



NATIONAL RESEARCH
UNIVERSITY

ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ПИСЬМА

СТУДЕНЧЕСКИЙ НАУЧНЫЙ АЛЬМАНАХ

3

2016

ЦЕНТР ГУМАНИТАРНЫХ ИНИЦИАТИВ

МОСКВА — САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
ФАКУЛЬТЕТ ФИЛОСОФИИ

При поддержке
декана факультета философии А.М. Руткевича и
заместителя декана факультета философии Д.М. Носова

Научный руководитель проекта
В.К. Кантор

Главный редактор
Сергей Любимов

Редактор
Надежда Буйлова

Заместитель главного редактора
Ксения Карманова

Философические письма: студенческий научный альманах; Национальный исследовательский университет — «Высшая школа экономики». - М.-СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2016. - 122 с.

ISSN 2308-4111

© Центр гуманитарных инициатив, 2016.
© Национальный исследовательский университет
-«Высшая школа экономики», 2016.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

- 5 *Любимов С.Е.*
Кантор В. К.

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- 12 *Павлов И. И.*
Логика А. Г. Баумгартена как пример докантовского
«догматизма»

ЭТЮДЫ О РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

- 24 *Винкельман А. М.*
Роман Е.Замятина «Мы»: о $\sqrt{-1}$ следует молчать
- 34 *Кривобок Р. С.*
Отношение софийности и вечной женственности
в философии Владимира Соловьёва

ФИЛОСОФИЯ В МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

- 54 *Грызлова Т. И.*
Кафкианские мотивы в творчестве В. В. Набокова
- 66 *Шумилина В. А.*
«Оружие христианского воина» Эразма Роттердамского
и «Гамлет»
- 73 *Пыльнова Ю. О.*
Альбер Камю («Чума») и нашествие зла в мир

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- 78 *Любимов С. Е.*
Концепция гуморов Никколо Макиавелли и её значение для
его политической философии
- 97 *Сидорова М. А.*
Понятие революции в споре Х. Арендт с К. Марксом

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

- 111 **Григорьев К. К.**
Первая мировая война: взгляд русского философа

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

- 129 **Стаф В. С.**
Принцип траты как основание политической культуры:
Жорж Батай «Проклятая часть».
- 135 **Гришанова А. В.**
Политическая философия Аристотеля в социальной
философии А. Макинтайра

ЭТИКА

- 144 **Часовских Г. А.**
Эволюция этических и политических оснований
ваххабизма на примере ведения военных конфликтов:
истоки и современность

СМЕСЬ

- 154 **Демехина Д. О.**
«Закон» Томаса Манна
- 156 **Бехоева М. И.**
«Диалог о случае в истории»

Павлов И. И.

ЛОГИКА А. Г. БАУМГАРТЕНА КАК ПРИМЕР ДОКАНТОВСКОГО «ДОГМАТИЗМА»

Несмотря на широкую полемику о тех или иных интеллектуальных результатах проекта И. Канта в посткантовской философии, значимость «коперниканского переворота», осуществленного в «Критике чистого разума», очевидна. Ни три проекта позитивизма (которые необходимо отличать от идей эпигонов физикализма), ни феноменология и герменевтика, ни аналитическая философия не смеют претендовать на непосредственное познание мира самого по себе, а если и говорят о его онтологии, то только в смысле дедукции этой онтологии из логического анализа форм мышления (Фреге, Рассел, ранний Витгенштейн) и грамматики естественного языка (Стросон), либо из экзистенциальной аналитики феномена мира через раскрытие бытия-в-мире как экзистенциала *Dasein* (Хайдеггер). И континентальная, и англо-американская традиции в ходе своих построений пересматривают само доктритическое понятие онтологии.

На этом историко-философском фоне интеллектуальная неполноценность т.н. «догматизма», обличенного Кантом и окончательно отвергнутого магистральными направлениями современной философии, кажется очевидной. Но справедливо ли такое представление? Обратимся к одному из примеров докантовского «догматизма», отождествляющего законы мышления с законами бытия, — первой главе знаменитой «Метафизики» Александра Готлиба Баумгартена.

