
От редакции: 15 апреля 2024 г. профессору Манфреду Бауму, известному специалисту по философии Канта, автору многих блестящих работ и философскому наставнику нескольких поколений кантоведов, исполнилось 85 лет. Профессор Баум многие годы словом и делом поддерживает исследования философии Канта в Калининграде. Сердечно поздравляем нашего коллегу с днем рождения и желаем ему крепкого здоровья и успешного воплощения всех замыслов!

УДК 1(091)

СВОБОДА ВОЛИ В РАННЕЙ РЕЦЕПЦИИ КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

*М. Баум*¹

Решение проблемы свободы воли Кант основывает на своей концепции трансцендентального идеализма и проводимом в ней разграничении явлений и вещей самих по себе. Люди с их телами и наблюдаемыми внутренними и внешними действиями – это объекты восприятия (эмпирического созерцания) и, следовательно, явления. Но это лишь явления их noumenальных сущностей. Люди определяются законами природы во всех своих воспринимаемых изменениях, которые включают все их действия, но их noumenальные самости, не находящиеся во времени, не определены необходимостью причинных законов природы, но могут определяться моральным законом их чистого практического разума, который они дают себе сами. Действия воли, наблюдаемые воления и внешние действия, могут поэтому одновременно находиться под действием необходимого закона природы, то есть быть несвободными, и, как явления самоопределения их noumenальной воли (путем выполнения требований морального закона), быть свободными. Два профессора Йенского университета, И. А. Х. Ульрих и К. Хр. Э. Шмид, принимали часть трансцендентального идеализма Канта, но утверждали, что многочисленные нарушения морального закона в человеческих действиях должны иметь свою noumenальную

¹ Вуппертальский университет, Германия, 42119, Вупперталь, Гауссштрассе, д. 20. Поступила в редакцию: 08.12.2023 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2024-1-2

Editorial: On 15 April 2024, Professor Manfred Baum, a prominent specialist in Kant's philosophy, author of many brilliant works and philosophical mentor to several generations of Kant scholars, turned 85 years old. For many years, Professor Baum has been supporting research on Kant's philosophy in Kaliningrad in both word and deed. We cordially congratulate our colleague on his birthday and wish him good health and success in all his pursuits!

FREIHEIT DES WILLENS IN DER FRÜHEN KANT-REZEPTION

*М. Баум*¹

Kant's solution for the problem of freedom of the will rests on his transcendental idealism and its differentiation of appearances and things in themselves. Human beings, with their bodies and observable inner and outer activities, are objects of perception (empirical intuition) and therefore appearances. These are only the appearances of their noumenal selves. Human beings are determined by laws of nature in all their perceivable alterations which include all their actions, but their noumenal selves, not being in time, are not determined by the necessity of causal laws of nature, but can be determined by the moral law of their pure practical reason which they give to themselves. The actions of the will, observable volitions and external actions, can therefore, at the same time, be under the necessitating law of nature, i.e. be unfree, and, as appearances of the self-determination of their noumenal will (by fulfilling the demands of the moral law), be free. Two professors of Jena University, Ulrich and Schmid, accept part of Kant's transcendental idealism but contend that the many transgressions of the moral law in human acting must have their noumenal rea-

¹ University of Wuppertal. Gaußstraße 20, Wuppertal, 42119, Germany. Received: 08.12.2023.
doi: 10.5922/0207-6918-2024-1-2

причину в интеллигибельном характере агента или в интеллигибельном субстрате природы. Эта теория получила название «интеллигибельный фатализм».

Ключевые слова: Кант, свобода, воля, интеллигибельный мир, чувственный мир, необходимость, ноумены, феномены, нравственный закон, фатализм, категорический императив

1. Леонард Кройцер как критик Карла Христиана Эрхарда Шмида

В предисловии к работе Леонарда Кройцера «Скептические замечания о свободе воли в связи с новейшими теориями о ней» (1793)² Карл Христиан Эрхард Шмид прежде всего свел критику Кройцера в адрес его, Шмида, учения о свободе, изложенного в «Опыте философии морали» (1790), к тезису, что «она разрушает всякую моральность и ниспровергает любую мораль» (Schmid, 1793, S. IX). Шмид не соглашается с этим мнением и задает встречный вопрос: «А что же означает: уничтожить всякую моральность, ниспровергнуть любое нравственное учение?» (Ibid., S. XII). Затем он корректно замечает, что скорее

...честно и открыто озвучил (одну мысль. — М. Б.). Эта мысль заключается в следующем: существует также моральная неспособность, или у человека нет нравственного всемогущества... Большого я, по крайней мере, не *хотел* утверждать. <...> Но вопреки обвинению в безнравственности я осмеливаюсь защищать эту теорию (которую, кстати, нельзя назвать моим собственным изобретением, а только моей находкой) от этого и других оппонентов (Ibid., S. XII–XIV).

Так или иначе, он вновь повторяет свое «утверждение о моральной неспособности» (Ibid., S. XV) человека и подчеркивает сомнительный характер критики в отношении этого утверждения.

² Отрывки из трактатов Кройцера, Крауса, Писториуса, Шмида и др., предисловие, комментарии и исследовательскую литературу см. в недавно опубликованном сборнике: (Kants Freiheitsbegriff, 2021).

son in the agent's intelligible character or in the intelligible substrate of nature. This theory is called "intelligible fatalism".

Keywords: Kant, freedom, will, intelligible world, sensible world, necessity, noumena, phaenomena, moral law, fatalism, categorical imperative

1. Leonhard Creuzer als Kritiker Carl Christian Erhard Schmid

Carl Christian Erhard Schmid hat in der Vorrede zu Leonhard Creuzers *Skeptischen Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe* (1793)² zunächst Creuzers Kritik von seiner, Schmid's, Freiheitslehre im *Versuch einer Moralphilosophie* (1790) zu der These zugespitzt, „sie zerstöre alle Moralität und stürze alle Moral über den Haufen“ (Schmid, 1793, S. IX). Schmid ist mit dieser Kritik Creuzers nicht einverstanden und fragt zurück: „Was heißt es denn aber: alle Moralität zerstören, alle Sittenlehre umstürzen?“ (ebd., S. XII). Er stellt sodann richtig, dass er vielmehr einen „Gedanken“

ehrlich und offen vor Augen gelegt habe. Dieser Gedanke ist: es giebt auch ein moralisches Unvermögen, oder es giebt für den Menschen kein sittliches Allvermögen [...]. Mehr als dies wollte ich wenigstens nicht behaupten [...]. Aber gegen den Vorwurf der Unsittlichkeit getraue ich mir, diese Theorie (die übrigens ganz und gar nicht für meine eigene Erfindung, sondern nur für meinen eigenen Fund ausgegeben werden kann,) gegen diesen und andere Gegner in Sicherheit zu bringen (ebd., S. XII-XIV).

