
4. Ролз Дж. Теория справедливости. М., 2009.
5. Сен А. Идея справедливости. М., 2016.
6. Фролова Е. А. Категории справедливости, необходимости и долженствования при исследовании социальных отношений в философии неокантианства // Право и государство: теория и практика. 2012. №10. С. 112—121.
7. Фролова Е. А. Правовой идеал в философии права // Вестник Московского университета. Сер. 11: Право. 2011. №5. С. 68—81.
8. Хёффе О. Политика. Право. Справедливость. Основоположения критической философии права и государства. М., 1994.
9. Bae Y.-S. Balancing Equality and Liberty in Rawls's Theory of Justice: Master's Thesis. University of Tennessee, 2002.
10. Barry B. John Rawls and the Priority of Liberty // Philosophy & Public Affairs. 1973. Vol. 2, № 3. P. 274—290.
11. Hart H. L. A. Rawls on Liberty and Its Priority // University of Chicago Law Review. 1973. Vol. 40, iss. 3. P. 534—555.
12. Höffe O. Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne. München, 2015.
13. Koller P. Die Grundsätze der Gerechtigkeit // John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit / hrsg. von O. Höffe. Berlin, 2013. S. 41—64.
14. Maihofer W. Freiheit und Sicherheit im Rechtsstaat // BMI-Dokumentation. 1976. №. 19.
15. Nickel W. J. Rethinking Rawls's Theory of Liberty and Rights // Chicago-Kent Law Review. 1994. Vol. 69 (Apr.). P. 763—785.
16. Oliveira N. F. de Rawls's Normative Conception of the Person: A Kantian Reinterpretation // Veritas. Porto Alegre, 2007. Vol. 52, № 1. P. 171—183.
17. Pogge T. Gleiche Freiheit für alle? // John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit / hrsg. von O. Höffe. Berlin, 2013. S. 135—152.
18. Rawls J. The basic liberties and their priority (The Tanner Lectures on Human Values). Michigan, 1981.
19. Sandel M. Political liberalism (Book Review) // Harvard Law Review. 1994. May. P. 1765—1794.
20. Taylor R. S. Rawls's Defense of the Priority of Liberty: A Kantian Reconstruction // Philosophy & Public Affairs. 2003. Vol. 31, № 3. P. 246—271.

Об авторе

Николай Александрович Шавеко, кандидат юридических наук, научный сотрудник Удмуртского филиала Института философии и права Уральского отделения РАН, Россия.

E-mail: nikolai_91@inbox.ru

SOME ASPECTS OF JOHN RAWLS'S FIRST PRINCIPLE OF JUSTICE

N. A. Shaveko

The article considers the first of the two principles of justice proposed by the American philosopher John Rawls as universal principles that would be chosen by every reasonable and rational person in an 'original position'. The work analyses the problematic aspects of the principle's formulation (the vagueness of the list of key rights and freedoms and the value criterion for ranking them) and of the methods used by Rawls to overcome them in the works published after the acclaimed book *A theory of Justice*. The author addresses the problem of the correlation between freedom and security and argues that it was not studied sufficiently by Rawls. It is stressed that the absolute priority of the first principles of justice over the second one, which was declared by Rawls, is debatable. Disparate variations of the relative priority rule seem more convincing. The author gives a generally positive assessment of the improved formulation of the first principle of justice and emphasises that the principles of justice must take into account moral principles. Moreover, rights and freedoms should include those relating to personal and family lifestyle, childbirth and parenting and priority should be given to those freedoms that contribute to the development of the feeling of justice and the realisation of the moral ideal. It is concluded that Rawls demonstrated convincingly the relative value of democratic institutions.

Key words: Rawls, theory of justice, principle of equal liberties, liberalism, human rights, democracy, freedom and security.

References

1. Alekseeva, T. A. 1991, *Spravedlivost' kak dogovor* (kriticheskii analiz teorii spravedlivosti Djona Roulsa) [Justice as contract (critical analysis of the John Rawls' theory of justice)], in: *Problemy politicheskoi filosofii* [Issues of political philosophy]. Moscow. S. 69–85.
2. Kuzmina, A. B. 1998, *Ideya spravedlivosti v liberal'noi tradicii* [Idea of justice in liberal tradition]. Moscow.
3. Rawls, J. 2006, *Spravedlivost' kak chestnost'* [Justice as fairness] // *Logos* [Logos]. No. 1 (52). S. 35–60.
4. Rawls, J. 2009, *Teoriya spravedlivosti* [A theory of justice]. Moscow.
5. Sen A. 2016. *Ideya spravedlivosti* [The idea of justice]. Moscow.
6. Frolova, E. A. 2012, *Kategorii spravedlivosti, neobhodimosti i dolzhenstvovaniya pri issledovanii sotsial'nykh otnoshenii v filosofii neokantianstva* [Categories of justice, necessity and duty by the study of social relations in the neo-Kantian philosophy], in: *Pravo i gosudarstvo: teoriya i praktika* [Law and State: Theory and Practice]. No. 10. Pp. 112–121.
7. Frolova, E. A. 2011, *Pravovoi ideal v filosofii prava* [Legal ideal in philosophy of law], in: *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 11. Pravo* [Moscow State University Bulletin. Part 11. Law]. No. 5. S. 68–81.
8. Höffe, O. 1994, *Politika. Pravo. Spravedlivost'*. *Osnovopolozheniya kriticheskoi filosofii prava i gosudarstva*, [Policy. Right. Justice. Basic principle of the critical philosophy of law and state]. Moscow.
9. Bae, Y.-S. 2002, *Balancing Equality and Liberty in Rawls's Theory of Justice*. Master's Thesis, University of Tennessee.

10. Barry, B. 1973, John Rawls and the Priority of Liberty, in: *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 2. N 3. P. 274–290.
11. Hart, H.L.A. 1973, Rawls on Liberty and Its Priority, in: *University of Chicago Law Review*: Vol. 40. Iss. 3. P. 534–555.
12. Höffe, O. 2015, *Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne*. München.
13. Koller, P. 2013, Die Grundsätze der Gerechtigkeit, in: *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Hrsg. von Otfried Höffe. Berlin. S. 41–64.
14. Maihofer, W. 1976, *Freiheit und Sicherheit im Rechtsstaat*. BMI-Dokumentation, Nr. 19.
15. Nickel, W.J. 1994, Rethinking Rawls's Theory of Liberty and Rights, in: *Chicago-Kent Law Review*. Vol. 69. P. 763–785.
16. Oliveira, N. de 2007, Rawls's Normative Conception of the Person: A Kantian Re-interpretation, in: *VERITAS Porto Alegre*, v. 52, n. 1. P. 171–183.
17. Pogge, T. 2013, Gleiche Freiheit für alle? In: *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Hrsg. von Otfried Höffe. Berlin. S. 135–152.
18. Rawls, J. 1981, *The basic liberties and their priority (The Tanner Lectures on Human Values)*. Michigan.
19. Sandel, M. 1994, Political liberalism (Book Review), in: *Harvard Law Review*. May 1994. P. 1765–1794.
20. Taylor, R.S. 2003, Rawls's Defense of the Priority of Liberty: A Kantian Reconstruction, in: *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 31. No. 3. P. 246–271.

The author

Dr Nikolay **Shaveko**, Research Fellow, Udmurtia branch of the Institute of Philosophy and Law, the Urals branch of the Russian Academy of Sciences, Russia.
E-mail: nikolai_91@inbox.ru

**КОГНИТИВНО-
СЕМАНТИЧЕСКАЯ
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМА
КАНТА
И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ
ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ**

А. А. Шиян*

Выделяется и рассматривается одна из современных реалистических интерпретаций И. Канта (представленная С.Л. Катречко), которая сравнивается с современным реалистическим пониманием феноменологии Э. Гуссерля. Свою интерпретацию Катречко называет когнитивно-семантической и развивает в ряде последних своих публикаций. Согласно этой интерпретации, кантовское явление (предмет) понимается как знак, денотатами которого выступают вещь-сама-по-себе в субъективном и объективном модусе. В статье выделяются и рассматриваются два варианта когнитивно-семантической интерпретации. Первый вариант отталкивается от известного кантовского вопроса: «Как возможны синтетические суждения априори?», и под объективной вещью-самой-по-себе понимается эмпирический предмет, который аффицирует нашу чувственность. Второй вариант рассматриваемой интерпретации исходит из вопроса, сформулированного Кантом в письме к Герцу: «На чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?», и под субъективной вещью-самой-по-себе понимается трансцендентальный предмет и/или феномен. Подчеркивается, что второй вариант интерпретации Катречко в определенном смысле предшествует феноменологии Гуссерля, в которой получило развитие априорное содержательное обоснование нашего опыта. В статье представлено реалистическое прочтение философии Гуссерля, опирающееся на один из важнейших принципов феноменологии — обоснованность нашего знания путем рефлексивного исследования повседневного опыта, благодаря которому знание было получено, и его предпосылок. При этом подчеркивается, что, в отличие от учения Канта, феноменология Гуссерля отрицает существование непознаваемой вещи-самой-по-себе и, в отличие от интерпретации Катречко, принципиально не допускает признания знаковой природы вещей окружающего мира. Последний момент не позволяет вписать феноменологию Гуссерля в семантическую парадигму интерпретации, в русле которой работает Катречко.

Ключевые слова: трансцендентализм, Кант, вещь-сама-по-себе, явление, реалистическая интерпретация, представление, феноменология, опыт.

* Российский государственный гуманитарный университет, философский факультет, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская площадь, д. 6.

Поступила в редакцию: 25.05.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-4-2

© Шиян А. А., 2017

Современную философскую эпоху можно охарактеризовать возрастающим интересом к поискам ответа на вопросы «Что существует?» и «Как устроен мир?» Это означает, что на первый план выходит онтологическая проблематика. Более того, особый интерес приобретает так называемая реалистическая онтология, то есть позиция, которая исходит из признания реальности окружающего мира¹. Эта тенденция не могла обойти стороной и историко-философские исследования. Так появляются новые реалистические интерпретации классиков философии, в частности Иммануила Канта. К ним относятся прежде всего работы В. Рёда (Röd, 1991), А. Коллинза (Collins, 1999), П. Абелы (Abela, 2002), Л. Эллайса (Allais, 2015).

В реалистической интерпретации Канта подчеркивается реальный (материальный) характер кантовского «явления». Кантовские явления — это, говоря современным языком, материальные предметы окружающего мира. Реалистическая трактовка опирается на известное место из «Критики чистого разума»: «Когда я говорю о том, что созерцание внешних объектов (*Objekte*)... представляет нам эти объекты так, как они действуют на наши чувства, то есть так, как они являются, я этим вовсе не хочу сказать, будто эти предметы суть лишь видимость. В явлении объекты и даже свойства, которые мы им приписываем, всегда рассматриваются как нечто действительно данное... Если бы я превратил в простую видимость то, что я должен причислить к явлениям, то это было бы моей виной...» (Кант, 1994б, с. 85). К отечественным исследователям, развивающим реалистическую интерпретацию кантовского трансцендентализма, относится С. Л. Катречко, который называет эту онтологическую установку трансцендентальным реализмом. О том, что возможно и другое понимание явлений у Канта, говорит тот факт, что в «Критике чистого разума» Кант иногда отождествляет явления с представлениями, относя и то и другое к созерцаниям. Однако мы считаем, что этот довод не лишает легитимности реалистическую интерпретацию Канта, а лишь требует дополнительных прояснений данной позиции. Итак, согласно реалистической трактовке, нельзя не только полагать, что для Канта окружающий мир вещей полностью сконструирован нашим сознанием, но не является правомерным также и то, что он представляет собой некий фантом, или видимость².

В данном тексте мы опираемся на следующие работы Катречко, в которых представлена его интерпретация кантовского трансцендентализма: статьи «Трансцендентализм Канта как трансцендентальная парадигма философствования» (Катречко, 2014), «Трансцендентализм Канта как реалистическая теория опыта / познания (анализ структуры кантовского коперниканского переворота)» (Катречко, 2017а) и доклад «Кантовский трансцендентализм и его концепт вещи-самой-по-себе» (Катречко, 2017б). Основной сложностью при изложении и анализе этой концепции является многозначность и рассогласованность некоторых ее основных терминов: трансцендентальный предмет, трансцендентальный объект, ноумен, вещь-сама-по-себе, субъективная вещь-сама-по-себе, объективная вещь-сама-по-себе, явление, представление, трансцендентальное единство апперцепции

¹ См. на эту тему, например: (Gabriel, 2014; 2016).

² Конечно, мы понимаем, что и вариант признания окружающих вещей за фантом вполне допустим. Тот факт, что до них мы можем дотронуться и в своих ощущениях удостовериться их существование, еще, в строгом смысле, не подтверждает их реальность: тактильные ощущения могут быть вызваны чисто внутренними причинами.

и др. Эта сложность обусловлена, в первую очередь, терминологической неоднозначностью текстов самого Канта, который, в частности, употреблял для обозначения одного и того же явления разные термины, в зависимости от того, какой аспект этого явления требовалось подчеркнуть. Катречко отчасти идет по следам Канта, выбирая то значение термина, которое наиболее подходит в данном контексте, но делает это весьма корректно, ссылаясь на соответствующее место у Канта или его современных толкователей, отсекая другие интерпретации и т. д. Поэтому в данной статье мы сосредоточимся главным образом на содержательной стороне, полагаясь на добросовестность автора и прибегая к рассмотрению терминологических коллизий лишь там, где без этого обойтись нельзя.

Свою интерпретацию Катречко называет также когнитивно-семантической. Ее можно обозначить как «срединную», или «медиальную», поскольку сфера трансцендентального, согласно этой интерпретации, является промежуточной областью между эмпирической и рассудочной (сознательной) сферами, предельными случаями которых выступают объективная вещь-сама-по-себе и субъективная вещь-сама-по-себе. Два данных термина, введены Катречко, и введены они вполне корректно, так как позволяют обратить внимание на противопоставление двух аспектов вещи-самой-по-себе. Понимание трансцендентальной сферы как медиальной области не является открытием, эта мысль уже высказывалась в исследовательской литературе (Инишев, 2010). Здесь мы остановимся именно на когнитивно-семантическом аспекте предложенной реалистической интерпретации. Мы считаем, что у этой интерпретации есть два принципиально различных варианта. Рассмотрим их подробнее.

Семантический характер своей интерпретации Катречко обосновывает тем, что явление (предмет опыта) вполне может пониматься как знак. Тогда его значением, эмпирическим денотатом является вещь-сама-по-себе в ее эмпирическом (объективном) модусе. Речь идет о самом распространенном понимании вещи-самой-по-себе как чего-то, что аффицирует нашу чувственность извне. Смысловым денотатом явления — знака выступает вещь-сама-по-себе в ее рассудочном (сознательном) модусе, то есть субъективная вещь-сама-по-себе. Именно конкретизация субъективной вещи-самой-по-себе дает первый импульс для выделения двух возможных вариантов предложенной когнитивно-семантической интерпретации.

В статье «Трансцендентализм как трансцендентальная парадигма философствования» Катречко под субъективной вещью-самой-по-себе понимает трансцендентальное единство апперцепции, включающее априорные категории. Тогда получается, что для всех предметов опыта существует один смысловой денотат. Именно это и демонстрирует дедукция категорий, а именно — как априорные категории формируют предмет вообще, то есть любой предмет, без конкретизации его вида и свойств. И в этом случае введение субъективной вещи-самой-по-себе ничего содержательно нового к традиционному прочтению «Критики чистого разума», кажется, не добавляет: просто вводятся новые семантические обозначения для хорошо известных моментов.

В докладе «Кантовский трансцендентализм и его концепт вещи-самой-по-себе» в качестве смыслового денотата, то есть субъективной вещи-самой-по-себе, Катречко называет ноумен, который мы мыслим в априорных категориях рассудка, и трансцендентальный объект, выступающий в роли

протокатегории, которая оформляет чувственное многообразие в предмет. Понимание трансцендентального объекта в качестве протокатегории явления Кант дает в «Антиномиях чистого разума» (Кант, 1994б, с. 385) с целью разрешения космологической диалектики, не согласовывая его в явном виде с априорными категориями и проблематикой рассудка. Прежде всего возникает вопрос: речь идет об индивидуальном объекте или об общих видах предметов?

Итак, согласно Катречко, мы имеем следующее онтологическое толкование кантовского трансцендентализма. Окружающие нас предметы, данные нам в опыте (Кант их также называет явлениями) — это знаки, у которых есть свой эмпирический денотат в виде вещи-самой-по-себе и рассудочный, чисто мыслимый денотат — ноумен и/или трансцендентальный объект. Эмпирический и мыслимый денотаты — это тот же эмпирический предмет, только взятый в трансцендентальной перспективе.

Теперь рассмотрим теоретико-познавательный аспект предложенной Катречко трактовки кантовского трансцендентализма. Именно теоретико-познавательная проблематика позволяет выйти за рамки чисто семантической плоскости и оправдывает название предложенной интерпретации как когнитивно-семантической, а не просто семантической. Именно в ракурсе познания устанавливается связь между знаком и его денотатами, в случае кантовской версии трансцендентализма — прежде всего между явлением и его рассудочным денотатом. Мы считаем, что в центре кантовской теории познания в когнитивно-семантической перспективе находится вопрос о том, какое влияние оказывает рассудочный денотат (субъективная вещь-сама-по-себе) на формирование предметов-знаков нашего опыта. (Вопрос о том, как эмпирическая вещь-сама-по-себе соотносится с предметами-для-нас, выносится за скобки трансцендентализма Канта.) На языке Канта это основной вопрос «Критики чистого разума» об условиях возможности знания: «Как возможны синтетические суждения априори?» Катречко подчеркивает, что в своей интерпретации он отталкивается от модификации этого вопроса, которую можно найти в заменимом письме Канта к Герцу: «На чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?» (Кант, 1994а, с. 487). Эти два варианта теоретико-познавательного вопрошания Канта и маркируют два варианта когнитивно-семантической интерпретации Катречко. Для демонстрации их различия мы также будем обращаться к различным пониманиям у Канта таких терминов, как «представление» и «истина».

Прежде чем перейти к теоретико-познавательной трактовке когнитивно-семантической интерпретации, сделаем небольшое отступление об исследовательской стратегии Катречко (с учетом его дополнительных разъяснений). Она основывается: 1) на демонстрации тех мест у Канта, на которые он опирается, 2) на игнорировании высказываний Канта, которые не вписываются в его толкование, 3) на выдвижении интерпретаций Канта с определенной, отсутствующей у того позиции (в данном случае — семантической). Необходимость «отбрасывания» некоторых высказываний Канта не кажется нам произволом, так как основание для этого дает сам философ, тексты которого не позволяют непротиворечивым образом учесть все терминологические и содержательные нововведения, если, конечно, не заниматься диалектическим системотворчеством в духе Гегеля, но тогда отход от линии Канта представляется нам более существенным, чем в стратегии, выбранной Катречко.

Понимание субъективной вещи-самой-по-себе как трансцендентального единства апперцепции (1-й вариант логико-семантической интерпретации трансцендентализма) вполне согласуется с отождествлением явлений и представлений и вписывается в основную линию 1-й части «Критики чистого разума», дающей ответ на вопрос: «Как возможны синтетические суждения априори?» Ответ, как хорошо известно, можно сформулировать следующим образом: синтетические суждения априори возможны потому, что априорные категории в опыте соединяются с формами чувственности, в результате чего мы можем формулировать всеобщие и необходимые суждения о предметах возможного опыта. Это Кант доказывает в дедукции категорий, показывая, как с помощью априорных категорий формируются предметы нашего опыта. Правда, Катречко, опираясь на кантовское различие «суждений восприятия» и «суждений опыта» (Кант, 1994в, с. 54–59), считает, что в нашем восприятии априорные категории не принимают участия, они вступают в действие только тогда, когда мы формулируем общезначимые суждения. Эта точка зрения весьма популярна в современной аналитической языковой философии, согласно которой все определяется языком и без языка мы не можем даже видеть окружающие вещи.

Для нас же важен тот момент, что явления (представления) формируются в ходе самого опыта, до которого их не было, то есть формирование предмета с помощью категорий начинается с нуля. Поскольку здесь речь идет о возможном, а не о реальном опыте, то отождествление здесь явлений и представлений вполне оправданно. В данном случае бессмысленно звучит вопрос Канта к Герцу об отношении представлений в нас к предметам, поскольку это «отношение» и есть сам процесс формирования представлений-предметов с помощью априорных категорий и форм чувственности. Однако существует другая точка зрения, согласно которой уже в нашем восприятии принимают участие априорные категории, возможно даже и бессловесное действие категорий. Так, категории, как показано в дедукции категорий 1-го издания, являются фиксацией некоторых принципов функционирования сознания. Но, видимо, не все категории обладают статусом всеобщности и необходимости. Допустим, в нашем восприятии вещей участвует категория субстанции, но только в суждении мы придаем существованию вещи статус необходимости, например с помощью категории «существования» или «причины». Ни той, ни другой точке зрения об участии априорных категорий в нашем восприятии вещей нельзя найти однозначного подтверждения в текстах Канта³. Одно можно сказать определенно: «суждения опыта» и «суждения восприятия» различаются статусом высказанного в них знания, поскольку в случае суждений восприятия наше знание субъективно, в случае суждений опыта — объективно, или, как замечает Катречко, интер- или транссубъективно (Катречко, 2014, с. 21). Но из этого вовсе не следует, что в ходе восприятия категории не были задействованы.

Если мы принимаем точку зрения, отождествляющую представления и явления, то вопрос об истине как соответствии познания предметам нашего опыта не имеет смысла. Предметы познания формируются в самом процессе познания, и об их истинности можно говорить только в нормативном аспекте. Кант не говорит в явном виде об истинности в нормативном ас-

³ Эти две точки зрения представлены в статье (Wenzel, 2005).

пекте, но ее взяли на вооружение неокантианцы, при этом полностью отказавшись от вещи-самой-по-себе, хотя и в кантовском определении истины она не играет роли.

Второй вариант когнитивно-семантической интерпретации Катречко основан на различении представлений и явлений, и его также можно найти у Канта. Именно с учетом этого различия Кант формулировал свой вопрос к Герцу: «На чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?» В этом случае, как совершенно справедливо замечает Катречко, приобретает особую значимость классификация представлений. Кант выделяет субъективные априорные представления, которым ничего не соответствует в возможном опыте, и объективные априорные представления, которые допускают применение в возможном опыте (Кант, 1994б, с. 288). Именно здесь работает кантовское понятие истины как соответствия познания предметам нашего опыта (Кант, 1994б, с. 94), поскольку объективные представления можно отождествить со знанием и вопрос об истине понимать как требование их соответствия реальным явлениям — предметам. К объективным представлениям можно отнести и трансцендентальный предмет как протокатегорию, с помощью которой формируется предмет нашего опыта. В этом случае мы вынуждены отказаться от ноумена как смыслового денотата явления — знака, так как неясно, играет ли он роль в опыте. Тема трансцендентального предмета как протокатегории для предмета-для-нас не была разработана Кантом, но сам факт ее присутствия в «Критике чистого разума» дает возможность иного прочтения Канта, согласно которому рассудок оказывает влияние на формирование предметов нашего опыта не только с формальной, но и с содержательной стороны⁴. Эта тема получила развитие в философии XX в., в частности в феноменологии. К ней мы вернемся чуть ниже.

Различие двух вариантов когнитивно-семантической интерпретации кантовского трансцендентализма Катречко сам в явном виде не тематизирует, более того, у него встречаются высказывания, в которых два эти варианта присутствуют одновременно, что ведет к некоторой путанице. Так, например, Катречко пишет: «Мы познаем вещи посредством их представлений, которые формируются (синтезируются) на нашем “познавательном экране” (сознания) при помощи имеющихся у нас познавательных способностей, основными из которых выступают интуитивная чувственность (созерцания) и дискурсивный рассудок (суждения). Сами по себе формируемые при восприятии ментальные представления, прежде всего созерцания чувственности, эмпиричны и субъективны» (Катречко, 2014, с. 20). В первом предложении, кажется, под вещью имеется в виду вещь-сама-по-себе, под представлениями — явления, то есть предметы нашего опыта. И тогда мы находимся в рамках первого варианта когнитивно-семантической интерпретации, согласно которому с помощью трансцендентального единства апперцепции (то есть априорных форм чувственности и категорий рассудка) и формируются представления, или явления, а за ними «“просвечивает” реальная вещь, которая не “скрывается” от нас, а дается этим явлением» (Катречко, 2014, с. 21). (Здесь мы не будем останавливаться на том, насколько далеко отходит от текста Канта последнее утверждение.) Под явлениями-представлениями Катречко, как кажется, понимает здесь предметы-на-

⁴ В этом случае «представление» может предшествовать восприятию предмета и при этом не мыслиться с помощью категорий, а быть лишь смутным ожиданием.

шего-опыта, вещи-для-нас, которые нас окружают и являются реальными и материальными. Однако в следующем предложении есть выражение «ментальные представления», что заставляет нас обратиться ко второму варианту когнитивно-семантической интерпретации трансцендентализма, согласно которому именно ментальные представления можно рассматривать как то, с помощью чего мы формируем предметы-для-нас. Эта коллизия вовсе не говорит о невозможности совмещения двух вариантов предложенной интерпретации, а лишь демонстрирует, что для этого нужна дальнейшая проработка, которая с неизбежностью ведет к отходу от кантовской терминологии.

Сейчас обратимся к тезису Катречко о том, что в рамках трансцендентальной парадигмы развивался ряд крупнейших философских школ XX в.: феноменология, философия языка, позитивизм и др. Мы остановимся на случае феноменологии Гуссерля, тем более что сегодня реалистической интерпретации не удалось избежать и ей⁵. Однако Катречко утверждает, что феноменология Гуссерля вполне вписывается и в когнитивно-семантическое толкование трансцендентализма, поскольку в ней речь идет об особой реальности — реальности интенциональных предметов, или феноменов, которые занимают промежуточное место между объективными эмпирическими предметами и субъективным сознанием. Катречко приводит пример из «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I» (далее — «Идеи I») Гуссерля с нозмой яблони (Гуссерль, 2009, с. 282 — 284), которая как интенциональный предмет относится к особой реальности, отличной как от сознания, так и от реальных предметов.

Подобные интерпретации феноменологии Гуссерля существуют в англо-американской традиции. На роль посредника чаще всего выдвигают нозму, которую представляют в качестве медиатора между познавательным актом и предметом⁶. Основания для подобного толкования Гуссерля можно найти в его текстах, однако мы придерживаемся другой стратегии понимания феноменологии. Сначала хотелось бы сформулировать свой исследовательский принцип. Так же, как и Катречко, мы ставим акценты на определенных тезисах и приемах Гуссерля, «закрывая глаза» на другие. Однако «оставленные» моменты гуссерлевских рассуждений интерпретируются не с точки зрения отсутствующей у него установки (как кантовский трансцендентализм — с семантической точки зрения), а с позиции практикуемого Гуссерлем подхода и провозглашаемого им принципа, хотя не единственного и не всегда им самим соблюдаемого. Речь идет о необходимости обоснования всего нашего научного и обыденного знания путем рефлексивного обращения к тому изначальному опыту, в ходе которого оно было получено. При этом необходимо вскрыть все предпосылки, в рамках которых протекает этот опыт. На первый взгляд это похоже на то, что утверждает Катречко про «метафизику опыта» Канта: опыт в трансцендентализме Канта является первичной данностью, которая объемлет субъект и объект, вещи и сознание. Однако понимание опыта и его роли у Канта и Гуссерля различное. Для конкретизации этого различия обратимся к исходным онтологическим и гносеологическим установкам Гуссерля и сравним их с кантовскими.

⁵ См., например: (Tengelyi, 2014).

⁶ См., например: (Smith, 2013; Drummond, 2003; Gurwitsch, 2009).

Онтологическая установка Гуссерля основывается на нашем повседневном опыте, прежде всего опыте восприятия, точнее, на том, как мы воспринимаем мир в обыденной жизни. Предметы, которые нас окружают, — это не знаки и не символы, а реальные вещи. За ними не скрываются никакие вещи-сами-по-себе; то, что мы воспринимаем — подлинная реальность. Да, возможны ошибки в восприятии, но они ничего не меняют, главное — наш опыт в принципе может обеспечить нам доступ к «самим вещам». При этом мы понимаем, что вещь, данная нам в опыте, — это еще не вся вещь, всегда существует возможность посмотреть на ту же вещь с другой стороны, из другой перспективы, и тогда мы увидим ее новым светом, но это будет та же самая вещь. Для обозначения предметов нашего опыта Гуссерль использует также понятие феномена, который нельзя понимать в качестве посредника между действительным предметом и сознанием. Феномен — это сам предмет, данный нам в опыте, и его данность неисчерпаема.

Итак, для Гуссерля реальность, то есть окружающий нас мир, — одна, и она дана нам непосредственно, а не с помощью знаков. Эта картина вполне адекватно описывает наш обыденный опыт восприятия мира, тогда как семантическая онтологическая установка предлагает некую модель (знак — эмпирический денотат — смысловой денотат), которая привносится извне и которая в нашем опыте не всегда находит соответствие⁷. В реальной жизненной ситуации трудно указать, где есть объективная вещь-сама-по-себе, субъективная вещь-сама-по-себе, явление, представление.

Что касается гуссерлевского примера с нозмой цветущей яблони, который приводит Катречко для демонстрации особой реальности интенциональных предметов, то здесь необходимо сделать важное разъяснение. Для Гуссерля существует только одна реальность — цветущая яблоня в саду. Мы имеем дело с нозмой яблони, когда сменили установку и направили наше внимание на опыт сознания и предмет, который присутствует в этом опыте сознания. Тогда нозма цветущей яблони — та же яблоня из нашего опыта, но рассмотренная в рефлексивной установке. С точки зрения содержания нозма и предмет совпадают. Гуссерль называет нозму идеальным, ментальным, а также интенциональным объектом, но подчеркивает, что она не является самостоятельной реальностью⁸, даже ментальной. «...Если мы попробуем разделить... действительный объект (в случае внешнего восприятия — воспринимаемую вещь природы) и интенциональный объект и реально вкладывать последний как “имманентный” объект восприятия в переживания, то мы окажемся в затруднительном положении, когда противостоять друг другу будут две реальности, между тем как наличествует и возможна лишь одна. Я воспринимаю вещь, природный объект, например дерево в саду, — это и только это есть действительный объект воспринимающей “интенции”», — пишет Гуссерль (Гуссерль, 2009, с. 288). Уже начиная с «Логических исследований» Гуссерль боролся против любых теорий отражения и ментальных образов, с помощью которых нам дана подлинная реальность (правда, и сам получал упреки за неосознанное следование теории образов (Rang, 1975)). Когнитивно-семантическая схема Катречко отчасти является одним из вариантов этих теорий. Тезис Катречко о том, что «кантовская субъективная вещь-сама-по-себе и объективная

⁷ О противопоставлении двух подходов к исследованию опыта — описания опыта из него самого и структурной детерминации опыта извне — см.: (Молчанов, 2007).

⁸ О неоднозначности понимания нозмы у самого Гуссерля см.: (Bernet, 1990).

вещь-для-нас — это те же самые эмпирические предметы (сознание и вещь), но взятые в своем универсальном модусе, то есть освобожденные от условий их восприятия нашей чувственностью» (Катречко, 1914, с. 20), кажется напоминающим изложенную выше гуссерлевскую позицию, однако в ней мы можем заметить принципиальную несовместимость с феноменологическим подходом. Для феноменолога, повторим еще раз, не существуют вещей-самих-по-себе, принципиально недоступных для нашего опыта.

Кроме реальности окружающего нас материального мира для Гуссерля существует еще и идеальная реальность, к которой относятся прежде всего логические и математические понятия и законы. Проблема так называемого платонизма Гуссерля не дает покоя исследователям до сих пор, ее мы здесь касаться не будем⁹. Нам важно подчеркнуть, что сознание не обладает реальным самостоятельным статусом существования в онтологическом смысле, его существование неотделимо от существования материальной реальности. Многочисленные высказывания Гуссерля, особенно в «Идеях I», о первичности бытия сознания по отношению к бытию вещей, об изначальности сознания и другие имеют лишь теоретико-познавательный, а не онтологический смысл. (Нам представляется, что и высказывания Катречко об изначальности опыта в кантовском трансцендентализме можно понимать исключительно в теоретико-познавательном смысле.)

Теория познания занимает в гуссерлевских исследованиях не менее важное место, чем в кантовских текстах. Кантовское вопрошание об условиях возможности нашего опыта (точнее, как тонко подметил Катречко, опытного знания) было весьма актуально и для Гуссерля. На языке последнего это вопрос о предпосылках нашего опыта. Так же, как и Кант, Гуссерль исходит из факта существования знания, и его задача — это знание прояснить, обосновать и удостоверить, причем не только с формальной (как у Канта), но и с содержательной стороны. Путь для достижения этих целей — рефлексивное обращение к тому повседневному опыту, который лежит в основе знания и из которого это знание было получено. Изначальный опыт, обуславливающий наше знание о материальных вещах, — это опыт восприятия.

Итак, для уточнения и прояснения нашего знания, по Гуссерлю, необходимо в конечном счете обратиться к нашему повседневному опыту восприятия предметов окружающего мира. Анализу восприятия предметов посвящены сотни страниц «Гуссерлианы», в том числе и потому, что исследование опыта сознания интересует Гуссерля не только с точки зрения обоснования нашего знания (обыденного и научного), но и как принципиальное для его штудий по изучению сознания. В данной статье мы опираемся на те страницы текстов Гуссерля, в которых исследование восприятия проводилось путем рефлексивного описания реального опыта, и оставляем в стороне места, где Гуссерль занимается моделированием этого опыта, например используя схему «гиле — морфе».

При сравнении общих позиций Канта и Гуссерля нам хотелось бы выделить два момента. Во-первых, как мы уже отмечали, при реальном восприятии предметов окружающего мира мы понимаем, что в нашем опыте мы имеем дело с неполной данностью предмета и всегда возможны уточнения и дополнения. Но эти уточнения и дополнения не могут дать произ-

⁹ См. на эту тему: (Шиян, 2015).

вольного результата, а будут всегда протекать в рамках общего понимания данного предмета, задаваемого им самим. Так, мы не можем ожидать от стола, что в ходе нашего исследования он обнаружится лающим. Весь предмет называется Гуссерлем в «Идеях I» путеводной нитью, которая в качестве регулятивной идеи направляет наш опыт и познание. В «Первой философии» Гуссерль подчеркивает те аспекты предмета, которые не даны в опыте, но наличие которых подразумевается в любом реальном опыте, вводит понятие вещи-самой-по-себе (Husserl, 1959, S. 32). Но, в отличие от кантовской вещи-самой-по-себе, о гуссерлевской вещи-самой-по-себе мы имеем некое, пусть и нечеткое, представление, которое может быть реализовано в опыте. Правда, полностью эта возможность никогда не осуществится. Это различие вещи-самой-по-себе и явления вещи не является конструктом, изобретенным Гуссерлем, оно присутствует в неявном виде в нашей естественной установке, в феноменологической же установке оно тематизируется с целью осуществления задач познания: удостоверения и прояснения нашего знания.

Во-вторых, кроме вещи самой по себе, направляющей наш опыт и познание, явление предмета определяется также со стороны сознания «интенцией значения» (на языке «Логических исследований» (Гуссерль, 2011, с. 29–95)). Любому нашему восприятию предмета предшествует некое ожидание этого предмета в виде представления, не обязательно четко выраженного. Эту функцию в кантовском трансцендентализме может нести на себе трансцендентальный предмет, который в качестве протокатегории определяет наш опыт. В поздней работе Гуссерля «Суждение и опыт» роль интенции значения выполняет прошлый опыт, который определяет любой настоящий опыт восприятия.

Подчеркивая роль самого предмета в нашем опыте восприятия, Гуссерль вовсе не отрицает влияния сущностей и сущностных закономерностей, которые обуславливают наш опыт и присутствуют в нашем сознании. Однако гуссерлевские априорные закономерности и понятия принципиально отличаются от кантовских категорий рассудка и форм чувственности. У Гуссерля речь идет о различении своего и чужого, о разделении мира на три региона (материальные вещи, одушевленные организмы и социальные личности) и др. Раз сформировавшись, эти различия, по Гуссерлю, передаются от поколения к поколению. И здесь остается лишь один шаг до признания их социально-культурной природы, который Гуссерль, однако, не делает. Но это проблема отдельного исследования.

В заключение можно сделать вывод, что с точки зрения сформулированного выше понимания феноменологии философию Гуссерля нельзя отнести к линии, лежащей в русле когнитивно-семантического варианта трансцендентализма, но она легко вписывается в реалистическое направление современной философии, в рамках которого феноменология, в определенном смысле, продолжает кантовский трансцендентализм.

Список литературы

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М., 2009.
2. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. М., 2011.
3. Инишев И. Н. Сильные стороны слабого трансцендентализма // Практизация философии: современные тенденции и стратегии / отв. ред. И. Н. Инишев, Т. Щитцова. Т. 2. Вильнюс, 2010. С. 165–178.