Сразу необходимо отметить, что в проекте Баумгартена логика не рассматривается как самостоятельный раздел¹, что усложняет задачу реконструкции. Однако обращение к собственно логической проблематике позволяет трактовать первую главу «Внутренние универсальные предикаты сущего» как изложение логики. Эта глава помещается в раздел «Онтология», причем сама онтология трактуется как «наука об общих предикатах сущего»². Создается впечатление, что Баумгартен не дедуцирует онтологию из логических законов, но, напротив, полагает, что само независимое от нашего мышления сущее обладает

1 Баумгартен А.Г. Метафизика (фрагменты): Благосклонному слушателю; Прологомены к метафизике; Ч. I. Онтология. Прологомены. Гл. I // *EINAI*, 2012, №1. С. 144.

2 Там же.

общими предикатами, постижение которых и составляет задачу «Метафизики». Но обратимся к тексту.

Рассматривая логический закон запрещения противоречия как «абсолютно первый принцип», Баумгартен связывает его с базовыми онтологическими категориями: поскольку «нет субъекта противоречащих предикатов», «ничто» мыслится в неразрывной связи с нарушением логического закона³. Поскольку же «все, что не является ничто, есть нечто»⁴, не только небытие как «ничто», но и бытие как «нечто» задаются логическим первопринципом. Несмотря на то, что содержание и именованье разделов предполагает не критическую мысль, в самом ходе рассуждения у Баумгартена мы обнаруживаем вполне «коперниканскую» модель перехода от мыслимости к бытию (разумеется, без спецификации этого бытия как бытия-для-нас): Баумгартен вводит «ничто» как логически немислимое и невозможное, затем противопоставляет ему «нечто» и лишь впоследствии обращается к онтологическому содержанию этих категорий.

Итак, отсутствие спецификации бытия как бытия-для-нас лишает Баумгартена (например, в формулировке: «Все, что не есть А и не-А, есть возможное»⁵) кантовской редукции возможности бытия к возможности данности в опыте. Предварительно отметим и тот факт, что логика «Метафизики» еще не отделена от аристотелевского и схоластического смешения с грамматикой — в частности, от представления о субъект-предикативной структуре как единственной форме логического суждения.

Если §§7-11 задают онтологию через закон запрещения противоречия и вводят два других логических закона, не преступая очевидным образом той границы, которую позднее прочертит критицизм, то §12 не выдерживает проверки на интеллектуальную актуальность⁶: в нем Баумгартен вводит эпистемологическую категорию «кажущегося» и рассматривает ее наряду с логико-онтологическим материалом⁷. Для посткантовской философии очевидно, что «кажимость» относится только к апостериорному, опытному познанию и не соотносится ни

3 Указ. соч. С. 144-145.

4 Указ. соч. С. 145.

5 Там же.

6 Если не рассматривать философию естественного языка, которой он, пожалуй, может предложить весьма интересный эвристический материал, особенно если сопоставить его со скептическими проблемами философии позднего Витгенштейна.

7 Там же.

с априорным трансцендентальным аппаратом, ни с попыткой (если таковая возможна) помыслить онтологию мира самого по себе. Поскольку под «кажимостью» Баумгартен понимает ошибочное познание, §12 теряет актуальность и для континентальной феноменологии.

Но наиболее интересным для нас представляется §15, в котором Баумгартен вводит понятие «в себе». Вероятнее всего, именно из «Метафизики», по которой Кант читал лекции (по своей инициативе, как замечает В.Л. Иванов, а вовсе не рутинно и автоматически) и об авторе которой был весьма высокого мнения как о «корифее метафизики» и «превосходном аналитике»⁸, это понятие перешло в «Критику чистого разума», а из нее — в словарь основных категорий посткантовской философии. Итак, рассмотрим §15 как наиболее важный для понимания того, каким именно образом «догматическое» «в себе» отличается от того употребления этого термина, которое стало возможным благодаря «коперниканскому перевороту» Канта. После философского комментария к этому параграфу кратко рассмотрим дальнейшее развитие «догматической» логики в первой главе «Метафизики».

Итак, §15: «Все то, что рассматривается, но не в связи с тем, что полагается вне его, рассматривается в себе. То, что не представимо даже как рассматриваемое в себе, невозможно в себе (внутренне, просто, абсолютно, само через себя). То, что, будучи рассмотренным в себе, возможно, возможно в себе (внутренне, абсолютно, само через себя, просто)»⁹.

Необходимо отметить, что Баумгартен вводит понятие «в себе» в двух аспектах: во-первых, с помощью него он подчеркивает значимость онтологической трактовки логической возможности и невозможности; во-вторых, соотносит это тождество логической и онтологической возможности с перспективой человеческого познания.