Jedenfalls bekräftigt er erneut seine „Behauptung eines moralischen Unvermögens“ (ebd., S. XV) des Menschen und stellt die Kritik an ihr in ihrer Fragwürdigkeit heraus.

² Auszüge aus den Abhandlungen von Creuzer, Kraus, Pistorius, Schmid u.a., Einleitung und einführende Kommentare siehe in Silvan Imhof und Jörg Noller (2021). Dort weitere Literatur.

Критик Шмида Кройцер, правда, заявляет, что «интеллигибельный фатализм» Шмида «гораздо больше рекомендует себя разуму в его теоретическом использовании, чем любая другая теория свободы, которая была выдвинута до сих пор» (Creuzer, 1793, S. 183).

Поскольку книга Кройцера представляет собой монографию, посвященную основным теориям свободы, известным со времен Платона, и, в частности, содержит подробное рассмотрение теории свободы Канта, заслуживает внимания его оценка фатализма Шмида, пусть и ограниченная теоретическим использованием разума. Кройцер идет еще дальше в оценке этой теории: «Действительно, я могу смело утверждать, что из всех возможных теорий о ней (свободе. — М.Б.) *только эта теория может быть удовлетворительной с умозрительной точки зрения*. Ибо единственное положение: между необходимостью и не-необходимостью (случайностью) не может быть третьего, — свидетельствует в пользу этого утверждения» (Ibid.). Однако процитированному суждению тут же противопоставляется другое: «...является ли эта теория, столь удовлетворительная с умозрительной точки зрения, и практически удовлетворительной? — вопрос, на который, на мой взгляд, нельзя ответить иначе, нежели отрицательно» (Ibid., S. 183–184). Тогда из теории свободы Шмида следует «неопровержимо, что любой аморальный поступок находится вне нашей власти... что неправильно, если я допускаю *реальную* возможность несовершенного поступка в данное конкретное время» (Ibid., S. 184). Отсюда следует, в свою очередь, «что, во-вторых, не только *всякая вина* снимается, но и что, в-третьих, *если есть какая-то заслуга*, то эта заслуга должна быть *равной* у всех людей. Ибо разум равен самому себе» (Ibid., S. 184–185).

Schmids Kritiker Creuzer (1793, S. 183) bescheinigt Schmid allerdings, dass dessen „intelligibler Fatalismus“ „der Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche sich weit mehr empfiehlt, als jede andre bisher angeführte Theorie über die Freyheit“.

Da Creuzers Buch eine Monographie über die meisten seit Platon bekannt gewordenen Freiheitstheorien ist und insbesondere eine umfangliche Auseinandersetzung mit der Freiheitstheorie Kants enthält, ist seine, wenn auch auf den theoretischen Vernunftgebrauch eingeschränkte Bewertung des Schmidischen Fatalismus beachtlich. Creuzer geht in seiner Wert-schätzung dieser Theorie noch weiter: „Ja ich darf kühn behaupten, dass unter allen möglichen Theorien über dieselbe [die Freiheit — M.B.] *nur diese Theorie speculativ befriedigend seyn könne*. Denn schon der einzige Satz: zwischen Notwendigkeit und Nichtnotwendigkeit (Zufall), ist kein drittes möglich, entscheidet für diese Behauptung“ (ebd.). Allerdings steht dem zitierten Urteil sogleich ein anderes gegenüber: „[...] ob nun diese in spekulativer Rücksicht, so durchaus befriedigende Theorie, auch praktisch befriedigend sey? eine Frage, die meiner Einsicht nach, nicht anders, als verneinend beantwortet werden kann“ (ebd., S. 183-184). Denn aus Schmids Freiheitstheorie folge „unwidersprechlich, dass jede unmoralische Handlung gänzlich außer unserer Gewalt liegt [...], dass es falsch ist, wenn ich die *reale* Möglichkeit der nicht geschehenen Handlung zu der bestimmten Zeit annehme“ (ebd., S. 184). Daraus folgt dann seinerseits, „daß 2tens nicht nur *alle Schuld* wegfällt, sondern daß auch 3tens *wenn es Verdienst giebt*, dies Verdienst bey allen Menschen *gleich* sein müsse. Denn die Vernunft ist sich selbst gleich“ (ebd., S. 184-185).

2. Предпосылки теории свободы у Шмида: Иоганн Август Хайнрих Ульрих о свободе и необходимости

Прежде чем перейти к теории свободы Шмида, которую Кройцер подверг этой двойственной оценке, давайте рассмотрим предпосылки этой теории в той мере, в какой они могут быть подтверждены. Важную роль здесь, по-видимому, сыграл вышедший в 1788 г. трактат «Элевтериология, или о свободе и необходимости» Иоганна Августа Хайнриха Ульриха, старшего йенского коллеги и учителя Шмида. Шмид несколько раз ссылаясь на него в своем «Опыте...». Христиан Якоб Краус, кёнигсбергский коллега Канта, при содействии самого Канта написал рецензию на этот трактат для «Всеобщей литературной газеты» (25 апреля 1788 г., № 100). В письме Карла Леонарда Рейнгольда к Канту от 19 января 1788 г. о трактате Ульриха говорится следующее: «В его “Элевтериологии” [sic!] Вы обнаружите, насколько сильно Ваше учение о свободе было искажено этим рыночным зазывалой» (AA 10, S. 526–527). О том, как Кант воспринял этот трактат и йенскую полемику его автора против себя, о которой ему сообщил Рейнгольд, можно судить по его замечанию в письме к Рейнгольду от 7 марта 1788 г.: «Своей оппозиционной деятельностью господин Ульрих снова отрабатывает свою собственную репутацию; кроме того, его последнее заявление, приправленное прежней общепринятой софистикой механизма природы под пустым названием “свобода” (то есть его “Элевтериологией”. — М. Б.), конечно же, не увеличит число его приверженцев» (AA 10, S. 531).