4. Кант И. Избранные письма // Собр. соч. : в 8 т. Т. 8. М., 1994а. С. 463–590.
5. Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч. : в 8 т. Т. 3. М., 1994б.
6. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Собр. соч. : в 8 т. Т. 4. М., 1994в. С. 5–153.
7. Катречко С.Л. Трансцендентализм Канта как трансцендентальная парадигма философствования // Кантовский сборник. 2014. №2 (48). С. 10–25.
8. Катречко С.Л. Трансцендентализм Канта как реалистическая теория опыта / познания (анализ структуры кантовского коперниканского переворота) // Философия и наука: проблемы соотношения / отв. ред Т.А. Шиян. Кн. 1. М., 2017а. С. 213–226.
9. Катречко С.Л. Кантовский трансцендентализм и его концепт вещи-самой-по-себе // Трансцендентальный поворот в современной философии (1): метафизика, теория опыта, теория сознания : сб. матер. Междунар. науч. семинара. М., 2017б. С. 37–45. URL: <https://www.academia.edu/33000510/> (дата обращения: 22.07.2017).
10. Молчанов В.И. Кантовская экспликация априоризма: анализ или интерпретация // Иммануил Кант: наследие и проект / ред. В. С. Степина и Н. В. Мотрошиловой. М., 2007. С. 136–153.
11. Шиян А.А. Трансценденция сущностей и жизненный мир в феноменологии Эдмунда Гуссерля // История философии: история или философия? : сб. матер. Междунар. конф. / отв. ред. Т. А. Шиян. М., 2015. С. 149–157. URL: http://ff-rggu.ru/aleshinskie_chteniya_2015/ (дата обращения: 10.07.2017).
12. Abela P. Kant's Empirical Realism. Oxford, 2002.
13. Allais L. Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism. Oxford University Press, 2015.
14. Bernet R. Husserls Begriff des Noema // Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung / Hrsg. Samuel Ijsseling, Dorbrecht, 1990. S. 61–80.
15. Collins A. Possible Experience: Understanding Kant's Critique of Pure Reason. University of California Press, 1999.
16. Drummond J.J. The Structure of Intentionality // The new Husserl: a critical reader / ed. D. Welton. Bloomington, 2003. P. 65–92.
17. Gabriel M. Der Neue Realismus. Frankfurt a/M, 2014.
18. Gabriel M. Neutraler Realismus: Jahrbuch-Kontroversen 2. Freiburg ; München, 2016.
19. Gurwitsch A. The Kantian and Husserlian Conceptions of Consciousness // The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901–1973). Vol. II. Springer, 2009. P. 149–174.
20. Husserl E. Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion // Husserliana VIII / hrsg. von R. Boehm. Den Haag, 1959.
21. Rang B. Repräsentation und Selbstgegebenheit: Die Aporie der Phänomenologie der Wahrnehmung in den Frühschriften Husserls // Phänomenologische Forschungen. Vol. 1 : Phänomenologie heute: Grundlagen- und Methodenprobleme. Freiburg, 1977. S. 105–137.
22. Röd W. Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht. München, 1991.
23. Smith D.W. Husserl. 2 ed. L. ; N.Y., 2013.
24. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit: Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg, 2014.
25. Wenzel Ch. Spiele nach Kant die Kategorien schon beider Wahrnehmung eine Rolle? // Kant-Studien. 2005. Vol. 96. S. 407–426.

Об авторе

Анна Александровна Шиян — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета РГТУ, Россия.

E-mail: annasamoikina@yandex.ru

EDMUND HUSSERL'S PHENOMENOLOGY AND A COGNITIVE-SEMANTIC INTERPRETATION OF KANT'S TRANSCENDENTALISM

A. A. Shiyan

This article analyses one of the recent realist interpretations of Kant – the one proposed by S.L. Katrechko. This interpretation is compared with the modern realistic understanding of Husserl's phenomenology. Defined as cognitive-semantic, the interpretation is developed in several of S.L. Katrechko's recent publications. According to S.L. Katrechko, Kant's phenomenon (object) is a sign, whose referent is the thing in itself in the subjective and objective modes. The article considers two variants of the cognitive-semantic interpretation. The first one is based on Kant's famous question as to how synthetic judgments are possible a priori. The variant defines the objective thing in itself as an empirical object that affects our sensibility. The second variant is based on the question 'On what ground rests the relation of what we call representation in us to the object?', as Kant put it in his letter to Herz. The subjective thing in itself is defined as a transcendental object and/or phenomenon. It is emphasised that, in a certain sense, the second variant of S.L. Katrechko's interpretation antecedes Husserl's phenomenology, which introduced a substantive a priori justification of human experience. This is a realist interpretation of Husserl's philosophy. At its core is a fundamental principle of phenomenology – the validation of knowledge by a reflective examination of its premises and the everyday experience through which it is obtained. It is stressed that, unlike Kant, Husserl's phenomenology rejects the existence of unknowable things in themselves and, unlike Katrechko, it rules out the interpretation of objects as signs. The latter makes it impossible to harmonise Husserl's phenomenology with Katrechko's semantic interpretation paradigm.

Key words: Kant, transcendentalism, thing in itself, appearance, realistic interpretation, representation, phenomenology, experience.

References

1. Husserl, E. 2009, *Idei k chistoy phenomenology I phenomenologicheskoy filosofii*, Kn. I [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Book I], Moscow.
2. Husserl, E. 2011, *Logicheskie issledovaniya*, t. 2 [Logical Investigations, vol. 2], Moscow.
3. Inishev, I. N. 2010, *Silnye storoni slabogo transzendentalizma* [The strengths of weak transcendentalism], *Praktizatsiya filosofii: sovremennye tendentsii i strategii* [Practice of philosophy: modern trends and strategies], Vilnius, pp. 165–178.
4. Kant, I. 1994a, *Izbrannye pis'ma* [Selected Letters; letter's to M. Herz] In: Kant, I. *Sobranie sochinenij v 8 tomah*. [Works in 8 volumes], vol. 8, S. 57–136.
5. Kant, I. 1994b, *Kritika chistogo razuma* (1787) [Critique of Pure Reason (second edition)]. In: Kant, I. *Sobranie sochinenij v 8 tomah*. [Works in 8 volumes], vol. 3.
6. Kant, I. 1994v, *Prolegomeny ko vsiakoy budushey metafizike, kotoraya mozhnet poiavit'sia kak nauka* [Prolegomena to any Future Metaphysics] In: Kant, I. *Sobranie sochinenij v 8 tomah*. [Works in 8 volumes], vol. 4, s. 5–133.
7. Katrechko, S.L. 2014, *Transzendentalizm Kanta kak transcendental'naja paradigma filosofstvovaniya* [Kant's transcendentalism as transcendental paradigm of philosophizing]. In: *Kantovskiy sbornik* [The Kantovsky sbornik], 2014, no. 2 48), s. 10–25.
8. Katrechko, S.L. 2017a, *Transzendentalizm Kanta kak realisticheskaya teoriya opyta/poznaniya (analiz struktury kantovskogo kopernikanskogo perevorota)* [Does the Kant's Copernican Revolution Lead to Idealism? (Structure and Dialectic of Kant's Copernican Revolution)] In: *Filosofiya i nauka: problemy sootneseniya*, Kn.1, Moscow, s. 213–226.
9. Katrechko, S.L. 2017b, *Kantovskiy transzendentalizm Kanta i ego koncept veshi samoiy po sebe* [Kant's transcendentalism and his concept 'thing-in-itself']: <https://www.academia.edu/33000510/>

10. Molchanov, V.I. 2007, *Kantovskaya eksplikatsiya apriorizma: analiz ili interpretatsiya* [Kant's explication of the a priori: analysis or interpretation], In: Immanuel Kant: nasledie I projekt [Immanuel Kant: heritage and project], Moscow, pp. 136–153.
11. Shiyan, A.A. 2015, *Transstendentsiya suschnostey i zhiznenniy mir v fenomenologii Edmunda Husserlya* [Transcendence of entities and life-world in phenomenology of Edmund Husserl]. In: Istoriya filosofii: istoriya ili filosofiya? [History of philosophy: history or philosophy?], Moscow, http://ff-rggu.ru/aleshinskie_chteniya_2015/, pp. 149–157.
12. Abela, P. 2002, *Kant's Empirical Realism*, Oxford, Clarendon Press.
13. Allais, L. 2015, *Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism*, Oxford University Press Uk.
14. Bernet, R. 1990, *Husserls Begriff des Noema*. In: Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung, Dorbrecht, S. 61–80.
15. Collins, A. 1999, *Possible Experience: Understanding Kant's Critique of Pure Reason*, University of California Press.
16. Gurwitsch, A. 2009, *The Kantian and Husserlian Conceptions of Consciousness*. I The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901–1973), Vol. II. Springer. Pp. 149–174.
17. Husserl, E. 1959, *Erste Philosophie (1923/4)*. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion, Husserliana VIII, Den Haag, Martinus Nijhoff.
18. Gabriel, M. 2014, *Der Neue Realismus*, Frankfurt am Mein, Suhrkamp.
19. Drummond J.J. 2003, *The Structure of Intentionality*, In: The new Husserl: a critical reader, Bloomington, Indiana University Press, pp. 65–92.
20. Gabriel, M. 2016, *Neutraler Realismus: Jahrbuch-Kontroversen 2*, Freiburg, Alber Karl.
21. Rang, B. 1977, *Repräsentation und Selbstgegebenheit: Die Aporie der Phänomenologie der Wahrnehmung in den Frühschriften Husserls*. In: Phänomenologische Forschungen, Vol. 1, pp. 105–137.
22. Röd, W. 1991, *Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht*, München, C.H. Beck.
23. Smith, D. W. 2013, *Husserl*, 2 edition, London and New York, Routledge.
24. Tengelyi, L. 2014, *Welt und Unendlichkeit: Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg, Alber Karl.
25. Wenzel, Ch. 2005, *Spiele nach Kant die Kategorien schon beider Wahrnehmung eine Rolle?* In: Kant-Studien 96, S. 407–426.

The author

Dr Anna *Shiyan*, Associate Professor, Department of Social Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, Russia.

E-mail: annasamoikina@yandex.ru

УДК 1(091)

АНАЛИТИЧЕСКАЯ РАБОТА НАД КАНТОМ — ИДЕАЛИЗМ, ВЕЩИ В СЕБЕ И ОБЪЕКТ ЗНАНИЯ¹

Р. Хауэлл *

В первой части представлен набросок развития интерпретации Канта в аналитической философии. Автор обращается к кантовскому трансцендентальному идеализму и трем хорошо известным сложностям, связанным с вещами в себе и этим идеализмом генерируемым: проблеме непознаваемости, проблеме ноуменальной аффектации и применения категорий и проблеме отклоненной альтернативы. Основываясь на своей работе «Вещи в себе: предварительный итог» (XI Кантовские чтения, Балтийский федеральный университет, 2014 г.), автор поднимает вопрос о том, насколько можно принять кантовский идеализм и решить эти проблемы таким способом, чтобы это: 1) было справедливо по отношению к тексту Канта, 2) показало его позицию как последовательную и его главные аргументы — как приемлемые, 3) не основывалось на философски неубедительных предположениях. Показано, что этим требованиям — быть строго кантовскими и философски удовлетворительными — не удовлетворяют такие интерпретации в рамках аналитической философии, как работы Питера Стросона, Рэй Лэнгтон, Генри Эллисона и Десмонда Хогана. Фактически, невероятно найти строго кантовское и философски ценное решение этих проблем, хотя возможны разрозненные и философски ценные реконструкции кантовских идей, и автор провозглашает свою поддержку таких реконструкций. Коротко комментируются взгляды Роберта Ханны, Майи Соболевой и Сергея Катречко на вещи в себе. В конце предлагаются несколько направлений исследований с учетом данной дискуссии.

Ключевые слова: проблемы вещей в себе, трансцендентальный идеализм, Кант в аналитической философии, аргументы Канта в пользу идеализма.

¹ Статья подготовлена на основе доклада на Международном научном семинаре по трансцендентальной философии Канта, прошедшем в Высшей школе экономики в апреле 2016 г. В связи с этим повторяются некоторые выводы из моих предыдущих работ, однако я надеюсь, что дискуссия и новые материалы все же вызовут интерес к моей статье.

* Department of Philosophy, University of Albany, USA 12222 NY, SUNY Albany; Факультет философии МГУ, 119991, Москва, Ленинские горы, ГСП-1.

Поступила в редакцию: 03.08.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-4-3

© Хауэлл Р., 2017

I. Аналитическая философия и ее подход к интерпретации Канта

Почти все аналитические философы, занимающиеся учением Канта, признают его глубину и влияние. Аналитическая философия частично возникла из протеста Джоржа Мура и Бертрانا Рассела против абсолютно-го идеализма, на традициях которого они были воспитаны. Этот идеализм ведет к Канту, поэтому и Мур, и Рассел являлись глубокими знатоками его философии. Их протест был в одинаковой мере направлен как против главного тезиса Канта, так и против таких мыслителей, как Ф.Г. Брэдли и Б. Бозанкет. Этот протест усиливался тем, что Рассел отстаивал логицизм в философии математики, будучи под влиянием логицистского, антикантианского подхода Фреге к арифметике. Интересно, что развитие центральных тем аналитической философии представляет собой реакцию на Канта, что отметил Роберт Ханна (Hanna, 2001). Можно считать это преувеличением, но Ханна, безусловно, прав в том, что аналитическая традиция основывается на ее отношении к Канту.

Несомненно, что аналитический поход к Канту существовал задолго до того, как сложилась традиция аналитической философии. Серьезные мыслители всегда желали видеть кантовские идеи изложенными в ясной, недвусмысленной форме, так, чтобы их можно было либо подтвердить, либо опровергнуть. При жизни Канта критика слышалась со стороны как оппонентов, так и приверженцев его взглядов, таких как Якоб С. Бек, Иоганн Шульц и Герман А. Писториус. Позже Бернард Больцано и Франц Brentano предложили глубокую критику кантовских идей. Под влиянием Фреге и Рассела находился Витгенштейн — кантовские темы встречаются у него и в ранних, и в поздних работах. Однако в ранний период становления аналитической философии кантовские позитивные тезисы (как его критика метафизики) нередко рассматривались негативно. Так, логические позитивисты отказались от его понятия о синтетической истине *a priori* и поставили под сомнение его аргументы в пользу завершенной системы категорий, а позже постпозитивисты, такие как Куайн и Мортон Уайт, атаковали различения между аналитическими / синтетическими и *a priori* / *a posteriori* суждениями.

Однако с начала 1960-х гг. ситуация изменилась. Мейнстрим аналитической мысли отказался от повальной атаки на метафизику. Стросон защищал метафизические постулаты, апеллируя в кантовской манере к условиям, которые необходимо должны быть выполнены с тем, чтобы существа, подобные нам, могли устанавливать отношения к вещам мира и приписывать им свойства. Более молодые исследователи, такие как Роберт Пауль Вольф (Wolff, 1963) и Чарльз Парсонс (Parsons, 1964), опубликовали свои философски проницательные интерпретации Канта². Появились

² Мой собственный интерес к Канту развился под влиянием моего учителя В.Ч. Альдриха (Virgil Charles Aldrich), который указывал на связь между Кантом и Витгенштейном. Работы Стросона усилили этот интерес. Вольф и Парсонс наглядно продемонстрировали преимущества, которыми обладает философски информированный исследователь Канта. По моему мнению, их работы остаются лучшими за последнее время.

ранние работы о Канте Грэма Бёрда (Graham Bird). В этот же период идея Куайна о том, что философия погранична с наукой, открыла новые возможности для занятий традиционной систематической мыслью, включая философию Канта.

Позже стросоновская работа «Границы смысла» (Strawson, 1966) раскрыла значительное аналитическое содержание первой «Критики», которое можно рассматривать как философски убедительное в его собственных терминах. Стросон отверг кантовский трансцендентальный идеализм, который он считал недоказанным и ведущим к неразешимым проблемам. Он оценивал ту часть кантовской работы, которую считал достойной защиты, как попытку проанализировать структуру любой концептуальной схемы, которая может быть понятна человеку. При этом он утверждал, что, анализируя требования к обладающим самосознанием чувственным существам, можно специфицировать детали такой концепции, не обращаясь к трансцендентальной психологии. Отвергая кантовские трансцендентальные рамки, но защищая другие центральные положения Канта, он показал, что большую часть кантовского проекта можно сохранить, даже если мы откажемся от его противоречивого тезиса о непознаваемом царстве ноуменальных существей.

Книга Стросона имела непреходящее значение для интеграции кантовских идей в мейнстрим аналитической мысли. Она противоречива, неисторична и не всегда корректна, но я полагаю, что она остается лучшей работой о Канте в рамках аналитической традиции. Вскоре после ее выхода Уилфрид Селларс опубликовал свое исследование о Канте, которое прокомментировал Джонатан Беннет. Как и Стросон, Беннет предложил рассматривать кантовские аргументы неидеалистического характера как самостоятельные и не нуждающиеся в специальной защите.

Работа закипела. Такой известный исследователь, как Льюис Уайт Бек, выступил против стросоновской интерпретации второй кантовской аналогии опыта. Генри Эллисон (Allison, 2004), напротив, встал на защиту влиятельной неметафизической интерпретации кантовского идеализма. Поль Гайер (P. Guyer) выпустил серию ценных комментариев, и, наконец, Джеймс Ван Клив (J. Van Cleve) опубликовал одну из наиболее аналитически проницательных работ по Канту из всех вышедших в прошлом столетии. Эпистемологически-логически ориентированные исследования Якко Хинтикки оказали сильное влияние на мою собственную работу и представляют собой большой интерес и по сей день. В целом период от выхода книги Стросона до текущего момента можно считать золотым веком аналитического кантоведения.

В рамках данной статьи невозможно подробно представить эту работу. Она состоит также и в детальном исследовании по специальным темам, таким как Кантова философия математики, его трансцендентальная эстетика и трансцендентальная дедукция категорий (о чем я также писал), его философия науки и отношение к современной ему теории познания³. В отличие от подходов Стросона и Беннета, такая работа включает в себя тщательные исторические исследования. Кроме того, англоязычное аналитическое кантоведение плодотворно сотрудничало с европейским кантоведением, что инициировали поездки Дитера Генриха (D. Henrich) и других исследователей в американские университеты в этот период.

³ См. об этих исследованиях мои работы: (Howell, 2007; 2013).

II. Трансцендентальный идеализм и его сложности

Я уже указал на то значение, которое аналитические исследователи Канта придавали интерпретации и значимости (или незначимости) его трансцендентального идеализма⁴. Это не случайно, так как трансцендентальный идеализм составляет сердцевину критической философии, и понимание тем, которые он затрагивает, во многом помогает прояснить мысль Канта. Понимание его также позволяет увидеть, насколько другие важные идеи Канта можно оценить как зависимые от его идеализма. План моей статьи таков: в этой части я опишу традиционное онтологическое понимание трансцендентального идеализма, в третьей части напомним о проблемах, вытекающих из такой интерпретации относительно вещей в себе, и затем исследую возможности решения этих проблем, а также рассмотрю убедительность трансцендентального идеализма самого по себе и его альтернативные интерпретации. В четвертой части я предложу вариант поведения с учетом невозможности решить эти проблемы, оставаясь в рамках кантовской конструкции, и прокомментирую коротко работы Р. Ханны, М. Соболевой и С. Катречко.

В своей первой «Критике» Кант показывает, что объекты, существуя сами по себе, являются нам в чувственном опыте. Они вызывают созерцания, которые представляют нам эти объекты в качестве индивидуальных и конкретных пространственно-временных вещей. Пространство и время — сами только формы внешнего и внутреннего опыта, и любой объект нашего познания существует для нас в известной нам пространственно-временной форме только в качестве явления посредством соответствующего созерцания, имеющего место в пространстве и времени. Получается, что как объекты нашего познания, так и пространство и время — зависимые от познания сущности, не существующие сами по себе⁵. Эта позиция составляет кантовский эмпирический реализм и одновременно трансцендентальный идеализм. Пространство и время действительно относятся к объектам познания, и эти объекты («явления») действительно познаваемы для нас. Но, несмотря на то, что эти объекты так же, как пространство и время, эмпирически реальны, они одновременно трансцендентально идеальны в том смысле, что они суть сущности, зависящие от познания, которые не принадлежат вещам, существующим сами по себе, и не встречаются в них. Кант показывает, что, хотя категории применимы ко всем объектам нашего познания, они не применимы к объектам самим по себе и, значит, не дают знания о них⁶. Как и другие только что названные положения, этот пункт выражает для Канта трансцендентальное, второго порядка а priori знание объема и границ нашего априорного и эмпирического знания первого порядка (A 11–12 / B 25; A 56–57 / B 80–81 и др.).

Я набросал в общих чертах традиционное, онтологическое прочтение кантовского идеализма. Это прочтение можно представить двумя способа-

⁴ Например, Стросон, Беннет, Гайер, я сам, Ван Клиф и Кеннет Вестфаль (K. Westphal) критиковали идеализм, а Эллисон и Ханна защищали его.

⁵ См.: (A 26 / B 42; A 32–33 / B 49) и т.д. Также см., например: (A 35 / B 51; A 38 / B 55; A 27–28 / B 43–44; A 35–36 / B 52–53; A 42–43 / B 59–60).

⁶ См., например: (A 246 / B 303).

ми: а) имплицитно, в терминах версии кантовского идеализма как теории *являющегося* (*appearing-theory*), которую я в основном использую в этой статье; в) в терминах теории *явлений* (*appearance-theory*)⁷. Как его ни представляй, кантовский идеализм — это идеализм особого сорта. В отличие от Беркли, Кант признает существование независимых от познания вещей в себе, а не выступает за трансцендентальный идеализм на основании того, что непосредственные объекты нашего опыта являются репрезентациями. Вместо этого главный (и лучший) аргумент в пользу идеализма можно обнаружить в В-издании, в трансцендентальной экспозиции пространства (В 40–41 и А 46–48 / В 64–66): это так называемый «аргумент от геометрии». Мы знаем, полагает Кант, а priori необходимые истины евклидовой геометрии о пространстве и внешних объектах, которые мы можем познать⁸. Единственное объяснение нашей способности познать эти истины заключается, согласно Канту, в том, что сами объекты «должны соответствовать нашему познанию» в смысле его коперниковской революции. Это значит, что объекты как объекты познания должны быть таким образом структурированы нашим рассудком, чтобы эти истины содержались в них. Более того, пространство и время сами должны быть структурами, существующими только в сознании (как формы внешнего и внутреннего чувства), что и делает возможным структурирование объектов.

Таким образом, для Канта дело обстоит не так, что объект познания существует сам по себе в пространственно-временной форме и затем (в той степени, в какой мы его познаем) проходит через ментальные фильтры, позволяющие нам познавать его, в то время как другие, не пространственно-временные объекты, существующие сами по себе, не могут пройти через эти фильтры и стать познаваемыми. Скорее сами объекты познания в той пространственно-временной форме, в какой мы их знаем, представляют собой вещи, зависящие от познания. Они суть вещи, априори познаваемая пространственно-временная структура которых является продуктом их структурирования формами внешнего и внутреннего чувства нашего сознания. Структурирование протекает таким образом, что эти объекты в тех формах, в которых мы их знаем, существуют только «в сознании»⁹. Таким образом, для Канта эпистемологический факт о форме априорного знания,

⁷ В теории *являющегося* объект существует сам по себе как непознаваемый, вне пространства и времени. Этот самодостаточный объект является нам в созерцании. Мы имеем знание о самом этом являющемся объекте, а не о некой его репрезентации или о его явлении (В XXVII; А 42 / В 59; В 69; Пролегомены, §13, сноска I). Напротив, в теории *явлений* внепространственный и вневременной объект генерирует в сознании некую репрезентацию или созерцание этого объекта. Мы познаем как объекты эти (синтетические) репрезентации, эти явления воздействующих на сознание вещей (А 45 / В 62; А 391; В 164). Я не хочу сейчас касаться различий между теорией *являющегося* и теорией *явления*, но о них следует помнить. См. подробности (и отсылки к работам Г. Причарда и Стивена Ф. Баркера (H. A. Prichard, Stephen F. Barker), впервые использовавших это различие при интерпретации Канта) в моих работах: (Howell, 1992; 1979; 2008).

⁸ Кант предлагает схожую аргументацию относительно идеальности времени и временных объектов (В 47–49). У него есть также иные аргументы в пользу идеализма (например, в метафизической экспозиции пространства и времени), но они не такие строгие, как данный аргумент. В части третьей я говорю о непрямом аргументе, вытекающем из дискуссии в разделе о трансцендентальной антиномии.

⁹ См., например: (А 26 / В 42; А 48–49 / В 66).

которым мы обладаем, вызывает (с учетом его других предпосылок) метафизическое заключение об объектах этого знания *a priori*, а именно трансцендентально-метафизический взгляд на них.

III. Проблемы, связанные с понятием о вещи в себе

Предыдущий аргумент в пользу трансцендентального идеализма необычайно интересен. Ниже я вернусь к вопросу о его непротиворечивости (soundness). Однако следует отметить, что трансцендентальный идеализм, который он обосновывает, вызывает серьезные проблемы касательно вещей в себе. Эти проблемы привели к тому, что многие исследователи кантовской теоретической философии не смогли ее принять в той форме, в какой ее изложил сам Кант. Хочу отметить, что проблемы, о которых идет речь, затрагивают не только понятие о вещи в себе — вещи, которая существует в соответствии со своей собственной природой, вне зависимости от действительного или возможного ее познания разумом. Есть множество причин в поддержку того, что любое адекватное познание должно принять наличие таких вещей¹⁰. И если игнорировать наложенные Кантом рамки, то кажется вполне возможным понять, как мы можем познавать такие вещи, по крайней мере эмпирически. Их простая независимость как существующих от когнитивных состояний, посредством которых они познаются, на первый взгляд препятствует нашему познанию их как имеющих различные свойства сами по себе, например массу. Для Канта, однако, сложность возникает, когда мы спрашиваем о том, как мы можем иметь априорное синтетическое знание о таких вещах. Кант считает свой идеализм единственным способом разрешения этих трудностей — для него такое познание *a priori* не относится к вещам в себе. Проблемы с вещами в себе появляются, поскольку этот идеализм ведет Канта к непоследовательным результатам о них, к результатам, которые, как кажется, не имеют удовлетворительного решения, если оставаться в рамках этого идеализма.

Есть три группы таких проблем:

1. Проблема непознаваемости. Если принять кантовский идеализм, любой объект, который мы можем познать, представляет собой зависимое от этого познания явление. Следовательно, мы не можем знать вещи в себе (A 30 / B 45 и др.). Однако, как Якоби указал уже в 1787 г., кантовское обоснование этого заключения кажется основанным на утверждении об объектах в себе, воздействующих на наш разум в себе, о синтезе и других внутренних механизмах нашего рассудка в себе и т.д.

2. Проблема ноуменальной аффектации и применения категорий. Кант описывает вещи в себе как существующие и воздействующие на наш рассудок ноуменальным путем. Таким образом оказывается, что он приме-

¹⁰ Невозможно адекватное рассмотрение познания, которое не принимало бы существование вещей самих по себе в указанном смысле. Такая позиция правильна, если это — объект познания, сам обладающий таким существованием (даже если, согласно такому пониманию, этот объект не познан таким, как он есть в себе). Такая позиция также верна, если речь идет о познающем разуме, который существует таким образом (например, в учении таких «эмпирических идеалистов», как Беркли). Более того, в случае кантовских «существ подобных нам» нет причин предполагать бесконечный регресс, касающийся сущностей, когнитивно зависящих от других таких сущностей. Важная часть глубокого понимания Канта состоит в признании того, что он принимает базовую идею об объекте как существующем (даже если он и непознаваем) сам по себе. См. также: (Van Cleve, 1999, гл. 10).

няет к таким вещам категории существования и причинности (основания). Однако его предыдущее заключение предполагает, что мы не можем знать вещи в себе посредством категорий.

3. Существование вне пространства и времени и проблема отрицания альтернативы. «*Достоверно известно*» («*ungezweifelt gewiß*»), заявляет Кант, что вещи в себе существуют вне пространства и времени (А 48–49 / В 66, усовершенствованный перевод Гайера и Вуда, курсив мой. — Р.Х.). Кажется, что здесь он снова разрушает свое собственное положение о том, что наше познание ограничено познанием явлений. Эти заявления (как и его аргументы в пользу идеализма в трансцендентальной эстетике) ведут также к проблеме «отрицания альтернативы», сформулированной Писториусом (Pistorius) и позже Тренделенбургом (F. A. Trendelenburg). Данная проблема состоит в том, что даже если, с учетом кантовской аргументации, мы можем иметь знание только о пространственно-временных явлениях, то все же нельзя исключить того, что вещи сами по себе также могут обладать пространственно-временными характеристиками.

Строго кантианским, философски удовлетворительным решением этих проблем было бы решение, остающееся в рамках критической системы Канта, а не радикально ее модифицирующее, и само по себе философски убедительное. Как я отметил в одной моей работе (Howell, 2014), такое решение должно удовлетворять трем условиям: 1) оно должно быть резонно справедливым по отношению к позиции Канта; 2) оно должно рассматривать его взгляды как внутренне непротиворечивые (а большинство его аргументов — как значимые); 3) оно не должно основываться на философски неубедительных предпосылках. В этой работе я утверждал, что сейчас нам не хватает полностью удовлетворительного решения этих проблем, которое отвечало бы сформулированным выше условиями и, таким образом, было бы строго кантианским, хотя (как я покажу ниже) остается возможность найти решения этих проблем, реконструируя теорию Канта и отказываясь при этом от ключевых идей, которые сам Кант принимал. Следующий мой шаг будет состоять в том, что я укажу на отсутствие строго кантианского, философски удовлетворительного решения проблем о вещах в себе. Поскольку я уже высказывал эти соображения, я позволю себе просто суммировать их, дополнив новыми идеями.

Четыре типичных решения проблемы вещей в себе

Интерпретация трансцендентального идеализма, о которой я говорил выше, — традиционная онтологическая, согласно которой вещь в себе есть сущность, имеющая независимое от познания существование, сущность, которая в некоторых случаях может появляться в сознании. Как я отмечал в моих работах, эта интерпретация уходит своими корнями ко времени жизни Канта и, похоже, он принимал ее¹¹. Такое решение корректно по отношению к тексту и фокусируется на философском сердце обычного понятия о вещи в себе, коротко обрисованного в начале третьей части.

¹¹ Например, в своем письме Мендельсону от 16 августа 1783 г. Кант подчеркивает, что одно из важнейших положений первой «Критики» состоит в том, что может существовать множество объектов, существующих в себе, которые не являются нам (АА, X, S. 346). См. также текст, процитированный в моей работе (Howell, 2014), сноска 4.

Решение Стросона.

Стросон (Strawson, 1966) считает, что Кантов идеализм (прочитанный в онтологическом ключе) основывается на неверных (unsound) аргументах и потому ведет к указанным выше проблемам. Однако многие из глубоких кантовских положений (например, о единичности пространства или основные положения трансцендентальной дедукции) могут быть спасены независимо от его идеализма. Итак, мы должны отказаться от идеализма и сфокусироваться на этих положениях. Повторим, согласно Стросону, приверженность Канта идеализму отягощает его теорию неверными аргументами и нерешаемыми проблемами. Взгляд Стросона на кантовский идеализм правилен, ведь очевидно, что Кантовы аргументы в пользу трансцендентального идеализма (проинтерпретированные онтологически) противоречивы¹².

Среди прочего (а) «аргумент от геометрии» обращен к тому, что оказывается ложной предпосылкой, а именно — что нам а priori известны евклидова геометрическая структура (или другая геометрическая структура) пространства и пространственных объектов — физического пространства и окружающих нас объектов. Более того, этот аргумент сам по себе не исключает простой, отрицаемой альтернативной возможности, что объекты на самом деле, возможно, существуют сами по себе в непознаваемых пространственно-временных формах. К тому же этот аргумент допускает более строгую форму такой возможности, а именно — что имеется экстерналистское, необходимое соответствие (attunement) между пространственно-структурированными вещами в себе и нашим внешним опытом восприятия этих вещей как пространственно структурированных, дающее знание. Если такое соответствие существует, то, благодаря нашему внешнему опыту, мы можем знать такие вещи в пространственных структурах, которыми они обладают сами по себе¹³. Такое соответствие может показаться *ad hoc* или невероятным¹⁴, но ведь предполагается, что «аргумент от геометрии» полностью априорен и представляет собой надежный аргумент в пользу

¹² Как я показываю ниже, эти аргументы включают в себя или ложные посылки, или логически неверные выводы, или и то и другое. Поэтому они противоречивы в логическом смысле. Об этом можно спорить, но я думаю, что это так. Многие известные аналитические исследователи Канта с разных сторон поддерживают эту точку зрения (см. сноску 5). В рамках данной статьи невозможно исследовать подробно эту тему. Интересующиеся этой дискуссией могут почитать работы Стросона, Беннета, Гайера, мои, Ван Клива и Вестфала.

¹³ Мы не можем просто заключить, что поскольку мы посредством внешнего чувственного восприятия обладаем априорным знанием пространственной структуры явлений, то эта пространственная структура также независимо от нас принадлежит вещам в себе. Вывод заключается в том, что если бы существовало вышеуказанное соответствие, то посредством внешнего опыта мы бы действительно познавали вещи в себе как имеющие ту пространственную структуру, которой они реально обладают.

¹⁴ Ср. кантовскую критику «системы преформации чистого разума» (В 167–168). Здесь Кант предполагает, что такое соответствие не будет поддерживать необходимость категорий (и если эти комментарии применить к нашему знанию о пространственной геометрии, то и необходимость евклидовой геометрии). Однако, если это соответствие понимать так, что наше знание представляет собой зеркало (метафизически необходимым образом) и отражает структуру вещей в себе, и ничто в аргументе от геометрии не исключает такой возможности, то экстерналистская аргументация допускает возможность, которую я предлагаю.

трансцендентального идеализма (см. комментарии во второй части об априорном статусе трансцендентального знания у Канта). Как кажется, никакая чисто априорная аргументация не исключает, что описанная ситуация действительно *ad hoc* или невероятна.

(б) Кант показывает в разделе об антиномиях чистого разума, что если допустить, что пространство и время, относящиеся к объектам, как объекты суть вещи в себе, то возникают противоречия. Например, мир предстает в пространстве и времени как конечный и в то же время как бесконечный. Отсюда следует ложность такого допущения и необходимость признания трансцендентального идеализма: пространство и время не относятся к объектам, ибо такие объекты — это вещи в себе. Кант считает, что этот второй, косвенный аргумент в пользу идеализма является значимым и неопровержимым (см., например, А 490 / В 518ff.; А 506—507 / В 534—553). Однако этот аргумент также неудачен, так как антиномии доказывают (будучи основанными на указанных выше предпосылках), что противоречивые тезис и антитезис оказываются недействительными¹⁵. Если исходить из этого и учитывать проблемы, вызванные кантовским идеализмом, то интерпретация Стросона кажется привлекательной. Однако, отказываясь от трансцендентального идеализма — центрального положения критической философии, такая интерпретация оказывается не строго кантианской, поэтому критики стросоновского изложения Канта, в том числе Эллисон (Allison), не заставили себя ждать.

Решение Лэнгтон.

Рэй Лэнгтон (Langton, 1998) полагает, что вещи в себе — это вещи со своей характерной, внереляционной природой. По ее мнению, согласно Канту, мы не можем знать вещей в себе, так как мы знаем объекты лишь постольку, поскольку они причинно воздействуют на нас, и причинные отношения не редуцируются к собственным свойствам предметов. (Мы можем тем не менее знать, что вещи существуют в себе и имеют данные свойства.) Такой подход позволяет избежать указанных выше проблем, но он противоречит основным текстам, утверждающим трансцендентальный идеализм (например, «аргумент от геометрии»), которые не допускают вещей в себе в смысле Лангтон.

Решение Эллисона.

Эллисон предлагает иное решение (Allison, 2004): он соглашается с тем, что указанные проблемы являются следствием традиционной, онтологической интерпретации вещей в себе. Но считает, что для Канта вещь в себе — это просто обычный объект познания, рассматриваемый в отрыве от его априорных, необходимых условий, таких как время и пространство. Согласно ему, существует только один класс объектов, рассматриваемых с различных точек зрения; никакого когнитивно недоступного царства независимых от познания сущностей, которые существуют наряду с когнитивно доступным царством кантовских феноменальных объектов, нет¹⁶.

¹⁵ Здесь я напоминаю о положениях, детально обсужденных (и кажущихся мне убедительными) в аналитической литературе. См., например, анализ первых двух антиномий у Стросона (Strawson, 1966) и Ван Клива (Van Cleve, 1999), основывающихся на вышеуказанных предпосылках.

¹⁶ Такого типа взглядов придерживались еще Бек и Фихте. Сегодня их приверженцами являются, например, Герольд Праусс (G. Prauss) и Артур Мельник (A. Melnick).