Казалось бы, второй аспект предполагает недопустимый, с точки зрения Канта, подход к понятию «в себе». Однако необходимо отметить, что у Баумгартена он реализован исключительно в отрицательной перспективе. Философ противопоставляет рассмотрение «в себе» и «через себя» рассмотрению «через другое». Он указывает о невозможности перехода к перспективе «в себе» от чего-либо внешнего по отношению к этому «в себе». Если пользоваться кантовским поняти-

8 Иванов В. Л. «Метафизика» Баумгартена в традиции немецкой школьной философии XVIII в. Предисловие к переводу // EINA1, 2012, №1. С. 124-125.

9 Баумгартен. С. 146.

ем апостериорного синтетического суждения, становится понятным, что по отношению к «в себе» такое суждение невозможно¹⁰, а значит, знания, полученные при обработке чувственного опыта, не обеспечивают нам доступа к «в себе». Мы видим, что теория Баумгартена не противоречит кантовской концепции вещей-в-себе в ее актуальном для современной философии эпистемологическом истолковании как философской трактовки эпистемической неполноты нашего чувственного созерцания. Лишь онтологическое прочтение концепции Канта как метафизического учения о двухуровневой онтологии вещей-в-себе и феноменов, — а такое учение не выдерживает критики ни современников Канта, ни более поздних интерпретаторов, — призывает нас сходу отвергнуть пятнадцатый параграф «Метафизики».

Примечательно, что негативный эпистемологический аспект категории «в себе», имплицитно присутствующий в «Метафизике», после его экспликации в кантовской терминологии обнаруживает более высокую философскую ценность, чем те стратегии тематизации вещи-в-себе, которые предлагает «Критика чистого разума». Разграничение Баумгартена всецело имплицитно по отношению к структуре познания: оно не только исключает апостериорное синтетическое познание того, что же есть «в себе», но и наглядно демонстрирует, что сама эта категория не может быть введена догматически и магически, а должна быть связана с анализом имманентных методов нашего познания, в частности — структуры суждения. Тем самым «Метафизика» полностью исключает возможность онтологического понимания вещи-в-себе, которое можно увидеть в проекте Канта, а оставшаяся без подробного освещения эпистемически негативную трактовку значительно проясняет — благодаря ясному представлению о том материале, из которого выводится категория «в себе», а потому приобретает основание для ее дальнейшей концептуализации, недоступное для Канта.

Вопреки ожиданиям, «догматизм» проясняет два важных аспекта «коперниканского переворота» — причем делает это в духе актуальных для современной аналитической философии дискуссий. Во-пер-

10 В свете философии языка Куайна из этого положения явствует, что по отношению к «в себе» Баумгартена невозможно вообще никакое суждение, о нем недоступно никакое знание. «Догматическое» «в себе» и есть чистое эпистемическое ограничение, которое искал Кант, причем более корректно введенное в философию, чем кантов ноумен. Это замечание важно для понимания дальнейшего хода рассуждения.

вых, он указывает на недоступность онтологии мира для чувственного познания, причем делает это посредством анализа структуры суждения: дефиниция «в себе», «независимо от нашего познания» как «независимо от суждений о другом» отграничивает «в себе» от данных опыта и способов синтеза, тем самым позволяя варьировать не только набор эмпирических данных, но и описание структуры нашего познания¹¹ без вреда для нашей убежденности в существовании онтологического субстрата внешнего мира. Во-вторых, «догматизм», в духе современных представлений о концептуальной (Патнэм) и онтологической (Куайн) относительности, утверждает зависимость нашего понимания онтологии от логической структуры нашей концептуальной схемы: это наглядно видно из самого хода рассуждений Баумгартена, который, в отличие от Лейбница, начинает аналитику сущего не с комбинаторики, теологии или диалектики единого и многого, а с логических законов.

Соединение этих двух «коперниканских» и «критических» аспектов с «догматическим» (или, в современных терминах, реалистическим) отношением к миру может показаться контринтуитивным. Однако рассмотрим «антидогматизм» с точки зрения здравого смысла. Чтобы утверждать, что мы не обладаем полнотой знания, необходимо ответить на вопрос: «Полнотой знания о чем?» Без артикулированной реалистической позиции мы не только лишаемся представления о возможности реального прироста знания в научном познании, но также не можем критически говорить ни о недостаточности наших знаний, ни о возможности настоящей познавательной ошибки, поскольку нет того объекта, который должны были бы описывать (хотя бы приблизительно) наши истинные (хотя бы относительно) сведения. В качестве такого объекта не может выступать «мир», поскольку идея мира в целом, как заметил уже Кант, является сверхчувственной идеей разума и не дана в реальном научном исследовании¹². Представление об

11 Очевидно, что трансцендентализм Канта, уже в свою эпоху дополненный рядом альтернативных моделей, не может рассматриваться как раз и навсегда установленное описание механизма синтеза. Примечательно, что в своих наиболее глубоких прозрениях о значении способности воображения для обеспечения синтеза Кант приближается к современным выводам психологии, нейрофизиологии и философии сознания.