Эта «оппозиционная деятельность» также включала некоторые возражения, которые были выдвинуты Ульрихом в работе «Наставления по логике и метафизике» (1785) против кантовского трансцендентального идеализма, сформулированного в первом издании «Кри-

2. Voraussetzungen von Schmid's Theorie der Freiheit: Johann August Heinrich Ulrich über Freiheit und Notwendigkeit

Bevor wir zu Schmid's Freiheitslehre kommen, die Kreuzer dieser zwiespältigen Bewertung unterzogen hat, wollen wir einen Blick auf die Voraussetzungen dieser Theorie werfen, soweit sie sich belegen lassen. Eine wichtige Rolle scheint dabei die Abhandlung *Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit* von Johann August Heinrich Ulrich, dem älteren Jenaer Kollegen und Lehrer Schmid's, gespielt zu haben, die 1788 erschienen ist. Schmid hat sich in seinem *Versuch* mehrfach auf sie bezogen. Kants Königsberger Kollege Christian Jakob Kraus hat unter der Mitwirkung von Kant selbst eine Rezension dieser Schrift für die „Allgemeine Literaturzeitung“ (25. April 1788, Nr. 100) verfasst. In einem Brief von Carl Leonhard Reinhold an Kant heißt es über dieses Werk Ulrichs: „Wie sehr Ihre Lehre von der Freyheit von diesem Marktschreyer gemishandelt worden, werden Sie in seiner *Eleutherologie* [sic!] gefunden haben“ (19. Januar 1788) (*Br*, AA 10, S. 526-527). Kants Urteil über diese Schrift und Ulrichs Jenaer Polemiken gegen Kant, von denen ihm Reinhold berichtet hatte, ist auch Kants Bemerkung im Brief an Reinhold vom 7. März 1788 zu entnehmen: „Herr Ulrich arbeitet durch seine oppositions-Geschäftigkeit wieder [sic!] seine eigene Reputation; wie denn seine letztere Ankündigung, eines mit den alten gewöhnlichen Sophistereyen aufgestutzten Naturmechanismus, unter dem leeren Nahmen von Freyheit [d.i. dessen *Eleutheriologie* — M. B.], seinen Anhang gewiss nicht vergrößern wird“ (*Br*, AA 10, S. 531).

Zu dieser „oppositions-Geschäftigkeit“ gehörten auch schon einige der Einwände, die Ulrich in seinen *Institutiones logicae et metaphysicae* (1785) gegen Kants transscendentalen Idea-

тики чистого разума», и на которые Кант ответил во втором издании «Критики». После публикации второго издания Ульрих продолжает в своей «Элеветриологии» подвергать критике неизменный раздел текста первой «Критики» (A 532–558; см.: Кант, 2006а, с. 695–725), ужесточает и распространяет ее на уже опубликованное «Основоположение к метафизике нравов» (1785).

2.1. Первое возражение Ульриха

Главное возражение против кантовского учения о свободе основано, с одной стороны, на неприятии трансцендентального идеализма Канта как учения об идеальности времени в качестве чистой формы внутреннего чувства, а с другой — на одобрении и принятии такого идеализма в отношении пространства, что, вероятно, опирается на рассмотрение его Ульрихом как варианта теории пространства Лейбница. Уже в первом издании «Критики чистого разума» (1781) Кант дополнил свое учение о времени «Пояснением», которое частично основывается на его переписке с Иоганном Хайнрихом Ламбертом, поскольку во фрагменте A 36–37 (Кант, 2006б, с. 71–73) почти дословно цитируется письмо Ламберта к Канту от 13 октября 1770 г. (см.: AA 10, S. 107, 109–110), содержащее критический анализ кантовской работы «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» и, в особенности, изложенного там учения о пространстве и времени. Кантовское «Пояснение» начинается так: «Против этой теории, признающей эмпирическую реальность времени, но отрицающей его абсолютную и трансцендентальную реальность, мне приходилось слышать от проницательных людей одно столь единодушно высказываемое возражение, что, я полагаю, оно должно естественным образом возникнуть у каждого читателя, для которого непривычны такие рассуждения» (A 36 / B 53; Кант, 2006а,

lismus in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* erhoben hatte und auf die Kant in der zweiten Auflage der *Kritik* eingegangen war. Ulrich fährt nach dem Erscheinen dieser zweiten Auflage in seiner *Eleutheriologie* mit seiner Kritik an dem unveränderten Textteil der ersten *Kritik* (*KrV*, A 532-558) fort, verschärft sie und bezieht die inzwischen erschienene *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) mit ein.

2.1. Ulrichs erster Einwand

Der Haupteinwand gegen die Kantische Freiheitslehre beruht auf der Ablehnung des Kantischen transzendentalen Idealismus qua Lehre von der Idealität der Zeit als bloßer Form des inneren Sinnes einerseits, andererseits der Akzeptanz und Übernahme dieser Art von Idealismus hinsichtlich des Raumes, die wohl darauf beruht, dass Ulrich ihn für eine Variante der Leibnizischen Raumtheorie hielt. Schon in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) hatte Kant seiner Zeitlehre eine „Erläuterung“ folgen lassen, die teilweise auf seinen Briefwechsel mit Johann Heinrich Lambert zurückgeht, da Kant A 36-37 fast wörtlich aus dem Brief Lamberts vom 13. Oktober 1770 zitiert (vgl. *Br*, AA 10, S. 107, 109-110), der eine kritische Auseinandersetzung mit Kants *De mundi sensibilis atque intelligibilis* und insbesondere mit Kants dortiger Raum- und Zeitlehre enthält. Kants „Erläuterung“ beginnt so: „Wider diese Theorie, welche der Zeit empirische Realität zugesteht, aber die absolute und transzendente bestreitet, habe ich von einsehenden Männern einen Einwurf so einstimmig vernommen, dass ich daraus abnehme, er müsse sich natürlicherweise bei jedem Leser, dem diese Betrachtungen ungewohnt sind, vorfinden“ (*KrV*, A 36 / B 53). Und in der Tat finden sich solche Einwände gegen Kants These von der Idealität der Zeit als Form des inneren Sinnes und dem Erscheinungscharakter des erkennenden Subjekts (oder des Ich) bei anderen Autoren, von denen uns hier zunächst nur Ulrich und Pis-