Позиция Эллисона поднимает ряд ценных вопросов, но в плане экзегезы она неадекватна. Кант признает, что есть вещи в себе, которые не являются посредством чувственности и неизвестны для нас. Таким образом, Эллисон не прав, предполагая, что понятие о вещи в себе для Канта просто понятие об обычном объекте, являющемся для нас в пространственно-временной форме и рассматриваемом в отрыве от соответствующих этому объекту априорных, необходимых условий его познания. Такое эпистемологическое понимание вещи в себе исключает возможность вещей в себе, которые не являются нам¹⁷. Эллисон не принимает также «аргумент от геометрии». Помимо этого, как отмечалось многими критиками его теории, его позиция основана на ошибке: предположим, что я рассматриваю пространственно-временной объект в отрыве от удовлетворяющих ему необходимых пространственно-временных условий познания и, таким образом, рассматриваю его как «вещь в себе» (согласно Эллисону). Из этого, однако, вовсе не следует, что я позитивно рассматриваю этот объект (эллисоновскую вещь в себе) вне пространства и времени¹⁸. Отсюда очевидно, что Эллисон не дал удовлетворительного решения проблемы вещи в себе.

Решение Хогана: обращение к практической философии Канта.

На протяжении лет исследователи апеллировали к роли вещей в себе (понятых в традиционной онтологической манере как независимые от познания) в практической философии Канта с тем, чтобы избежать проблем, связанных с ними. Работая в этой традиции, Десмонд Хоган (Hogan, 2009a, b, c) предложил одно из лучших рассуждений на данную тему. Он сконцентрировался на идее (обнаруженной как у Канта, так и у его предшественников) о том, что свойства непознаваемы а priori не в силу ограниченности наших познавательных способностей, а в силу того, что они недостаточно детерминированы в их основаниях, посредством которых они могут быть познаны. Знание о вещи посредством такого основания есть априор-

¹⁷ Хочу заметить следующее. 1. Как я показал в сноске 11, Кант во многих местах подчеркивает существование вещей в себе, которые нам не являются в познании. 2. Нет текстуального подтверждения для идеи, что Кант, выражаясь двусмысленно: а) понимает вещи в себе в эпистемологическом смысле Эллисона, говоря о вещах в себе как коррелятах явлений для нас в процессе нашего познания, и, б) говоря о вещах, существующих в себе, но не являющихся нам, дает отчетливое метафизическое понимание этого высказывания. Разумеется, что такая двусмысленность создает множество философских проблем. Так, Кантово предположение, что сущность в себе, лежащая в основании нашего духа, может быть идентичной сущности в себе, лежащей в основании нашего тела (В 427–428; А 358–360, А 379–380), имеет смысл, только если выражение «в себе» здесь получит метафизическую интерпретацию, противоположную тому, что должна предполагать указанная выше идея при условии, что дух и тело — это вещи, являющиеся нам. В целом можно сказать, что если Кант принимает «вещь в себе» в метафизическом смысле, то он тем самым предоставляет достаточно концептуальных средств, чтобы выдвинуть, наряду с другими, версии решения проблем непознаваемости и ноуменальной аффектации, как, например, в третьей части. 3. С учетом теории являющегося Кант, конечно же, согласился бы с тем, что класс вещей в себе можно разделить на две группы: на сущности, которые, существуя в себе, являются нам в пространственно-временной форме, и сущности, которые, существуя в себе, не являются нам и непознаваемы для нас (бог, например, в его теории). Однако такая метафизическая позиция (версия интерпретации явлений как двух аспектов) неприемлема для Эллисона.

¹⁸ См. мои работы (Howell, 1992; 2014), а также критику взглядов Эллисона — например у Гайера (Guyer, 1987) и Ван Клива (Van Cleve, 1999).

ное знание этой вещи «через основание» (в противоположность другой кантианской идее о том, что априорное познание является доопытным). Хоган не пытается защищать философскую убедительность всех кантовских идей, но хочет показать, оставаясь преданным взглядам Канта, что его рассуждения о вещах в себе верны и непротиворечивы. Например, в случае с проблемой пространственно-временной структуры вещей в себе и «отклоненной альтернативы» Хоган использует аутентичные положения Канта в своей аргументации. Пространство не может принадлежать какой-либо одной вещи в себе, не принадлежа всем вещам в себе. Но возможность применять математику к пространству обусловлена тем, что причинный детерминизм затрагивает все пространственные вещи. Тогда все пространственные вещи можно познавать априори посредством их причинно детерминирующих оснований. Существование «в себе» причинно недетерминированных свободных актов воли, которые тогда не могут быть познаемы, показывает, что не все вещи в себе являются пространственными. Отсюда следует, что пространство не принадлежит к вещам в себе. Тогда оказывается, что у Канта есть логически корректный аргумент для того, чтобы исключить «отклоненную (neglected) альтернативу».

Своими рассуждениями Хоган открывает новую эру в кантоведении. Он показывает, что не следует понимать Канта как неверно обсуждающего проблему понятия «в себе», что часто допускается. Несмотря на все заслуги Хогана, я не думаю, что он смог дать строго кантианское, философски удовлетворяющее решение обозначенных выше проблем. Так, его аргумент от свободной воли, хотя и выведенный из рассуждений Канта, не встречается в кантовских основных доказательствах трансцендентального идеализма (например, в «аргументе от геометрии»), и я не знаю, где у Канта вообще встречаются аргументы подобного рода. Более того, нет однозначных подтверждений, что Кант разделял бы такого рода взгляды. К тому же многие из используемых Хоганом в его доказательствах допущений, которые он атрибутирует Канту, например положения о пространстве, математике, вещах в себе и причинной детерминированности, спорны. В конечном итоге (в дополнение к моим старым комментариям к работам Хогана (Hogan, 2014)) этот аргумент, по всей видимости, не решает проблемы «отклоненной альтернативы». Из кантовской предпосылки, что математика предполагает детерминизм, можно только заключить, что вещи в себе причинно детерминированы в отношении любых пространственных свойств, которыми они могут обладать. Однако если мы исходим из дуалистической картины свойств, которую подход Хогана, как мне кажется, не исключает, то этот вывод позволяет допустить возможность того, что все объекты, существующие сами по себе, обладают причинно детерминированными пространственными свойствами, даже если некоторые из них также обладают пространственно недетерминированными ментальными свойствами (например, свободным выбором воли). Таким образом, подход Хогана не обезоруживает положение об «отклоненной альтернативе». Необходимы дополнительные дискуссии, и я боюсь, что приведенный аргумент Хогана окажется недействительным¹⁹.

¹⁹ Возможно, что Хоган исключает ситуацию дуализма свойств, на которую я указал, но я не понимаю, как можно это сделать, если не атрибутировать Канту взгляды на понятие «в себе», которые Хоган (и Кант) не могут безоговорочно защитить или которые философски несостоятельны.

IV. Рекомендации и заключение

Хоган сделал большой шаг вперед в понимании проблем вещей в себе. Однако он не дал решения этих проблем в строго кантовском ключе, что необходимо для того, чтобы отстоять основную линию критической философии так, как Кант сам ее представлял. Можно все же думать, что такая защита возможна, но я сомневаюсь в том, что решение можно найти в полном соответствии с кантовской манерой.

Рекомендации

Что нам следует делать перед лицом такого сомнения, если мы надеемся не просто понять кантовскую теоретическую философию аналитически ясным способом, но и открыть базовые философские истины, на которые Кант указал в своем гениальном труде? Можно предложить несколько рекомендаций. Во-первых, следует просто отказаться от кантовского трансцендентального идеализма, по крайней мере в той форме, в которой он его представляет, и попытаться разработать неидеалистическую версию центральной части его работы. Этот проект уже оправдал себя в современных дискуссиях по поводу трансцендентальной дедукции категорий, аналогий опыта, самосознания, понимания Кантом науки и т.д.²⁰. Его следует продолжить.

Во-вторых, хотя я не думаю, что это можно осуществить в кантовских терминах, но его собственная форма трансцендентального идеализма заслуживает такого же детального развития, как и названные выше темы. Недавно опубликованные в этом ключе работы уже появились и должны получить дальнейшее развитие²¹. Помимо этого, среди вопросов, которые я не обсуждал выше, есть три проблемы, о которых я писал в связи с кантовской трансцендентальной дедукцией и артикулировал в моей работе (2008)²². Эти проблемы также заслуживают дальнейшего исследования.

В-третьих, разумеется, остается также открытой возможность для квазикантовской реконструкции или ревизии кантовского трансцендентального идеализма. Как я указал выше, априорная версия, которую представлял сам Кант, оказывается неубедительной (хотя и глубокой) и не может быть принята в силу отсутствия достаточных оснований для этого. Однако пересмотренная форма кантовского идеализма может оказаться достойной защиты. Такой идеализм может быть развит как часть уже начатого различными философами, например Патрицией Китчер²³, проекта, для того чтобы интегрировать теоретическую философию Канта в современную ко-

²⁰ См. также мою работу: (Howell, 2004, p. 126).

²¹ Например, работа Люси Эллайс (Allais, 2015), которая последовала за моей работой (Howell, 2014). Ее интерпретация явлений как — если выразиться в самых общих чертах — объектов, имеющих сущностно манифестированные свойства, заслуживает подробного анализа, который я надеюсь сделать позже. Хотя я полагаю, что и ее работа не дала окончательного разрешения проблемы вещи в себе и не разделяю всех ее взглядов, но ее интерпретация представляет эту тематику в совершенно новом свете.

²² См. также: (Howell, 1979).

²³ См.: (Kitcher, 1990; 2011), а также: (Brook, 1994).

гнитологию. Такой идеализм может дать возможность для детального познания объектов самих по себе (например, мы можем иметь знания о базовой физической микроструктуре мира). Но этот идеализм должен рассматривать разнообразные культурные и чувственно воспринимаемые объекты, которые нас окружают, как часть (и только часть) общественных, когнитивно-зависимых чувственных и идеальных структур, в терминах которых мы познаем мир и действуем в нем. В этой связи стоит упомянуть идею Селларса о «манифестированном имидже», об имидже, который основан на научном имидже мира, но отличен от него. Подобные идеи заслуживают развития.

Несколько замечаний об идеях Ханна, Соболевой и Катречко

Многие философы создали интересные реконструкции теоретической философии Канта. Среди них участники упоминавшегося выше международного семинара в Москве — Р. Ханна, М.Е. Соболева, С.Л. Катречко²⁴. Эти авторы не предлагают того, что я называю строгом кантианским решением проблемы вещи в себе. Как я отметил выше, реконструкция Канта заслуживает большого уважения, так как его работа инновативная, но непоследовательная. Поэтому, разрабатывая его взгляды, необходимо устранить эти непоследовательности, подчеркивая значение одних идей и изменяя или отказываясь от других. Эти новые интерпретации могут не совпадать с позицией самого Канта, поэтому в таком случае нежелательно представлять себя как защитника взглядов Канта, защищая при этом свою собственную ревизию его взглядов.

Например, Р. Ханна в начале своей статьи подчеркивает, что он нашел возможное решение на поставленный мной вопрос о вещи в себе. Однако, изложив свой подход, он заключает в конце статьи, что с учетом его интерпретации «мы могли бы все же с уверенностью принять, что Кант рационально *должен был* придерживаться этих взглядов, а также что их конъюнкция конституирует философски состоятельную и узнаваемо кантианскую, по крайней мере современную кантианскую, философскую теорию» (Ханна, 2017, с. 65). Эти предложения ясно свидетельствуют о том, что Ханна дал радикальную реконструкцию собственных взглядов Канта, а не вариант строго кантианского подхода, и я сомневаюсь в том, что таковой вообще может быть предложен²⁵.

Как бы то ни было, я считаю, что подход Ханна отличается от подхода Канта по ряду существенных пунктов. Он стимулирует, но, по моему мне-

²⁴ См. их статьи в рамках данной дискуссии: (Ханна, 2017; Катречко, 2017; Соболева, 2017). Позицию Соболевой я комментирую, опираясь главным образом на ее статью «Требуется ли созерцание, чтобы мыслить?» (Soboleva, 2016).

²⁵ В моей работе (Howell, 2014) я не провел отчетливых различий между Кантовым решением проблем вещи в себе и разрозненными реконструкциями этой проблемы, предложенными Ханна и другими исследователями. За недостатком места я исходил из того, что можно устранить одни положения Канта и подчеркнуть другие. Мой фокус был сосредоточен на том, чтобы оставаться как можно ближе к взглядам Канта и тем не менее избежать возникающих при этом проблем. Разумеется, граница между строгим и реконструктивным прочтением не жесткая и, повторяю, я не против реконструкций. Но я думаю, что если они изменяют первоначальную позицию Канта — а я полагаю, что Ханна провел такие изменения, — то их не следует представлять как защиту собственной позиции Канта.

нию, он во многом философски неубедителен. За недостатком места я не могу дать оценку всем положениям Ханна (впрочем, они обобщают его предыдущие реконструкции, не изменяя их значительно). Тем не менее, что свидетельствует о его приверженности взглядам Канта, (а) Ханна в своей статье нигде эксплицитно не говорит о том, что Кант считает вещь в себе. Ранее он идентифицировал вещь в себе с «позитивными ноуменальными объектами рассудка... такими, что если бы они существовали, то они не обладали бы эмпирическими, пространственно-временными свойствами и были бы конституированы за счет характерных для них, внереляционных свойств» (Ханна, 2017, с. 52). Кажется, что эта характеристика перепутала кантовское понятие ноумена в негативном смысле как вещи такого сорта, которую, как Кант считает, наш рассудок *должен* мыслить²⁶, с чем-то вроде кантовского понятия ноумена в позитивном смысле — понятия, которому, как Кант полагает, мы не можем придать никакого конкретного смысла; это понятие объекта, раскрытого для нас в его детерминированной природе и сущности благодаря особой форме интеллектуальной интуиции (см.: (В 306—307)). Такая характеристика также приписывает вещам в себе, по определению, такие черты (например, бытие вне пространства и времени), о которых Кант позже рассуждает в трансцендентальной эстетике и диалектике, а не считает, что они относятся к вещам в себе по определению.

(б) Во всех своих работах Ханна считает, что Кант защищает радикальный агностицизм в отношении вещей в себе: «мы... знаем априори, что мы не можем знать ни природу вещей в себе, ни того, существуют ли они... мы не можем также познать... никаких фактов о вещах в себе или их противоположностях» (Ханна, 2017, с. 53). Он также признает методологический элиминативизм относительно таких вещей: «...для конструктивных целей реальной метафизики мы можем... полностью игнорировать» вещи в себе (Ханна, 2017, с. 62). Эта сложная тема, но, по всей видимости, предложенное прочтение игнорирует то, что Кант в теоретической части своей критической философии подчеркивает необходимость принять вещи в себе²⁷.

Оно также игнорирует тот факт, что трансцендентальная эстетика, как кажется, ясно отрицает то, что пространство и время относятся к вещам в себе, и это отрицание — часть того, что Кант считает нашим трансцендентальным познанием априори (как я подчеркнул выше), априорным познанием второго порядка источников, доменов и границ нашего априорного познания первого порядка. Как я уже сказал, этот факт противоречит кантовским положениям о непознаваемости вещей в себе. Избежать его, просто отрицая, что такие вещи — часть трансцендентального познания (что Ханна, по всей видимости, делает), значит радикально изменить взгляды Канта в его первой «Критике». В результате мы не имеем строго кантианского решения проблемы вещей в себе²⁸.

²⁶ Ноумен в негативном смысле есть просто «вещь, поскольку она не есть объект нашего чувственного созерцания» (В 307).

²⁷ См., например, В 308: «чувственно воспринимаемым объектам несомненно соответствуют умопостигаемые сущности»; В XXVI—XXVII: «бессмысленное положение, согласно которому явление существует без того, что через него является... с необходимостью проведенное различие вещей как предметов опыта и как вещей самих по себе». Ср. также «Пролегомены» с апелляцией к существованию вещей в себе с тем, чтобы отличить кантовский идеализм от идеализма Беркли.

²⁸ Меня также удивляют замечания Ханна о непредикативности. Он использует Канта как защитника аргументов о том, что различные неправильно построенные

К тому же можно поставить под вопрос философскую убедительность отдельных частей реконструкции Ханна. Возьмем один пункт: Ханна считает, что кантовские явления с необходимостью соответствуют неэмпирическим структурам наших врожденных когнитивных способностей и, следовательно, являются зависящими от сознания. Но такой вид зависимости, как кажется, не влечет за собой экзистенциальную зависимость явлений от познания, что принимает сам Кант²⁹. Пока мы не примем такую зависимость в дополнение к взглядам Ханна, его позиция будет оставаться сомнительной в отношении действительных объектов человеческого познания. Так, это тривиальная истина, что необходимо, (если я знаю стол напротив меня, чтобы этот стол удовлетворял когнитивным условиям, необходимым для того, чтобы я мог его познать). Но это вовсе не тривиальная истина — и на самом деле кажется ложным — что если я знаю стол напротив меня, то необходимо, (чтобы этот стол удовлетворял условиям, необходимым для того, чтобы я мог его познать). Если мы не примем экзистенциальной зависимости стола и его природы от моего познания, то не кажется метафизически невозможным, чтобы стол (или мой когнитивный аппарат) изменился таким образом, чтобы он не смог стать непознаваемым для меня. Отрицание такой возможности (без дальнейшего и эмпирического аргумента) не является философски убедительным.

Ханна написал много стимулирующих работ, проливающих ценный свет на кантовские идеи. Его реконструкции узнаваемо кантианские, и стоит подчеркнуть тот успех, с которым они пытаются избежать традиционных проблем, связанных с вещами в себе. Однако Ханна не смог показать, что

тотальности включают в себя порочные непредикативности, генерирующие парадоксы. Однако Кант предлагает множество метафизических и эпистемологических обоснований для тезиса и антитезиса в математических антиномиях (что здесь наиболее релевантно). Он никогда не аргументирует просто, что, например, на основании одного лишь определения понятие «мир» само по себе еще не приводит к противоречию, как это происходит со множествами Рассела. Его диагноз первой антиномии как частично основывающейся на невозможности целостной данности мира в синтезе (А 504—505 / В 532—533) действительно можно применить к дурным непредикативным бесконечностям, что в итоге демонстрирует Ханна. Но кантовское обсуждение антиномий подключает много тем помимо этой невозможности, к тому же Кант нигде не затрагивает идею непредикативного определения (такого, когда некоторая часть проводимого рассуждения сама рассматривается как объект рассуждения). Отрицание Кантом того, что «если дано обусловленное, то вместе с тем дан и весь ряд подчиненных друг другу условий» (А 307—308 / В 364), по-видимому, также отличается от того, что согласно Ханна является кантовским отрицанием трансцендентального непредикативного обоснования (см. его описание последнего).

²⁹ Ханна не объясняет его понятие необходимого соответствия (или того, в каком смысле релевантные структуры являются неэмпирическими). Но моя позиция оказывается правильной, если это соответствие допускает вид некантианской теории, упомянутой во второй части моей статьи. Кроме того, если отношение соответствия, о котором пишет Ханна, симметрично и такое соответствие не влечет за собой экзистенциальную зависимость явлений от сознания, то возможно, что идею необходимого соответствия можно принять, если, скажем, явления, во-первых, существуют независимо от познания и, во-вторых, когнитивные структуры нашего духа созданы таким образом, что они необходимо соответствуют структурам этих явлений. Однако такая возможность аннулирует коперниканскую революцию Канта.

мои сомнения по поводу возможности найти строго кантианский путь их разрешения, необоснованны. Он значительно изменяет собственную позицию Канта, и не все его выводы кажутся философски убедительными.

М. Соболева в той работе, которую я назвал выше, доказывает в тонкой, рефлексивной манере необходимость созерцаний (в кантовском смысле) для нашего мышления об объектах. Вместе с этим она предлагает собственный вариант, как можно избежать проблем, связанных с вещами в себе. Как и работы Ханна, ее размышления отражают то, что эти проблемы занимали ее на протяжении долгого времени. Многие из ее положений интересны, и я согласен со многим (хотя и не со всем) ею сказанным. Но в рамках данной статьи я сфокусируюсь только на значении ее идей для моего утверждения о том, что строго кантианское решение проблемы вещей в себе невозможно. С этой точки зрения работа Соболевой тоже представляется квазикантианской реконструкцией, которая значительно модифицирует собственные взгляды Канта. Я также подозреваю, что, несмотря на эти модификации, проблемы с вещами в себе остаются.

Отмечу два пункта:

1. В своей работе Соболева считает, что возможность, содержащаяся в так называемой «отклоненной альтернативе», утверждающей, что вещи в себе могут иметь пространственно-временную структуру, нерелевантна с точки зрения кантовской трансцендентальной постановки вопроса. На это можно возразить, что Кант сам ясно занимает сходную позицию по вопросу о категориях (В 167–168, «система преформации»), для того чтобы представить возражение, непосредственно относящееся к его трансцендентальному идеализму, возражение, на которое, как он полагал, он дал ответ. Тот простой факт, что внешние объекты для нас всегда имеют пространственно-временную структуру, что подчеркивает Соболева, не исключает «отклоненную альтернативу» и те проблемы, которые она создает для Канта. Если же это так, то объекты, всегда имеющие для нас пространственно-временные характеристики, могут оказаться в действительности вещами в себе. И тогда трансцендентальный идеализм в той форме, как понимал его сам Кант, оказывается опровергнутым.

2. Соболева предлагает рассматривать кантовскую аффектацию не как физическую причинность, а как основание в форме эвоцирования и координации психических процессов, холистически объединяющих Я и мир посредством форм чувственности. Эта идея интересна. Однако если даже принять ее реконструкцию, то все равно Кант довольно ясно допускает в качестве части трансцендентального познания, что вещь в себе воздействует на нашу чувственность, существующую в себе. Причем его утверждение о том, что существование такого процесса в себе можно познать, противоречит его же утверждению о непознаваемости вещей в себе. Эту проблему Соболева не решает и, таким образом, кажется, что она также только реконструирует его теорию.

С. Катречко в тех материалах, которые мне доступны, апеллирует к предложенной Фреге аналогии телескопа для описания кантовского идеализма: 1) луна (кантовская вещь в себе); 2) телескоп (наш когнитивный аппарат); 3) оптический образ луны, спроектированный на линзы телескопа (интерсубъективно доступный феноменальный объект); 4) ретинальный

образ (субъективный опыт нашего познания луны). Предлагаемая им аналогия полезна, но она также создает проблемы для Канта. Каким образом можно показать, что все мы, в рамках кантовского подхода, используем тот же самый «телескоп», то есть применяем один и тот же когнитивный аппарат «в себе» и поэтому дословно видим и познаем одну и ту же луну? Кроме того, у самого Фреге оптический образ — это не познавательный объект, будь он феноменальным или нет, а (так называемый фрегианский) смысл. Поэтому, хочет того Катречко или нет, неверно отождествлять кантовское явление с чем-то вроде *Sinn* (смысл), понимаемым как абстрактный детерминатор референции и когнитивной значимости.

Катречко делает ряд интересных предложений, но работа, которую я прочитал, не адресована напрямую проблеме вещей в себе, интересующей меня. Он концентрируется на различиях между онтологической и эпистемологической интерпретациями кантовского трансцендентализма. Последняя исследует условия возможности нашего априорного познания, и Катречко считает, что Кант придерживался преимущественно эпистемологической, а не онтологической интерпретации. Соответственно, он предполагает, что копернианская революция — это не идеалистический поворот от объекта к субъекту, а поворот от объекта к способу его познания.

С моей точки зрения, есть много возможных и несовместимых способов развивать генеральную копернианскую идею о том, что объекты должны соответствовать нашему познанию, а не наоборот. Но не все из этих способов (например, модель фильтра, о которой говорилось выше) включают экзистенциальную зависимость явлений и их природы от нашей когнитивной конституции, как считал Кант в своем трансцендентальном идеализме. Если Катречко отрицает этот факт (так же, как это делает Эллисон в своей эпистемологической интерпретации), то его интерпретация движется в направлении простой реконструкции, а не дает строго кантовского решения проблем вещей в себе.

Заключение

Все мы, и аналитические, и неаналитические философы, все еще живем в тени «Критики чистого разума». Это не обязывает нас ни отвернуться от шедевра Канта перед лицом хорошо известных трудностей, ни трансформировать его в объект немыслимого поклонения, защищаемый только особым образом. Я полагаю, что в рамках кантовской постановки вопросов проблемы вещей в себе неразрешимы. С учетом этого мы должны исследовать перспективы развития теорий в кантовском ключе, изменяя его собственные взгляды, например отказываясь от его формы идеализма. Мы, по всей вероятности, не продвинемся вперед — ни в плане экзегезы, ни в плане философии, — если будем стремиться защищать строго кантовское решение этих сложностей.

Перевод с англ. М. Е. Соболевой

Список литературы

1. Катречко С. Специфика кантовского трансцендентализма и его концепт вещи-самой-по-себе // Кантовский сборник. 2017. Т. 36, №4. С. 68–87.

2. *Соболева М. Е.* Аналитическое кантоведение, трансцендентальный идеализм и вещь в себе // Кантовский сборник. 2017. Т. 36, №4. С. 88–99.
3. *Ханна Р.* Кант, радикальный агностицизм и методологический элиминативизм относительно вещей в себе // Кантовский сборник. 2017. Т. 36, №4. С. 51–67.
4. *Хауэлл Р.* Кантовские предметы — проблемы и перспективы исследования // Кантовский сборник. 2008. Вып. 1 (27). С. 6–20.
5. *Allais L.* Manifest Reality. Oxford, 2015.
6. *Allison H.* Kant's Transcendental Idealism. New Haven, 2004 (1st ed. 1983).
7. *Brook A.* Kant and the Mind. Cambridge, 1994.
8. *Van Cleve J.* Problems from Kant. N. Y., 1999.
9. *Guyer P.* Kant and the Claims of Knowledge. N. Y., 1987.
10. *Hanna R.* Kant and the Foundations of Analytic Philosophy. N. Y., 2001.
11. *Hogan D.* How to Know Unknowable Things in Themselves // Noûs. 2009a. № 43. P. 49–63.
12. *Hogan D.* Noumenal Affection // Philosophical Review. 2009b. № 118. P. 501–32.
13. *Hogan D.* Three Kinds of Rationalism and the Non-Spatiality of Things in Themselves // Journal of the History of Philosophy. 2009c. № 47. P. 355–382.
14. *Howell R.* A Problem for Kant // Essays in Honour of Jaakko Hintikka / ed. by E. Saarinen et al. Dordrecht, 1979. P. 331–349.
15. *Howell R.* Kant's Transcendental Deduction. Dordrecht, 1992.
16. *Howell R.* The Conundrum of the Object and Other Problems from Kant // Kantian Review. 2004. Vol. 8. P. 115–136.
17. *Howell R.* Kant's Theoretical Philosophy — Recent Analytic Interpretations // Историко-философский альманах. 2007. Вып. 2. С. 100–114.
18. *Howell R.* Kant and Kantian Themes in Recent Analytic Philosophy // Metaphilosophy. 2013. № 44. P. 42–47.
19. *Howell R.* Things in Themselves: An Interim Report // XI Kant Readings. Proceedings of the International Kant Conference. Kaliningrad, 2014. P. 18–32.
20. *Kant I.* Critique of Pure Reason / transl. P. Guyer and A. Wood. N. Y., 1997.
21. *Kitcher P.* Kant's Transcendental Psychology. N. Y., 1990.
22. *Kitcher P.* Kant's Thinker. N. Y., 2011.
23. *Langton R.* Kantian Humility. N. Y., 1998.
24. *Parsons Ch.* Infinity and Kant's Conception of the 'Possibility of Experience' // Philosophical Review. 1964. № 73. P. 183–197.
25. *Soboleva M.* Braucht man Anschauung um zu denken? // Das Denken des Denkens. Ein philosophischer Überblick / Hrsg. M. Soboleva. Bielefeld, 2016. S. 87–112.
26. *Strawson P. F.* The Bounds of Sense. L., 1966.
27. *Wolff R. P.* Kant's Theory of Mental Activity. Cambridge (Mass.), 1963.

Об авторе

Роберт Хауэлл, доктор философии, заслуженный профессор департамента философии университета Олбани, США; профессор кафедры онтологии и теории познания Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, Россия.

E-mail: bobh@albany.edu; rhowell246@gmail.com

О переводчике

Майя Евгеньевна Соболева, доктор философских наук, приват-доцент Института философии Марбургского университета, Германия.

E-mail: soboleva@staff.uni-marburg.de

ANALYTIC WORK ON KANT – IDEALISM, THINGS IN THEMSELVES,
AND THE OBJECT OF KNOWLEDGE³⁰

R. Howell

The article sketches the development of Kant interpretation in analytic philosophy. The author turns to Kant's transcendental idealism and three well-known difficulties about things in themselves which Kant's idealism generates: problems about unknowability, noumenal-affection and category-application, and the neglected-alternative. Building on the work "Things in Themselves: an Interim Report" (XI Kant Readings, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, 2014), the author questions how far Kant's idealism can be accepted and these problems resolved in any way that (i) is reasonably faithful to Kant's texts, (ii) renders his position consistent (and his major arguments valid), and (iii) does not rest on premises that are themselves philosophically implausible. The author argues that these three desiderata are not met in any strictly Kantian and philosophically satisfactory way in the interpretations given by P. F. Strawson, Rae Langton, Henry Allison, and Desmond Hogan, among other analytic Kant scholars. It is unlikely that one can find any strictly Kantian, philosophically satisfactory resolution of the above problems. However, looser but philosophically valuable reconstructions of Kant's ideas are possible. The author also comments briefly on Robert Hanna's, Maja Soboleva's, and Sergey Katrechko's views on things in themselves. Finally, the author suggests several avenues that Kant scholarship might take, given this discussion.

Key words: problems about things in themselves, transcendental idealism, Kant in analytic philosophy, Kant's arguments for idealism

References

1. Katrechko, S. 2017, *Specifika kantovskogo transcendentalizma i koncept «veshh'-sama-po-sebe»* [The Specificity of Kant's Transcendentalism and Its Concept of the Thing-It-Itself], in: *Kantovsky Sbornik [Kantian Papers]*. Vol. 36, no. 4, p. 68–87.
2. Soboleva, M. 2017, *Analiticheskoe kantovedenie, transcendental'nyj idealizm i veshh' v sebe* [Analytical Kant-studies, transcendental idealism and thing in itself], in: *Kantovsky Sbornik [Kantian Papers]*. Vol. 36, no. 4, p. 88–99.
3. Hanna, R. 2017, *Kant, radikal'nyj agnosticizm i metodologicheskij jeliminativizm otnositel'no veshhej v sebe* [Kant, Radical Agnosticism, and Methodological Eliminativism about Things-in-Themselves], in: *Kantovsky Sbornik [Kantian Papers]*. Vol. 36, no. 4, p. 51–67.
4. Howell, R. 2008, *Kantovskie ob'ekty – problemy i perspektivy issledovanija* [Kantian Objects – problems and perspectives of analysis], in: *Kantovsky Sbornik [Kantian Papers]*, no. 27, p. 6–20.
5. Allais, L. 2015, *Manifest Reality*, Oxford.
6. Allison, H. 2004, *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven (1st ed. 1983).
7. Brook, A. 1994, *Kant and the Mind*, Cambridge.
8. Cleve, J. van, *Problems from Kant*, N.Y., 1999.
9. Guyer, P. 1987, *Kant and the Claims of Knowledge*, New York.
10. Hanna, R. 2001, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, New York.
11. Hogan, D. 2009a, *How to Know Unknowable Things in Themselves*, in: *Noûs*, 43, p. 49–63.
12. Hogan, D. 2009b, *Noumenal Affection*, in: *Philosophical Review*, 118, p. 501–32.
13. Hogan, D. 2009c, *Three Kinds of Rationalism and the Non-Spatiality of Things in Themselves*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 47, p. 355–382.
14. Howell, R. 1979, *A Problem for Kant*, in: E. Saarinen et al., eds., *Essays in Honour of Jaakko Hintikka*, Dordrecht, p. 331–349.
15. Howell, R. 1992, *Kant's Transcendental Deduction*, Dordrecht.

³⁰ The original English version of this essay is available from the author by e-mail.

16. Howell, R. 2004, The Conundrum of the Object and Other Problems from Kant, in: *Kantian Review*, vol. 8, p. 115–136.
17. Howell, R. 2007, Kant's Theoretical Philosophy – Recent Analytic Interpretations, in: *Istoriko-Filosofskiy Almanach [History-of-Philosophy-Yearbook]*, vol. 2, p. 100–114.
18. Howell, R. 2013, Kant and Kantian Themes in Recent Analytic Philosophy, in: *Metaphilosophy*, No. 44, Pp. 42–47.
19. Howell, R. 2014, Things in Themselves: An Interim Report, in: *XI Kantovskie chtenija: Materialy mezhdunarodnoj konferencii [XI Kant Readings. Proceedings of the International Kant Conference]*. Kaliningrad, p. 18–32.
20. Kant, I. 1997, *Critique of Pure Reason*, trans. P. Guyer and A. Wood, New York.
21. Kitcher, P. 1990, *Kant's Transcendental Psychology*. New York.
22. Kitcher, P. 2011, *Kant's Thinker*. New York.
23. Langton, R. 1998, *Kantian Humility*. New York.
24. Parsons, C. 1964, Infinity and Kant's Conception of the 'Possibility of Experience', in: *Philosophical Review*, no. 73, p. 183–197.
25. Soboleva, M. 2016, Braucht man Anschauung um zu denken?, in: *Das Denken des Denkens. Ein philosophischer Überblick*. Hrsg. M. Soboleva. Bielefeld. S. 87–112.
26. Strawson, P. F. 1966, *The Bounds of Sense*, London.
27. Wolff, R. P. 1963, *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge (Mass.).

The author

Dr. Robert Howell, Professor Emeritus of the Department of Philosophy, University of Albany, USA; Professor of the Department of Ontology and Epistemology, Lomonosov Moscow State University, Russia.

E-mail: bobh@albany.edu; rhowell246@gmail.com

The translator

Dr. Maja Soboleva, Marburg University, Germany.

E-mail: soboleva@staff.uni-marburg.de

**КАНТ,
РАДИКАЛЬНЫЙ
АГНОСТИЦИЗМ
И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ
ЭЛИМИНАТИВИЗМ
ОТНОСИТЕЛЬНО
ВЕЩЕЙ В СЕБЕ**

Р. Ханна*

В своей недавней работе «Вещи в себе: промежуточный отчет» Роберт Хауэлл говорит, что философски удовлетворительное решение известной проблемы, касающейся взглядов Канта на объект познания и природу вещей в себе, должно удовлетворять трем условиям: 1) оно должно быть разумно справедливым по отношению к взглядам Канта, 2) оно должно показать, что его позиция внутренне непротиворечива (и что большинство его аргументов значимы) и 3) оно не должно основываться на философски необудительных предположениях. Хауэлл делает вывод о том, что для философии важно найти удовлетворительное решение этих проблем, но при этом сомневается, что такое решение может быть найдено.

Автор полностью согласен с его тремя условиями адекватности философски удовлетворительного решения этих проблем, как и с тем, что философия выиграла бы, если бы такие решения были найдены. Более того, автор полагает, что уже нашел такое решение. В соответствии с радикальным агностицизмом Канта (KRA) мы можем и должны знать *a priori*, что мы не можем знать ни природу вещей в себе, ни то, существуют они или нет. В соответствии с кантовским методологическим элиминативизмом относительно вещей в себе (КМЕ) можно считать, что для теории реального (то есть антропологического, «с человеческим лицом») трансцендентального идеализма мы можем полностью отказаться от понятия вещи в себе. В моей статье я раскрываю и защищаю оба эти тезиса — KRA и КМЕ.

Ключевые слова: Кант, метафизика, эпистемология, трансцендентальный идеализм, вещи в себе, радикальный агностицизм, манифестированный реализм.

Введение

В своей статье «Аналитическая работа над Кантом — идеализм, вещи в себе и объект знания» Роберт Хауэлл пишет о том, что философски удовлетворительное решение известных проблем относительно взглядов Канта на объект познания и на природу вещей в себе должно удовлетворять трем условиям: 1) оно должно

* Department of Philosophy, University of Colorado at Boulder
Campus Box: 232 UCB, HLMS 167, Boulder, CO, USA.

Поступила в редакцию: 15.08.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-4-4

© Ханна Р., 2017

быть разумно справедливым по отношению к позиции Канта; 2) оно должно исходить из того, что его позиция внутренне непротиворечива и большинство его аргументов правильны и 3) оно само должно основываться на философски убедительных предпосылках (Хауэлл, 2017, с. 37). Затем Хауэлл исследует позиции некоторых современных и ранних аналитически ориентированных кантианцев — Питера Стросона, Рэй Лэнгтон, Генри Эллисона, Десмонда Хогана с тем, чтобы представить те из них, которые отвечают этим условиям, и обнаруживает, что ни одна из них не соответствует им полностью. Хауэлл заключает, что для философии было бы желательно найти удовлетворительное решение этих проблем, но подозревает, что это невозможно сделать.