12 Феноменологическая аналитика экзистенциала мира также показывает, что наукообразное познание мира невозможно. К миру как экзистенциалу, к «проникновенному опыту невидимого мира», который знаком нам раньше вещей и благодаря

идее мира как регулятивной идее не решает проблему: хотя научное сообщество и стремится к обнаружению безусловного в ряде условий, это не означает, что истинность/ложность полученных наукой данных может быть хотя бы приблизительно оценена или подвергнута осмысленной критике: всегда возможно, что «мир в целом» включает в себя картезианского «великого обманщика» — структуру, которая обеспечивает ложность всех наших знаний и некорректность всех познавательных стратегий. Ни «коперниканский переворот», ни настоящий фаллибилизм невозможны без эпистемологически проведенного онтологического «догматизма».

Кант понимает, что гарантом и критицизма, и реализма, не редуцируемого к идеализму, может быть только концепция вещи-в-себе, однако остается неясным, каким образом мы можем мыслить эту концепцию, если истолковывать ее эпистемологически. Примечательно, что сам Кант был близок к «догматическому» отождествлению вещи-в-себе с логическим «нечто», постигаемым разумом вне чувственного опыта, — хотя и провозгласил невозможность такого взгляда в «Критике чистого разума». В диссертации докритического периода «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира» (1770) Кант под ноуменом понимает именно то, что постигается рассудком¹³. И именно с ноуменом в «Критике чистого разума» отождествляется вещь-в-себе.

Однако Кант отказывается от интерпретации вещи-в-себе как логического «нечто». В первом издании¹⁴ «Критики чистого разума»

которому знакомы вещи, также может быть отнесено понимание мира Кантом как идеи чистого разума, претензия на познание которой обрекает рассудок на антиномию. Биbihин В. В. Мир. СПб.: Наука. 2007. С. 173-176.

13 Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 2. М., Чоро, 1994. С. 285.

14 Примечательно, что во втором издании «Критики чистого разума» Кант значительно изменяет этот раздел, вычеркивая даже намеки на сходство трансцендентального предмета и ноумена и расширяя обоснование лишь отрицательного понимания ноуменов, которое, по его мнению, делает невозможным отождествление «вещи в себе» с трансцендентальным предметом. KGV В 294-315. Стоит заметить, что Якоби, в своей интерпретации «Критики чистого разума» ошибочно отождествивший вещь-в-себе с трансцендентальным предметом, ссылается именно на первое издание. Якоби Ф. Г. О трансцендентальном идеализме // Новые идеи в философии. Сборник двенадцатый. К истории теории познания, ч. I. СПб., Образование, 1914. С. 8-9. Возможно, что критика Якоби – не единственный случай такого непонимания.

Кант характеризует логическое «нечто», которому приписываются свойства, постигнутые в чувственном опыте, как трансцендентальный предмет («=X»). Понимая трансцендентальный предмет коррелятом трансцендентального единства апперцепции, Кант настаивает на невозможности противопоставления «=X» чувственному опыту и понимает его как субстрат чувственности¹⁵. К этому субстрату необходимо добавить представление о ноуменах как абсолютно независимых от чувственности «нечто» – в противоположность «нечто» трансцендентального предмета, которое хотя и абстрагировано от какого-либо конкретного чувственного содержания, однако априори задано самой чувственностью¹⁶.