с. 113). И действительно, подобные возражения против кантовского тезиса об идеальности времени как формы внутреннего чувства и о познающем субъекте (или Я) как явлении можно найти и у других авторов, среди которых интерес представляют в первую очередь Ульрих и Писториус. Уже в 1785 г. Ульрих в своих «Наставлениях» ссылался на письмо Ламберта к Канту от 1770 г., содержащее возражения против кантовской теории времени; письмо было опубликовано в 1782 г. в первом томе «Немецкой научной переписки Ламберта», подготовленном Иоганном Бернулли (Lambert, 1782, S. 237), и Ульрих в § 238 своего труда уверял читателей: «Но никто никогда не убедит меня, что сама мысль, самосознание или то сознание, которое Кант называет трансцендентальным, является только явлением (Кант никогда не утверждал этого. — М. Б.), а не чем-то истинно существующим (чем-то самим по себе)» (Ulrich, 1785, p. 239). Он ссылался на Писториуса как на самого проникательного рецензента «Всеобщей немецкой библиотеки», блестящая рецензия которого на кантовские «Пролегомены» появилась в декабре 1784 г. и выражает, по словам Ульриха, «в известной мере то же мнение» (Ibid., p. 240). Писториус, как и Ламберт, признал идеальность пространства, но сетовал: «...мне с понятием времени стало еще труднее» принять идеальность, «ведь действительно я обнаружил здесь неразрешимую трудность» (Sg., 1991, S. 92). Эта трудность, как он далее объясняет, состоит в том, что «поскольку (если допустить идеальность времени. — М. Б.) наши внутренние ощущения или представления должны были бы быть не вещами самими по себе, а явлениями, то не было бы ничего, кроме видимости, и не осталось бы никакого реального объекта, по отношению к которому что-то могло бы явиться» (Ibid., S. 101). «Реальным объектом» является представляющий субъект, или Я, которое, как опасается Писториус, также растворится в явлениях. Поэтому он просит Кан-

torius interessieren. Ulrich hat sich schon 1785 in seinen *Institutiones* mit seinen Einwänden gegen Kants Zeitlehre auf Lamberts Brief an Kant von 1770 bezogen, der 1782 im ersten Band der von Johann Bernoulli veranstalteten Ausgabe von *Lamberts deutscher Gelehrter Briefwechsel* erschienen war (Lambert, 1782, S. 237), und Ulrich hatte im § 238 desselben Werks seinen Lesern versichert: „*At illud numquam a me aliquis impetrabit, ut mihi persuadeam, ipsam cogitationem, apperceptionem s. conscientiam, imprimis transcendentalem illam, quam Kantius dicit, esse phaenomenon tantum* [das hatte auch Kant nie behauptet — М. Б.], *nec potius ontos on aliquod, (aliquid per se)*“³ (Ulrich, 1785, p. 239). Er beruft sich auf Pistorius als den *Censor acutissimus*⁴ der „Allgemeinen Deutschen Bibliothek“, dessen meisterhafte Rezension von Kants *Prolegomena* im Dezember 1784 erschienen war und die nach Ulrich „*quodammodo in eadem sententia est*“⁵ — wie er selber es behauptet habe (ebd., p. 240). Pistorius hatte, wie schon Lambert, die Idealität des Raumes akzeptiert, aber geklagt, dass „es mir mit dem Begriff der Zeit desto schwerer ward“, ihre Idealität anzunehmen, „ja dass ich hier eine mir unauflösliche Schwierigkeit fand“ (Sg., 1991, S. 92). Diese Schwierigkeit besteht, wie er später ausführt, darin, „dass weil alsdenn [wenn ich die Idealität der Zeit annehme — М. Б.] unsre inneren Empfindungen oder Vorstellungen nicht Dinge an sich selbst, sondern Erscheinungen sein müssten, nichts als Schein da wäre und kein reelles Object übrig bliebe, dem etwas erscheine“ (ebd., S. 101). Das „reelle Object“ ist das vorstellende Subjekt oder Ich, von dem Pistorius befürchtet, dass es sich ebenfalls in lauter Erscheinungen auflösen werde. Er bittet deshalb Kant, „bey Gelegenheit

³ „Aber damit wird niemals jemand bei mir Erfolg haben, dass ich mich überrede, das Denken selbst, das Selbstbewusstsein oder jenes Bewusstsein, das Kant das transzendente nennt, sei nur eine Erscheinung und nicht vielmehr etwas wahrhaft seiendes (etwas an sich)“ (Lat.).

⁴ „der scharfsinnigste Gutachter“ (Lat.).

⁵ „in gewisser Weise derselben Meinung ist“ (Lat.).

та «разъяснить при случае, как возможно мыслить, что представления, которые всегда должны предполагаться как реальные или как вещи сами по себе, если мы вообще хотим объяснить, как возможна видимость (а именно для субъекта. — М. Б.), сами могут быть только видимостью, и что тогда есть то, посредством чего и в чем эта видимость существует?» (Ibid.).

Поскольку различение явления и вещи самой по себе является ключом к разрешению космологических антиномий, соответствующие трудности понимания возникают и для третьей антиномии, а значит, и для кантовского учения о свободе. Писториус признает: «...я не могу постичь мысль автора относительно третьей [антиномии]» (Ibid., S. 102). Но «чтобы эту антиномию можно было понять хотя бы на словах», он добавляет, «что свобода для автора — это способность начать действие самостоятельно (спонтанно), то есть без вступления в действие каузальности, и поэтому она не требует никакой другой причины, которая бы определяла ее начало» (Ibid.). Наконец, смирившись, Писториус резюмирует относительно кантовского разрешения третьей антиномии:

Такую свободу автор стремится спасти и доказать, несмотря на всю природную необходимость, которую он признает, пожалуй, как существующую вместе с ней для разумных существ, а значит, и для человека, поскольку тот рассматривается не в *явлении*, а *сам по себе*, с помощью различия между *субъективными* и *объективными* основаниями, а также между *нуждой* и *долженствованием*, но, как я уже сказал, мне не удалось сделать способ, каким он это делает, и всю его аргументацию понятными и ясными для себя (Ibid.).

«Элевтериология» Ульриха содержит, согласно авторскому предисловию, «мысли об одном из самых важных и далеко идущих философских учений» и начинается с обращения к своим слушателям и читателям: «Пока-

aufzuhellen, wie es nämlich sich als möglich denken lasse, dass Vorstellungen, die man doch immer als reell oder als Dinge an sich selbst voraussetzen muss, wenn man überhaupt erklären will, wie ein Scheinen möglich sey [nämlich für das Subjekt — M. B.], selbst nur ein Schein sein können, und was dasjenige dann ist, wodurch und worin dieser Schein existiret?» (ebd.).