Я полностью согласен с тремя условиями адекватности для философски удовлетворительного решения этих проблем, и я также полностью согласен с тем, что для философии было бы важно это сделать. Однако я полностью не согласен с тем, что такое решение не может быть найдено. Более того, я полагаю, что я уже обнаружил такое решение и публикую на протяжении пятнадцати лет мои предложения по этому поводу. В моей книге «Кант, наука и природа человека» (Hanna, 2006), как и в других более ранних и более поздних работах, включая защиту нескольких наиболее важных предпосылок моей аргументации в работе «Кант и основания аналитической философии» (Hanna, 2001) и в моей свежей работе «Познание, содержание и *a priori*» (Hanna, 2015), я предложил четыре кантианских тезиса:

1) теорию двух понятий, или двух свойств, вещей в себе (сокращенно ТС/ТР);

2) тезис о слабом, или контрфактическом (*counterfactual*), трансцендентальном идеализме (сокращенно WCTI);

3) тезис о кантианском радикальном агностицизме относительно вещей в себе (сокращенно KRA);

4) тезис о кантианском методологическом элиминативизме касательно вещей в себе (сокращенно КМЕ).

Первый тезис (ТС/ТР) утверждает, что проведенное Кантом различие между эмпирически реальными, непосредственно воспринимаемыми, манифестированными объектами (сравнимыми как с «явлениями», так и с «вещами в себе») и вещами в себе (понимаемыми как позитивные ноуменальные объекты рассудка, то есть *Verstandeswesen*, такие, что если бы они существовали, то они не обладали бы эмпирическими, пространственно-временными свойствами и были бы конституированы за счет характерных для них, внереляционных свойств) наилучшим образом можно выразить в терминах концептуального дуализма или метафизического дуализма свойств, более не приверженного онтологическому взгляду и утверждающего или отрицающего наличие позитивных ноуменальных свойств.

Второй тезис (WCTI) гласит, что кантовский трансцендентальный идеализм наилучшим образом схвачен в тезисе о синтетическом *a priori*, контрфактическом в той степени, что из него с необходимостью следует, что манифестированный мир существовал бы в том и только в том случае, если бы существовали познающие существа, подобные нам (то есть «человеческие» познающие существа в том смысле, что они сущностно обладали бы теми же самыми специфическими врожденными когнитивными и практическими способностями, что и мы), и если бы они были в опреде-

ленной, нетривиальной степени способными познавать мир непосредственно через чувственное созерцание, объективно значимые понятия и суждения опыта, а также через аналитические и синтетические априорные суждения / пропозиции.

Третий тезис (KRA) утверждает, что мы должны и действительно знаем априори, что мы не можем знать ни природу вещей в себе, ни что они существуют / не существуют. Мы не можем также знать никаких фактов о вещах в себе или об их противоположностях ни в более узком (в том смысле, в котором термин «познание» используется во втором издании «Критики чистого разума»), ни в широком смысле этого слова.

Четвертый тезис (KME) утверждает, что для специальных целей разработки философски адекватной, антропоцентрической, «с человеческим лицом» метафизики трансцендентального идеализма, то есть WCTI, мы можем полностью игнорировать вещи в себе.

Аргументация в пользу второго тезиса (WCTI) несколько длинновата и включает кантовский эмпирический реализм, так как она требует интерпретации и защиты проведенных Кантом различий «аналитическое» / «синтетическое», а также анализа Кантова не-концептуализма, равно как и тщательного, критического прочтения и интерпретации его опровержения идеализма и его трансцендентальной эстетики. Поэтому я не смогу воспроизвести ее в данной работе. Ей посвящены главы 3–5 в работе «Кант и основания аналитической философии» и главы 1–4, 6 и 8 в работе «Кант, наука и природа человека». В данной работе я сконцентрируюсь на первом и третьем тезисах, а также покажу, как они соотносятся с четвертым тезисом.

1. Кантовский радикальный агностицизм относительно вещей в себе

Фундаментальная двусторонняя тема «Критики чистого разума» касается:

1) критического опровержения классической метафизики, включающей, в частности, классическую рационалистическую метафизику, а также различные версии дуализма, материализма и физикализма. По Канту, метафизический материализм следует ясно отличать от классического эмпиризма в том смысле, что логически возможно принять материализм в виде физикализма и опровергнуть классический эмпиризм и наоборот;

2) революционного замещения классической метафизики новой, сущностно антропологической и сущностно обоснованной разновидностью рационалистической, реальной метафизики — трансцендентальным идеализмом.

Предисловие к первому изданию первой «Критики» вводит эту фундаментальную тему посредством риторически довольно эффективной и семантически точной *обрамляющей метафоры*, основанной на трагической судьбе Гекубы. Гекуба была мифической царицей Трои и матерью сорока девяти человек, включая Гектора и Кассандру, многие из которых умерли насильственной смертью. Гекуба стала рабыней ахейцев после падения Трои. Кант цитирует (A IX) ее трагическое стенание, живо переданное в «Метаморфозах» Овидием: «Недавно во всем изобильна... пленницей нищей влачусь». Заметим, что существуют и другие трогательные образы Ге-

кубы — у Эврипида в трагедии «Троянки», а также у Данте в первой части «Ад» его «Божественной комедии»¹. Примечательно, что Данте, описывая Гекубу, принимает версию о том, что она сошла с ума и залаяла как собака.

Кантовская обрамляющая метафора сравнивает жалобу Гекубы с трагической карьерой классической рационалистической метафизики, некогда почитавшейся как «царица наук». Запоминающееся вступление к «Критике чистого разума» — «На долю человеческого разума в одном из видов его познания выпала странная судьба: его осаждают вопросы, от которых он не может уклониться, так как они навязаны ему его собственной природой; но в то же время он не может ответить на них, так как они превосходят возможности человеческого разума» (А VII) — говорит нам о том, что мы обладаем врожденной когнитивной способностью или силой (*Vermögen*), а именно разумом, который до некоторой степени конститутивен для человеческого познания, но в то же время эта самая способность разума предстает как неустранимый источник неразрешимых трудностей для познания.

Выражаясь более точно, эта способность человеческого разума естественным образом ставит нас перед определенными философскими проблемами, что неизбежно ведет к соответствующим вопросам, на которые принципиально не может быть дан ответ, так как это потребовало бы такого типа знания, которое с необходимостью бы вышло за его пределы. Другими словами, когнитивная способность, которая, согласно классическому рационализму, строго определяет содержание, истину и оправдание необходимо априорных суждений, при трагическом повороте судьбы оказывается примитивным источником его сумасшествия или когнитивного самоубийства — превращения в конечном счете в лающую собаку, наподобие бедной Гекубы, по своей собственной вине. Вот какое философское значение могут получить мифы!

Кант дает ориентированный на психологию *метафилософский* диагноз логико-метафизического и прагматического сумасшествия или когнитивного самоубийства нашей способности к разуму. Но виноват не разум. Природу человеческого разума составляет то, что он познает и следует принципам, которые адекватно оправданы при их применении к человеческому опыту. Однако рекурсивное применение тех же самых принципов — их непротиворечивое, последовательное применение к результатам предыдущего применения их же самих — выводит разум за пределы опыта, к областям, лежащим вне опыта, а следовательно, к «темноте и противоречиям» (*Dunkelheit und Widersprüche*).

Что Кант имел в виду под «темнотой и противоречиями»? Кант предугадал здесь логико-метафизический феномен, который современные философы логики и математики называют «непредикативностью» или, более точно, «порочной непредикативностью». «Непредикативность» — это конструкция или определение множества или набора объектов в терминах или через обращение к самому этому набору. Например, множество, или класс, всех не-холостяков само по себе не-холостяк и, следовательно, принадлежит к членам этого множества или этого класса². С другой стороны, множе-

¹ Песнь тридцатая, 13–20. — *Примеч. пер.*

² Непредикативное определение — это определение, в котором определяемое вводится через некоторое его отношение ко всем объектам класса, одним из элементов которого мыслится и само определяемое. В непредикативном определении часть (элемент) определяется через целое (множество), мыслимое раньше всех его частей, что порождает ситуацию «порочного круга», которая может (хотя и не всегда) приводить к противоречиям. — *Примеч. пер.*

ство всех холостяков не является членом множества или класса холостяков. Таким образом, некоторые множества или совокупности являются членами самих себя, а некоторые нет. Условимся называть членство во множестве не-холостяков случаем «доброкачественной» (*benign*) непредикативности, а правило, согласно которому множества могут быть конструированы или определены посредством непредикативных операций, «принципом доброкачественной непредикативности». Тогда конструирование или определение таких множеств или совокупностей в соответствии с «принципом доброкачественной непредикативности» предстают логически и математически полностью легитимными. Напротив, «порочная непредикативность» — это генерирование логических парадоксов, гипер-противоречий или примеров *dialetheia* (то есть таких пропозиций, что логически необходимым оказывается, что они истинны тогда и только тогда, когда они ложны, а следовательно, логически необходимо, чтобы они были и истинны, и ложны, как в случаях, когда «истинностное значение пресыщено» (*truth-value gluts*)).

Вот один известный и с исторической точки зрения релевантный пример «порочной» непредикативности, взятый из логического обоснования математики, который имел логически катастрофические результаты для «Основных законов арифметики» Фреге и личные для него последствия в буквальном смысле в духе Гекубы. Фреге писал Расселу, открывшему противоречие в пятом законе его логической системы — не ограниченный ничем принцип абстракции в наивной теории множеств, гласящий, что любая правильно построенная предикативная интенциональность однозначно детерминирует правильно построенное понятие, экстенционал которого представляет собой правильно построенное множество: «Ваше открытие противоречия сильно удивило меня, и я хочу сказать, оно поразило меня, потому что оно потрясло то основание, на котором я предполагал выстроить арифметику... Все это более серьезно, чем коллапс моего пятого закона, и, кажется, подрывает не только основания моей арифметики, но и единственно возможные основания арифметики как таковой» (Monk, 2016, p. 153).

Расселовское открытие стало не только логически катастрофическим и персонально трагическим для Фреге. Оно было также, с ретроспективной точки зрения «Критики чистого разума», логически-метафизически *ироническим*, поскольку цель Фреге в «Основных законах арифметики» заключалась в том, чтобы осуществить объясняющую, онтологическую редукцию арифметики к логике и, показав, что арифметические истины суть истины аналитические, опровергнуть Кантов тезис о том, что арифметика есть синтетическая наука *a priori*. Тем не менее, как мы только что увидели, попытка Фреге оживить проект классической рационалистической метафизики в образе логицизма, направленная против Канта, закончилась тем, что он погряз в «темноте и противоречиях». Вот что случилось, если сказать об этом в двух словах.

Для того чтобы свести арифметику к логике, Фреге использовал наивную теорию множеств как *редукционистскую* теорию и определял числа как множества всех множеств, членство которых может быть рассмотрено как взаимно-однозначное соответствие (равномощность). Применяя принцип доброкачественной непредикативности к объектам обычного опыта, мы установили, что есть множества или совокупности, являющиеся членами самих себя, такие как множество не-холостяков, и что также существуют множества или совокупности, которые не являются членами самих себя, такие как множество холостяков.

Однако сейчас, рассматривая рекурсию³, которая явно выходит за рамки человеческого опыта, можно поставить вопрос о множестве или совокупности, состоящих из *всех* множеств или совокупностей, которые не являются членами самих себя. Условимся называть такое множество *K* и попытаемся применить к нему принцип доброкачественной непредикативности. Если *K* — член самого себя, то оно не член самого себя. Но если *K* не член самого себя, то оно — член самого себя. Таким образом, при рекурсивном использовании за пределами человеческого опыта, что (с другой стороны) кажется совершенно легитимным принципом доброкачественной непредикативности, мы открываем, к нашему удивлению, что *K* является членом самого себя тогда и только тогда, когда оно не является членом самого себя. Другими словами, «темнота и противоречия»!

Здесь мы становимся непосредственными свидетелями факта превращения разума в лающего сумасшедшего, чем он обязан самому себе. Это особенно острый и живой пример того, что Кант позже, в «Критике чистого разума», назовет антиномией чистого разума; открытие, которое в 1766 г., как мы видели выше, было третьим базовым источником Кантова революционного антропоцентрического поворота в направлении к мягкому рационализму и к реальной метафизике трансцендентального идеализма.

В 1903 и 1908 гг. Рассел назвал примеры антиномий чистого разума «противоречиями»⁴, но, как Фреге и в отличие от Канта, он отказался проследить их происхождение во врожденной конституции человеческого разума и в его естественной и «человеческой, слишком человеческой» психологической тенденции к вовлеченности в то, что я хочу назвать *трансцендентным непредикативным рассуждением*. Трансцендентное непредикативное рассуждение — это итеративная, включающая саму себя конструкция множеств высшего порядка, не состоящих исключительно из элементов первого порядка, являющихся действительными или возможными объектами человеческого опыта, исключая пустое множество или «пустое созерцание без объекта», которое, как мы увидим позже, является особой репрезентацией чистого созерцания, минимально содержащегося в любом непустом множестве или совокупности первого порядка (А 290 — 292 / В 346 — 349).

Множества или совокупности, созданные трансцендентным непредикативным рассуждением — это то, что я хочу назвать *необоснованными* (*ill-founded*) или *ноуменальными* множествами или совокупностями. Это, в свою очередь, ведет к соответствующему множеству *обоснованных* (*well-founded*) или *феноменальных* множеств или совокупностей. Множество, или совокупность, будет обоснованным или феноменальным тогда и только тогда, если 1) каждый элемент (исключая пустое множество) является действительным или возможным объектом человеческого опыта и 2) все итеративные конструкции, включающие самих себя, с необходимостью предполагают, что каждый их элемент первого порядка (исключая пустое множество) является действительным или возможным объектом человеческого опыта.

³ Рекурсия — определение или описание какого-либо объекта или процесса внутри самого этого объекта или процесса, то есть ситуация, когда объект является частью самого себя. — *Примеч. пер.*

⁴ См. «Принципы математики» (The Principles of Mathematics, 1903) и «Математическую логику, основанную на теории типов» (1908) Б. Рассела.

Кант в конечном счете аргументирует в диалектике чистого разума, что обоснованные или феноменальные множества или совокупности не антиномичны, в то время как по крайней мере некоторые из необоснованных или ноуменальных множеств или совокупности, а возможно и все они, антиномичны.

Отказ Рассела проследить генезис «противоречий» во врожденной конституции человеческого разума и в его естественной психологической способности вовлекаться в трансцендентное непредикативное рассуждение, как и сходный отказ Фреге, происходит, однако, из его эксплицитно антикантовской метафизической и эпистемической преданности логицизму: «Кантовский взгляд... принимает, что математическое доказательство не строго формально, но всегда использует созерцания, то есть априорное познание пространства и времени. Благодаря прогрессу символической логики, в особенности предлагаемой профессором Пеано, эту часть кантовской философии можно теперь окончательно и безвозвратно отбросить» (Russell, 1996, p. 4). Рассел продолжает: «С тех пор как я отверг философию Канта... я искал решения философских проблем посредством анализа; и я оставался твердо убежден... что прогресс возможен только благодаря анализу» (Russell, 1959, p. 14–15).

Как логицизм Фреге потерпел поражение, поскольку в пятом основном законе возникают «противоречия», так и логицизм Рассела потерпел поражение, правда, по несколько иной, хотя и не такой уж иной, причине. В 1931 г. в работе «О формально неразрешимых предложениях *Principia Mathematica* и родственных систем» Курт Гёдель доказал две основополагающие теоремы о неполноте, показывающие, что все классические логические системы второго порядка, такие как системы Рассела и Уайтхеда в «*Principia Mathematica*», включающие пять аксиом арифметики Пеано, также должны содержать логически недоказуемые предложения (отсылающие в конечном итоге к самим себе версии «противоречий», формально эквивалентные парадоксу лжеца) и поэтому они являются не только неполными (то есть не все из их тавтологий представляют собой теоремы), но и логически непротиворечивыми тогда и только тогда, когда основание истины таких систем находится вне самой системы (Gödel, 1992).

Основополагающие результаты Гёделя о неполноте формально строго аналогичны диалектическому логическому анализу антиномий чистого разума Канта, который показывает, что классическая метафизика, в частности классическая рационалистическая метафизика, логически влечет за собой антиномию тогда и только тогда, когда она допускает, что не существует фундаментального онтологического различия между явлением, или феноменом, и вещами в себе, или ноуменами. В таком случае ясно, что существует глубокая и важная логико-метафизическая связь, открытая Кантом и позже переоткрытая Гёделем, между разрушением фундаментального онтологического различия между феноменами и ноуменами, трансцендентным непредикативным рассуждением и его порочной непредикативностью, а также «противоречиями», неполнотой и антилогицизмом. Во всяком случае, и версия логицизма Фреге, и версия Рассела окончательно терпят поражение в силу их неспособности контролировать логически взрывную силу «противоречий» и ограничивать трансцендентное непредикативное рассуждение вместе с его порочной непредикативностью.

Подведем предварительные философские итоги сказанному выше. Первые два основных пункта Канта в предисловии к 1-му изданию «Критики чистого разума», подхваченные и детально разработанные в главе, названной «Антиномии чистого разума», заключаются в следующем:

1) классическая метафизика, в частности классическая рационалистическая метафизика, по сути своей способна генерировать антиномии чистого разума именно потому, что врожденная конституция способности человеческого разума наделяет его естественной психологической тенденцией вовлекаться в трансцендентное непредикативное рассуждение;

2) способность человеческого разума самостоятельно, не обращаясь к другим базовым человеческим когнитивным системам, например к способности чувственного восприятия (или *Sinnlichkeit*), не позволяет понять, что неверного произошло с процессом рассуждения, когда он генерирует антиномию чистого разума.

В самом деле, Кант заходит настолько далеко, что идентифицирует метафизику с рассуждением, которое удовлетворяет этим двум условиям: «Поле битвы этих бесконечных споров называется метафизикой» (А VIII). Довольно неприятно и, разумеется, трагично для философии, что классическая рационалистическая метафизика совершает самоубийство посредством трансцендентного непредикативного рассуждения, его порочной непредикативности и антиномии чистого разума. Но присущее ей незнание самой себя в отношении того, как и почему это происходит, есть также нарушение восходящего к Сократу философского императива «Познай самого себя!»

Следовательно, в этом месте некто может справедливо подумать: «Ну, тем хуже для человеческого разума и его предположительно врожденной способности к безошибочно ясной и отчетливой рациональной интуиции!» И, как и Юм в его первом «Исследовании о человеческом разумении» (Юм, 1996), некто может подумать, что, как следствие, мы должны просто сжечь всю классическую рационалистическую метафизику на костре: «Если, удостоверившись в истинности этих принципов, мы приступим к осмотру библиотек, какое опустошение придется нам здесь произвести! Возьмем, например, в руки какую-нибудь книгу по богословию или школьной метафизике и спросим: *содержит ли она какое-нибудь абстрактное рассуждение о количестве или числе?* Нет. *Содержит ли она какое-нибудь основанное на опыте рассуждение о фактах и существовании?* Нет. Так бросьте ее в огонь, ибо в ней не может быть ничего, кроме софистики и заблуждений!» (Юм, 1996, с. 144). Однако, хотя в 1771 или 1772 г. Кант уже был разбужен как философ и просвещен благодаря Юму, тем не менее его никогда не восхищал Юмов скептический эмпиризм.

Таким образом, согласно Канту, именно тот факт, что человеческий разум подвластен своей «особенной судьбе» (*besonderes Schicksal*), влекущей его к когнитивному самоуничтожению, также обуславливает его движение в направлении и за пределы трагичной судьбы Гекубы к трагическому рациональному *catharsis* в смысле «Поэтики» Аристотеля, то есть в направлении очищения от вредных эмоций во имя самопознания. Посредством процесса рационального катарсиса мы как самоочищенные, самокритичные и знающие самих себя метафизики и мыслители освобождаемся от самой этой потребности в трансцендентном человеческом опыте и полностью принимаем нашу «человеческую, слишком человеческую» конеч-

ность. Согласно Канту, при этом мы становимся теми, кого я назвал «мягкими рационалистами» и «реальными метафизиками», а не юмовскими эмпиристически «смягченными» скептиками в отношении человеческого разума.

Вернемся к незадачливой Гекубе, поверженной «царице наук», то есть к классической метафизике в целом и к классической рационалистической метафизике в частности. В пределах этих метафорических рамок, теперь риторически расширенных до аналогии с политической историей деспотизма до периода Просвещения, Кант делает набросок апокалиптической истории подъема и падения европейской метафизики XVII–XVIII вв. Основные положения состоят в следующем: метафизические теории рационалистов классического XVII и раннего XVIII века, таких как Декарт, Спиноза, Лейбниц, Вольф и Баумгартен, были догматическими и без нужды строгими («деспотичными», сохраняющими «черты древнего варварства»). Вследствие этого классический рационализм оказался широко открыт для высокоэффективных критических атак со стороны немногочисленных эмпирических скептиков, в частности Юма (со стороны «номад»). И хотя рационалисты пытались отразить эти атаки, они делали это только частично, без какого-либо решительного ответа скептикам («постоянно пытаясь перестроить, хотя никогда не используя план, принятый единогласно»). Результатом стали философские заблуждения и бесконечные споры.

Тем не менее кажется, что в короткий период позднего XVII в. Локк в своей работе «Опыт о человеческом разумении» (1689) смог разрешить противоречия, применяя позитивную эмпирическую эпистемологию и философскую психологию к анализу человеческого рассудка (*Verstand*) («определенную физиологию человеческого разума»). Несмотря на то что Локк в своем «Опыте» убедительно доказывает необходимость причинного происхождения всего человеческого познания из опыта («происхождение этой претенциозной царицы выводилось из плебейских сфер обыденного опыта» (А IX)), его общая позитивная эмпиристская линия аргументации окончательно потерпела поражение в силу нескольких фундаментальных ошибок («эта генеалогия в действительности приписывалась ей ошибочно» (А IX)) тогда как классическая рационалистическая метафизика оказалась способной просто перенять базовые принципы аргументации Локка и упорно придерживаться собственной линии («снова и снова впадала в обветшалый, изъеденный червями догматизм» (А X)).

Результатом этой неразрешенной рационалистически-эмпирической диалектики было то, что до Канта, то есть до второй половины XVIII в., многие или даже большинство не приверженных той или иной стороне философов интеллектуально скучали до смерти от всего этого дела и просто отказывались выступать на чьей-либо стороне или принимать на себя обязательства по плодотворной или новой философской работе («господствует отвращение и полный *индифферентизм*» (А X)), так что наука метафизики, в конечном итоге, закатилась («мать Хаоса и Ночи» (А X)).

Кантовское понятие «полной индифферентности» — это то, что я хочу назвать «зомбиподобным агностицизмом» (*zombie-like agnosticism*), то есть интеллектуально безжизненный, механический и марионеточный, пусто-голово и бессердечно рутинный отказ продвигаться от познавательного нейтралитета к любому глубокому, держащемуся на ответственности убеждению или аутентичному обязательству. Другими словами, это *когнитивная неаутентичность* в смысле экзистенциализма.

Вообще говоря, однако, агностицизм — это негативное доксическое отношение всеохватывающего неверия или устранение от суждения. Говоря более конкретно, познающий субъект *X* является агностиком или индифферентным по отношению к *P* тогда и только тогда, если он не верит, что *P*, и не верит, что не-*P*. Охарактеризованный таким образом агностицизм можно противопоставить слегка более ограниченному негативному доксическому отношению сомнения. Более конкретно: познающий субъект *X* сомневается в том, что *P*, тогда и только тогда, если *X* не верит, что *P*, или верит, что не-*P*. Следовательно, любая форма агностицизма включает в себя сомнение, но не все формы сомнения можно считать агностицизмом.

И Локк, и Юм плодотворно исследовали негативные доксические отношения агностицизма и сомнения, а Кант особенно выделял их изыскания на фоне работ представителей классического эмпиризма.

Выше я охарактеризовал «полную индифферентность» как «зомбиподобный агностицизм», как интеллектуально безжизненный, механический и марионеточный, пустоголово и бессердечно рутинный отказ двигаться от познавательного нейтралитета к любого сорта глубокому, держащемуся на ответственности убеждению или аутентичному обязательству. Другая отчетливая форма агностицизма, которую я в целях ясности хочу окрестить «конструктивным агностицизмом, или индифферентизмом», заключается в доксическом отношении разумного познавательного нейтралитета или интеллектуальной открытости и в осторожном отказе занимать какую-либо позицию до тех пор, пока отсутствуют релевантные доказательства в ее пользу.

Конструктивный агностицизм (индифферентизм) вытекает естественным образом из акта или процесса резонного сомнения, которое Юм охарактеризовал как «смягченный скептицизм». Смягченный скептицизм, ведущий к конструктивному агностицизму (индифферентизму), вполне подходит для повседневного мышления, точной науки и юридических контекстов, то есть для обычного хорошо организованного судопроизводства. В таких контекстах верховный судья должен пользоваться разумным сомнением и сохранять доксическое отношение или позицию, которая является конструктивно агностицистской или индифферентной до тех пор, пока это подходит для того, чтобы формировать суждение с учетом всех релевантных доказательств.

Это, в свою очередь, прямо противоположно тому, что я хочу определить как «деструктивный агностицизм, или индифферентизм», который состоит в глубоко регрессивном доксическом отношении познавательного паралича или самоуничтожающего смущения перед лицом «темноты и противоречий» и который сущностно близок к тому, что радикальные скептики Стои называли эквиполентностью (*equipollence*)⁵.

Конечный результат деструктивного агностицизма (индифферентизма) — «доксический нигилизм», то есть не только отказ двигаться при наличии подходящих доказательств от познавательного нейтралитета или интеллектуальной открытости к суждению, но и серьезная попытка разрушить или ослабить усилия, направленные на то, чтобы выйти из состоя-

⁵ Часто понимается как синоним понятий «равенство», «равнозначность», «эквивалентность». В логике эквиполентными называются такие понятия, которые имеют одинаковый объем, но разное содержание. — *Примеч. пер.*

ния познавательного нейтралитета. Поэтому доксический нигилизм стоит на одну огромную ступень ниже полного индифферентизма, или зомби-подобного агностицизма. Он представляет собой тот случай, когда последний превратился в свою полную — дегенеративную и регрессивную — противоположность, в саблезубого плотоядного зомби, в пожирающего интеллект монстра.

Деструктивный агностицизм (индифферентизм) вытекает из корродирующей и радикальной формы скептицизма, который Юм окрестил Пирроновым скептицизмом, стремящимся подорвать основания для рациональных убеждений и фактически представляющим собой прямую атаку на человеческую рациональность как таковую. Хорошим современным примером доксического нигилизма, деструктивного агностицизма (индифферентизма) является увлечение стратегиями опровержения и теориями ошибок в мейнстриме аналитической философии в начале XXI в.

Как мы уже видели, основополагающей причиной деструктивного агностицизма (индифферентизма), равно как и патологического механизма Пирронова радикального эквиполентного (*equipollence*) скептицизма в его применении к классической метафизике, является трансцендентное непредикативное рассуждение, его порочная непредикативность и антиномии чистого разума. Так, Кант говорит, что это — интеллектуальная пропасть и апокалипсис, при котором метафизику как науку можно было бы навсегда похоронить, если не провести срочную метафизическую терапию. Более того, согласно Канту, эта радикальная метафизическая терапия оборачивается третьей формой индифферентизма и агностицизма, то есть радикальной формой неверия или отказа от суждения, представляющей собой острый контраст как к зомбиподобному агностицизму, так и к конструктивному или деструктивному агностицизму. Такое существенно более прочное негативное доксическое отношение или то, что я хочу назвать радикальным агностицизмом, или радикальным индифферентизмом, фактически является состоянием негативного самопознания высшего порядка, то есть знанием того, что для меня так или иначе невозможно знать некоторый объект или положение дел первого порядка. Это можно сформулировать более конкретно: назовем любой объект первого порядка X и любое положение дел первого порядка «положением дел, что P ». Тогда радикальный агностицизм относительно X или положения дел, что P , есть знание о том, что для меня невозможно знать, истинно ли для X , что P , или ложно.

Кант считает, что зрелая рациональная человеческая способность или сила суждения (*Urteilkraft*) способна к продвижению в направлении радикального агностицизма по отношению к «мнимому знанию» (*Scheinwissen*), догматически постулированному классической метафизикой, и в частности классической рационалистической метафизикой. Иначе говоря, наша способность суждения может продвигаться к негативному самопознанию высшего порядка, состоящему в том, что для нас так или иначе невозможно знать объекты или положение дел за пределами человеческого опыта. Например, мы можем обладать негативным самопознанием высшего порядка, состоящим в том, что для нас невозможно знать, существует или нет всемогущий, всезнающий и всеблагой бог, существует ли ноуменальная свобода воли или нет, бессмертна ли душа. Сходным образом — как я отметил выше, описывая то, что мы уже знаем об эксплицитно антикантиан-

ском проекте логицизма, — в 1931 г. Гёдель доказал, что в классической логике второго порядка вместе с добавленными к ней пятью аксиомами Пеано для арифметики существуют недоказуемые предложения. Возьмем теперь любое из таких недоказуемых предложений в арифметике Пеано. По теореме Гёделя о неполноте в пределах логик высших порядков невозможно выяснить, истинны или ложны такие предложения, *исключительно с помощью методов теории доказательств*.

Сущностно разумный процесс, основанный на смягченном скептицизме, ведет к конструктивному агностицизму (индифферентизму), а сущностно *анти*разумный процесс, основанный на Пирроновом радикальном скептицизме, то есть деструктивный агностицизм (индифферентизм), — к доксическому нигилизму. Для Канта парадигматически философский рациональный процесс самокритики, ведущий к высшего порядка негативному самопознанию о радикальном агностицизме (индифферентизме), есть не что иное, как *критика чистого разума*. Этот радикальный процесс самокритики является *парадигматически* философским именно потому, что он полностью схватывает и так же полностью проясняет эпистемическую силу *сократовского незнания*: истинно критический философ знает только то, что он никаким способом не может знать о существовании или природе тех объектов и положений дел, которые выходят за пределы человеческого опыта, то есть ноуменов и вещей в себе.

2. Кантианский методологический элиминативизм относительно вещей в себе

Кантианский методологический элиминативизм относительно вещей в себе (КМЕ) гласит, что из того, что вещи в себе логически возможны, но мы не можем их познавать, следует, что мы также знаем *a priori*, что нам не дано знать, существуют они или нет, и поэтому для конструктивных целей реальной метафизики мы можем их полностью игнорировать.

Для защиты этого тезиса я должен более подробно рассмотреть основополагающее различие, которое трансцендентальный идеализм проводит между явлением / феноменом и вещью в себе / ноуменом. Несомненно, что это наиболее спорная, трудная, но и наиболее разработанная тема из первой «Критики», не только потому, что ее решение существенно для понимания природы трансцендентального идеализма и для критической оценки его философской истины и ложности, но также и потому, что, к сожалению, сам Кант нигде полностью не дал решения для нее, а более или менее систематично колебался по крайней мере между тремя версиями этого различия:

- 1) теорией двух объектов / миров, которая представляет собой специфическую кантовскую версию субстанциального дуализма;
- 2) теорией двух аспектов / точек зрения, которая представляет собой специфическую кантовскую версию онтологического монизма, то есть теорию одного мира в сочетании с эпистемическим дуализмом;
- 3) теорией двух концептов / свойств, сходной с ТС/ТР, которая представляет собой специфическую кантовскую версию онтологического монизма или теорию одного мира в сочетании с дуализмом свойств без субстанциального дуализма.

Одну вещь мы должны здесь знать: явления или феномены суть манифестируемые естественные объекты, такие, что необходимо, чтобы:

1) они соответствовали неэмпирическим структурам наших врожденных когнитивных способностей (следовательно, они с необходимостью соотносятся с человеческим разумом и по крайней мере в этом смысле зависят от разума);

2) они были непосредственно представлены человеческому созерцанию и чувственности, но также подпадали под человеческие понятия и рассудок (следовательно, они должны быть чувственными и обладать чувственными свойствами);

3) они были пространственно-временными;

4) они причинно подчинялись естественным законам;

5) их существование и специфический характер были кондиционированы причинами, которые пространственно предшествуют им.

Так как вещи в себе, или ноумены, по моей гипотезе, существенно отличны от явлений, или феноменов, то из этого следует, что если они *реально существуют*, то являются не манифестируемыми, не естественными объектами, такими, что необходимо, чтобы:

1*) они не соответствовали неэмпирическим структурам наших врожденных когнитивных способностей (то есть не состояли в отношении к человеческому разуму и по крайней мере в этом смысле были независимы от разума);

2*) они не были или не могли быть непосредственно представлены человеческому созерцанию и чувственности и подпадать под человеческие понятия и рассудок (то есть были внечувственными и обладали внечувственными свойствами);

3*) они не были пространственно-временными;

4*) они не подчинялись причинно естественным законам;

5*) их существование и специфический характер не были кондиционированы причинами, которые пространственно предшествуют им.

Тем не менее эти пять черт эксплицитно встречаются в кондициональной экзистенциальной суппозиции, и поэтому нам нужно знать, существуют ли, согласно Канту, вещи в себе реально или нет. Условимся называть это «вопросом о реальной экзистенции». Вот что Кант говорит нам о нем: «...наше познание относится только к явлениям, а вещь сама по себе, хотя для себя она и действительна, остается непознанной нами» (В XX).

К сожалению, эта формулировка двусмысленна по крайней мере в четырех отношениях и не выдает нам, говорит ли Кант нам, что:

1) вещи в себе реально существуют, но *не познаны* нами;

2) вещи в себе реально существуют, но *непознаваемы* для нас;

3) возможно, что вещи в себе реально существуют, но не могут быть познаны ни как реально существующие, ни как не существующие именно потому, что они *не познаны* нами;

4) возможно, что вещи в себе реально существуют, но не могут быть познаны ни как реально существующие, ни как не существующие именно потому, что они *непознаваемы* для нас.

Только четвертая формулировка адекватно схватывает познавательное отношение к вещам в себе кантианского радикального агностицизма, известного как принцип KRA, который я раскрыл и защитил в первой части настоящей статьи. По моему мнению, формулировки 1–3 влекут за собой

неразрешимые философские проблемы. По причине ограниченного объема статьи я не могу детально обсуждать их здесь. Во всяком случае, в «Критике чистого разума» Кант не высказался определенно в пользу ни одного из них.

Последнее, на что хотелось бы обратить внимание, это утверждение Канта, что «одни и те же предметы могли бы рассматриваться, с одной стороны, как предметы чувств и рассудка для опыта, с другой же стороны, как предметы, которые мы только мыслим и которые существуют разве только для изолированного и стремящегося за пределы опыта разума; следовательно, они могут быть рассмотрены с двух различных сторон. Если окажется, что при рассмотрении вещей с этой двоякой точки зрения имеет место согласие с принципом чистого разума, а при рассмотрении с одной лишь точки зрения неизбежно возникает противоречие разума с самим собой, то вопрос о правильности данного различия решает эксперимент» (В XVIII – XIX, сноска).

Это – классическая формулировка теории двух аспектов / точек зрения: различие «явление / феномен vs. вещь в себе / ноумен». Это также классическая формулировка теории одного мира и онтологически монистической интерпретации различия «явление / феномен vs. вещь в себе / ноумен». Однако, к сожалению, она по крайней мере в трех отношениях двусмысленна, поскольку не показывает нам, говорит ли Кант, что:

1) существует один-единственный класс явных (apparent), или феноменальных, объектов (то есть один явный, или феноменальный, мир, отсюда феноменальный монизм), таких, что каждый элемент этого класса может рассматриваться нами как феномен или ноумен;

2) существует один-единственный класс вещей в себе, или ноуменальных объектов (то есть один в себе, или ноуменальный, мир, отсюда ноуменальный монизм), таких, что каждый элемент этого класса может рассматриваться нами как феномен или ноумен;

3) существует один-единственный класс нефеноменальных, неноуменальных объектов (то есть один нефеноменальный, неноуменальный мир, отсюда нейтральный монизм), таких, что каждый элемент этого класса может рассматриваться нами как феномен или ноумен.

Даже если признать четырехстороннюю неоднозначность того, что Кант сказал по поводу «вопроса о реальной экзистенции», и учитывать то, что он сказал о нем, кажется совершенно невероятным, чтобы третья формулировка давала корректную интерпретацию теории двух аспектов / точек зрения, поскольку в этой связи Кант вообще ничего не сказал о третьем, или нейтральном, классе объектов, существующем помимо класса явлений, или феноменов, и класса вещей в себе, или ноуменов. Тем не менее, опять же, к сожалению, признавая эту четвероякую неоднозначность, мы видим, что формулировки 1 и 2 находятся в соответствии с тем, что Кант сказал по поводу «вопроса о реальной экзистенции». Следовательно, одна из них могла бы быть корректной интерпретацией теории двух аспектов / точек зрения.

Необходимо честно отметить, что здесь встает также очень реальный критический вопрос о том, является ли сама теория двух аспектов / точек зрения философски приемлемой при *любой* разумной ее интерпретации. Опять же по причине ограниченности места я не предлагаю сейчас ясного ответа на данный вопрос. При этом все же важно обозначить здесь, что тео-

рия одного мира, или монистическая интерпретация различия «явление / феномен vs. вещь в себе / ноумен», сама независима от теории двух аспектов / точек зрения. Совершенно логично принять в качестве версии теории одного мира, или монистической интерпретации, что:

(1¹) существует один-единственный класс явных (apparent), или феноменальных, объектов (то есть один явный, или феноменальный, мир, следовательно, феноменальный монизм) и

(1²) каждый элемент одного и только одного класса явных, или феноменальных, объектов мы можем рассматривать феноменально, но

(1³) не имеет рационального смысла рассматривать явные (apparent), или феноменальные, объекты как объекты в себе, или ноуменально, с учетом онтологически дизъюнктивного характера классов явлений / феноменов и вещей в себе / ноуменов. Следовательно, ни один элемент одного и только одного класса феноменальных объектов вообще не может быть рассмотрен нами ноуменально, но

(1⁴) в то же время мы можем непротиворечиво думать — даже никогда не познавая и никогда не зная их — о вещах в себе, или ноуменах.