Столь сильная абстракция (не только от конкретных содержаний чувственности, но и от чувственности вообще) кажется Канту интеллектуально легитимной в силу допущения возможности других способов созерцания кроме чувственного, посредством которых ноумены могли бы быть даны¹⁷. Это допущение совершенно догматично, т.к. исходит из возможности существования метафизического Бога, созерцающего мир. Разумеется, в рамках современной эпистемологии утверждение о возможности такого метафизического Бога является псевдопредложением и не имеет смысла, а потому не может рассматриваться даже как проблематическое высказывание. Религиозное и экзистенциальное понимание Бога (включая те стратегии, которые вскоре после Канта предлагает Шеллинг) не вступает в ту метафизическую корреляцию с онтологией мира, которую Хайдеггер назвал онтоотеологией, а потому не только проблематическое допущение возможности Бога, но даже вера и духовное ведение, о котором говорит религия, не позволяют вводить эпистемологические и онтологические ноумены ни верующим, ни ученым, которых интересует онтология мира-самого-по-себе, а не мира-в-Боге. Даже если последний может быть «помыслен» экзистенциально или религиозно, его концептуальная корреляция с миром естественных наук крайне спорна. Таким образом, мы не можем даже предположить возможность иного, чем наш, типа созерцания, направленного именно на тот мир, который дан нам в чувственном опыте. Поэтому мы вынуждены признать — в самом критическом и «коперниканском» духе! – чувственное созерцание

15 KrV A 250-251.

16 KrV A 252-253.

17 KrV A 254.

единственно возможным способом данности мира вообще¹⁸ (и, соответственно, единственным основанием для вынесения суждений об онтологии мира) и рассмотреть корелляты чувственности, свободный от конкретных содержаний и способа мыслимости, в качестве вещи-в-себе, аффицирующей нашу чувственность, и гаранта реальности внешнего мира.

Далее Кант проясняет основную функцию ноумена в своей системе: концепция ноуменов необходима, чтобы ограничить притязания чувственного созерцания¹⁹. Однако мы убедились, что с этой задачей справляется и «догматическое» «в себе» Баумгартена. Сам Кант замечает, что другая функция ноумена — его противопоставленность явлению, пассивно созерцаемому посредством чувственности, — приводит к мысли об интеллигибельной природе ноумена. Но далее философ доводит эту мысль до представления о реальном познании содержания ноумена посредством интеллектуального созерцания и, разумеется, отвергает ее²⁰. Он так и не решается отождествить пустотное «ничто» трансцендентального предмета с ноуменом, ограничивающим чувственность²¹.

Но игра стоила свеч. Современные философские теории вряд ли были бы возможны, не напиши Кант «Критику чистого разума». Хотя мы и можем выявить имплицитно содержащуюся в «Метафизике» Баумгартена стратегию ограничения притязаний апостериорного познания, введенную путем анализа структуры суждения, однако сам этот анализ, с точки зрения современной логики и эпистемологии, не

18 Здесь речь идет о чистой чувственности, которую можно мыслить как через тело, к которому как к способу данности мира обращается, начиная с Сартра, французская феноменология, так и через тот чистый субъект опыта, о котором говорит Витгенштейн, отождествляя его с границей самого мира. Любая стратегия метафизики мира снимает вопрос об альтернативных способах его данности, поскольку вопрос о способе данности мира становится производным от самого мира и моей затронутости им.

19 KrV A 255.

20 KrV A 249.

21 Необходимо помнить, что сама стратегия выведения этики и теологии из онтологии предметов, против которой борется Кант, сегодня не конкурентоспособна. Это связано, с одной стороны, с проведенным Хайдеггером разграничением Бытия и сущего, а с другой – с особым статусом онтологии, который она приобретает в рамках теории концептуальной относительности и других идей аналитической философии. Об этом см. работу Патнэма «Этика без онтологии», в которой автор, кроме прочего, солидаризируется с Хайдеггером в отвержении догматической метафизики. Putnam H. *Ethics without Ontology*. Cambridge, L.: Harvard University Press, 2004. P. 16.

выдерживает критики — не говоря уже об онтотеологическом понимании божества, разворачивающемся в дальнейших главах «Метафизики». Но ряд специфических проблем «догматизма» зарождается в самих логических построениях Баумгартена, что отчетливо видно из дальнейшего текста первой главы.

В §19 Баумгартен вводит понятие связи, в котором обнаруживаем экстраполяцию гносеологической и эпистемологической перспективы на логику²². С опорой на такого рода смешение в §22 вводится принцип достаточного основания²³. Крайне спорной представляется и концепция сущности как тождества первых (внутренних, сущностных) предикатов и бытия, раскрываемая в §§39-40²⁴. Интерес представляет введение понятия актуального существования через «совозможность свойств» (§§54-55) на фоне логически безупречной схемы обращения возможности и актуальности (§§57-60)²⁵, которое могло бы указать интересные пути осмысления соотношенности априорной логической структуры с синтетическими суждениями. Баумгартен отсылает читателя к §210, посвященному проблеме актуальности и акта, в котором, однако, трактует актуальность, в противоположность пассивности, как принадлежность силы, производящей изменение, самой субстанции²⁶. Такой переход от логики к физике вряд ли приемлем в рамках современной эпистемологии.