Da die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich der Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Antinomien ist, ergeben sich entsprechende Schwierigkeiten des Verständnisses auch für die dritte Antinomie und damit für Kants Freiheitslehre. Pistorius gesteht, „dass ich bei der dritten [Antinomie] des Verf[assers] Gedanken nicht erreichen kann“ (ebd., S. 102). Er will aber, „damit man diese Antinomie wenigstens den Worten nach verstehe, hinzusetzen, dass dem Verf[asser] Freyheit ein Vermögen ist, eine Handlung von selbst (sponte) anzufangen, d.i. ohne dass die Causalität der Ursache selbst anfangen müsse, und daher keines andern ihren Anfang bestimmenden Grundes bedürfe“ (ebd.). Schließlich resümiert Pistorius Kants Auflösung der dritten Antinomie im Tone der Resignation:

Eine solche Freyheit bemüht sich der Verf[asser] aller von ihm zugestandener Naturnothwendigkeit ungeachtet, als mit derselben wohl bestehend für die Verstandeswesen, und also auch für den Menschen, insofern er nämlich nicht in der *Erscheinung*, sondern *an sich* betrachtet wird, vermittelt des Unterschiedes zwischen *subectiven* und *objectiven* Gründen, und dem *Müssen* und *Sollen*, zu retten und zu erweisen, aber wie gesagt, es hat mir nicht glücken wollen, die Art und Weise, wie er dies thut, und das ganze Raisonement desselben mir verständlich und einleuchtend zu machen (ebd.).

Ulrichs *Eleutheriologie* enthält, nach der Vorbemerkung ihres Verfassers, „Gedanken über eines der wichtigsten und weit umgreifenden Lehrstücke der Philosophie“ und beginnt mit der Aufforderung an seine studentischen Zuhörer und

жите на *Вашем* собственном примере, что правильно понятый детерминизм не отменяет мораль, а подкрепляет» (Ulrich, 1788, S. [5–6]). В то же время «Первое предварительное напоминание» во введении к книге начинается с категоричного заявления о «*вере* во всеобщую и окончательную необходимость, даже того, что думает, желает и делает Божество, и особенно нашего любого конечного *воления*, или наших свободных *намерений* и *решений*» (Ibid., S. 7) — и в этом смысле оно является немецким аналогом «Философского учения о необходимости» Джозефа Пристли (Priestley, 1777). Эта «философская система всеобщей необходимости» (Ulrich, 1788, S. 9) основана на «вере во всеобщую и окончательную необходимость, ее можно назвать *детерминизмом*, или *фатализмом*, *стоицизмом*, или *спинозизмом*, или даже *вельзевулизмом*» (Ibid., S. 8), — здесь Ульрих иронически намекает на то, что противники этой философской позиции считают ее «ересью» (Ibid.). Среди немецких последователей Пристли были и Мартин Элерс с его книгой «Об учении о человеческой свободе и средствах достижения высокого уровня моральной свободы» (Ehlers, 1782), и Иоганн Хайнрих Шульц с книгой «Попытка руководства по изучению морали для всех людей, без различия религии» (Schulz, 1783), первый том которой Кант отрецензировал еще в 1783 г.

В рецензии на «Элевтериологию» Ульриха Краус и Кант настаивают на различии между «физическим и моральным в человеке» (AA 08, S. 453; Краус, 2015, с. 94), то есть между человеком, с одной стороны, как природным существом, подчиняющимся природным законам в своих действиях, и, с другой, как субъектом не зависимой от этих законов природы деятельности (Краус, 2015, с. 94), подчиняющимся заданным самим себе моральным законам; это различие свойственно самому обыденному разуму, и поэтому оно проводится между «тем, что есть и происходит», и «тем, что должно быть

Leser: „Zeigen Sie durch Ihr Beyspiel, dass richtig gefasster Determinismus die Sittlichkeit nicht aufhebe, sondern stütze“ (Ulrich, 1788, S. [5-6]). Die „Erste Vorerinnerung“ der Einleitung des Buches beginnt ihrerseits mit einem emphatischen Bekenntnis zum „*Glauben* an allgemeine und entschiedene Nothwendigkeit, selbst dessen, was die Gottheit denkt, will und thut, insbesondere auch unsres jedesmaligen endlichen *Wollens*, oder der freyen *Vorsätze* und *Entschlie-ßungen*“ (ibd., S. 7) und ist insofern ein deutsches Gegenstück zu Joseph Priestleys *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* (Priestley, 1777). Dieses „philosophische System der allgemeinen Nothwendigkeit“ (Ulrich, 1788, S. 9) beruht auf einem „*Glaube[n]* an allgemeine und entschiedene Nothwendigkeit, man mag ihn *Determinismus*, oder *Fatalismus*, *Stoicismus*, oder *Spinozismus* nennen, meinetwegen auch *Beelzebubismus*“ (ibd., S. 8), womit Ulrich ironisch auf die „*Verketzerung*“ (ibd.) dieser philosophischen Position durch ihre Gegner anspielt. Zu den deutschen Nachfolgern Priestleys zählen auch Martin Ehlers in seinem Buch *Ueber die Lehre von der menschlichen Freiheit und über die Mittel, zu einer hohen Stufe moralischer Freiheit zu gelangen* (Ehlers, 1782) und Johann Heinrich Schulz in seinem *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religionen* (Schulz, 1783), dessen ersten Band Kant schon 1783 rezensiert hatte.