Таким путем можно последовательно отрицать теорию двух аспектов / точек зрения, а также принять феноменально-монистическую версию интерпретации различия «явление / феномен vs. вещь в себе / ноумен» в духе теории одного мира.

Следует отметить, что (1¹) — (1⁴) беспрепятственно совместимы с четвертой формулировкой того, что Кант сказал по поводу «вопроса о реальной экзистенции», а она, в свою очередь, адекватно схватывает познавательное отношение радикального агностицизма к вещам в себе.

Таким образом, даже оставляя в стороне вопрос о том, рассматривал ли сам Кант положения (1¹) — (1⁴) в целом в качестве его версии интерпретации как «одного мира» различий «явление / феномен vs. вещь в себе / ноумен», признавал ли он формулировку четвертой версии ответа на «вопрос о реальной экзистенции», а также придерживался ли позиции радикального агностицизма относительно вещей в себе, мы могли бы все же с уверенностью принять, что Кант рационально *должен был* придерживаться этих взглядов, а также что их конъюнкция конституирует философски состоятельную и узнаваемо кантианскую, по крайней мере современную кантианскую, философскую теорию, которая комбинирует принципы KRA, KME и TC/TR.

Перевод с англ. М. Е. Соболевой

Список литературы

1. Кант И. Критика чистого разума. 1-е изд. // Соч. на нем. и рус. языках. Т. 2, ч. 2. М., 2006а.
2. Кант И. Критика чистого разума. 2-е изд. // Соч. на нем. и рус. языках. Т. 2, ч. 1. М., 2006б.
3. Хауэлл Р. Аналитическая работа над Кантом — идеализм, вещи в себе и объект знания // Кантовский сборник. 2017. Т. 36, №4. С. 31–50.
4. Юм Д. Исследования о человеческом познании. Гл. XII, ч. 3 // Соч. : в 2 т. Т. 2. М., 1996.
5. Gödel K. On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems / transl. by B. Meltzer. N.Y., 1992.
6. Hanna R. Kant and the Foundations of Analytic Philosophy. Oxford, 2001.
7. Hanna R. Kant, Science, and Human Nature. Oxford, 2006.

8. Hanna R. Cognition, Content, and the a Priori: A Study in the Philosophy of Mind and Knowledge. Oxford, 2015.
9. Monk R. Bertrand Russell: The Spirit of Solitude, 1872–1921. Vol. 1. N. Y., 2016.
10. Russell B. My Philosophical Development. L., 1959.
11. Russell B. Principles of Mathematics. 2nd ed. N. Y., 1996.

Об авторе

Роберт Ханна – доктор философии, независимый исследователь, приглашенный профессор в Папском католическом университете Параны, Бразилия, руководитель проекта «Критика и современная кантовская философия».

E-mail: bobhannahbob1@gmail.com

О переводчице

Майя Евгеньевна Соболева, доктор философских наук, приват-доцент Института философии Марбургского университета, Германия.

E-mail: soboleva@staff.uni-marburg.de

KANT, RADICAL AGNOSTICISM, AND METHODOLOGICAL ELIMINATIVISM ABOUT THINGS-IN-THEMSELVES⁶

R. Hanna

In his recent paper, "Things in Themselves: An Interim Report," Robert Howell says that a philosophically satisfactory resolution of all-too-familiar problems about Kant's views on the object of knowledge and the nature of things-in-themselves should meet three conditions: (1) it should be reasonably faithful to Kant's views, (2) it must show that his views are internally consistent and his major arguments are valid, and (3) it must not rest on premises that are themselves philosophically implausible. Howell concludes that it would be philosophically good to find a satisfactory resolution of these problems, but also suspects that no such resolution will be found. The author fully agrees with Howell's three conditions of adequacy on a philosophically satisfactory resolution of the problems, and holds that it would be philosophically good to find a resolution of them. However, the author sharply disagrees with the statement that no such resolution can be found. Indeed, he believes that such a resolution has been found. Kantian Radical Agnosticism (KRA) says that 'we can and do know a priori that we cannot know either the nature of things in themselves or whether things in themselves exist or do not exist'. Kantian Methodological Eliminativism (KME) about things in themselves says that for the purposes of the theory of real (i.e., anthropocentric, "human-faced") transcendental idealism we can completely ignore things in themselves. In this paper the author unpacks and defends both KRA and KME.

Key words: Kant, metaphysics, epistemology, transcendental idealism, things in themselves, radical agnosticism, manifest realism.

References

1. Kant, I. 2006a, *Kritik der reinen Vernunft*. 1. Auflage, in: Kant I. Werke Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe. Teilband. II.2. Moskau.

⁶ Original text is published under the URL: <https://www.cckp.space/single-post/2017/05/10/Kant-Radical-Agnosticism-and-Methodological-Eliminativism-about-Things-in-Themselves> (accessed on 12.09.2017)

2. Kant, I. 2006b, *Kritik der reinen Vernunft*. 2-e Auflage, in: Kant I. Werke Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe. Teilband. II.1. Moskau.
3. Howell, R. 2017, *Analiticheskaja rabota nad Kantom – idealizm, veshhi v sebe i ob#ekt znanija* [Analytic Work on Kant – Idealism, Things in Themselves, and the Object of Knowledge], in: *Kantovsky Sbornik* [Kantian Papers]. Vol 36. Issue 2.
4. Hume, D. 1996, *Issledovaniya o chelovecheskom poznanii* [An Enquiry Concerning Human Understanding]. Essay XII, Part III // Jum D. *Sochineniya* [Hume D. Works]. In 2 volumes. Vol. 2. Moscow.
5. Gödel, K. 1992, *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica And Related Systems*. Transl. by B. Meltzer. N. Y.
6. Hanna, R. 2001, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford.
7. Hanna, R. 2006, *Kant, Science, and Human Nature*. Oxford.
8. Hanna, R. 2015, *Cognition, Content, and the a Priori: A Study in the Philosophy of Mind and Knowledge*. Oxford.
9. Monk, R. 2016, *Bertrand Russell: The Spirit of Solitude, 1872 – 1921*. Volume 1. N. Y.
10. Russell, B. 1959, *My Philosophical Development*. London.
11. Russell, B. 1996, *Principles of Mathematics*. 2nd ed. N. Y.

The author

Dr Robert **Hanna** – independent philosopher, visiting research professor at the Pontifical Catholic University of Paraná, Brazil; Director of the Critique & Contemporary Kantian Philosophy Project.

E-mail: bobhannahbob1@gmail.com

The translator

Dr Maja **Soboleva**, Marburg University, Germany.

E-mail: soboleva@staff.uni-marburg.de

**СПЕЦИФИКА
КАНТОВСКОГО
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМА
И КОНЦЕПТ
«ВЕЩЬ-САМА-ПО-СЕБЕ»¹**

С. А. Катречко*

Статья посвящена анализу трансцендентальной философии (трансцендентализма) Канта и его важнейшего концепта — вещи-самой-по-себе, «без которого нельзя войти в кантовскую философию» (парафраз максимы Якоби). С одной стороны (методологически), трансцендентализм предполагает трансцендентальный сдвиг (поворот) от изучения [эмпирических] предметов к изучению [трансцендентальных] условий их познания. С другой стороны (метафизически), в основании кантовского трансцендентализма лежит определяющее для него различие «вещь-сама-по-себе vs. явление». Для уточнения смысла кантовского концепта вещи-самой-по-себе в статье разбираются три тезиса. Во-первых, кантовская вещь-сама-по-себе не является предметом (объектом) в обычном смысле: это скорее методологическое понятие, а не реально существующий предмет (объект). Соответственно, можно выделить несколько возможных концептуализаций кантовской вещи-самой-по-себе средствами современной логики. Во-вторых, вещь-сама-по-себе имеет два модуса: эмпирический и ноуменальный (В 306), — что следует учитывать при анализе концепции трансцендентализма. При этом (в-третьих) концепт вещи-самой-по-себе вводится Кантом негативным образом и представляет собой понятие типа «семейного сходства». Данный концепт содержит в своем составе три «предметные» составляющие: вещь вообще, трансцендентальный предмет и ноумен (иногда Кант употребляет их синонимично), — которые связаны между собой динамически. Каждая из них фиксирует соответствующую фазу «редукции-реализации» (Бухдал) познания эмпирических данных (определяемую Кантом как предметность посредством концепта «трансцендентальный предмет»), которые выявляются в ходе трансцендентального анализа (рефлексии) процесса познания. При этом наш тезис (2) о двойственном характере концепта вещи-самой-по-себе позволяет предложить решение так называемой кантовской проблемы причинности: эмпирическая вещь-сама-по-себе выступает как денотат явления, а ноуменальная вещь-сама-по-себе (или «негативный ноумен») выступает как его смысл (семиотический треугольник Фреге).

Ключевые слова: трансцендентальная философия (трансцендентализм), трансцендентальный сдвиг (поворот), коперниканский переворот, вещь сама по себе, вещь вообще, трансцендентальный предмет, ноумен, двойная причинность.

¹ Данная статья представляет собой расширенный вариант доклада на Международном семинаре «Трансцендентальный поворот в современной философии» (Москва, 22–23 апреля 2016 г.). См. текст доклада: (Катречко, 2017а).

* Государственный академический университет гуманитарных наук (ГАУГН), 119049, Москва, Мароновский пер., д. 26.

Поступила в редакцию: 30.06.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-4-5

© Катречко С.А., 2017

§ 1. Специфика кантовского трансцендентализма: трансцендентальный сдвиг, коперниканский переворот и различие «вещь-сама-по-себе vs. явление».

Можно выделить три исторических модуса трансцендентальной философии:

1) антично-средневековая трансцендентальная философия Фомы Аквинского и Дунса Скота, восходящая к Аристотелю (как учение о *трансценденциях*; *scientia transcendens*);

2) непосредственно предшествовавшая философии Канта [трансцендентальная] онтология [космология] Хр. Вольфа (Лейбница) как учение о [возможной] *вещи вообще*;

3) собственно трансцендентальная философия, развитая Кантом (прежде всего в его работе «Критика чистого разума») и предвосхищенная в работах И. Ламберта и И. Тетенса².

Новаторский характер трансцендентализма Канта связан с развитием эпистемологического вектора поствольфианской метафизики (Баумгартен — Тетенс), которая трактует метафизику неклассическим способом: не как изучение «первых причин» или сущего самого по себе (Аристотель), а как «науку о первых принципах человеческого (по)знания» (В 871). В 1-м (А) и 2-м (В) изданиях своей «Критики чистого разума» (далее — *Критика*) Кант дает два сходных, хотя и несколько отличающихся друг от друга, определения **трансцендентальной философии** (далее — ТФ) (А 11–12 / В 25). Специфицирующим признаком ТФ в обоих случаях выступает **трансцендентальный сдвиг** от изучения данных в опыте **предметов** к исследованию априорных [трансцендентальных] **условий их возможности**³. Если эмпиризм нацелен на изучение **предметов**, то трансцендентализм в общем нацелен на исследование необходимых **условий возможности** существования предметов (античная философия, *онтологический* трансцендентализм) или их познания (кантовский *эпистемологический* трансцендентализм)⁴.

Так понимаемый **трансцендентальный сдвиг** задает смысл не только кантовской концепции, но общего **трансцендентального поворота** в [современной] философии от изучения *предметов* к трансцендентальному исследованию необходимых *условий их возможности*⁵. Этим полагается новая

² Философские концепции непосредственных предшественников Канта И. Ламберта (1728–1777), в большей степени, и И. Тетенса (1736–1807) — в меньшей, относятся все же ко второму модусу трансцендентальной философии (Вольфа), хотя в определенных отношениях они близки к кантовскому пониманию трансцендентализма.

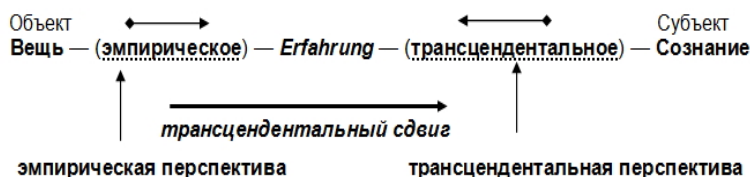
³ «Методологическое» понятие *трансцендентального сдвига* для характеристики концепции Канта, отсутствующее у него, я ввожу своей статье (Катречко, 2014а).

⁴ В зависимости от типа постулируемых «трансцендентальных условий» (А 106) можно выделить: 1) *онтологический* трансцендентализм (Платон, неоплатоники) и 2) интересующий нас *эпистемологический* кантовский трансцендентализм.

⁵ В этой связи О. Хёффе говорит о *ре-трансцендентализации* (Re-Transcendentalising) современной философии, к которой можно отнести прагматизм Пирса, феноменологию Гуссерля, трактат «Бытие и время» Хайдеггера, «Логико-философский трактат» Витгенштейна, концепцию раннего Рассела и Поппера, а также «аналитические» концепции Селларса, Стросона, а затем Куайна, Дэвидсона и Патнэма и др. (Höffe, 2010).

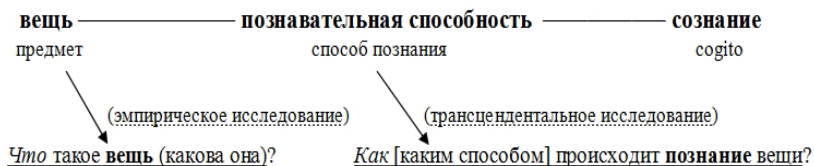
стратегия — *трансцендентальная перспектива*, которую Кант именует «измененным методом мышления» (В XVIII примеч.) и в соответствии с которой «если мы спрашиваем о возможности познания a priori, то исходим не из предмета, а из [трансцендентальных] условий, которые делают его объектом познания» (Gideon, 1903, S. 4; здесь и далее вставки мои. — С. К.).

Если взять классическую двухчленную схему познания «С(убъект) — О(бъект)», то Кант вводит в нее в качестве третьего (промежуточного) члена результат взаимодействия субъекта и объекта в ходе познания — *опытное знание*, или *опыт* (*Erfahrung*)⁶, который располагается в средней части этой шкалы. Тогда трансцендентальный сдвиг (переход к трансцендентальной перспективе) можно представить так:



Решающим для понимания кантовского трансцендентального является его сопоставление с эмпирическим. Если *эмпирическая перспектива* полагает знание результатом аффицирования нашей [пассивной] чувственности эмпирическими предметами, то *трансцендентальная перспектива* анализирует человеческое (по)знание (resp. возможность нашего *способа познания*) в свете наличия в нем априорных структур, то есть активности нашего рассудка. При этом трансцендентализм не отменяет эмпирического подхода, а определенным образом встраивает его в свой более общий, рефлексивный метаподход, связанный с априорным характером нашего познания. Соответственно, Кант характеризует свою концепцию как синтез эмпирического реализма и трансцендентального идеализма (А 370, 371).

Причем в ходе осуществления трансцендентального сдвига Кант изменяет не только интенцию, но и тип вопрошания: от *эмпирического что-вопроса* о том, *что* познается (интенция на предметы), он переходит к *трансцендентальному как-вопросу* о том, *как* [каким образом] происходит познание и как достигается [возможно] его объективный характер (интенция на способ познания):



Вместе с тем кантовский трансцендентальный сдвиг остается не до конца определенным в отношении расположения возможной области трансцендентального на эпистемической шкале, и, соответственно, можно выделить три возможные интерпретации трансцендентализма Канта⁷:

⁶ Кант отождествляет опыт (*Erfahrung*) и эмпирическое познание (*Empirische Erkenntnis*), см.: (В 147—148).

⁷ Подробнее об этом см.: (Katrechko, 2017).

1. Сдвиг максимально вправо, в область субъективного. Феноменалистская трактовка, при которой кантовские явления отождествляются с ментальными представлениями сознания. При этом трансцендентализм Канта сближается с феноменализмом Беркли: теория «двух объектов / миров».

2. Сдвиг вправо и вверх, в область идеального. Ноуменалистская трактовка, постулирующая интеллигибельный мир [«положительных»] ноуменов. Она основана на дефиниции ТФ из 1-го издания *Критики* и сближает трансцендентализм Канта с онтологией Вольфа, а получает свое развитие в последующем немецком классическом идеализме (Фихте, Шеллинг и др.).

3. Сдвиг в среднюю область опыта. Эпистемологическая (методологическая) трактовка, в соответствии с дефиницией ТФ из 2-го издания (В 25), взятой в точном (узком) смысле понимания трансцендентализма как исследования нашего способа познания с целью выявления и обоснования [возможности] необходимых для познания априорных [трансцендентальных] условий возможности познания предметов. При этом статус трансцендентальных условий остается онтологически нейтральным: это не ментальные или ноуменальные сущности (1-я и 2-я трактовки), а *интерсубъективные* «инструменты познания»⁸. С этой трактовкой связана теория / интерпретация «двух аспектов» (в широком смысле)⁹, поскольку вещи-сами-по-себе и явления мыслятся Кантом не как две разные сущности, а как «две стороны» или «двоякая точка зрения» (В XVIII примеч.)¹⁰ на один и тот же предмет. Она предопределяет *реалистическую* трактовку кантовского трансцендентализма, которая постулирует наличие лишь одного *мира* (предметов)¹¹.

При этом кантовский трансцендентализм как обоснование возможности нашего «[априорного] способа познания» следует отличать от понимания трансцендентальной философии у ближайших предшественников Канта и понимать его не *субъективно-психологически* (субъективная дедукция),

⁸ Аналогия *инструмента познания* выражает деонтологизированный смысл *трансцендентального*: инструмент как то «среднее», что находится между субъектом и объектом познания и связывает их в некотором действии. По своей роли в процессе познания *инструмент* не является ни *объектом*, ни *субъектом*. При познании *инструмент* как форма (принцип) познания хотя и «происходит» из области субъективного, но имеет объективную (интерсубъективную) значимость.

⁹ Свое развитие теория «двух аспектов» получила прежде всего в работах Г. Эллисона (Allison, 1983; см. также второе (расширенное и переработанное) издание 2004 г.), который во многом опирался на текстологический анализ из работы Г. Прауса (Prauss, 1974). При этом о «двух аспектах» ранее говорили, например, Г. Причард (1909), М. Хайдеггер (1927), Г. Патон (1936), Г. Бёрд (Bird, 1962). Ее текстологической поддержкой выступают следующие фрагменты *Критики*: В XVIII—XIX, А 38—39 / В 55—56, А 42 / В 59, А 247 / В 303, А 490—491 / В 518—519 (отчасти А 45 / В 62, В 164 и др.), а также кантовские ремарки из *Opus Postumum* (Convolut X: AA 22:31, 22:34, 22:43, 22:44 22:414 и др.). Подробнее о противопоставлении теории «двух аспектов» и «двух миров» см.: (Rohlf, 2010).

¹⁰ «Критика... учит нас рассматривать объект в *двояком значении*, а именно как явление или как вещь саму по себе».

¹¹ Ранний вариант реалистической трактовки трансцендентализма Канта предложен в одном из течений неокантианства — *неокритицизме* (А. Риль, О. Кюльпе, Э. Бехер), который явился реакцией на спекулятивный идеализм немецкой классической философии первой половины XIX в. Современные реалистические трактовки трансцендентализма представлены, например, в работах Р. Хорстмана (Horstmann, 1997), Р. Абелы (Abela, 2002), К. Вестфала (Westphal, 2004), Л. Эллайса (Allais, 2015) и др.

в качестве анализа наших познавательных способностей (Ламберт) и / или решения проблемы генезиса априорных представлений (Тетенс)¹², а *когнитивно-семантически* — как решение проблемы *объективности* (истинности) наших априорных представлений, то есть возможности их использования в познании природы. Об этом Кант пишет в своем знаменитом письме к Г. Герцу от 21 февраля 1772 г., в котором он впервые излагает замысел «Критики чистого разума». В нем он определяет главную задачу трансцендентальной философии как разрешение трансцендентальной *семантической проблемы соответствия*: «Продумывая теоретическую часть... я заметил, что мне не хватает еще кое-чего существенного, что я... упустил из виду и что в действительности составляет ключ ко всей тайне метафизики... Я поставил перед собой вопрос: на чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?» (Кант, 1994, т. 8, с. 487)¹³. Заметим при этом, что «главный трансцендентальный вопрос» о возможности синтетических суждений априори, выражающий основную интенцию концепции Канта, выступает как синтаксический модус данной [семантической] *проблемы соответствия*, где роль предмета выполняет субъект, а роль представления — предикат априорно-синтетического суждения.

Свое решение проблемы соответствия *субъективных* [априорных] представлений и *объективно* существующих эмпирических предметов, то есть проблемы объективности [возможности] наших априорных структур в опытном познании Кант дает уже в *Критике* и связывает его с «коперниканским переворотом»¹⁴ как «измененным методом мышления» (В XVIII; В XXII). Термин «переворот» указывает на отрицание Кантом преобладающего в его время наивно-реалистического способа решения проблемы соответствия «от [внешнего] предмета к [внутреннему] представлению» и предлагает альтернативное решение, связанное с *подчинением* предметов [опыта] нашему субъективному [априорному] представлению: «все предметы опыта должны необходимо сообразовываться и согласовываться [с априорными правилами рассудка]» (В XVIII) и «нашей способностью к созерцанию» (В XVII), поскольку «мы а priori познаем о вещах [как явлениях] лишь то, что вложено в них нами самими» (В XVIII), а «в априорном познании может быть приписано объектам только то, что мыслящий субъект берет из самого себя» (В XXIII).

Существенной предпосылкой кантовского «коперниканского переворота» является важнейшее для трансцендентализма кантовское различение *вещей-самих-по-себе* (далее — *вещь-сис*) и *явлений*, без которого нельзя «войти

¹² Ср. с кантовскими замечаниями: «Я занимаюсь не эволюцией понятий, как Тетенс (все действия, посредством которых создаются понятия (то есть субъективной дедукцией или эпигенезисом. — С. К.)), не анализом, как Ламберт, а только их объективной значимостью» (Ref. 4901) и «Тетенс исследует понятия чистого рассудка субъективно (человеческая природа), я — объективно. Его анализ — эмпирический, мой — трансцендентальный» (Ref. 4900) (AA, XVIII, S. 23).

¹³ Такая же формулировка встречается в *Предисловии* ко 2-му изданию *Критики* при описании Кантом своего «коперниканского переворота» (В XVI—XXI), который выступает как один из возможных вариантов решения семантической проблемы.

¹⁴ Заметим, что Кант использует это выражение лишь как *аналогию* по сравнению с астрономической революцией Коперника (В XXII примеч.). Причем, в отличие от Коперника, Кант совершает, скорее, птолемеевскую контрреволюцию, или *антропологический поворот*, ставя человека в центр познания. Подробнее о коперниканском перевороте см.: (Катречко, 2016a).

в кантовскую философию» (парафраз Ф. Якоби¹⁵). Если обратиться к нововременной схеме познания, то кантовский трансцендентализм осуществляет еще один *сдвиг*, модифицируя классическую диаду «предмет [объект] – представление [субъект]» в трансцендентальную триаду «предмет (вещь-сама-по-себе; *Ding an sich*) – явление (*Erscheinung*) – представление (*Vorstellung*)»: собственно трансцендентальный *сдвиг-2* состоит в том, что вместо *предметов-саших-по-себе* объектом исследования «теоретического разума» теперь являются *предметы опыта*, или явления. При этом явление выступает посредником, который располагается между трансцендентными [эмпирически-объективными] *предметами* и имманентными [априорно-субъективными] *представлениями*. Собственно кантовское решение проблемы состоит в том, что нашим априорным *представлениям* (принципам) подчиняются не *предметы* (то есть вещи-спс), а явления [*предметов*] как *предметы опыта*.

Любая интерпретация кантовского трансцендентализма должна удерживать это двойное различие. С одной стороны, Кант отличает явление от *вещи-спс* и критикует предшествующую метафизику за ее наивный реализм, не проводящий этого трансцендентального различения. С другой стороны, принципиальным является также различие между *явлением* и *представлением*, ибо только «объективированный» статус явления¹⁶, его отличие от ментального *представления* гарантирует объективный характер нашего знания и, соответственно, объективную значимость априорных принципов, и поэтому ошибкой будет отождествление («склеивание» между собой) явления и представления, как это происходит в интерпретации «двух объектов»¹⁷. При этом нельзя забывать, что под явлениями Кант понимает не какие-то ментальные сущности, а то, что в докритической мысли считалось реально существующими вещами, или *телами* (если учесть пространственный модус их существования). Маркировку в качестве *явлений* [вещей] они приобретают лишь в ходе трансцендентальной рефлексии нашего «способа познания», что не отменяет их реального статуса с эмпирической точки зрения. Тезис об объективной природе явления хорошо проясняет следующая метафора телескопа, восходящая к Г. Фреге. Допустим, мы смотрим на звезду с помощью телескопа. Саму звезду (как предмет) можно соотнести с *вещью-спс*, ее ментальный образ в нашем сознании – с [ее] *представлением*. Спросим себя: каков онтологический статус изображения (явления) звезды на линзе телескопа? Понятно, что это не звезда-сама-по-себе (вещь-спс), но это и не ее субъективный (ментальный) образ [нашего сознания], то есть «представление в нас». Явление (изображение) звезды на линзе телескопа имеет объективный статус, хотя и отличается от объективного статуса реально существующей звезды.

¹⁵ В своей максиме Ф. Якоби говорит о вещах-спс, которые аффицируют нашу чувственность: «...без этой предпосылки [аффицирования] я не могу войти в кантовскую философию, но с ней я не могу оставаться в ней» (Jacobi, 1976, S. 304), но концепт *вещи-спс* вводится Кантом в рамках различения «вещь-спс vs. явление».

¹⁶ Ибо бессмысленно было бы утверждать, «будто явление существует без того, что является [то есть предмета, или вещи-спс]» (В XXVI–VII). Это соответствует теории *являющегося* (см. ниже).

¹⁷ Хотя для подобного «склеивания» есть некоторые основания, поскольку в *Критике* Кант нередко говорит о том, что явления есть [наши] представления, «представления в нас». Ряд аргументов в пользу объективности *явлений* приведен в (Катречко, 2017б).

Тем самым можно сказать, что кантовский трансцендентализм представляет собой не *теорию явлений* (theory of appearance), а *теорию являющегося* (theory of appearing)¹⁸. Так, если взять фотографию человека (как *представление*), то согласно appearance-теории предметом нашего познания здесь выступает *фотография* (представление), а согласно appearing-теории предметом познания будет выступать реально существующий предмет, то есть представленный [являющийся] на фото человек, или *явление человека* (пример Р. Хауэлла (Хауэлл, 2008, с. 11 примеч.)).

Различение «вещь-спс vs. явление» предопределяет специфику кантовской трансцендентальной метафизики. Если эксплицированный в (В 25) трансцендентальный сдвиг-1, смещающий интенцию на изучение нашего способа познания, является *методологическим*, то трансцендентальный сдвиг-2 от предметов к явлениям (resp. триада «предмет — явление — представление») имеет уже *метафизическое* значение, поскольку позволяет дать решение основополагающей для познания проблемы соответствия из упоминавшегося письма Канту к Герцу, которая является «ключом ко всей тайне [трансцендентальной] метафизики» и «относится к обычной школьной метафизике точно так же, как химия к алхимии или астрономия к астрологии» (Кант, 1994, т. 4, с. 132).

Свою метафизику Кант именует *трансцендентальным идеализмом*. По сравнению с критикуемым им «догматическим» *трансцендентальным реализмом* (традиционным идеализмом), который расширяет предметное поле за счет введения неэмпирических (идеальных) сущностей, *трансцендентальный идеализм* вполне совместим с *эмпирическим реализмом* (А 370—371). Вместе с тем трансцендентальный идеализм хотя и не расширяет онтологическую сферу, однако «критически» переосмысляет и по-новому структурирует объективную реальность, изменяя соотношение «предмет — представление» и осуществляя сдвиг от *вещей-спс* (реальных предметов) к *явлениям*.

§ 2. Кантовский концепт (проблема) вещи-самой-по-себе

«Коперниканский переворот» и лежащее в его основании различение «предмет — явление» поднимает ряд концептуальных вопросов, без решения которых состоятельность трансцендентализма может быть поставлена под сомнение. Важнейшим из них выступает кантовский концепт «вещь-сама-по-себе». Однако Кант не дает его четкой дефиниции, в результате чего этот концепт остается не до конца определенным и возникает проблема его возможной интерпретации¹⁹.

Общей предпосылкой нашего подхода выступает то, что концепт вещи-спс вводится Кантом негативным образом, как «отрицание» (противопоставление) эмпирической вещи (предмета опыта), которая в трансцендентализме трактуется как *явление* [вещи]. Из этого вытекают два важных следствия, о которых мы последовательно скажем ниже.

¹⁸ Впервые о трансцендентализме как *теории являющегося* (appearing theory), а не как *теории явлений* (appearance theory) стал говорить Г. Причард (Prichard, 1909, p. 74), см. также: (Barker, 1967; Хауэлл, 2008). Теория являющегося (appearing-theory) была развита в работах У. Селларса и особенно Р. Чизома (Chisholm, 1950).

¹⁹ Классическими работами по проблеме вещи-спс являются работы (Adickes, 1924; Herring, 1953; Prauss, 1974). Из более современных (последних) работ по данной теме можно выделить статьи (Adams, 1997; Hogan, 2009; Allais, 2010) и др.

Во-первых, отсюда следует, что вещь-спс — не *вещь* в обычном (эмпирическом) смысле, а предмет / объект в *трансцендентальном смысле* / *значении* (В 236)²⁰. Это означает, что кантовская вещь-спс — не физический, а лишь *ноуменальный предмет* нашей мысли, который противостоит нашему сознанию (субъективности) в акте познания, придавая ему объективную значимость²¹.

Среди современных подходов к пониманию вещи-спс, связанных с экспликацией ее «ноуменального» характера посредством использования концептуального и технического инструментария современной философии, логики (семантики) и лингвистики, выделим следующие:

- 1) вещь-спс как виртуальный объект (Van Cleve, 1999);
- 2) понимание трансцендентального объекта в модальности *de dicto*, а не *de re* (Howell, 1981);
- 3) вещь-спс как *qua-объект* (*qua-object*) (Marshall, 2013);
- 4) возможное понимание вещи-спс как абстрактного [*à la* математического] объекта²²;
- 5) вещь-спс как интенциональный предмет (Aquila, 1979; 1983)²³.

Во-вторых, *негативный* характер кантовского концепта вещи-спс (вещь-спс — это не эмпирическая вещь, «не это») позволяет нам высказать следующий тезис: концепт «вещь-сама-по-себе» представляет собой понятие «семейного сходства» (Витгенштейн), которое объединяет в себе несколько сходных, но разных методологических концептов, используемых Кантом (иногда синонимично) при трансцендентальном анализе нашего способа познания. Среди них есть такие «предметные» концепты, как *вещь* / *предмет вообще*, [собственно] *вещь-сама-по-себе*, *трансцендентальный предмет*, *ноумен в негативном смысле*, *ноумен в положительном смысле*, каждый из которых, в том или ином отношении, противостоит явлению. Соответственно, эти

²⁰ Тем самым здесь Кант прямо указывает на переход к *трансцендентальной перспективе* [исследования], которое «требует более глубокого исследования» понятия *объекта* / *предмета* (см. предшествующий фрагм. (В 235)). Обратим внимание также на то, что во фрагм. (В 235—236) Кант употребляет оба «предметных» термина, то есть как термин «предмет» (*Gegenstand*), так и термин «объект» (*Objekt*), тем самым используя *Gegenstand* и *Objekt* синонимично, хотя в других местах *Критики* между этими терминами (понятиями) есть важные смысловые различия, на что обращает внимание Н.В. Мотрошилова. Вместе с тем во фрагм. (В 236) Кант говорит также о «*трансцендентальном значении понятия об объекте*» и использует выражение «*трансцендентальный предмет*» (*transzendentaler Gedenstand*).

²¹ Именно в таком — методолого-эпистемическом, не онтологическом — смысле Кант соотносит (отождествляет) *вещь-спс* с *ноуменом*, а для закрепления этого смысла во 2-м издании вводит понятие «ноумен в негативном смысле» (В 307).

²² Эту линию коротко представим следующим рядом имен (концепций): Г. Фреге — Р. Ингарден — Э. Залта (Zalta, 1999) — С. Катречко (Катречко, 2014б; 2015).

²³ Заметим, что данные подходы не равнозначны (по разным основаниям) и разработаны в разной степени. Самым радикальным из них выступает подход1, который фактически отрицает предметный характер вещи-спс, хотя и подход2 также постулирует фиктивный характер предмета в модальности *de dicto*. Подходы 2, 3, 4 в той или иной степени используют технику логико-математических формализмов, а подходы 1 и 5 представлены в более феноменологическом стиле. Некоторые из перечисленных подходов представлены одной концепцией (1, 2, 3), другие (4, 5) — многочисленными вариациями. Некоторые из них разработаны в достаточной степени, а, например, подход 4 здесь лишь обозначен, но пока не реализован.

предметные концепты представляют собой взаимосвязанные составляющие некой смысловой конфигурации, которую Кант и именует [неопределенно] как *вещь-сама-по-себе*.

Третьей предпосылкой нашего подхода выступает тезис (интерпретация) Г. Бухдала (Buchdahl, 1994), который считает, что кантовские предметные концепты («предметы») образуют некое «динамическое единство» процесса познания и посредством процедур *редукции* и *реализации* представляют собой различные, но связанные между собой вариации предметности, «высшего понятия» ТФ — *предмета вообще* (В 346). Соответственно, кантовские концепты предметности, используемые в качестве методологических инструментов трансцендентального анализа, образуют связанную «топологию предметов (объектов)» (Buchdahl, 1992).

Прежде чем переходить к нашей динамической интерпретации концепта вещи-спс, эксплицируем еще один важный тезис, а именно кантовское различие между *эмпирической* и *ноуменальной* вещью-спс, или между *вещью-самой-по-себе* и [собственно] *ноуменом*. Текстологическим основанием для этого различия является фрагм. (В 306) из 2-го издания *Критики*:

...когда мы те или иные предметы как явления называем чувственно воспринимаемыми объектами (Sinnenwesen, Phaenomena), отличая при этом способ, каким мы их созерцаем, от их свойств самих по себе, то уже в самом нашем понятии [чувственно воспринимаемого объекта] заключается то, что мы как бы противопоставляем этим чувственно воспринимаемым объектам (1) или те же самые объекты с их свойствами самими по себе, хотя мы этих свойств в них и не созерцаем, (2) или же другие возможные вещи, которые вовсе не объекты наших чувств, и мы рассматриваем их как предметы, которые мыслит только рассудок, и называем их умопостигаемыми объектами (Verstandeswesen, Noumena) (В 306; нумерация моя. — С. К.).

Здесь Кант выделяет два разных антипода явлению (феномену), отличая при этом (1) «те же самые (то есть чувственные. — К. С.) объекты с их свойствами самими по себе [до нашего их созерцания]», то есть реально существующие *вещи-сами-по-себе* и (2) собственно рассудочные *ноумены*. Причем, как видно из контекста фрагм. (В 306), именно *первые* объекты, которые выше мы определили как *эмпирические вещи-спс*, имеют независимую от нашего сознания природу и, соответственно, могут воздействовать на нас, являясь теми «предметами, которые затрагивают наши чувства и отчасти сами производят представления» (В 1) и «некоторым образом воздействуют на нашу душу [нашу чувственность]» (В 33), то есть выступают причиной аффицирования нашей чувственности²⁴, в то время как *вторые* объ-

²⁴ Мы используем здесь авторский термин «эмпирическая вещь сама по себе», который в кантоведческой литературе ранее не встречался. Тем не менее многие исследователи выделяют этот класс кантовских объектов наряду с явлениями и вещами-спс (ноуменами), называя их, например, «реальными или существующими вещами» (Baum, 2011, р. 59) или «аффицирующими (материальными) вещами» (Boer, 2014, р. 231, см. также гл. «Affecting Objects», р. 228–233). Карин де Бёр использует также термин «вещи сами по себе в физическом смысле» (Boer, 2014, р. 242 примеч., 247). Об *эмпирических вещах-спс*, аффицирующих нашу чувственность, Кант говорит в основном в *Трансцендентальной эстетике*. Помимо указанных выше фрагментов, см. также фрагм. (В 1, А 26 / В 42, А 35 / В 51, А 42 / В 59, А 45–6 / В 63*, А 51 / В 75, В 275, А 373) и др.

екты, обратим на это внимание еще раз, являются чисто умопостигаемыми ноуменами, то есть квазиобъектами, которые «порождаются» (мыслятся) нашим рассудком²⁵.