Завершая первую главу «Метафизики», Баумгартен в §§71-88 обращается к арифметике и комбинаторике в духе Лейбница²⁷. Рассматривая в §89 понятие «метафизической истины», Баумгартен также

22 Баумгартен. С. 146.

23 Указ. соч. С. 147.

24 Указ. соч. С. 149-150. Однако она может быть оправдана с точки зрения теории естественных классов, обеспечивающей возможность объективной конвертации знания из одной научной парадигмы в другую. Для логики возможных миров необходимый характер принадлежности объекта естественного класса к этому классу действительно входит в априорную логическую структуру, благодаря чему суждение о такой принадлежности может рассматриваться как его внутреннее определение «в себе». Но такое суждение не несет никакой синтетической информации (перенос на объект эмпирически установленных свойств класса нарушает требование рассмотрения объекта лишь «в себе») – такая трактовка сущностных предикатов далека от аутентичности.

25 Указ. соч. С. 151.

26 Alexandri Gottlieb Baumgarten, Professoris Philosophicae Metaphysica. Halae Magdeburgicae, Carl-Herman Hemmerde, 1739. P. 40.

27 Баумгартен. С. 153-155.

вводит его через комбинаторику²⁸. После кантовской редукции арифметики к различению моментов времени во внутреннем чувстве такие итоги логики могут показаться свидетельством окончательного провала «догматизма». Но подобный вывод должен быть пересмотрен в свете той апологии логико-математических идей Лейбница, которую в свое время осуществили Б. Рассел и Л. Кутюра.

При анализе изложения логики в первой главе «Метафизики» необходимо обратить внимание и на то, что Баумгартен, по его собственному признанию в предисловии, «воздержался от переписывания» того курса логики, который он читал в университете. Возможно, что в этом курсе особенности «догматической» природы логики видны отчетливее. Сам Баумгартен подчеркивает, что «Метафизика» ориентирована на более глубокие вопросы и обращена к читателю, который желает пройти «за притвор точной логики в святая святых знания первых начал»²⁹. Благодаря этому еще более очевидным представляется тот факт, что «догматизм» метафизики, который не устраивал Канта, происходил, во-первых, из пленения этики схоластической онтологией, которая, во-вторых, представляла собой смешение онтологии/логики как перспективы «в себе» и гносеологических аргументов из перспективы «для нас». Такое замечание вновь приводит нас к выводу о том, что в контексте современной эпистемологии, новых стратегий теологического и этического философствования, разработанных в XIX-XX вв., а также онтологических амбиций таких течений начала XXI века, как спекулятивный реализм, задача реабилитации онтологического пафоса «догматизма» вольфианской школы оказывается в высшей степени актуальной.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Баумгартен А. Г. Метафизика (фрагменты): Благоклонному слушателю; Прологомены к метафизике; Ч. I. Онтология. Прологомены. Гл. I // EINA1, 2012, №1.
2. Библихин В. В. Мир. СПб.: Наука. 2007.
3. Иванов В. Л. «Метафизика» Баумгартена в традиции немецкой школьной философии XVIII в. Предисловие к переводу // EINA1, 2012, №1.

28 Указ. соч. С. 155.

29 Указ. соч. С. 141.

4. Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 2. М., Чоро, 1994.
5. Кант И. Критика чистого разума. 1-е издание (A), 1781 // Кант И. Сочинения в 4 т. Т. 2. Часть 2. М., Наука, 2006.
6. Кант И. Критика чистого разума. 2-е издание (B), 1787 // Кант И. Сочинения в 4 т. Т. 2. Часть 1. М., Наука, 2006.
7. Якоби Ф. Г. О трансцендентальном идеализме // Новые идеи в философии. Сборник двенадцатый. К истории теории познания, ч. I. СПб., Образование, 1914.
8. Alexandri Gottlieb Baumgarten, Professoris Philosophicae Metaphysica. Halae Magdeburgicae, Carl-Herman Hemmerde, 1739.
9. Putnam H. Ethics without Ontology. Cambridge, L.: Harvard University Press, 2004.