Die Rezension von Ulrichs *Eleutheriologie* durch Kraus und Kant insistiert auf dem „Unterschied des Physischen und Moralischen am Menschen“ (*RezUlrich*, AA 08, S. 453), d.h. des Menschen als Naturwesen unter Naturgesetzen seines Handelns einerseits und als Subjekt einer von diesen Naturgesetzen „unabhängige[n] Selbstthätigkeit“ (ibd.) unter selbstgegebenen moralischen Gesetzen andererseits; dieser Unterschied ist der gemeinsten Vernunft geläufig und damit die Unterscheidung von dem „was ist und geschieht, von dem, was sein und geschehen soll“ (ibd.). Dieser Unterschied von Sein

или должно произойти» (Там же). Такое различие между бытием и долженствованием является общеизвестным фактом, но оно противопоставляется «связи физического и морального в человеке», которая состоит не в том, что одни его поступки определены природой, а другие свободны в смысле независимой от природы самостоятельной деятельности, а в том, что он «одни и те же поступки должен мыслить не только в соответствии с определенной природной необходимостью, но и с безусловной самостоятельной деятельностью, а именно и то, и другое вместе». Это «превосходит все возможности его духа» (Там же) и поэтому непостижимо для человека. Ведь если он совершает свои поступки как «определенные природой» или «в соответствии с требованиями морали как обусловленные свободой», то очевидно, что тогда он в первом случае вынужден «отказаться от нравственности», во втором — от «применения рассудка», который внушает ему зависимость его поступков от законов природы, хотя не в силах «отказаться ни от одного из них» (Там же, с. 95). В отличие от детерминизма, который не желает признавать никакой несовместимости в объяснении человеческих поступков, беспристрастный человеческий ум осознает, «что тут перед ним есть какая-то тайна» (Там же).

Эта тайна заставляет человека «сначала пролить ярчайший свет на существенное различие природного и морального и достичь... полной достоверности и уверенности» (АА 08, S. 454; Краус, 2015, с. 95) и затем «путем критического анализа всей нашей познавательной способности» заставить себя понять, «почему связь этих обеих сторон непостижима» и что, несмотря на необъяснимость, «каким образом взаимосвязаны в человеке природа и свобода», можно тем не менее без противоречия мыслить, «что они обе в нем, действительно, связаны воедино» (Там же). Однако это предполагает, что «путем критического анализа всей нашей познавательной способности» мы приходим к «огра-

und Sollen ist also ein allbekanntes Faktum, das aber dem „Zusammenhang des Physischen und Moralischen im Menschen“ entgegengesetzt ist, der darin besteht, daß nicht etwa einige seiner Handlungen naturbestimmt und andere frei im Sinne einer naturunabhängigen Selbsttätigkeit sind, sondern darin, dass er „eben dieselben Handlungen nicht nur nach Verhältnissen der bestimmten Naturnothwendigkeit, sondern auch in Beziehung auf eine unbedingte Selbstthätigkeit und zwar beydes zusammen“ denken soll. Das „überschreitet alle Fassung seines Geistes“ (ebd.), ist dem Menschen also unbegreiflich. Denn wenn er seine Handlungen als „durch Natur bestimmt“ oder „gemäß dem Erfordernisse der Moralität“ als durch Freiheit hervorgebracht annimmt, so ist ersichtlich, dass er dann entweder „das Wesen der Sittlichkeit“ oder „den Gebrauch des Verstandes aufgeben müsse“, der ihn die Abhängigkeit seiner Handlungen von Naturgesetzen lehrt, obwohl „keines von beiden sich aufgeben läßt“ (ebd.). Im Gegensatz zum Determinismus, der hier keine Unvereinbarkeit in der Erklärung der menschlichen Handlungen erkennen will, sieht der unvoreingenommene menschliche Geist ein, „daß hier ein Geheimnis vor ihm liege“ (ebd.).

Dieses Geheimnis nötigt den Menschen, „zuerst den wesentlichen Unterschied des Natürlichen und Sittlichen [...] in völlige Gewißheit und Sicherheit zu setzen“ (ebd., S. 454), und zweitens „durch kritische Erforschung unsers gesammten Erkenntnisvermögens“ sich verständlich zu machen, „warum der Zusammenhang jener beiden Verknüpfungen unbegreiflich ist“ und dass trotz der Unerklärlichkeit dessen, „auf welche Weise Natur und Freiheit im Menschen zusammenhängen“ sich dennoch ohne Widerspruch denken lasse, „daß beide wirklich in ihm vereinigt Statt haben“ (ebd.) Das setzt allerdings voraus, dass man als Ergebnis der „kritischen Erforschung unseres gesammten Erkenntnisvermögens“ zu einer „Begränzung“ des Wissens

ниченности» знания разума, то есть «как раз в силу своей заявленной неспособности соединить природу и нравственность между собой», причем в одном чувственном мире и в его условиях, «наш дух получил бы обнадеживающую возможность проникнуть в мир рассудка, отличающийся от чувственного мира» (Там же). Именно признание несовместимости теоретического и практического в материальном мире дает нам понимание того, что «самая важная и привлекательная из всех проблем разума» — проблема совместимости природы и свободы — «для нас здесь (то есть в условиях чувственного мира. — М. Б.) неразрешима» (Там же). Тем самым указывается на незаменимость трансцендентального идеализма для решения этой важнейшей из всех проблем разума.

В той части трактата, которая направлена против кантовской теории свободы, Ульрих утверждает, «что эта теория неопровержима, если окончательно принять тезис о том, что время — это только субъективная форма явлений» (АА 08, S. 459; Краус, 2015, с. 98). Сам Ульрих, комментируя идею свободы, постулированную Кантом как «идею возможности причины, непосредственное следствие которой возникает во времени, но сама причинность которой не возникает, а потому не подчиняется закону детерминации другими предшествующими причинами» (Ulrich, 1788, S. 32), говорит: «И здесь Кант был бы неопровержим, если бы тезис, который является основным заблуждением, из которого вытекают все другие, однажды был принят им как данность: время — это чисто субъективная форма явлений. В вещах самих по себе нет истинного следствия, следовательно, нет и истинного изменения, увеличения и прекращения состояния вещи самой по себе» (Ibid., S. 32–33). В своих «Наставлениях по логике и метафизике» (1785) Ульрих уже отверг этот кантовский тезис об идеальности времени, благодаря которой все существующие в нем объекты становятся лишь явлениями, в

der Vernunft gelangt, d.h. „eben durch die Erörterung seines Unvermögens, Natur und Sittlichkeit mit einander zu paaren“, nämlich in der einen Sinnenwelt und unter ihren Bedingungen, „unser Geist die erfreulichsten Blicke in eine von der Sinnenwelt unterschiedene Verstandeswelt [...] gewönne“ (ebd.). Gerade das Eingeständnis der Unvereinbarkeit des Theoretischen und Praktischen in der erfahrbaren Welt eröffnet uns die Einsicht, dass „das wichtigste und anziehendste aller Probleme der Vernunft“, das der Vereinbarkeit von Natur und Freiheit, „für uns hienieden [d.h. unter den Bedingungen der Sinnenwelt — M. B.] unauflöslich sei“ (ebd.). Damit ist die Unverzichtbarkeit des transzendentalen Idealismus für die Auflösung dieses wichtigsten aller Probleme der Vernunft angedeutet.