Кроме того, для прояснения точного смысла концепта вещи-спс важно учесть общую кантовскую схему познания, которая представляет собой последовательность актов синтеза²⁶. Исходной точкой процесса познания выступает (пред)данный нашей чувственности «сенсорный (пре-)предмет» **Пс**, который можно назвать также «чувственными данными» (Рассел) или «чувственным многообразием» (Кант²⁷). Этот пре-предмет «некоторым образом воздействует на нашу чувственность» (В 33 и далее) и порождает — на эмпирическом уровне — созерцание, «неопределенным предметом» которого является явление (В 34). Выше мы этот «сенсорный (пре-)предмет» **Пс** соотнесли с эмпирической вещью-спс, хотя на первом этапе познания его точнее определить как *многообразие*, поскольку для постулирования его в *единство (предмет)* у нас нет достаточных оснований. Первым познавательным актом будет *схватывание* (восприятие) этого «чувственного многообразия» посредством акта «синтеза схватывания» (А 99–100), в результате чего оно конституируется в некоторый «чувственно воспринимаемый объект» (В 306), или *явление* [предмета]. Как пишет Кант, мы «говорим, что познаем предмет, если [сами] внесли синтетическое единство в многообразное [содержание] созерцания» (А 105)²⁸.

При этом здесь — если перейти на трансцендентальный уровень анализа — происходит *редукция*²⁹ этого «сенсорного (пре-)предмета» в *предмет вообще По*. Заметим, что подобная [метафизическая] редукция, или абстрагирование, осуществляется в любой метафизике, но разные типы метафизики предполагают разные типы подобных актов метафизического преодоления эмпирического. В классической метафизике такой процедурой выступает переход от *вещи* к *сущности*: в частности, именно так, как исследование сущности, определяет метафизику Аристотель³⁰. Новое время в

²⁵ В этой связи обратим также внимание на фрагм. (А 538 / В 566) и далее, где Кант сходным образом дифференцирует двойственный — чувственный и умопостигаемый — характер «причины» явления.

²⁶ В работе (Катречко, 2005) выделена следующая последовательность синтезов (как фаз познания): 1) первоначальный синтез схватывания; 2) синтез апперцепции; 3) фигурный (пространственный) синтез; 4) схематический (временной) синтез; 5) образно-понятийный синтез протосуждения « $Э\text{т}_i - A_i$ » (способность суждения); 6) заключительный пропозициональный синтез « $A_i - B_i$ » (рассудок).

²⁷ См.: «многообразное в чувственности» (В 102) (точнее, «многообразие чувственности», *Mannigfaltiges der Sinnlichkeit*); «многообразное, данное в чувственном созерцании (интуиции)» (В 143).

²⁸ Заметим, что для *полного* конституирования чувственного многообразия в единый предмет необходимы другие познавательные акты, например дополняющий схватывание синтез *узнавания в понятии* (А 103–110).

²⁹ В качестве технического термин «редукция» вводится в феноменологии, но Кант также его использует: см., например, Refl. 6286 (АА, XVIII, 554–555). Неявным образом о редукции как «отвлечении от условий чувственности» Кант говорит неоднократно в *Критике*: см., например, приведенную выше цитату из фрагм. (В 306).

³⁰ Понятно, что, например, платоновский переход от вещи к эйдосу обладает своей спецификой по сравнению с переходом к сущности Аристотеля, но для нас важно обозначить общий смысл метафизической редукции (абстракции) Античности.

лице Лейбница, Вольфа и их последователей постулирует принципиально другой акт метафизической редукции — это переход от [действительной] вещи, состоящей из *материи* и *формы*, к [возможной] *вещи вообще*, не «глубинный» переход к сущности вещи, а «горизонтальный» переход от действительной к *возможной* вещи. Тем самым лейбнице-вольфовская школа развивает новую *логическую метафизику*, где *вещь вообще* выступает результатом *логического абстрагирования*, то есть чистой *формой* без [эмпирической] *материи*³¹. Если воспользоваться аппаратом семантики возможных миров, то [возможная] *вещь вообще* может рассматриваться как переменная, которая принимает то или иное [конкретное] значение в разных возможных мирах. И хотя Кант (докритического периода и даже на уровне определения ТФ из 1-го издания *Критики*) во многом опирается на [логический] концепт *возможной вещи* Вольфа, отказываясь от аристотелевской сущности, в *Критике* он заменяет его своим [трансцендентальным] концептом *вещи вообще*. В отличие от чисто логической *вещи вообще* Вольфа (например, лейбницевской *монады*), трансцендентальная *вещь вообще* не чисто *формальна*, а мыслится Кантом как «субстрат чувственности», который «нельзя обособить от чувственных данных» (А 250—251). Тем самым *логическая возможность* заменяется Кантом на *реальную* [трансцендентальную] *возможность*, а *материя* не исключается совсем, а заменяется на *трансцендентальную материю*.

Вместе с тем концепт *вещи вообще*, хотя и определяется как «высшее понятие трансцендентальной философии», для Канта «не имеет... важного значения» (В 346) и, по сути, им не развивается. *Вещь вообще* выступает лишь как первая, необходимая с методологической точки зрения фаза перехода к концепту *вещи-спс*, и поэтому неслучайно, что Кант для характеристики [трансцендентальной] деятельности рассудка использует «сдвоенное» выражение «*вещи вообще* и *вещи сами по себе*» (В 298 и др.), подчеркивая тем самым концептуальную [динамическую] близость понятий *вещи вообще* и *вещи-спс*.

Главная новизна (специфика) кантовского трансцендентализма проявляется на следующих — *реализационных* — фазах трансцендентальной «динамики», первой из которых выступает переход от [концепта] *вещи вообще* к [концепту] *трансцендентальному предмету / объекту*, а второй — переход от [концепта] *трансцендентального предмета* к концепту *ноумена*, играющие важную роль в философии Канта. Коротко остановимся на каждом из этих переходов.

Важнейшая функция концепта *трансцендентального предмета / объекта*³² (ТО) — *единение* и *опредмечивание* (объективация) воспринятого / схваченного чувственного многообразия, поскольку мы «вносим синтетическое единство в многообразное [содержание] созерцаний» (А 105) посредством «представления о предмете = X» (А 104—105), вследствие чего нам *является*

³¹ Э. Гуссерль в «Логических исследованиях» также говорит о *логической вещи*, хотя понимает этот концепт по-своему: «логическая» вещь — «пустой» субъект предложения, на который можно «навешивать» предикаты. При этом (позже) он дополняет этот «предметный» ряд феноменологическим концептом *интенционального предмета*.

³² Заметим, что в тексте *Критики* Кант употребляет термины [трансцендентального] *предмета* и *объекта* как синонимы.

не просто чувственное многообразие, а схваченный $[\beta]$ и синтезированный *в единство предмет*, «благодаря которому все данное в созерцании объединяется в понятие об объекте» (В 139)³³.

Тем самым на итоговой диаграмме (см. ниже) *ТО* должен располагаться правее *предмета вообще*, ближе к *ноумену*, и коррелировать с *явлением* на эмпирическом уровне. Однако в ряде мест *Критики* Кант, фактически, отождествляет *трансцендентальный предмет* (как «нечто = X» (А 250; см. также (А 105, 109)) и *вещь вообще*³⁴. Поэтому характеристики из фрагм. (А 250–251) и были приписаны кантовской *вещи вообще* с учетом перехода кантовского концепта *вещи вообще* в *ТО*, их сходства.

Заключительным членом в кантовском ряду предметностей выступает концепт *ноумена*. На диаграмме он соотносится с *феноменом* (на эмпирическом уровне)³⁵, поскольку Кант вводит концепт *ноумена* в главе «Об основании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*» (А 235–260 / В 294–316)³⁶ контрарным по отношению к *феномену* образом. Важность этого концепта в свете нашего обсуждения состоит в том, что концепт *ноумена* в *Критике* напрямую соотносится с *вещью-спс* (во втором — ноуменальном — смысле): см., например, цитату из фрагм. (В 306) выше. Общий смысл концепта достаточно прозрачен, так как само название «*ноумен*» указывает на то, что это уже не *предмет* (вещь), а *понятие* о предмете. Конечно, *ноумен* (например, идея красоты) может стать предметом мысли, если мы, например, будем думать о его содержании, то есть предметом второго порядка (ср. с концептом *интенционального предмета* феноменологии), но он не является предметом в обычном (эмпирическом) смысле³⁷, не

³³ Кант в 1-м издании *Критики* приписывает *трансцендентальному предмету* две функции: 1) *денотата явлений*, «поскольку [явления] (как представления) не объекты, а только обозначают какой-нибудь объект» (А 493–494 / В 522; ср. с А 109) и 2) *нечувственной (интеллигибельной) причины явлений* (В 344; А 493–494 / В 522). Кажется, что эти функции конфликтуют друг с другом и поэтому во 2-м издании *Критики* «=X» исчезает и вместо него вводится альтернативный концепт *ноумена в негативном смысле* (В 307), см.: (Allison, 1986; Robinson, 2001). На наш взгляд, это не совсем так, поскольку эти две функции связаны между собой. В §18 «Что такое объективное единство самосознания?» Кант подчеркивает, что *трансцендентальный предмет* есть предметный аналог *трансцендентального единства апперцепции* (см. фрагм. (В 139) выше) и играет роль предметной функции единения (синтеза). Тем самым трансцендентальный предмет выступает не просто денотатом явления, а выполняет функцию опредмечивания / объективации явлений, в том числе и в трансцендентальной дедукции категорий 2-го издания *Критики*, см. фрагм. (В 125–126, 166, 234–236). Здесь мы солидарны с (Nitzan, 2014, §2.12.2).

³⁴ См., например, фрагм. (В 126) и др. Интерес в данном отношении представляет фрагм. (А 250–251): во фрагм. (А 250) Кант говорит о *трансцендентальном объекте* или «[некотором] нечто = X», а заканчивает свое рассуждение во фрагм. (А 251), говоря уже о *предмете вообще*: «Следовательно, этот объект вовсе не предмет познания сам по себе, а только представление о явлениях в виде понятия о *предмете вообще*, определяемом посредством многообразного в явлении» (курсив мой. — С. К.).

³⁵ *Феномен* у Канта выступает как до-определение «неопределенного» явления (В 34) категориями: «Явления, поскольку они мыслятся как предметы на основе единства категорий, называются *phaenomena*» (А 248–249).

³⁶ Заметим, что эта глава (прежде всего ее средняя часть — фрагм. (А 249–253 / В 306–309)) подверглась существенной переработке во 2-м издании *Критики*, причем как раз в части кантовского учения о *ноуменах*.

³⁷ По Канту, предметы даются посредством созерцания, а в случае человеческого ума — посредством чувственного созерцания. Ноумены (в силу своей интеллигибельности)

существует в качестве пространственной (физической) вещи / тела; если угодно, то ноумен — это квазипредмет (чистой мысли, а не созерцания). Кант говорит об этом неоднократно в своих *Рефлексиях*, *Критике*, *Прологеменах* и *Opus postumum*. Ограничимся в этой связи здесь одним важным кантовским пассажем из Refl. 5554³⁸:

Ноумен, по существу, означает всегда одно и то же, а именно трансцендентальный объект чувственного созерцания [*Anschauung*] (тем не менее это не реальный объект или данная вещь, а понятие, в отношении которого явления обладают единством), так как последнему все же должно что-нибудь соответствовать, при том что мы не знаем ничего другого, кроме его [трансцендентального объекта или ноумена?] явления (AA, XVIII, S. 230; курсив мой. — С. К.).

Как видно из этого пассажа³⁹, Кант концептуально отождествляет понятия ноумена и трансцендентального объекта, хотя в других фрагментах *Критики* (из 1-го издания) он говорит о том, что трансцендентальный предмет как феноменальный «субстрат чувственности» он дополняет рассудочными ноуменами (см. фрагм. (A 250—251)), и даже о том, что «[трансцендентальный объект] не может называться ноуменом, т.к. я не знаю, что он есть сам по себе...» (A 253). Тем не менее противоречия здесь не возникает, поскольку во фрагм. (A 288 / B 344—345) Кант говорит лишь о возможности рассматривать *ТО* в качестве ноумена в силу его трансцендентального — не-эмпирического, не-чувственного — характера, хотя стопроцентных достаточных оснований для помещения его в область «положительных» ноуменов у нас нет (см. фрагм. (A 253))⁴⁰. Проясняет смысл кантовского понятия «трансцендентальный предмет» фрагм. (A 494 / B 522), где Кант рассуждает о не-чувственной (интеллигибельной) причине явлений и говорит о том, что эту причину (единения чувственного многообразия в единство), по аналогии с феноменальным миром [чувственности], мы можем также мыслить в качестве объекта в трансцендентальном смысле, то есть «назвать [ее] трансцендентальным объектом». Это показывает, что «трансцендентальный объект», как и «ноумен», не является объектом в точном (физическом) смысле слова, оба этих концепта суть мысленные абстракции, или некоторые абстрактные «(квази)объекты», то есть не «реальные объекты или данные вещи, а понятия» (Refl. 5554, AA, XVIII, S. 230)⁴¹. При этом обратим внимание на то, что постулируемая в 1-м издании «чувственная составляющая» кантовского трансцендентального объекта (соответствующие фрагменты) во 2-м издании устраняется и *ТО* в большей степени сближается с кантовским ноуменом.

Вместе с тем во 2-м издании Кант вносит существенные коррективы и в свой концепт ноумена. Главная из них состоит в том, что теперь (примени-

не могут быть чувственно созерцаемы, поэтому ноумены — не предметы (см. рассуждение из фрагм. (B 306—312) и др.; ср. с: «понятие ноумена не есть понятие объекта» (B 344)).

³⁸ Считается, что это рассуждение написано в 1780—1781 гг., то есть непосредственно перед созданием *Критики*. По смыслу оно совпадает с фрагм. (A 288 / B 344) кантовской *Критики*.

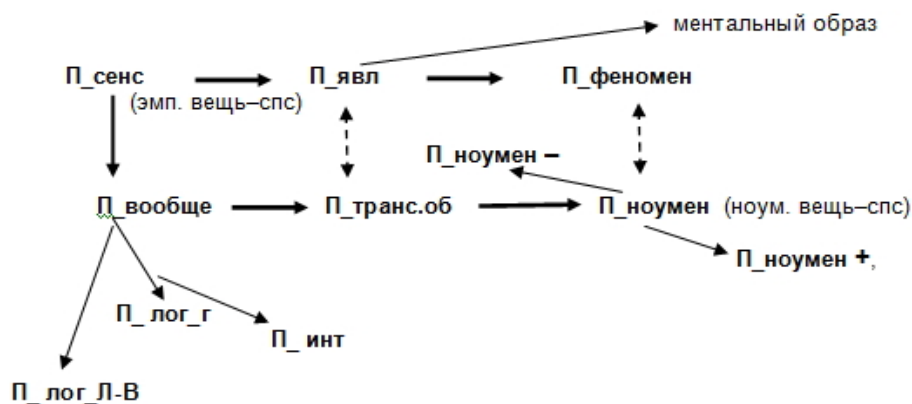
³⁹ См. также фрагм. (A 288 / B 344—345; A 358).

⁴⁰ В 1-м издании Кант еще не дифференцирует общее понятие ноумена на ноумен в негативном и положительном смысле. Это различие проводится им лишь во 2-м издании *Критики* (B 307—309).

⁴¹ Подробнее о квазипредметном характере (статусе) вещи-спс мы говорили выше.

тельно к физическому миру) Кант говорит о *ноумене* [предмете самом по себе] в *негативном смысле* (В 307—309), резервируя понятие *ноумена* в *положительном смысле* для области морали (практической философии). Тем самым *трансцендентальный идеализм* Канта, в отличие от *трансцендентального реализма*, «не определяет более широкой области предметов» (В 309), а его понятие *ноумена* (как *вещи самой по себе* (В 310)) нужно мыслить «*проблематически*», то есть *не-предметным* образом, не как предмет, а как некоторый мысленный конструкт, или *понятие*. Соответственно, на итоговой диаграмме месторасположение *трансцендентального предмета* и *ноумена* в *негативном смысле* сближаются, а в концептуальном отношении можно говорить об их тождестве, или замене концепта *трансцендентального предмета* концептом *ноумена* в *негативном смысле* во 2-м издании *Критики*.

Представим результаты проведенного трансцендентального анализа на следующей схеме⁴²:

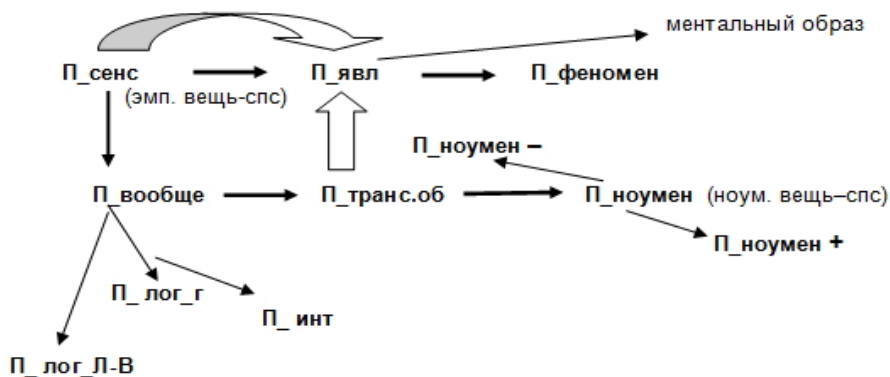


Кантовская вещь-спс фигурирует здесь в двух своих модусах: как *эмпирическая* [трансцендентная] *вещь-спс*, соотносимая с «сенсорным (пре-)предметом» **Пс**, и *ноуменальная* [трансцендентальная] *вещь-спс*, представленная здесь тройкой концептов: *вещь вообще* — *трансцендентальный предмет* — *ноумен* (ноумен в негативном смысле). Эту тройку концептов мы вслед за Бухдалом трактуем не как набор из трех отдельных концептов, а как *динамически связанную систему концептов* *вещь вообще*, *трансцендентальный предмет*, *ноумен*, причем последние являются последовательными *реализациями* концепта *вещь вообще*, полученного посредством трансцендентальной редукции (абстракции) из первоначальных эмпирических данных. Соответственно, кантовский концепт [ноуменальной] вещи-спс представляет собой понятие «*семейного сходства*», которое состоит из этой тройки концептов.

Предлагаемый нами двойственный характер вещи-спс) позволяет прояснить еще одну «трудную» проблему трансцендентализма — кантовскую концепцию *ноуменальной [двойной] причинности*. Наметим здесь абрис ее решения, опираясь на сформированные выше схемы. С одной стороны (со стороны своего содержания), явление «детерминировано» эмпирической ве-

⁴² Явление мы трактуем как *объективное* представление (презентацию), отличая его от субъективных *представлений* (репрезентаций). Подробнее см.: (Катречко, 2017б).

щью-спс; с другой стороны (со стороны своей *формы*), явление «детерминировано» ноуменальной вещью-спс. При этом двойную «детерминацию» явлений концептуально точнее понимать не каузально, а функционально, как *функциональную* зависимость явления от своих денотата и смысла. *Явление* (как знак) есть функция от двух аргументов: значения (эмпирической вещи-спс) и смысла (ноуменальной вещи-спс). Соответственно, ноуменальная зависимость явления состоит в конституировании его предметного характера (предметности) нашим рассудком, поскольку явление выступает как явление *предмета*. В конституировании предметного характера явления можно выделить две фазы. Как мы уже отмечали выше, «нечувственную причину явлений» Кант соотносит с *трансцендентальным предметом* (В 522–523), который выступает в качестве прото-категории «предметности» и благодаря которому чувственное многообразие посредством акта схватывания синтезируется в пре-предмет. Далее этот схваченный «чувственный пре-предмет» до-оформляется рассудочными категориями в полноценный предмет восприятия, или *феномен* (А 248–249). Кантовский синтез «узнавания в понятии» (А 103–110) завершает этот процесс путем заполнения пустой предметной формы явления содержательными (эмпирическими) признаками.



Подведем итог. Кантовский трансцендентализм представляет собой третий модус трансцендентальной философии наряду с трансцендентализмом Античности (Платон, неоплатоники) и трансцендентализмом школы Вольфа. Он связан с трансцендентальным поворотом (сдвигом) от изучения предметов к исследованиям условий возможности их познания. Поставленная Кантом проблема соответствия предметов и представлений решается посредством его «коперниканского переворота». Кантовское различие между *явлением* и *вещью-самой-по-себе* предопределяет средний между Сциллой крайнего эмпиризма и Харибдой крайнего рационализма путь трансцендентального исследования. Кантовское постулирование *вещи-самой-по-себе* (прежде всего в ее эмпирическом модусе) не позволяет трактовать кантовский трансцендентализм как в феноменилистическом, так и в ноуменилистическом ключе и гарантирует реалистический характер трансцендентального идеализма Канта, его совместимость с «эмпирическим реализмом» (А 370–371). При этом кантовскую вещь-спс нельзя трактовать как

физический предмет: это лишь предмет нашей мысли. Кантовский концепт «вещь-сама-по-себе» представляет собой понятие по типу «семейного сходства». Он содержит в своем составе три «предметных» понятия: *вещь вообще*, *трансцендентальный предмет* и *ноумен*, — которые выражают разные фазы трансцендентального анализа познания эмпирического. Вместе с тем тезис о двойственном характере концепта вещи-самой-по-себе позволяет дать решение кантовской проблемы аффицирования (причинности).

Список литературы

1. Кант И. Прологомены // Собр. соч. : в 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 5—152.
2. Кант И. Избранные письма // Собр. соч. : в 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 463—590.
3. Кант И. Критика чистого разума // Соч. на нем. и рус. языках. М., 1994—2006. Т. 2, ч. 1 (2-е (В) изд.); Т. 2, ч. 2 (1-е (А) изд.).
4. Катречко С.Л. Кантовская концепция сознания (познания) как модель «искусственного интеллекта» // Новое в искусственном интеллекте. Методологические и теоретические вопросы. М., 2005. С. 137—140.
5. Катречко С.Л. Трансцендентализм Канта как *трансцендентальная парадигма* философствования // Кантовский сборник. 2014а. №2 (48). С. 10—25.
6. Катречко С.Л. Трансцендентальный анализ математической деятельности: абстрактные (математические) объекты, конструкции и доказательства // Доказательство: очевидность, достоверность и убедительность в математике. М., 2014б. С. 86—120.
7. Катречко С.Л. Трансцендентальный анализ математики: абстрактная природа математического знания // Кантовский сборник. 2015. №2 (52). С. 16—31.
8. Катречко С.Л. Трансцендентализм Канта как реалистическая теория опыта / познания (анализ структуры кантовского коперниканского переворота) // Философия и наука: проблемы соотношения. Кн. 1. М., 2016а. С. 213—226.
9. Катречко С.Л. О понимании концепта «трансцендентальный» в кантовской философии // Рацио.ру. 2016б. №16. С. 34—58.
10. Катречко С.Л. Трансцендентализм Канта и его концепт вещи-самой-по-себе // Трансцендентальный поворот в современной философии (1): метафизика, теория опыта, теория сознания : сб. матер. Междунар. науч. семинара. М., 2017а. С. 37—45.
11. Катречко С.Л. Кантовское явление как объективно-объектное (предметное) представление // Кантовский сборник. 2017б. Т. 36, №3. С. 7—20.
12. Хауэлл Р. Кантовские предметы: проблемы и перспективы исследования // Кантовский сборник. 2008. №1 (27). С. 6—21.
13. Abela P. Kant's Empirical Realism. Oxford, 2002.
14. Adams R. Things in Themselves // Philosophy and Phenomenological Research. 1997. Vol. 57, №4. P. 801—825.
15. Adickes E. Kant und das Ding an sich. Berlin, 1924.
16. Aquila R. Things in Themselves and Appearances: Intentionality and Reality // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1979. Vol. 61. P. 293—308.
17. Aquila R. Representational Mind: A Study of Kant's Theory of Knowledge. Indiana University Press, 1983.
18. Allais L. Transcendental Idealism and Metaphysics: Kant's Commitment to Things in Themselves // Kant Yearbook: Metaphysics. 2010. Vol. 2. P. 1—32.
19. Allais L. Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism, Oxford University Press, 2015.
20. Allison H. Kant's concept of the transcendental object // Kant-Studien. 1968. Bd. 59. P. 165—186.
21. Allison H. Transcendental Idealism: A Defense. New Haven ; L., 1983.
22. Allison H. Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense. Rev. and enl. ed. New Haven ; L., 2004.

23. Barker S.F. Appearing and appearances in Kant // *The Monist*. 1967. Vol. 51, № 3 (Kant Today: Part I). P. 426–441.
24. Baum M. Objects and Objectivity in Kant's First Critique // *Kant's Idealism: New Interpretations of a Controversial Doctrine* / ed. by D. Schulting, J. Verburgt. Dordrecht, 2001. P. 55–70.
25. Bird G. Kant's Theory of Knowledge: An Outline of One Central Argument in the Critique of Pure Reason. L., 1962.
26. Boer K. der, Kant's Multi-Layered Conception of Things in Themselves, Transcendental Objects, and Monads // *Kant-Studien*. 2014. Bd. 105, № 2. P. 221–260.
27. Buchdahl G. Kant and the Dynamics of Reason: Essays on the Structure of Kant's Philosophy. Oxford, 1992.
28. Buchdahl G. Science and God: The Topology of the Kantian World // *Kant and Contemporary Epistemology* / ed. by P. Parrini. Dordrecht, 1994. P. 1–25.
29. Chisholm R. The Theory of Appearing // *Philosophical Analysis* / ed. by M. Black. Ithaca ; N.Y., 1950. P. 102–118.
30. Gideon A. Der Begriff Transscendental in Kant's Kritik der reinen Vernunft. Marburg, 1903.
31. Jacobi F.H. Ueber den transzendentalen Idealismus, Appendix to David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch // Jacobi F.H. Werke. Bd. 2. Hamburg, 2004. S. 291–310.
32. Herring H. Das Problem der Affektion bei Kant. Köln, 1953 (*Kant-Studien, Ergänzungsheft*, № 67).
33. Höffe O. Kant's Critique of Pure Reason: the Foundation of Modern Philosophy. Dordrecht, 2010.
34. Hogan D. How to Know Unknowable Things in Themselves // *Noûs*. 2009. Vol. 43, № 1. P. 49–63.
35. Horstmann R.-P. Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant. Bodenheim, 1997.
36. Howell R. Kant's First-Critique. Theory of the Transcendental Object // *Dialectica*. 1981. Vol. 35, № 1. P. 85–125.
37. Katrechko S. On possible understanding of Kant's transcendentalism // Трансцендентальный поворот в современной философии (1): метафизика, теория опыта, теория сознания : сб. матер. Междунар. науч. семинара. М., 2017. С. 10–11.
38. Marshall C. Kant's appearances and things in themselves as qua-objects // *Philosophical Quarterly*. 2013. Vol. 63 (252). P. 520–545.
39. Nitzan L. Jacob Sigismund Beck's Standpunctslehre and the Kantian Thing-in-itself Debate (The Relation Between a Representation and Its Object). Dordrecht, 2014.
40. Prauss G. Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn, 1974.
41. Prichard H.A. Kant's theory of knowledge. Oxford, 1909.
42. Rohlf M. Immanuel Kant // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/kant/#Tralde> (дата обращения: 01.09.2017).
43. Robinson H. The Disappearing X // *Proceedings of the Ninth International Kant Congress*. Berlin, 2001. Vol. 2. P. 418–428.
44. Van Cleve J. Problems From Kant. N.Y. ; Oxford, 1999.
45. Westphal K.R. Kant's Transcendental Proof of Realism. Cambridge, 2004.
46. Zalta E.N. The Theory of Abstract Objects // *Metaphysics Research Lab*. 1999. URL: <https://mally.stanford.edu/theory.html> (дата обращения: 01.09.2017).

Об авторе

Сергей Леонидович **Катречко**, кандидат философских наук, доцент философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук (ГАУГН), Россия.

E-mail: skatrechko@gmail.com

KANT'S TRANSCENDENTALISM AND CONCEPT OF THE THING IN ITSELF

S. L. Katrechko

This article analyses Kant's transcendental philosophy (transcendentalism) and its central concept – the thing in itself is the kind of concept without which it is impossible to enter Kant's philosophy (a paraphrase of Jacobi's maxim). Methodologically, transcendentalism implies a transcendental turn from studying [empirical] objects to analysing the [transcendental] conditions of their cognition. Metaphysically, Kant's transcendentalism rests on the crucial distinction between the thing in itself and the appearance. To give a more precise definition of Kant's thing in itself, this article considers three theses. Firstly, Kant's thing in itself is not an object in the usual sense. It is a methodological notion rather than an actual object. There are several possible conceptualisations of Kant's thing in itself [that use the apparatus of contemporary logic]. Secondly, the thing in itself has two modes – the empirical and noumenal ones (B306). This should be taken into account in analysing the concept of transcendentalism. Thirdly, Kant introduces the concept of the thing in itself through a negation. Being a notion of the 'family resemblance' type, the concept comprises three dynamically connected elements – the object in general, the transcendental object, and the noumenon (sometimes, Kant uses them interchangeably). Each element represents a phase of Reduction-Realisation (Buchdahl) in the cognition of empirical data (Kant defines such phases as thingness, using the concept of 'transcendental object'). The data are obtained through the transcendental analysis (reflection) of the process of cognition. The thesis (2) about the dual nature of the thing in itself suggests a solution to Kant's problem of causality. The thing in itself serves as the referent of the phenomenon, whereas the noumenal thing-in-itself (or the 'negative noumenon') serves as its meaning (Frege's semiotic triangle).

Key words: transcendental philosophy (transcendentalism), transcendental turn, thing in itself, thing on general, transcendental object, noumen, dual causality.

References

1. Abela, P. 2002, *Kant's Empirical Realism*, Oxford: Clarendon Press.
2. Adams, R. 1997, Things in Themselves, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 57, №4 (Dec., 1997), p. 801 – 825.
3. Adickes, E. 1924 *Kant und das Ding an sich*, Berlin: Pan Verlag.
4. Aquila, R. 1979, Things in Themselves and Appearances: Intentionality and Reality, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 61 (1979), p. 293 – 308.
5. Aquila, R. 1983, *Representational Mind: A Study of Kant's Theory of Knowledge*, Indiana University Press.
6. Allais, L. 2010, Transcendental Idealism and Metaphysics: Kant's Commitment to Things in Themselves, *Kant Yearbook: Metaphysics*, vol.2/2010, Berlin : W. de Gruyter, pp. 1 – 32.
7. Allais, L. 2015, *Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism*, Oxford University Press Uk.
8. Allison, H. 1968, Kant's concept of the transcendental object, *Kant-Studien*, vol. 59 (1 – 4), pp. 165 – 186.
9. Allison, H. 1983, *Transcendental Idealism: A Defense*, New Haven and London: Yale University Press.
10. Allison, H. 2004, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven and London: Yale University Press, Revised and Enlarged Edition.
11. Barker, S.F. 1967, Appearing and appearances in Kant, *The Monist*, vol. 51, n. 3, Kant Today: Part I (1967), pp. 426 – 441.
12. Baum, M. 2001, *Objects and Objectivity in Kant's First Critique*, in: Kant's Idealism: New Interpretations of a Controversial Doctrine (ed. by D. Schulting & J. Verburgt), Dordrecht : Springer, p. 55 – 70.

13. Bird, G. 1962 (1974), *Kant's Theory of Knowledge: An Outline of One Central Argument in the Critique of Pure Reason*, London: Routledge & Kegan Paul.
14. der Boer, K. 2014, Kant's Multi-Layered Conception of Things in Themselves, Transcendental Objects, and Monads, *Kant-Studien*, vol.105(2), p. 221–260.
15. Buchdahl, G. 1992, *Kant and the Dynamics of Reason: Essays on the Structure of Kant's Philosophy*, Oxford : Blackwell.
16. Buchdahl, G. 1994, Science and God: The Topology of the Kantian World, *Kant and Contemporary Epistemology* (ed. Paolo Parrini), Dordrecht : Springer, pp. 1–25.
17. Chisholm, R. 1950, *The Theory of Appearing*, in: Max black, ed. *Philosophical Analysis*, Ithaca, NY : Cornell University Press, p. 102–118.
18. Gideon, A. 1903, *Der Begriff Transscendental in Kant's Kritik der reinen Vernunft*. Marburgh : Friedrich.
19. Herring, H. 1953, Das Problem der Affektion bei Kant, *Kant-Studien*, Ergänzungsheft, №67. Köln: Kölner Universitäts-Verlag.
20. Hoffe, O. 2010, *Kant's Critique of Pure Reason: the Foundation of Modern Philosophy*. Dordrecht: Springer.
21. Hogan, D. 2009, How to Know Unknowable Things in Themselves, *Noûs*, vol. 43, n. 1, p. 49–63.
22. Horstmann, R.-P. 1997, *Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant*. Bodenheim: Philo.
23. Howell, R. 1981, Kant's First-Critique. Theory of the Transcendental Object, *Dialectica*, vol. 35, n.1, p. 85–125.
24. Howell, R. 2008, Kantovskie predmety: problemy i perspektivy issledovanija, *Kantovskiiy sbornik* [The Kantovsky sbornik], №1(27) p. 6–21.
25. Jacobi, F.H. 2004 (1787), *Ueber den transzendentalen Idealismus*, Appendix to David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch, in: *Jacobi F.H. Werke*, Hamburg: Meiner, vol. 2, P. 291–310.
26. Kant, I. 1994, *Prolegomeny ko vsiakoy budushey metafizike, kotoraiia mozhет poiavit'sia kak nauka* [Prolegomena to any Future Metaphysics] In: Kant, I. *Sobranie sochinenij v 8 tomah*. [Works in 8 volumes], vol. 4, p. 5–133.
27. Kant, I. 1994, *Izbrannyye pis'ma* [Selected Letters; letter's to M. Herz] In: Kant, I. *Sobranie sochinenij v 8 tomah*. [Works in 8 volumes], vol. 8, P. 57–136.
28. Kant, I. 1994, *Kritika chistogo razuma* (1787) [Critique of Pure Reason (second edition)]. In: Kant, I. *Sobranie sochinenij v 8 tomah*. [Works in 8 volumes], vol. 3.
29. Katrechko, S.L. 2005, Kantovskaja koncepcija soznaniya (poznaniya) kak model' «iskusstvennogo intellekta» [Kant's concept of consciousness (knowledge) as model of "artificial intelligence"], in: *Novoe v iskusstvennom intellekte*. Metodologicheskie i teoreticheskie voprosy. M. : IIntelL, P. 137–140.
30. Katrechko, S.L. 2014a, Transcendentalizm Kanta kak transcendental'naja paradigma filosofstvovaniya [Kant's transcendentalism as transcendental paradigm of philosophizing], *Kantovskiiy sbornik* [The Kantovsky sbornik], no. 2 (48). P. 10–25.
31. Katrechko, S.L. 2014b, *Transcendental'nyiy analiz matematicheskoiy dejatel'nosti: abstraktnyye (matematicheskie) ob'ekty, konstrukcii i dokazatel'stva* [Transcendental analysis of mathematical activity: abstract (mathematical) objects, structures and proofs], in: *Dokazatel'stvo: ochevidnost', dostovernost' i ubeditel'nost' v matematike* (Proceedings of the Moscow Seminar on the Philosophy of Mathematics). M. : «LIBROKOM», P. 86–120.
32. Katrechko, S.L. 2015, Transcendental Analysis of Mathematics: abstract nature of mathematics knowledge [Transcendental'nyiy analiz matematiki: abstraktnaya priroda matematicheskogo znaniya], *Kantovskiiy sbornik* [The Kantovsky sbornik], №2 (52). P. 16–31.
33. Katrechko, S.L. 2016a, Transcendentalizm Kanta kak realisticheskaja teorija opyta/poznaniya (analiz struktury kantovskogo kopernikanskogo perevorota) [Does the Kant's Copernican Revolution Lead to Idealism? (Structure and Dialectic of Kant's Copernican Revolution)], in: *Filosofiya i nauka: problemy sootneseniya*. M.: RGGU, Kn. 1, P. 213–226.
34. Katrechko, S.L. 2016b, O ponimanii koncepta «transcendental'nyiy» v kantovskoiy filosofii [About understanding of a concept "transcendental" in Kant philosophy], *Ratio.ru*, vol. 16. P. 34–58.