In dem Teil seiner Schrift, der gegen die Kantische Theorie der Freiheit gerichtet ist, heißt es nach Kant bei Ulrich, „daß diese Theorie unwiderleglich sein würde, wenn man den Satz als ausgemacht zugestände, daß die Zeit eine bloß subjective Form der Erscheinungen sei“ (ebd., S. 459). Bei Ulrich selbst heißt es als Kommentar zu der von Kant postulierten Idee der Freiheit als einer „Idee der Möglichkeit einer Ursache, deren unmittelbare Wirkung in der Zeit anhebt, deren Causalität selbst aber nicht anhebt, folglich auch nicht dem Gesetz der Bestimmung durch andere vorhergehende Gründe unterworfen ist“ (Ulrich, 1788, S. 32): „Und hier würde Kant unwiderleglich seyn, wenn man Ihm einmal den Satz als ausgemacht zugestände, welcher das proton pseudos so vieler anderer Behauptungen ist: Die Zeit sey eine blos subjective Form der Erscheinungen. Es gebe keine wahre Folge in den Dingen an sich, folglich auch keine wahre Veränderung, kein Anheben und Aufhören eines Zustandes eines Dinges an sich“ (ebd., S. 32-33). Diese Kantische These der Idealität der Zeit, durch die alle Gegenstände, die in ihr existieren, zu bloßen Erscheinungen werden, insbesondere also alle Vorstellungen des inneren Sinnes und deren Verän-

особенности все представления внутреннего чувства и их изменения, включая аффицированного ими субъекта. В свою очередь, Кант уже в первом издании «Критики чистого разума» защищал свой тезис, вспоминая, в частности, о его неприятии Ламбертом, что было высказано в письме последнего к Канту в 1770 г., а в 1781 г. Кант задумался над тем, почему соответствующий тезис об идеальности пространства и заключенного в нем телесного мира как мира явлений был принят его критиками. Уже в 1781 г., то есть до появления в печати в 1785 г. более поздних критических замечаний Ульриха, он предугадал их:

Причина, в силу которой это возражение делается столь единодушно, а именно теми, кто все же не находит против учения об идеальности пространства убедительных доводов, состоит в следующем. Абсолютную реальность пространства они не надеялись доказать аподиктически, так как им поперек дороги стоит идеализм, согласно которому действительность внешних предметов не поддается строгому доказательству, между тем как действительность предметов наших внутренних чувств (меня самого и моих состояний) непосредственно очевидна благодаря сознанию. Внешние предметы могли оказаться лишь видимостью, тогда как предметы внутреннего чувства, по их мнению, неоспоримо суть нечто действительное (A 38 / B 55; Кант, 2006а, с. 115).

Я не буду здесь углубляться в то, как Кант отстаивает свой тезис в «Критике», но сошлюсь на характеристику неназванных эмпирических идеалистов в разделе 6 «Трансцендентальный идеализм как ключ к разрешению космологической диалектики» (A 490 / B 518; Кант, 2006а, с. 649) «Антиномии чистого разума», к которым относится и Ульрих. Там говорится про «давно уже обесславленный эмпирический идеализм»: «Что же касается явлений внутреннего чувства во времени, то в них как действительных вещах он не находит никаких за-

дерungen, einschließlich des durch sie affizierten Subjekts hatte Ulrich schon in seinen *Institutiones logicae et metaphysicae* von 1785 abgelehnt. Kant hatte seinerseits schon in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, im Rückblick auf u.a. Lamberts Ablehnung dieser These im Brief an Kant von 1770, seine These verteidigt und sich schon 1781 Gedanken darüber gemacht, warum die entsprechende These von der Idealität des Raumes und der in ihm enthaltenen Körperwelt als Erscheinungswelt von seinen Kritikern akzeptiert wurde. Er hat damit auch Ulrichs spätere Kritik schon 1781 berücksichtigt, also bevor sie 1785 im Druck erschien:

Die Ursache aber, weswegen dieser Einwurf so einstimmig gemacht wird, und zwar von denen, die gleichwohl gegen die Lehre von der Idealität des Raumes nichts Einleuchtendes einzuwenden wissen, ist diese. Die absolute Realität des Raumes hofften sie nicht apodiktisch dartun zu können, weil ihnen der Idealismus entgegensteht, nach welchem die Wirklichkeit äußerer Gegenstände keines strengen Beweises fähig ist: dagegen die des Gegenstandes unserer inneren Sinne, meiner selbst und meines Zustandes unmittelbar durchs Bewußtsein klar ist. Jene konnten ein bloßer Schein sein, dieser aber ist, ihrer Meinung nach, unleugbar etwas Wirkliches (*KrV*, A 38 / B 55).

Ich gehe hier auf Kants Verteidigung seiner Thesen in der *Kritik* nicht ein, verweise aber auf die auch auf Ulrich zutreffende Charakterisierung der ungenannten empirischen Idealisten im 6. Abschnitt der „Antinomie der reinen Vernunft“: „Der transzendente Idealismus als Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik“ (*KrV*, A 490 / B 518). Dort heißt es über den „schon längst so verschrienen empirischen Idealismus“: „Was die Erscheinungen des inneren Sinnes in der Zeit betrifft, an denen, als wirklichen Dingen, findet er keine Schwierigkeit; ja er behauptet sogar, daß diese innere Erfahrung das wirkliche Dasein ihres Objects (an sich selbst,

труднений и даже утверждает, будто один этот внутренний опыт, и только он, достаточно доказывает действительное бытие своего объекта (самого по себе вместе со всем временным определением)» (A 491 / B 519; Кант, 2006а, с. 649–651). Контртезис Канта звучит так:

...и внешнее и внутреннее созерцание нашей души (как предмета сознания), определения которой представляются через последовательность различных состояний во времени, также не есть Я в собственном смысле слова, как оно существует само по себе, [не есть] трансцендентальный субъект, а есть лишь явление, которое дано чувственности этого неизвестного нам сущего. Бытие этого внутреннего явления как некоторой вещи, в таком виде самой по себе существующей, допустить нельзя, потому что ее условием является время, которое не может быть определением какой бы то ни было вещи самой по себе (A 492 / B 520; Кант, 2006а, с. 651; см. об этом: Vaihinger, 1892, S. 405–406).