35. Katrechko, S. 2017a, Transcendentalizm Kanta i ego koncept veshi samoiy po sebe [Kant's transcendentalism, transcendental shift (turn) and the thing in itself], *Proceedings of the International Workshop "Transcendental Turn in Contemporary Philosophy: Metaphysics, Theory of Experience, Theory of Consciousness (?)"* (Moscow, April 22–23, 2016). Moscow: Foundation for Humanities, p. 213–226.
36. Katrechko, S.L. 2017b, Kantovskoe javlenie ob"ektivno-ob"ektnoe (predmetnoe) predstavlenie, *Kantovskiiy sbornik* [The Kantovsky sbornik], vol. 36, n. 3, pp. 10–11.
37. Katrechko, S. 2017, On possible understanding of Kant's transcendentalism, in: *Proceedings of the International Workshop "Transcendental Turn in Contemporary Philosophy: Metaphysics, Theory of Experience, Theory of Consciousness (?)"* (Moscow, April 22–23, 2016), Moscow: Foundation for Humanities, p. 10–11.
38. Marshall, C. 2013, Kant's appearances and things in themselves as qua-objects, *Philosophical Quarterly*, Vol. 63 (252), p. 520–545.
39. Nitzan, L. 2014, *Jacob Sigismund Beck's Standpunctslehre and the Kantian Thing-in-itself Debate* (The Relation Between a Representation and Its Object) [Studies in German Idealism №16], Dordrecht: Springer.
40. Prauss, G., 1974, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn : Bouvier.
41. Prichard, H. A. 1909, *Kant's theory of knowledge*, Oxford: Oxford Clarendon Press.
42. Rohlf, M. 2010, *Immanuel Kant*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, URL: <https://plato.stanford.edu/entries/kant/#TraIde>.
43. Robinson, H. 2001, The Disappearing X, *Proceedings of the Ninth International Kant Congress*, vol. 2. P. 418–428. Berlin : W. de Gruyter.
44. Van Cleve, J. 1999, *Problems From Kant*, New York and Oxford: Oxford University Press.
45. Westphal, K.R. 2004, *Kant's Transcendental Proof of Realism*, Cambridge : Cambridge University Press.
46. Zalta, Ed. 1999, *The Theory of Abstract Objects*, Metaphysics Research Lab. URL: <https://mally.stanford.edu/theory.html>

The author

Dr Sergey **Katrechko**, Associate Professor, Faculty of Philosophy, State Academic University for the Humanities (GAUGN), Russia.

E-mail: skatrechko@gmail.com

**АНАЛИТИЧЕСКОЕ
КАНТОВЕДЕНИЕ,
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ
ИДЕАЛИЗМ И ВЕЩЬ В СЕБЕ**

М. Е. Соболева*

Интерес к Канту в современной теоретической аналитической философии связан прежде всего с дискуссиями о характере наших чувственных восприятий, об эпистемологическом статусе опыта и о так называемом «конструктивизме». При этом конфликт интерпретаций заходит так далеко, что одни считают Канта концептуалистом, а другие — «антиконцептуалистом», одни — интерналистом, а другие — экстерналистом, одни — конструктивистом, а другие — реалистом. В настоящей статье коротко представлены основные аргументы pro и contra той или иной интерпретации Кантовых текстов, а также предложена авторская трактовка некоторых спорных аспектов теории познания Канта.

В отличие от доминирующего взгляда в аналитическом кантоведении показано, что «трансцендентальный идеализм» Канта вполне совместим с эпистемологическим реализмом в области теоретического разума. Соответственно, понятие «вещь в себе» не следует рассматривать как онтологическое или эпистемологическое. Оно имеет только методологическую функцию и служит для того, чтобы наряду с естественнонаучным дискурсом оставить возможность для других типов дискурса, таких как религиозный, этический и т. д.

Представленное доказательство основано на трех шагах: сначала рассматривается понятие «явления» в реалистическом ключе как онтологически идентичное с понятием вещи в себе. Затем предлагается авторская реконструкция кантовской трансцендентальной теории опыта и анализ трансцендентальной структуры опыта, демонстрирующий реалистический статус кантовских объектов опыта. В заключение обсуждается значение кантовского проекта с точки зрения современной теории познания.

Ключевые слова: Кант, аналитическое кантоведение, вещь в себе, трансцендентальный идеализм, эмпирический реализм.

Аналитическое кантоведение сегодня — это огромный поток литературы, пытающейся приблизиться к теории познания и к практической философии Канта с позиций эмпиризма и аналитической философии языка. Это особенно ясно демонстрируют современные дискуссии в области эпистемологии. Круг тем, о которых

* Institut für Philosophie, Philipps-Universität Marburg, Wilhelm-Röpke-Straße 6b, 35032 Marburg, Германия.

Поступила в редакцию: 15.09.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-4-6

© Соболева М.Е., 2017

до сих пор непримиримо спорят, включает вопрос о том, что дано нам в созерцании: поток чувственных данных или сами предметы, то есть отражает ли наше сознание вещи или конструирует их. Заметим, что в современной литературе доминирует взгляд на Канта как на основателя конструктивизма¹, хотя многие признают, что в таком случае возникают проблемы с объяснением его рецептивной эстетики. Например, Поль Богоссиан в своей новой книге полагает, что Кант «конструирует факты» с помощью «модели формочек», согласно которой «наши понятия намечают границы в «сыром материале» мира и тем самым являются, например, причиной того, что существуют такие вещи, как динозавры» (Boghossian, 2015, S. 48). Спорят также о том, как понимать кантовскую «вещь в себе» — онтологически или эпистемологически, другими словами, следует ли интерпретировать это понятие как учение о двух мирах или о двух аспектах мира. Нет согласия по поводу того, какую функцию имеет учение о схематизме — действительно ли оно обуславливает радикальный разрыв между миром и сознанием и тем самым позволяет считать Канта скептиком и агностиком. Неясно также, какой статус имеет понятие «единство апперцепции» — можно ли рассматривать его как синоним сознания или же оно только задает трансцендентальную предпосылку для последнего. Круг актуальных дискуссий можно расширять до бесконечности, ибо они касаются практически всех понятий Канта.

В целом в среде аналитических философов сохраняется взгляд на Канта как на представителя идеализма, при этом мечтают о таком изложении его учения о познании, которое «было бы по крайней мере сопоставимо с каким-либо вариантом эмпиризма или научного реализма» (Horstmann, 1997, S. 36). Причинами для этого, среди прочего, служат признание Канта, что он считает себя «трансцендентальным идеалистом» (A 369), и его понятие о вещи в себе, которое интерпретируют либо как дуализм субстанций, либо как дуализм свойств. В данной статье я очень схематично остановлюсь только на этих вопросах, поскольку они стали предметом дискуссий на организованном Сергеем Катречко семинаре, прошедшем в Москве в апреле 2016 г.²

Проблема синтетических суждений *a priori*

Как Кант поясняет во введении к «Критике чистого разума», назначение его работы — это анализ и критика, а критика направлена против традиционной метафизики, которая некорректно и безответственно использует синтетические понятия *a priori*, принимая различные формы догматизма и скептицизма. Кант проницательно замечает, что в основе философской метафизики лежит способность человеческого разума к априорным синтетическим понятиям, которую он называет «*metaphysica naturalis*» (Кант, 2006а, с. 75) и которую можно назвать *дискурсивным воображением*. Под дискурсивным воображением я понимаю свойственную человеку способность к спонтанному генерированию идей или понятий на основании дру-

¹ Такая позиция характерна не только для представителей аналитической философии, но и для более широкого круга ученых, см., например: (Лекторский, 2005).

² См.: *Трансцендентальный поворот в современной философии* (1): метафизика, теория опыта, теория сознания: сб. матер. Междунар. науч. семинара М., 2017.

гих идей или понятий. Согласно Канту, именно в силу этой «природной склонности» у человека «всегда была и будет какая-нибудь метафизика» (Кант, 2006а, с. 75) как попытка ответить на предельные вопросы о мире.

Задача состоит в том, чтобы отличить «спекуляцию» от достоверного знания, а также преодолеть скептицизм относительно вопроса о познаваемости мира. Поэтому Кант предлагает проект «научной метафизики», цель которой состоит в том, чтобы решить вопрос «о том, способен или не способен разум судить об этих предметах, стало быть, о возможности либо с достоверностью расширить наш чистый разум, либо поставить ему определенные и твердые границы» (Кант, 2006а, с. 75). Предметом исследования такой научной метафизики должен стать, по мнению Канта, анализ «самого разума» и его «способности в отношении предметов», а не анализ предметов метафизики, «объектов разума» и «природы вещей, отличных от него» (Кант, 2006а, с. 77). Познание, «занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*», он называет «трансцендентальным» (Кант, 2006а, с. 79).

Созерцания и понятия

Особенностью трансцендентальной теории познания является то, что она признает два источника априорного познания: пассивную чувственность и активный рассудок. Согласно Канту, как чувственность, так и рассудок в равной степени необходимы для познания, они независимы друг от друга, несводимы друг к другу и выполняют различные функции: «Посредством первой способности предмет нам *дается*, а посредством второй он *мыслится* в отношении к такому представлению» (Кант, 2006а, с. 137; А 50 / В 74).

Исторически такая позиция противостоит, с одной стороны, рационализму à la Декарт, который игнорирует роль чувственности в познании, а с другой — юмовскому эмпиризму, согласно которому для любой идеи должно быть найдено основание в чувственности. В настоящее время Кантова так называемая теория «о двух корнях познания» стала центром дискуссий между «концептуалистами» (У. Селларс (Sellars), Дж. МакДауэлл (McDowell), Г. Эллисон (Allison), Х. Гинсбург (Ginsborg), А. Гриффит (Griffith), Д. Хайдеман (Heidemann) и др.) и «не-концептуалистами» (Г. Эванс (Evans), Л. Эллайс (Allais), Р. Ханна (Hanna) и др.). Так, концептуалисты всерьез принимают кантовское положение о спонтанной деятельности рассудка, но нарушают его же принцип независимости чувственности и рассудка друг от друга. Ведь Кант полагает, что «явления могут быть даны в созерцании без функций рассудка» (Кант, 2006а, с. 191; В 122) и «созерцание вовсе не нуждается в функциях мышления» (Кант, 2006а, с. 193; В 123). Это положение оказывается камнем преткновения для интерпретаторов. Концептуализм обходит его как «нелогичность» кантовских рассуждений: вопреки взглядам самого Канта, чувственная «данность» здесь всегда оказывается подведена под некоторое понятие. В отличие от концептуалистов, антиконцептуалистам не удастся предложить решение, удовлетворяющее признаваемому ими самими требованию кооперации чувственности и рассудка. Поскольку созерцания для них неконцептуализированы, то непонятно, как они вообще могут быть доступны для рассудка: ведь «тогда все находилось бы в хаотическом смешении», говоря словами Канта (Кант, 2006а, с. 193; В 123).

Если мы хотим дать «истинно кантианскую» интерпретацию теории познания Канта (к чему призывает Роберт Хауэлл (Хауэлл, 2017)), то мы должны всерьез принять его положение о независимости и равной необходимости чувственности и рассудка для познания. Вопрос только в том, чтобы адекватно реконструировать аргументацию Канта об априорном вкладе этих способностей в познание.

Априорность чувственности

Априорность чувственности, под которой Кант понимает ее пространственно-временную структуру, приводит к тому, что мир воспринимается нами как «явление». В качестве его только мысленного, но не реального коррелята предстает вещь в себе. Учение о явлении Кант называл «трансцендентальным идеализмом» и рассматривал его как решение, позволяющее преодолеть идеализм метафизический, который либо редуцирует вещи к сумме воспринимаемых нами признаков, либо сомневается в существовании вещей внешнего мира. Кант утверждал, что его «трансцендентальный идеализм» вполне совместим с «эмпирическим реализмом» (см. его разрешение четвертого парадоксизма).

Согласно ему, «явление» есть самое лучшее доказательство реальности внешнего мира. Однако эта его идея до сих пор недопонята и зачастую рассматривается как ошибочная. Примером такого взгляда может служить статья Роберта Хауэлла и те работы аналитических кантоведов, на которые он ссылается (Хауэлл, 2017). Причиной недопонимания до сих пор остается критиковавшееся еще самим Кантом рассмотрение явления «в отрыве от нашей чувственности» (Кант, 2006б, с. 466; А 370) и принятие явлений «за самостоятельные сущности, находящиеся вне нас» (Кант, 2006б, с. 467; А 371), в результате чего об их бытии становится невозможно узнать «иначе, чем заключая от причины к следствию, причем при таком заключении всегда должно оставаться сомнительным, находится ли эта причина в нас или вне нас» (Там же).

Необходимо подчеркнуть, что, согласно Канту, реализм, то есть существование внешнего мира, *не может быть дискурсивно обоснован*: оставаясь в сфере теоретического обоснования, мы остаемся в мире мысли и не можем выйти за его пределы. Этим объясняется происхождение различного рода скептицизма. Поэтому данность мира, его реальность для Канта составляет и гарантирует не рассуждение, а реальность нашего чувственного опыта.

Принимая пространство как форму внешнего, а время — как форму внутреннего опыта, Кант полагает, что пространственно-временная корреляция восприятий конституирует наше представление о реальном внешнем мире, элементом которого мы сами являемся. Другими словами, основу нашей убежденности в реальности внешнего мира, по Канту, составляет *принцип идентичности сознания внешних предметов и самосознания*. Он пытается доказать это в критике четвертого парадоксизма в первом издании своей «Критики чистого разума». Но, заметив, что читатели не поняли этой его идеи, он значительно перерабатывает главу «Опровержение идеализма» и даже специально разъясняет эту идею в предисловии ко второму изданию книги. Кант пишет: «Однако я сознаю *свое бытие во времени* (следовательно, и определимость этого бытия во времени) посредством внутреннего опыта, а это нечто большее, чем только осознание моего представле-

ния; это то же, что и эмпирическое сознание моего бытия, определимого только через отношение к чему-то, что связано с моим существованием и находится *вне меня*. Таким образом, это сознание моего бытия во времени точно так же (в оригинале «идентично». — М. С.) связано с сознанием отношения к чему-то, находящемуся вне меня³, следовательно, опыт, а не выдумка, чувство, а не способность воображения неразрывно связывает внешние вещи с моим внутренним чувством» (Кант, 2006а, с. 43; В XL примеч.). Он полагает, что представления о внешних вещах должны соотноситься с чем-то постоянным, что должно «быть внешней вещью, существование которой необходимо включено в *определение* моего собственного бытия и составляет с ним один-единственный опыт, который даже не мог бы быть внутренним, если бы он в то же время не был (отчасти) внешним» (Там же). Итак, самосознание *идентично* связано с сознанием внешнего мира, поскольку оно больше, чем сознание лишь своих представлений, но охватывает также и сознание себя как реальной вещи. Аналогично этому, явление одновременно есть эмпирическое сознание реального предмета вне меня.

Предмет, таким образом, дан как внешний благодаря внутреннему переживанию пространства, то есть благодаря переживанию пространства во времени. Кант справедливо считает, что такое пространство, то есть пространство, конституирующее для нас внешний мир, не может быть свойством предметов, а должно представлять собой априорную форму чувственного созерцания. Суть его аргументации можно свести к тому, что ни одна пространственная вещь не может быть представлена вне пространства, то есть пространство как таковое есть составная часть любого пространственного представления⁴. Поэтому критика этого положения, получившая название «пробел Тренделенбурга» (Trendelenburgsche Lücke)⁵ или «отклоненная альтернатива» (neglected alternative)⁶, которая утверждает, что предположение Канта о том, что пространство есть априорная форма чувственности, не исключает положения о том, что оно также может быть свойством предметов самих по себе, не достигает своей цели с точки зрения трансцендентальной теории опыта.

Априорность рассудка

Итак, согласно Канту, чувственность дает нам внешний предмет. При чем для этого нам не требуется понятийное мышление. Однако для того, чтобы явления стали объектами познания, они должны удовлетворять некоторым необходимым условиям. Эти необходимые условия Кант исследу-

³ «Dieses Bewußtsein meines Daseins in der Zeit ist also mit dem Bewußtsein eines Verhältnisses zu etwas außer mir *identisch* (курсив мой. — М. С.) verbunden...» (Кант, 2006а, с. 42; В XL, Анм.). К сожалению, в русском переводе слово *identisch* переведено как «точно так же».

⁴ Здесь можно попробовать применить подход, который использует Роберт Ханна для анализа понятия метафизики (Ханна, 2017). А именно, можно утверждать с использованием непредикативной теории множеств, что у Канта пространство само является членом множества всех пространственных предметов и что элементы этого множества определяются через отношение к целому, представление о котором предшествует представлению о его частях.

⁵ См.: (Mohr, 2004, S. 129).

⁶ См.: (Allais, 2007, p. 459—484).

ет в своей трансцендентальной аналитике. Сложность его аргументации до сих пор не позволяет интерпретаторам прийти к согласию по поводу того, как выглядит его решение. Многие считают, что возможность такой трансформации связана с тем, что многообразие созерцаний подводится под определенный (как правило, лингвистический) концепт и таким образом становится доступным для мышления. В таком случае возникает следующая методологическая проблема: предмет практически сводится к совокупности приписываемых ему нами свойств⁷, что вызывает вопрос о том, способны ли мы познавать мир таким, какой он есть на самом деле, или же мы всегда имеем дело только с нашими конструкциями (или картинами мира).

В современной аналитической философии дискуссию о природе кантовских явлений инициировал Уилфрид Селларс, считающий, что любое созерцание имеет структуру «этот, такой как» (*this-such*) и, следовательно, включает в себя демонстративный и сортальный аспекты (Sellars, 1968, р. 3–10). Это означает, что созерцания для него всегда представляют собой концептуально нагруженные репрезентации. Джон МакДауэлл также утверждает, что кантовское созерцание — это не «голая экстраконцептуальная данность», а некоторое состояние, которое всегда уже имеет «концептуальное содержание» (McDowell, 1994, р. 9). Он считает, что «иметь вещи, являющиеся нам определенным образом, значит в некотором роде находиться в модусе оперирования концептуальными способностями» (McDowell, 1994, р. 69). Арон Гриффит предполагает в том же духе, что у Канта «категории функционируют как условия возможности чувственной данности, в дополнение к суждению» и что отличительной чертой кантовского идеализма является то, что содержание восприятий «частично зависит от концептуальной активности рассудка» (Griffith, 2010, р. 216).

Однако все эти рассуждения кажутся «антикантовскими» и не соответствуют ни духу, ни букве кантовской теории, утверждающей, что опыт представляет собой границу, за которую не должно выходить научное рассуждение. Так понимаемый опыт не может сам быть концептуально нагруженным, поскольку он должен быть способным служить для верификации (или фальсификации) наших суждений. С другой стороны, явления могут служить для проверки наших знаний только в том случае, если они имеют форму, в которой становятся доступными для нашего дискурсивного рассудка. Это означает, что они должны иметь понятийную форму.

Моя реконструкция трансцендентальной аналитики Канта исходит из следующего положения: превращение явлений в понятия заключается в том, что все явления принимают форму объекта. В отличие от большинства кантоведов аналитической школы, которые считают созерцания изначально концептуально нагруженными в силу того, что они подводятся *под* понятия (нем. «unter Begriffe», англ. «under concepts») и, таким образом, сразу же классифицируются, мне кажется, что первичной операцией рассудка, согласно Канту, является не подведение созерцаний *под* понятия, а приведение их *к* понятиям (нем. «auf Begriffe» (Кант, 2006а, с. 171; A 78 / B 103), то есть придание им понятийной формы. Быть понятием для созерцаний в таком первоначальном значении означает просто выступать в качестве объекта для сознания.

⁷ В современной эпистемологии такой процесс получил название «тропизм».

Описание процесса превращения созерцаний в «объекты» в трансцендентальной аналитике можно реконструировать на основании следующей аналогии: подобно тому, как эмпирическое сознание подводит предметы под понятия, трансцендентальное сознание подводит созерцания под единство апперцепции, вследствие чего они однозначно идентифицируются как «одно и то же созерцание» на ментальной карте сознания субъекта.

Если это предположение верно, то первичная концептуализация есть не что иное, как объективация, которая осуществляется структурно или чисто топологически, а не в форме родо-видовой классификации, как, вслед за Аристотелем, полагают многие современные философы. При этом быть «объектом» не означает иметь некоторые семантические характеристики, некоторое артикулированное содержание, а означает всего навсего простую идентичность. Другими словами, первичная концептуализация протекает не по схеме «S есть P», а по схеме «S есть S», предложенной еще Платоном. Понятие об объекте имеет форму не *representatio generalis*, а *representatio singularis*⁸. Общим признаком для различных созерцаний при такой концептуализации является то, что все они приобретают форму объектов для сознания и выступают в качестве «объектов как таковых», хотя сами объекты при этом остаются полностью неопределенными в отношении их значения. Объект предстает, таким образом, как определенная неопределенность. Это — некоторый X, который в процессе познания наделяется теми или иными свойствами⁹. Так понимаемая первичная концептуализация позволяет объяснить, с одной стороны, как созерцания (и тем самым реальный мир) могут служить для контроля над суждениями, а с другой — как они становятся доступными для понятийного мышления.

«Синтетическое единство явлений согласно понятиям» Кант называет опытом (Кант, 2006б, с. 161; А 110; ср.: А 9 / В 12, В 161). Заметим, что рассудок в этом случае не конструирует факты из материала чувственных ощущений (как часто думают¹⁰), а объективирует данные нам чувственностью созерцания и связывает их за счет категорий в единую картину опыта, ничего не меняя в их составе, иначе они не могли бы служить для проверки истинности наших суждений. Ведь явления именно «с точки зрения их связи должны подчиняться категориям» (Кант, 2006а, с. 241; В 165). Априорность рассудка в том и состоит, чтобы упорядочивать созерцания в систему опыта, причем на этой стадии рассудок «сам по себе ничего не познает, а только связывает и упорядочивает материал для познания, а именно созерцание, которое должно быть дано ему через объект» (Кант, 2006а, с. 219; В 145).

Каким образом опыт обеспечивает возможность познания? Согласно Канту, должно выполняться следующее условие: предмет, соответствующий данному созерцанию, должен также мыслиться в понятии (Кант, 2006а,

⁸ По этому поводу существует большая дискуссия, участники которой исходят из того, что понятие всегда имеет общий, а не единичный характер, и на этом основании заключают, что и у Канта понятийный характер созерцаний состоит в том, что они обладают неким общим значением, см., например: (Heidemann, 2013). При этом не замечают, что «быть объектом» — это и есть то общее, что придает созерцаниям понятийный характер, ничего не добавляя и не изменяя в их составе.

⁹ Заметим, что такое «эпистемологическое» и, как кажется, верное понимание кантовского объекта было свойственно ныне непопулярному неокантианству.

¹⁰ См., например: (Allison, 1983, p. 67; Willaschek, 2001, S. 224 и далее).

с. 195; А 92 / В 125). Возможность перехода от чувственности к мышлению обуславливают категории, понимаемые как примитивные синтетические суждения *a priori*. Для того чтобы понять, как они работают, их можно представить по аналогии со *средним термином* в силлогизме, связывающим посылки с заключением. С одной стороны, категории относятся к созерцаниям в качестве «правил», на основании которого рассудок априорно их связывает, а с другой — они относятся к понятию, входящему в состав дискурсивного суждения. Происходит своего рода *трансгрессия* данных, в основе которой лежит соответствие между тем, как чувственные объекты подводятся под категории, и тем, как соответствующие им понятия затем используются в дискурсивном мышлении.

Важным обстоятельством, на которое часто не обращают внимания, является то, что у Канта рассудок в своей структурирующей априорной деятельности не произволен, а ограничен внешними условиями: «...хотя категории осуществляются прежде всего схемами чувственности, тем не менее они и ограничиваются ими, то есть ограничиваются условиями, лежащими вне рассудка, а именно в чувственности» (Кант, 2006а, с. 265; А 146 / В 186). Ограничение рассудка со стороны чувственности происходит за счет того, что отношения между созерцанием и чистым понятием (категорией) также не прямые, а опосредуются операциями, которые Кант называет «схемами» чистого рассудка. Схема — это не произвольная фантазия рассудка, она задана самим созерцанием, так что и созерцание, и понятие приобретают нечто общее, что и позволяет сравнивать их друг с другом и соподчинять. Каким образом это происходит? Поскольку время, согласно Канту, является априорным условием явлений, то и деятельность рассудка должна основываться на схематизме времени. Например, под категорию «субстанция» подпадает то, что обладает постоянством во времени. Схему категории «причина» составляет устойчивая временная последовательность явлений или событий и т.д. «Вот почему схемы суть не что иное, как определения времени *a priori*, подчиненные правилам и относящиеся (в применении ко всем возможным предметам согласно порядку категорий) к *временному ряду*, к *содержанию времени*, к *порядку времени* и, наконец, к *совокупности времени*» (Кант, 2006а, с. 265; А 145 / В 184–185). Таким образом, трансцендентальные схемы отражают то, как вещи являются нам во времени, и эти процессы задают правила для категоризирующей деятельности рассудка. Следовательно, «ограничения», которые накладываются на категории со стороны схем, основываются на корреляции между внешним и внутренним чувством: переживание являющегося предмета во времени определяет, под какую категорию он подпадает. Можно указать на следующую аналогию, лежащую в основе этих рассуждений Канта: подобно тому, как понятие в формальной логике обозначает правило, в соответствии с которым субъект формирует представление об объекте, схема как «чувственное понятие предмета» (Кант, 2006а, с. 265; В 186) определяет, под какое понятие подпадает то или иное созерцание или, наоборот, какая категория соответствует тому или иному созерцанию.

Способность к производству схем, которые обеспечивают посредничество между чувственностью и рассудком, Кант называет «трансцендентальной способностью воображения», «слепой, хотя и необходимой функцией души», которую «мы редко осознаем» (Кант, 2006а, с. 171; А 78 / В 103). Благодаря этой продуктивной способности человека возникает опыт. Без

нее понятия оставались бы пустыми, а созерцания — слепыми. Синтез трансцендентальной способности воображения есть априорная, додискурсивная операция, в результате которой объект получает определенное место в системе опыта, а не конструируется как таковой из материала ощущений.

Итак, реализм трансцендентальной теории опыта, которого так не хватает многим современным аналитическим кантоведам, гарантирован идентичностью объекта, создаваемой благодаря продуктивной силе воображения как соответствие между чувственным созерцанием и рассудочным понятием в отношении к единству сознания (трансцендентальному единству апперцепции). Опыт как система взаимосвязанных, категоризированных (но не определенных семантически) созерцаний образует основу для деятельности рассудка и одновременно контрольную инстанцию для нее.

Систематически таблице суждений и таблице категорий должна предшествовать таблица схем, интегрирующих феноменальность в понятийность. Тогда трансцендентальная система опыта получит следующую форму: явление, дающее нам реальный предмет, приводится к понятию «объекта» благодаря подведению под единство апперцепции; рассудок упорядочивает объекты в систему опыта на основании категорий, которые посредством схем или «чувственных понятий» соотносятся, с одной стороны, с предметами внешнего мира и функционируют как «правила» синтеза созерцаний, а с другой — с дискурсивно мыслящим рассудком и входят в состав суждений; в ходе дискурсивного мышления объект приобретает те или иные семантические характеристики, то есть познается.

Вещи в себе

Проведенная реконструкция кантовской трансцендентальной теории опыта показывает, что она полностью совместима с «эмпирическим реализмом» и не заслуживает упреков в дуализме, скептицизме и агностицизме. С учетом данной реконструкции можно дать новую интерпретацию кантовского понятия о вещи в себе: оно предстает теперь не как онтологическое или эпистемологическое понятие, а как понятие, которое необходимо лишь *методологически*. Оно выполняет в концепции Канта две функции, на которые он указывает в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума». Прежде всего, несмотря на то что Кант требует от познающего разума оставаться в пределах опыта, он считает, что «у нас всегда остается возможность если и не *познавать*, то по крайней мере *мыслить* эти предметы как вещи сами по себе. Ведь в противном случае отсюда вытекало бы бессмысленное положение, согласно которому явление существует без того, что через него является» (Кант, 2006а, с. 29; В XXVII).

Сущность этого, своего рода лингвистического, требования не принимать знание о являющейся вещи за полное знание о ней Кант раскрывает посредством следующего мыслительного эксперимента: «Теперь допустим, что сделанное нашей критикой необходимое различие вещей как предметов опыта и как вещей самих по себе вовсе не было сделано. В таком случае закон причинности и, стало быть, механизм природы должны были бы при определении причинности непременно распространяться на все вещи вообще как на действующие причины» (Там же). Другими словами, в этом случае получалось бы, что все наше познание казуально детерминировано

и сводится единственно к отражению материи сознанием. Кроме того, тогда нельзя было бы, не впадая в явное противоречие, представлять одну и ту же вещь различными способами — «чувственным» и «интеллектуальным» (Кант, 2006а, с. 29). Говоря современным языком, тогда невозможно было бы наряду с естественнонучным, натуралистическим дискурсом вести дискурс символический, метафизический, религиозный, поэтический, этический и т. д.

Таким образом, можно заключить, что дифференциал между представлением вещи как явления и как вещи в себе является необходимым условием для реализации познавательной свободы человека. Он маркирует особую форму рациональности человека, для которого характерно дискурсивное воображение. Если интерпретировать понятие вещи в себе предлагаемым мной способом, то, перефразируя знаменитое высказывание Фридриха Генриха Якоби, с понятием вещи в себе можно не только войти в критическую философию Канта, но и остаться в ней.

Вместо заключения

Данную работу следует воспринимать как проект, который только схематично очерчивает общее направление предлагаемого исследования. Подробный анализ всех проблем кантоведения, поднятых в аналитической философии в связи с пониманием трансцендентального идеализма Канта и его понятия о вещи в себе, вышел бы за рамки данной статьи. Однако, как я надеюсь, мне удалось показать, что современное кантоведение, создавшее массу проблем и породившее огромное число противоречий, нуждается не только в смелых критических проектах по отношению к «Критике» Канта, к чему призывает Роберт Хауэлл, но и в скрупулезной и адекватной реконструкции его теории. Как мне кажется, большинство ее интерпретаций основаны на ее непонимании, а нужны интерпретации, которые, возможно, были бы не столь безудержно инновативны и радикальны, но исходили бы из глубокого знания своего предмета.

Список литературы

1. Кант И. Критика чистого разума. 2-е изд. // Соч. на нем. и рус. языках. Т. 2, ч. 1. М., 2006а.
2. Кант И. Критика чистого разума. 1-е изд. // Соч. на нем. и рус. языках. Т. 2, ч. 2. М., 2006б.
3. Лекторский В. А. Кант, радикальный эпистемологический конструктивизм и конструктивный реализм // Вопросы философии. 2005. №8. С. 11 – 21.
4. Ханна Р. Кант, радикальный агностицизм и методологический элиминативизм относительно вещей в себе // Кантовский сборник. 2017. Т. 36. № 4. С. 51 – 67.
5. Хауэлл Р. Аналитическая работа над Кантом — идеализм, вещи в себе и объект знания // Кантовский сборник. 2017. Т. 36, №4. С. 31 – 50.
6. Allais L. Kant's Idealism and the Secondary Quality Analogy // Journal of the History of Philosophy. 2007. Vol. 45. P. 459 – 484.
7. Allison H. E. Kant's Transcendental Idealism. New Hawen, L., 1983.
8. Boghossian P. Angst vor der Wahrheit. Berlin, 2015.
9. Griffith A. Perception and the Categories: A Conceptualist Reading of Kant's Critique of Pure Reason // European Journal of Philosophy. 2012. № 20. P. 193 – 222.
10. Heidemann D. H. (ed.) Kant and Non-Conceptual Concept. N. Y., 2013.
11. Horstmann R.-P. Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant. Bodenheim, 1997.

12. McDowell J. *Mind and World*. Cambridge, 1994.
13. Mohr G. *Immanuel Kant. Theoretische Philosophie: texte und Kommentar*. Bd. 3, Frankfurt a/M, 2004.
14. Sellars W. *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. L., 1968.
15. Willaschek M. Affektion und Kontingenz in Kants transzendentalen Idealismus // *Idealismus als Theorie der Repräsentation*. Paderborn, 2011. S. 211 – 231.

Об авторе

Майя Евгеньевна **Соболева**, доктор философских наук, приват-доцент Института философии Марбургского университета, Германия.

E-mail: soboleva@staff.uni-marburg.de

ANALYTICAL KANT STUDIES, TRANSCENDENTAL IDEALISM, AND THE THING IN ITSELF

M. E. Soboleva

In modern theoretical analytical philosophy, the interest in Kant is primarily due to discussions on the nature of sensory perceptions, on the epistemological status of experience, and on the so-called 'constructivism'. The conflict of interpretations goes so far that some consider Kant to be a conceptualist, while others consider him an anti-conceptualist. For some, he is an internalist and, for others, an externalist. For some, he is a constructivist and, for others is a realist. This paper develops the main arguments pro and contra possible interpretations of Kant's texts and presents the author's interpretation of some key points of Kant's theory of knowledge.

Contrary to the analytical mainstream in Kant studies, the author argues that Kant's 'transcendental idealism' in the field of the theoretical reason is completely compatible with epistemological realism. Hence, the term 'thing in itself' expresses neither ontological nor epistemological dualism. Rather it has a methodological function and it serves to indicate the possibility of different forms of discourses – religious, ethical, etc.

The thesis is proven in three steps. First, the notion of 'appearance' is considered as ontologically identical to the thing in itself. Then, the author proposes her own reconstruction of Kant's transcendental theory of experience and analyses the transcendental structure of experience to demonstrate the realistic status of Kant's cognitive objects. In conclusion, the author stresses the significance of Kant's project from the perspective of the contemporary theory of cognition.

Key words: Kant, analytical Kant studies, thing in itself, transcendental idealism, empiric realism.

References

1. Kant, I. 2006a, *Kritika chistogo razuma*. 2e izd. [The Critique of Pure Reason. 2nd ed.], in: Kant I. *Sochineniya na nemeckom i russkom jazykah* [Works. German-Russian-Edition]. T. 2, ch. 1. Moscow: Kanon-Plus.
2. Kant, I. 2006b, *Kritika chistogo razuma*. 1e izd. [The Critique of Pure Reason. 1st ed.], in: Kant I. *Sochineniya na nemeckom i russkom jazykah* [Works. German-Russian-Edition] T. 2, ch. 2. Moscow: Kanon-Plus.
3. Katrechko, S. L. (Ed.) 2017, *Transcendental'nyj povorot v sovremennoj filosofii* (1): metafizika, teorija opyta, teorija soznaniya. Sbornik materialov mezhdunarodnogo nauchnogo seminara [Proceedings of the International Workshop "Transcendental Turn in Contemporary Philosophy: Metaphysics, Theory of Experience, Theory of Consciousness"]. Moscow, 2017.
4. Lektorskiy, V. A., 2005, Kant, radikal'nyj epistemologicheskij konstruktivizm i konstruktivnyy realism, in: *Voprosy filosofii* [Voprosy filosofii], № 8, 11 – 21.
5. Hanna, R. 2017, Kant, radikal'nyj agnosticizm i metodologicheskij jelimativizm otnositel'no veshhej v sebe [Kant, Radical Agnosticism, and Methodological Eliminativism about Things-in-Themselves], in: *Kantovsky Sbornik* [Kantian Papers]. Vol. 36, iss. 4.

6. Howell, R. 2017, *Analiticheskaja rabota nad Kantom – idealizm, veshhi v sebe i ob'ekt znanija* [Analytic Work on Kant–Idealism, Things in Themselves, and the Object of Knowledge], in: *Kantovsky Sbornik* [Kantian Papers]. Vol. 36, iss. 2.
7. Allais, L. 2007, Kant's Idealism and the Secondary Quality Analogy, *Journal of the History of Philosophy* 45, 459–484.
8. Allison, H.E. 1983, *Kant's Transcendental Idealism*. New Hawen, London : Yale University Press.
9. Boghossian, P. 2015, *Angst vor der Wahrheit*, Berlin : Suhrkamp.
10. Griffith, A. 2012, Perception and the Categories: A Conceptualist Reading of Kant's Critique of Pure Reason, *European Journal of Philosophy* 20, 193–222.
11. Heidemann, D.H. (Ed.) 2013, *Kant and Non-Conceptual Concept*, New York: Routledge.
12. McDowell, J. 1994, *Mind and World*, Harvard UP, Cambridge, MA.
13. Mohr, G. 2004, Immanuel Kant. Theoretische Philosophie. Texte und Kommentar, Bd. III, Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
14. Sellars, W. 1968, *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, Routledge & Kegan Paul, London.
15. Willaschek, M. 2011, Affektion und Kontingenz in Kants transzendentelem Idealismus, in: Schumacher R. (Hg.), *Idealismus als Theorie der Repräsentation*, Paderborn : Mentis, 211–231.

The author

Dr Maja Soboleva, Marburg University, Germany.
E-mail: soboleva@staff.uni-marburg.de

УДК 1(091)

**ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ
КАНТА ОТ «КРИТИКИ
ЧИСТОГО РАЗУМА» ДО
«РЕЛИГИИ В ПРЕДЕЛАХ
ТОЛЬКО РАЗУМА»¹**

Альберт Швейцер*

И, подобно приведенному выше положению дел со свободой, и в этом случае нельзя удовлетвориться простой констатацией несоответствия плана и «наброска»: вынужденным образом следует признать, что речь вновь идет о полном игнорировании плана трансцендентальной диалектики в ходе мыслей «религиозно-философского наброска». В нем нет и следа ориентированных в морально-практическом плане космологических идей: вместо них перед нами те смысловые построения, которые ни по содержанию, ни по характеру их соотношения друг с другом не проявляют какого-либо сродства с идеями трансцендентальной диалектики, подготовленными ей к практической реализации. Меняется смысловое содержание и самих имен членов триады: хотя в «наброске» говорится о свободе, Боге, о будущей жизни, но то, в каком значении употребляются эти имена, не содержит и намека на их привязанность к смысловой заявке в «идеях чистого разума в практическом применении»! Они больше не используются Кантом в смысле, заложенном в план трансцендентальной диалектики! Это вызывает особое недоумение, так как именно религиозно-философский план трансцендентальной диалектики с его предпосылкой о единстве разума в теоретическом и практическом применении ставит себе цель продемонстрировать тождество практически реализуемых смыслов с идеями чистого разума. Необходимость добиться этого ясно осознается Кантом в «Критике практического разума»: для этого он вводит по-

¹ Заключительный фрагмент 1-й части, начало см.: Швейцер А. Философия религии Канта (от «Критики чистого разума» до «Религии в пределах только разума»). Предисловие. Часть 1 // Кантовский сборник. 2016. Т. 35, №2, 2016. С. 109–118; Т. 35, №3. С. 82–98; Т. 35, №4. С. 73–78; Т. 36, №1. С. 90–103; Т. 36, №2. С. 87–94. Полностью перевод диссертации А. Швейцера предполагается опубликовать в новой книжной серии «Kantiana: Библиотека Кантовского сборника» в 2018 г.

* Поступила в редакцию: 15.05.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-4-7

© Гильманов В.Х., пер., 2017

нятие постулата и включает в свой религиозно-философский план предположение о двух видах разума — теоретическом и практическом². Для подчеркнутой демонстрации того, что реализуемое в практическом плане соответствует идеям теоретического разума, служит также использование Кантом понятия идеи как эрзаца для понятия постулата.

Бог, свобода и иная будущая жизнь толкуются Кантом в первом разделе «наброска», где они выступают в объединенной триаде, то как «предметы» (с. 582—583³), то как «кардинальные положения» (с. 584)⁵, то как «проблемы» (с. 585)⁶. После исключения из этой триады свободы по причине того, что «для разума в практическом применении эта проблема не существует» (с. 587), остается иметь дело «только с двумя вопросами, которые касаются практического интереса чистого разума... Эти вопросы таковы: существует ли Бог? существует ли иная жизнь?» (с. 587) В дальнейшем оба эти предмета именуются обычно как «вопросы», как «понятия», как «учения» (с. 602) или как «символы веры» (с. 605). Определение «идея» в их отношении встречается 16 раз: на с. 587—588 (дважды), на с. 589—591 (дважды), на с. 592—593 (трижды), на с. 594—595 (дважды), на с. 596—598 и 603. На это соотнесение с «идеями» ориентирован ряд суждений о нравственности: «Оценка нравственности с точки зрения ее чистоты и последствий осуществляется в соответствии с идеями, а следование ее законам — в соответствии с максимами» (с. 593); «Необходимо, чтобы весь наш образ жизни был подчинен нравственным максима, но это невозможно, если с моральным законом, представляющим собой лишь идею, разум не связывает действующей причины...» (с. 593); «...в практической идее оба эти момента по самому существу своему связаны друг с другом, хотя и таким образом, что только моральная настроенность как условие делает возможным участие в блаженстве, а не надежда на блаженство создает моральную настроенность» (с. 594). Другой ряд мыслей Канта связывает «идею» с понятием морального мира: «...в этом смысле он [моральный мир] есть только идея: однако практическая идея, которая действительно может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности соответствующим идее» (с. 590). (Следует отметить, однако, что то, что обозначается

² «Эти постулаты не теоретические догмы, а предположения в необходимо практическом отношении; следовательно, хотя они и не расширяют спекулятивного познания, но в общем дают идеям спекулятивного разума (посредством их отношения к тому, что принадлежит к сфере практического) объективную реальность» (Критика практического разума. *Кант И.* Собр. соч. : в 8 т. Юбилейное издание 1794—1994 / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994. Т. 5. С. 530).

³ В тексте диссертации Швейцер ссылается на тексты Канта, опубликованные издательством Ph. Reclam, с указанием страниц из этого издания. В переводе указываются страницы из: *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. Юбилейное издание 1794—1994 / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994. Т. 3.

⁴ См.: «Конечная цель, на которую в последнем счете направлена спекуляция разума в трансцендентальном применении, касается трех предметов: свободы воли, бессмертия души и бытия Бога» (с. 583). — *Примеч. пер.*

⁵ См.: «Поэтому, если эти три кардинальных положения вовсе не нужны для нашего знания, но тем не менее настойчиво рекомендуются нашим разумом, то их значение, собственно, должно касаться только практического» (с. 584). — *Примеч. пер.*

⁶ См.: «Итак, все снаряжение разума при разработке того, что можно назвать чистой философией, в самом деле направлено только на упомянутые три проблемы» (с. 585). — *Примеч. пер.*

Кантом в этом месте как «практическая идея», есть на самом деле совсем не то, что соответствует «идее чистого разума в практическом применении».) Далее: «...система нравственности неразрывно связана с системой блаженства, однако лишь в идее чистого разума» (с. 591); «...эта система вознаграждающей себя самой моральности есть только идея» (с. 591); «Нравственный закон... может по крайней мере основываться на одних лишь идеях чистого разума» (с. 589) и быть познан *a priori*; «Идею такой интеллигенции, в которой морально совершеннейшая воля, связанная с высшим блаженством, составляет причину всякого блаженства в мире, поскольку она находится в точном соотношении с нравственностью (как достоинством счастья), я называю идеалом высшего блага» (с. 591–592); «Мир необходимо представлять себе как возникший из некоторой идеи, если он должен согласовываться с тем применением разума, без которого мы сами считали бы себя недостойными разума, а именно с его моральным применением, которое целиком основывается на идее высшего блага» (с. 595).

Вызывают интерес два случая, имеющие отношение к использованию Кантом понятия «идея» в предложении с одним из двух понятий — Бог или будущая жизнь — без какой-либо связи с ним, предусмотренной в триаде плана трансцендентальной диалектики. Первый из них — на с. 596: «Более значительная разработка нравственных идей, которая сделалась необходимой благодаря в высшей степени чистому нравственному закону нашей религии, обратила внимание разума на этот предмет ввиду интереса, который она вызвала к нему; без всякого содействия со стороны обогащающихся знаний о природе и со стороны правильных и надежных трансцендентальных знаний (они были всегда недостаточны) эти нравственные идеи создали понятие о божественной сущности, которое мы считаем теперь правильными не потому, что спекулятивный разум убеждает нас в его правильности, а потому, что оно полностью согласуется с моральными принципами разума». Еще яснее такое положение дел выражено на с. 593: «Следовательно, без какого-нибудь Бога и невидимого нам теперь мира, на который мы возлагаем надежды, прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом намерений и их осуществления...»

Из этих цитат видно, что Кант использует здесь понятие идеи в более широком смысле, чем предусмотрено трансцендентальной диалектикой в соответствующих разделах на с. 281–288 и 292–293⁷. Впечатление такое, что все подготовленное в них просто забыто в «наброске». И поэтому, сравнивая то, с какой тщательностью и осторожностью Кант использует понятие идеи в «Трансцендентальной диалектике», с его употреблением в «наброске», нельзя избавиться от ощущения чуждости одного другому, не говоря уже о строгой языковой точности использования этого понятия в «Критике практического разума» в контрасте к «наброску». Критический анализ не дает оснований для утверждения, что спекулятивные идеи трансцендентальной диалектики в логической преемственности присутствуют в «наброске». Единственное место в «наброске», в котором Кант свя-

⁷ См.: «Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет. Следовательно, чистые понятия разума, о которых мы говорим, суть трансцендентальные идеи. Это понятия чистого разума, так как в них всякое опытное знание рассматривается как определенное абсолютной всеполнотой условий» (с. 292). — *Примеч. пер.*

зывает спекулятивные идеи с идеями чистого разума в практическом применении, находим на с. 587 в самом начале второго раздела «Канона чистого разума»: только здесь выражена взаимосвязь между религиозно-философским планом трансцендентальной диалектики и адекватным ему использованием понятия идеи: «Разум в своем спекулятивном применении вел нас через сферу опыта, и так как в ней никогда нельзя найти для разума полного удовлетворения, то отсюда он перешел к спекулятивным идеям, которые, однако, в конечном итоге вернули нас к опыту, следовательно, выполнили свое намерение с большой пользой, но совершенно иначе, чем мы ожидали. Нам остается теперь только сделать еще одну попытку, а именно посмотреть, нет ли чистого разума также и в практической сфере, не ведет ли он здесь к идеям, достигающим высших целей чистого разума, только что перечисленных нами, и, следовательно, не может ли он с точки зрения своего практического интереса доставить нам то, в чем он решительно отказал нам в отношении спекулятивного интереса».

В каком окружении находится процитированное нами место, которое так точно передает суть религиозно-философского плана трансцендентальной диалектики, используя при этом понятие идеи в адекватном для него смысле? Ему предшествует Кантово разрешение вопроса о свободе посредством практического применения разума; при этом понятие свободы в практическом значении полностью отделено Кантом от понятия свободы в трансцендентальном смысле, не представляющего уже никакого практического интереса. Из триады плана остались только вопросы о бытии Бога и об иной будущей жизни (см. с. 586—587). Но тут начинается новый раздел с приведенной выше цитаты, в которой вопрос о чистом разуме в практическом применении формулируется как все еще не решенный, хотя только что Кант, казалось бы, разрешил его с большой уверенностью. В процитированном месте высказано соображение о том, что идеи чистого разума не дают полного удовлетворения и поэтому допустима попытка рассмотреть, не ведет ли разум с точки зрения своего практического интереса к идеям, которые он решительно отклонил в аспекте их спекулятивного интереса. Тем самым, однако, проблема свободы, этой фундаментальной спекулятивной идеи, выносится за скобки, а практическая свобода даже как эрзац не ставится на ее место! Вместо этого возникает мысль, согласно которой обе эти свободы существуют параллельно, никак не касаясь друг друга! При таком раскладе трансцендентальная идея свободы должна навсегда отказаться от надежды избавиться от своего позорного подвешенного состояния через посредство чистого разума в практическом применении. Кроме того, суждения процитированного выше места не касаются всех спекулятивных и всех практических идей, которые упоминались в предшествующем ходе мыслей, что в совокупности всех факторов ведет к выводу о необъяснимости его появления в «наброске».

Так же обстоит дело и с его связью с последующим текстом. Казалось бы, следует, прежде всего, ожидать прояснения вопроса о том, можно ли в действительности говорить о чистом разуме в практическом применении, а затем о том, ведет ли он к идеям, которые совпадают со спекулятивными идеями. Но ничего этого не происходит. Чистый разум в практическом применении обосновал свою легитимность уже в разделе «О принципах трансцендентальной дедукции вообще» Трансцендентальной аналитики понятий (с. 120—121); обе «идеи», которые он способен достичь в каноне

своего применения, выявлены Кантом в разделе первом «Канона чистого разума» (см. с. 586—587). В начале второго раздела «Канона» стоит процитированное выше место, после которого следуют три вопроса, объединенные в диспозиции интереса разума: что я могу знать? что я должен делать? на что я смею надеяться? И получается, что мы входим в совсем новый фарватер: движение последующего хода мыслей происходит по схеме, заданной этими тремя вопросами, а заявка в начале второго раздела, представленная в цитате, оказывается полностью забытой.

Исходя из вышеизложенного, мы считаем возможным следующее утверждение: процитированный фрагмент, стоящий в начале второго раздела «Канона», не находится в какой-либо взаимосвязи с основным ходом мыслей в «религиозно-философском наброске», контрастируя как с предшествующим рядом мыслей, так и с последующим. В этой связи мы вынуждены рассматривать его вне смысловых связей «наброска». При этом, однако, именно этот фрагмент — и только он один во всем «наброске»! — возвращается к плану трансцендентальной диалектики и в соответствии с ним использует понятие идеи в сфере практического применения разума в отношении Бога, свободы, бессмертия в симметрии к трем основным идеям спекулятивного разума. Если мысленно удалить этот фрагмент из «наброска», то обнаружится, согласно нашему статистическому анализу, что во всем «наброске» понятие идеи ни разу не использовалось в отношении Бога, свободы или бессмертия⁸. Проведение статистического анализа имело целью разрешить вопрос о соотношении «религиозно-философского наброска» с религиозно-философским планом трансцендентальной диалектики. Поэтому неслучайно, что статистика в отношении понятия идеи есть одновременно ответ на этот вопрос: мысленное вынесение цитированного фрагмента за рамки «наброска» означает для последнего потерю единственного места, имеющего отношение к религиозно-философскому плану трансцендентальной диалектики.

Итак, основной вопрос нашего исследования разрешен во всех пунктах в том смысле, что «религиозно-философский набросок» полностью игнорирует религиозно-философский план трансцендентальной диалектики, что отражается и в характере использования в нем понятия идеи. С другой стороны, «набросок» представляет собой завершенное единое целое, ориентированное на объединенную в трех вопросах мысль. Эта целостность сохраняется несмотря на наличие в «наброске» двух различных рядов мыслей, которые, имея некоторые общие понятия, оказываются сплавленными, в то время как в последующей «Критике практического разума» они полностью расходятся друг с другом. Это противоречивое единство в «наброске» оказывается возможным только по причине того, что его мыслительные построения не обладают ясной четкостью и обоснованностью, особенно в отношении нравственного закона. О недостаточном уровне глубины «наброска» свидетельствует и характер его языковой организации, что отражается в отсутствии четкого соответствия значений используемых в нем понятий тем смыслам, которые введены в трансцендентальной диалектике.

Результат более чем странен: религиозно-философский раздел «Критики чистого разума», призванный к разработке четкого проекта филосо-

⁸ Последнее исключение по итогам этой статистики, обнаруженное нами на с. 597—598, будет рассмотрено позже в другом смысловом контексте.

фии религии критического идеализма, оказывается вне соответствия религиозно-философскому плану трансцендентальной диалектики, то есть он не дает картины философии религии критического идеализма, а представляет собой нечто, что сравнимо с несовершенным эскизом для законченной картины.

Разрешение загадки можно искать только в истории возникновения «Критики чистого разума», и ответ на нее таков: «религиозно-философский набросок» — это отдельное морально-теологическое сочинение Канта, цель которого состояла в поиске ответа на три основных вопроса: что я могу знать? что я должен делать? на что я смею надеяться? Именно этим определяются основной смысл и ход мыслей в этом сочинении, написанном Кантом, по всем признакам, раньше, чем он создал основной блок трансцендентальной диалектики «Критики чистого разума». Точно установить временной интервал между двумя текстами вряд ли возможно. И все же, несмотря на явно противоречивый характер языковой организации, незавершенность разработки понятия нравственного закона, большой удельный вес теологических соображений, но прежде всего — неразвитость мыслей в отношении вопроса о свободе и вопроса о нравственном критерии для обоснования допущения продолжения нашего существования в иной, будущей жизни, не следует предполагать, что «набросок» возник задолго до «Критики чистого разума».

Это небольшое сочинение Кант включил в свой большой трактат (возможно, в спешке при его завершении), назвав эту часть «Канон чистого разума». Данное предположение допустимо на фоне тех несоответствий, которые были обнаружены нами, хотя последний раздел «Канона» под названием «О мнении, знании и вере», казалось бы, содержал в себе заявку на удовлетворительный результат морально-теологического обоснования философии религии в соответствии с планом трансцендентальной диалектики. Интегрируя предшествующую работу в сложную взаимосвязь своих построений в «Критике чистого разума», Кант внес в нее некоторые дополнения и изменения, рассчитывая на то, что они позволят ей органично войти в общую структуру трактата. Насколько это изменило первоначальный вариант рассматриваемой работы, с уверенностью судить невозможно. Однако есть основания предполагать, что определенной переработке было подвергнуто самое начало первого варианта, что в «Каноне чистого разума» распознается примерно до с. 584. В этом месте со всей ясностью сформулирована одна из основных мыслей трансцендентальной диалектики: «Одним словом, эти три положения (о бытии Бога, свободе воли и бессмертии. — *Примеч. пер.*) остаются для спекулятивного разума всегда трансцендентными и не имеют никакого имманентного, то есть допустимого для предметов опыта, и, стало быть, некоторым образом полезного для нас применения; рассматриваемые сами по себе, они плод совершенно праздных, и притом чрезвычайных, усилий нашего разума» (с. 584). В начале «Канона» речь идет о «трех идеях», из которых затем «набросок» занимается только двумя. Позже это ясно очерченное начало вступает в нарастающее напряжение с мыслями третьего раздела, отчетливо проявляющееся на с. 602—603 и обусловленное тем, что высказанное в начале положение о бесполезности трех идей в теоретическом применении разума здесь не подтверждается. Напротив, возврат к их значимости обосновывается с опорой на правомерность доктринальной веры, а в применении разума к при-

роде и организации форм человеческой жизни Кант допускает такое важное условие, которое основано на предположении и, соответственно, вере, что есть «некая высшая интеллигенция», строящая все «согласно премудрым целям», и некая будущая жизнь человеческой души. Это явное противоречие между положениями на с. 584, с одной стороны, и на с. 602–603 — с другой, скорее всего, отсутствовало в первоначальном варианте работы Канта и возникло в процессе ее переработки для «Критики чистого разума».

Что же касается вопроса о свободе, то его трактовка осталась такой, какой была в первом варианте. Поэтому обоснование свободы, согласно плану трансцендентальной диалектики, явно не удастся, о чем свидетельствует концовка первого раздела «Канона»: «Вопрос о трансцендентальной свободе касается только спекулятивного знания и может быть оставлен нами в стороне, так как совершенно безразличен для нас, когда речь идет о практическом, и так как достаточное разъяснение его дано уже в антиномии чистого разума» (с. 587). Уже союз «и» в конце этой цитаты, втискивающий в этот вывод придаточное предложение, содержащее, по сути, главную мысль, как какой-то довесок, вынуждает нас предполагать, что Кант просто внес его позже вне учета необходимой органической связи с общим ходом мыслей. Если же обратиться к упомянутому в нем «достаточному разъяснению» в антиномии чистого разума в соответствующем разделе «Трансцендентальной диалектики», то выяснится, что утверждение Канта о безразличности вопроса о трансцендентальной свободе в практическом применении там не находит никакого подтверждения. Напротив, в этом разделе утверждается как раз противоположное, причем с такой уверенностью, каковая исключает всякое последующее мудрствование об этом. Этот бессмысленный довесок в конце первого раздела «Канона чистого разума», как, в общем, все включение Кантом недоработанных построений в отношении вопроса о свободе в «Критику чистого разума», является для нас таким вопиющим противоречием, что не поддается какому-либо внятному объяснению.

Что касается других возможных изменений при редактировании работы Канта при включении в общий трактат, то к ним, по всей видимости, относится и подзаголовок раздела второго «Канона чистого разума» — «Об идеале высшего блага как основании для определения конечной цели чистого разума» (с. 587). В последующем тексте понятие «идеала высшего блага» встречается лишь на с. 592. До этого на с. 588–591 Кант развивает мысли, которые не имеют прямого отношения к подзаголовку. При этом видно, что позиция подзаголовка в отношении как предшествующего, так и последующего текста явно сигнализирует о редакционной доработке, так как первое предложение второго раздела, которое мы, как отмечено выше, считаем явным включением во вторую редакцию, предназначенную для «Критики чистого разума», есть попытка Канта вернуться к религиозно-философскому плану трансцендентальной диалектики в рамках «наброска». Именно это предложение на с. 587 является, пожалуй, решающей доработкой исходного текста, взятого Кантом для включения в свой большой трактат.

С появлением во втором разделе «Канона» трех вопросов, задающих диспозицию «религиозно-философского наброска», выявляется основной замысел первоначальной работы Канта, включенной позже в «Критику чистого разума». После них едва ли возможно обнаружить какие-либо при-

знаки, указывающие на редакционную переработку. Но все же нельзя исключить того, что более ясная разработка сущностной специфики этико-теологии на с. 595–598 несет следы поздней редакции, проявляющей определенный прогресс в понимании Кантом сущности морального закона в сравнении с общим уровнем «наброска». Об этом сигнализирует и то, как Кант на с. 597–598 пытается защитить автономию морального закона, хотя до этого он уже поставил его во взаимосвязь с понятием Бога. Полного разрешения указанной трудности Кант добьется лишь в «Критике практического разума», достигнув необходимой для этого высоты нравственного аргумента. Следует отметить также и определенную несхожесть языкового стиля Канта на этих страницах «Канона»: он ближе к языку «Критики практического разума», чем к общему способу изложения в «наброске». Особенно остро это различие начинает ощущаться при переходе к третьему разделу «Канона»: в нем совсем не чувствуется редакционного вмешательства в исходный вариант. Если допустить некоторую вероятность редакторской руки в самом конце второго раздела, то косвенно на нее указывает словосочетание «идея высшей сущности» (с. 598), которое больше нигде не встречается в «наброске».

Отмеченные нами предложения, сигнализирующие о редакционных изменениях, касаются в основном тех мест «наброска», которые свидетельствуют о переработке с целью согласования некоторых мыслей при его включении в общую ткань «Критики чистого разума». Определенный интерес в этой связи может представлять и наше исследование двух рядов мыслей в «наброске»: не исключено, что их одновременное присутствие в тексте «Канона» также связано с историей возникновения мыслей Канта в разделе третьем «Антиномии чистого разума» на с. 366–367 и в конце параграфа «Система трансцендентальных идей» раздела третьего первой книги «Трансцендентальной диалектики» на с. 299. На с. 366–367 практически реализуемые идеи⁹ выводятся Кантом из системы космологических идей, в то время как на с. 299 он те же самые идеи в той же их взаимосвязи и последовательности ориентирует на продвижение разума от психологии самопознания к разрешению космологических и теологических вопросов¹⁰.

Итак, мы завершаем обобщающее подведение итогов нашего исследования в отношении положения дел в философии религии критического идеализма, достигнутого Кантом в «Критике чистого разума». Ответ на главный вопрос о том, является ли «религиозно-философский набросок» морально-теологическим продуктом великого критического трактата Канта, может быть только отрицательным, так как мыслительные построения «наброска» не имеют прямого отношения к религиозно-философскому плану трансцендентальной диалектики. Более того, эти построения не со-

⁹ См.: «Что мир имеет начало, что мое мыслящее Я обладает простой и потому неразрушимой природой, что оно в своих произвольных действиях свободно и стоит выше принуждения природы и, наконец, что весь порядок вещей, образующих мир, происходит от одной первосущности, от которой все заимствует свое единство и целесообразную связь, — это краеугольные камни морали и религии» (с. 366–367). — *Примеч. пер.*

¹⁰ См.: «Продвижение от знания о самом себе (о душе) к познанию мира и через него к познанию первосущности столь естественно, что кажется подобным логическому продвижению разума от посылок к заключению» (с. 299). — *Примеч. пер.*

держат признаков того, что в момент написания исходного текста, переработанного в «Канон чистого разума», Кант уже имел этот план. По этой причине «набросок» не пригоден для того, чтобы занять какое-либо достойное место в обоснованной разработке философии религии критического идеализма. Это место уготовано «Критике практического разума». Однако при рассмотрении кантовской философии религии в целом под углом зрения ее развития вплоть до «Религии в пределах только разума» следует признать, что «религиозно-философский набросок» занимает в ней значимое и весьма примечательное место: он указывает на будущее, содержа в себе *in nuce* все последующее развитие этой философии. Он объединяет в себе противоречащие друг другу ряды мыслей, поскольку смысловая неразвитость этих мыслей все еще допускает их объединение. Позже они будут развиты Кантом до полной ясности, и тогда оба ряда разойдутся друг с другом окончательно. В «наброске» они еще удерживаются вместе, благодаря прежде всего нравственному гению самого Канта. И, как видим, исследование философии религии Канта становится изысканием истории ее развития.

Перевод с нем. В. Х. Гильманова

О переводчике

Владимир Хамитович Гильманов — доктор филологических наук, профессор Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта, Россия.

E-mail: gilmanov.wladimir@rambler.ru

The translator

Prof Vladimir Gilmanov, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, Russia.

E-mail: gilmanov.wladimir@rambler.ru

Ласк Э. Логика философии и учение о категориях / пер. с нем. А.К. Судакова. — М. : Канон + РООИ «Реабилитация», 2017. — 284 с.*

«Логика философии и учение о категориях» — центральная работа немецкого философа-неокантианца Эмиля Ласка (1875–1915), в которой излагаются основные положения его философского проекта. Эта работа, опубликованная в 1911 г., выполнена в русле традиционной неокантианской проблематики при значительном влиянии «Логических исследований» Э. Гуссерля. Замысел книги, по утверждению самого Ласка, заключался в широкой переработке логики философского познания¹.

Философия Э. Ласка пользуется устойчивым вниманием западных исследователей, центральное место в работах которых отводится «Логике философии». Немецко- и англоязычные исследования обращаются преимущественно к вопросам становления философского проекта Ласка, анализу его основных положений и его связи с философией Риккерта, Гуссерля и Хайдеггера. Однако до сих пор не существует русскоязычных фундаментальных исследований, посвященных полной реконструкции проекта Ласка. Между тем такое исследование позволило бы лучше понять развитие как немецкой, так и русской философии на рубеже XIX–XX вв. Книга достаточно широко обсуждалась в России в начале XX в., с ней были хорошо знакомы представители русского неокантианства — Ф. Степун, С. Гессен, Б. Яковенко, Б. Вышеславцев, Г. Гурвич и др. В русском и в немецком «Логосе» имеются рецензии на «Логику философии» за авторством С. Гессена². Характер этих отзывов — рекомендательно-положительный. Гессен пишет, что «эта небольшая книга является одним из самых интересных (как сама по себе, так и в симптоматическом отношении) явлений немецкой философской литературы последних лет»³. И далее: «Чувствуется, что автор ее не только знаком, но и понял главнейшие современные течения философии. Его теория не чужда им, но восприняла их в себе и переработала. В этом смысле она симптоматически важна как признак нового философского подъема. В дальнейшем “Логосу”, наверно, еще не раз придется возвращаться к ней»⁴. Были также отзывы дискуссионного и даже критиче-

* Поступила в редакцию: 25.09.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-4-8

© Корнилаев Л. Ю., 2017

¹ Brief von Emil Lask an Berta Lask, 15 Okt. 1910 // Heidelberg University Library. Heid. Hs. 3820, №405. URL: http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/heidhs3820_405/0001?sid=676cc4a3372fd5511d73fa00e8581835 (дата обращения: 10.09.2017).

² Hessen S. Rezension von Lasks Logik der Philosophie // Logos. : Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. 1913. №3. S. 115–116; Гессен С. [Рецензия] // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. 1911. Кн. 1. С. 226–227. Рец. на кн.: Emil Lask. Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form. Heidelberg, 1911.

³ Гессен С. [Рецензия]... С. 226.

⁴ Там же. С. 227.

ского характера, например в статьях Б.В. Яковенко и на страницах книги Б.В. Вышеславцева «Этика Фихте»⁵. Кроме того, именно «Логика философии» Ласка привела в такое негодование Андрея Белого, что он выступил с резкой статьей «Круговое движение (Сорок две арабески)» (1912), направленной против всего неокантианства.

Таким образом, перевод «Логики философии» Ласка на русский язык «напрашивался» давно, тем более что многие исследования истории философии рубежа XIX–XX вв. отталкиваются от проблемного или тематического горизонта этой работы. Появлению этого перевода предшествовали переводы других текстов Ласка на русский язык: в 2012 г. вышел перевод габилитационной работы Ласка «Философия права» (1905), подготовленный И.Я. Мацевич и М.Я. Мацевич и опубликованный в журнале «Топос» Европейского гуманитарного университета⁶. С 2005 по 2009 гг. в екатеринбургском «Историко-философском ежегоднике» выходили переводы второй крупной работы Ласка «Учение о суждении» (1912), выполненные Н.С. Соловьевой⁷. И теперь, после выхода перевода А.К. Судакова, можно говорить о том, что почти все центральные работы Ласка доступны на русском языке. Остается непереуведенной только первая диссертация Ласка «Идеализм Фихте и история» и тексты, вошедшие в 3-й том собрания сочинений, а также рукописное наследие.

Ставшие доступными благодаря переводам работы Ласка должны пробудить интерес к творчеству этого неокантианского философа, а также подтолкнуть исследователей к дискуссии.

Текст Ласка на языке оригинала далеко не всегда представляется прозрачным и ясным, что, безусловно, создает большие трудности при переводе. Однако, несмотря на это, перевод А.К. Судакова выполнен на высоком уровне. Переводчику удалось избежать внесения дополнительных неясностей в текст Ласка. А места, вызывающие при чтении наибольшие затруднения, переведены без заметных искажений смысла. В заслугу переводчику можно поставить и то, что текст в целом не имеет вольных интерпретаций. Прослеживается стремление автора перевода добиться его точности.

В издание также включен перевод приложения Ласка к «Логике философии», которое является неотъемлемой частью основного текста. Приложение включает в себя пояснительные комментарии Ласка по основным

⁵ Яковенко Б.В. Что такое философия? Введение в трансцендентализм // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. 1911–1912. Кн. 2, 3. С. 27–103; Яковенко Б.В. Об имманентном трансцендентизме, трансцендентальном имманентизме и дуализме // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. 1912–1913. Кн. 1, 2. С. 99–182; Вышеславцев Б.П. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914. С. 55–66.

⁶ Ласк Э. Философия права / пер. с нем. И.Я. Мацевич, М.Я. Мацевич // Топос. 2012. №3. С. 79–117.

⁷ Ласк Э. Учение о суждении. Введение / пер. с нем. Н.С. Соловьевой // Историко-философский ежегодник — 2005 : сб. науч. тр. / отв. ред. Р.А. Бурханов. Екатеринбург, 2006. С. 141–157; Ласк Э. Учение о суждении. Гл. 1 / пер. с нем. Н.С. Соловьевой // Историко-философский ежегодник — 2006. Екатеринбург, 2007. С. 88–127; Ласк Э. Учение о суждении. Гл. 2 / пер. с нем. Н.С. Соловьевой // Историко-философский ежегодник — 2007. Екатеринбург, 2008. С. 99–158; Ласк Э. Учение о суждении. Гл. 3 / пер. с нем. Н.С. Соловьевой // Историко-философский ежегодник — 2008. Екатеринбург, 2009. С. 78–123.

темам его книги, а также его письмо к Г. Риккерт 27 ноября 1910 г.⁸, содержащее ценные сведения об основных терминологических различиях (значащее и предметность, бытие и сущее) и критические замечания на «Предмет познания» Риккерта.

Перевод А. К. Судакова снабжен примечаниями, представляющими собой главным образом краткие биографические справки об упоминаемых в книге Ласка философах.

При всех безусловных достоинствах данного перевода можно указать на несколько спорных моментов, касающихся в основном выбора некоторых терминов. Так, выражение «*urgegensätzlicher Sphären*» в книге переводится как «исконно противоположных друг другу сфер» (с. 9), и далее по тексту приставка *ur-* несколько раз передается словом «исконный», например *die Urdualität* — «исконная двойственность» (с. 22). Укорененное в повседневном языке слово «исконный» в значении «традиционный», «извечный», участвуя в построении философских понятий, может внести смысловую путаницу в понятия, где *Ur-* означает *перво-* или *изначальность*. Решить возникающую проблему можно было бы постановкой в скобках немецкого слова или при обращении к опыту (в том числе дореволюционному) перевода неокантианских терминов на русский язык.

При характеристике отношения формы и материала Ласк использует термин *Urverhältnis*. В переводе этот термин передается то как «коренное соотношение» (с. 46), то как «первосоотношение» (с. 100, 108), причем первый вариант не совсем точно отражает суть структуры предмета у Ласка, ведь в это *Ur-* Ласк вкладывает идею не просто укорененности отношения, но и его темпорального предшествования познанию. Поэтому смысл этого понятия был бы передан точнее, если бы оно было везде переведено как «первосоотношение» или «изначальное соотношение».

Еще одной особенностью перевода является то, что термин *Erkennen* по всему тексту переведен как «познавание», чтобы подчеркнуть его отличие от термина *Erkenntnis*. Подобное решение выглядит оправданным и полезным. Тем самым удается точно передать словоупотребление самого Ласка. Например: «“Познавание” — это всего лишь название для места реализации трансцендентальных “форм познания”, содержания логической формы, это конструктивная формация, получающая свою специфическую окраску от теоретического содержания значимости» (с. 105), или: «набросок теории познания» (с. 114). Ласк, используя термин *Erkennen*, акцентирует внимание на процессуальном характере познания. Термины *Erkenntnis* и *Erkennen* употребляются им в близком значении, но они не равны друг другу, что подтверждает следующий пример: «...показать, что и полученное нами... подразделение философского понятия истины на форму и материал следует полагать также и в основу проблемы философского познания в самом резком ее заострении, что и философское познавание также сводится к преданности субъекта категориально затронутому материалу...» (с. 234). Указание в скобках этих терминов на языке оригинала помогло бы подчеркнуть их различие и обратить на него внимание читателя.

⁸ *Brief von Emil Lask an Heinrich Rickert*, 27 Nov. 1910 // Heidelberg University Library. Heid. Hs. 3820, №347. URL: http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/heidhs3820_347?sid=9481f8e686080444295ba0a37a35e6e5 (дата обращения: 10.09.2017).

Представляется не всегда уместным употребление термина «формация» для перевода одновременно и понятия *Gebilde(n)*, и понятия *Gestalten*. Например, «*Seinsgebilden und Geltungsgebilden*» переводятся как «формации бытия и формации значимости» (с. 10), «*der transzendentalen Gebilde*» — как «трансцендентальные формации» (с. 36), «*Subjektsgebilde*» — «субъективные формации» (с. 69). Одновременно «*Mannigfaltigkeit von Geltungsgestalten*» передается как «многообразие *формаций*» (курсив мой. — Л. К.) значимости» (с. 80). Даже при сознательном переводческом выборе одного термина для двух разных слов указание в скобках соответствующих немецких эквивалентов способствовало бы ясности в передаче этих терминов.

Однако все эти замечания носят скорее уточняющий характер и не умаляют заслуг переводчика. В отечественный научный оборот вошла поистине важная философская книга. Перевод центрального труда неокантианского философа Эмиля Ласка «Логика философии» дает возможность русскоязычным исследователям углубиться в детали взаимовлияний философских направлений в начале XX в., а также с большим вниманием обратиться к вопросам генезиса неокантианства и его значения как на Западе, так и в России.

Л. Ю. Корнилаев,
кандидат философских наук,
младший научный сотрудник,
Академия Кантиана, БФУ им. И. Канта

ОБЪЯВЛЕНИЯ

АНОНС

Академия Кантиана Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград) проводит 4–5 мая 2018 г. *Международный научный семинар «Философия Канта и актуальные проблемы современной науки и политики»*.

Актуальная ситуация в мировой науке отмечена стремительно развивающимися техническими инновациями, такими как геномная инженерия, биомедицинские технологии, искусственный интеллект и робототехника. В общественном сознании с ними связывается надежда на улучшение условий человеческой жизни, чему препятствуют такие глобальные проблемы, как вызванное человеческой деятельностью изменение климата, разрушение окружающей среды, угроза информационной безопасности, постоянно растущее социальное неравенство, а также политические и социальные проблемы, связанные с масштабными миграционными потоками. Это те глобальные вызовы, с которыми неизбежно сталкивается политическое действие в наши дни и будет сталкиваться в будущем. Эти вызовы затрагивают выработанные в эпоху модерна этические принципы и ценности, так что возникает вопрос, могут ли они в этих условиях сохранять значение руководящих принципов и для политического действия в глобальном масштабе, и для личной жизни.

Связанные с этим вопросы требуют междисциплинарного исследовательского подхода, включающего медицину, право, этику, политическую философию, критическое мышление, информатику, естественные науки и гуманитаристику. Традиция европейского Просвещения выработала в этом отношении такие концепты, которые имеют значение не только для современной этики науки, но и навели мосты между дискурсом передовой науки и гуманистическим пониманием человеком самого себя. Философии Иммануила Канта в этой традиции принадлежит ключевая роль.

Международный научный семинар при участии представителей разных философских дисциплин предполагает обсудить актуальность инспирированных европейским Просвещением концепций и в особенности философии Канта для поиска ответов на глобальные вызовы современности, а также те критерии и принципы, которые в современных условиях могут получить обоснование и значение для политического действия и личного самопонимания.

Участники семинара: В. А. Бажанов, В. В. Балановский, Д. Бэкхёрст, И. Н. Грифцова, А. Гынгов, Н. А. Дмитриева, А. С. Зильбер, Х. Клемме, Л. Ю. Корнилаев, А. Н. Круглов, Я. Ло (урожд. Зомбецки), С. В. Луговой, К. Реманн-Зуттер, П. Ринне, Ф. Тремблей, В. А. Чалый, М. Штикер.

Программа выступлений и краткие тезисы докладов доступны на сайте: <http://kant-online.ru/?p=3709>

К участию в дискуссии приглашаются специалисты-исследователи, аспиранты и студенты.

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/

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Философский журнал

2017

Том 36

№4

Редактор *Д. А. Малеваная-Митардзян*
Корректор *С. В. Ильина*
Компьютерная верстка *Г. И. Винокуровой*

Подписано в печать 21.12.2017 г.
Формат 70×108 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 10,0
Тираж 500 экз. (1-й завод 57 экз.). Заказ 323

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236022, г. Калининград, ул. Гайдара, 6