Тезис о том, что время — это «лишь субъективная форма явлений», явно основан на постулате трансцендентальной эстетики о том, что время — это априорная форма внутреннего созерцания, и поскольку Ульрих не рассматривал этот тезис на предмет его доказательства, Краус и Кант как рецензенты Ульриха должны признать, «что если ни сам этот тезис не будет поколеблен, ни его доказательство, на котором он покоится, не потеряет своей силы, то она (теория Канта. — М. Б.) сохранит свою истинность...» (AA 08, S. 458; Краус, 2015, с. 98).

2.2. Второе возражение Ульриха

Второе возражение Ульриха против кантовской теории свободы касается отрывка из «Основположения к метафизике нравов» (1785).

...долженствование есть, собственно, воление, которое имело бы силу для каждого разумного существа при условии, если бы у него раз-

mit aller dieser Zeitbestimmung) einzig und allein hinreichend beweise“ (KrV, A 491 / B 519). Kants Gegenthese lautet dort:

[...] selbst [...] die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemüts (als Gegenstandes des Bewußtseins), dessen Bestimmung durch die Sukzession verschiedener Zustände in der Zeit vorgestellt wird, [ist] auch nicht das eigentliche Selbst, so wie es an sich existiert, oder das transzendente Subjekt, sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekanntes Wesens gegeben worden. Das Dasein dieser inneren Erscheinung, als eines so an sich existierenden Dinges, kann nicht eingeräumt werden, weil ihre Bedingung die Zeit ist, welche keine Bestimmung irgend eines Dinges an sich selbst sein kann (KrV, A 492 / B 520; vgl. dazu Vaihinger, 1892, S. 405-406).

Der Satz, dass die Zeit „eine bloß subjective Form der Erscheinungen sei“ beruht eindeutig auf dem Satz der transzendentalen Ästhetik, dass die Zeit die Form a priori der inneren Anschauung sei, und da Ulrich diesen Satz nicht hinsichtlich seines Beweises untersucht hat, so ist Kraus und Kant als Rezensenten von Ulrich zuzugestehen, „daß, wenn man weder den Satz selbst umstoßen, noch den Beweis, worauf derselbe ruht, entkräften könnte, [die Kantische] Theorie ihre Richtigkeit haben [...] müsse“ (RezUlrich, AA 08, S. 458).

2.2. Ulrichs zweiter Einwand

Ein zweiter Einwand Ulrichs gegen die Kantische Freiheitstheorie zielt auf eine Passage aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785):

[...] d[as] Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die wie wir noch durch Sinnlichkeit als Triebfedern anderer Art afficirt werden, bei denen nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein thun würde, heißt jene Nothwendigkeit der Hand-

ум был без препятствий практическим; для существ, которые, как мы, аффицируются еще чувственностью, как мотивами другого рода, у которых не всегда происходит то, что сделал бы *сам по себе* один только разум, указанная необходимость действия называется только *долженствованием* и субъективная необходимость отличается от объективной (AA 04, S. 449; Кант, 1997а, с. 229; курсив мой. — М. Б.; ср.: Ulrich, 1788, S. 38).

Согласно Ульриху, в этом отрывке речь идет о следующем: «таким образом, Кант сам признает, что разум может быть скован и ограничен в своей способности, что он находится под влиянием определенных препятствий» (Ulrich, 1788, S. 38). По мнению Крауса и Канта, это возражение означает, что Ульрих приписывает Канту, что «наш разум практичен не без препятствий и, следовательно, наша самостоятельная деятельность совершается не без препятствий» (AA 08, S. 460; Краус, 2015, с. 99). Тем самым Кант якобы признал, что чистый практический разум и человеческая чувственность не принадлежат к двум отдельным мирам и что чувственно воспринимаемый мир может оказывать влияние на мир рассудка, вопреки неоднократным кантовским заверениям. Весьма лаконичный комментарий рецензентов сводится к следующему замечанию: «...эти препятствия и преграды, которые мы воспринимаем благодаря чувственному ощущению, имеют опять-таки силу только относительно того, что вообще может быть воспринято нами, но не в отношении того, что, будучи лишено подобного восприятия, только нами мыслится» (Там же), то есть применительно к нам как обладающим опытом человеческим существам, а не к нашим действительным Я как существам чисто практического разума.

Позднее и в другом месте Кант более подробно рассматривает «препятствия», на которые указывает Ульрих. В «Критике способности суждения» (1790) сноска во «Введении» гласит:

lung nur ein *Sollen*, und die subjective Nothwendigkeit wird von der objectiven unterschieden (GMS, AA 04, S. 449; vgl. Ulrich, 1788, S. 38; Hvh. M. B.).

Nach Ulrich besagt diese Stelle: „also giebt Kant selbst zu, daß die Vernunft in ihrer Wirksamkeit gehindert und eingeschränkt werden könne, daß sie unter dem Einfluß gewisser Hindernisse stehe“ (Ulrich, 1788, S. 38). Der Einwand soll nach Kraus und Kant besagen, daß Ulrich Kant unterstellt „unsere Vernunft sei nicht ohne Hindernisse praktisch und mithin unsere Selbstthätigkeit nicht ohne Hemmungen wirksam“ (*RezUlrich*, AA 08, S. 460). Damit hätte Kant also zugegeben, daß die reine praktische Vernunft und die menschliche Sinnlichkeit nicht zu zwei getrennten Welten gehörten, und dass die Sinnenwelt einen Einfluss auf die Verstandeswelt haben könne, was im Widerspruch zu Kants wiederholten Versicherungen stehe. Die sehr kurze Replik der Rezensenten besteht in dem Hinweis: „diese Hemmungen und Hindernisse, welche uns durch sinnliche Wahrnehmungen gegenwärtig werden, gelten wieder nur von dem, was sich überhaupt an uns *sinnlich wahrnehmen*, nicht aber von dem, was, einer solchen Wahrnehmung entnommen, sich bloß *gedenken läßt*“ (ebd.; Hvh. M. B.), also von uns als erfahrbaren Menschen und nicht von unserem eigentlichen Selbst als Wesen der reinen praktischen Vernunft.

An anderer und späterer Stelle hat sich Kant etwas ausführlicher mit Ulrichs „Hindernissen“ auseinandergesetzt. In der *Kritik der Urteilkraft* (1790) heißt es in einer Fußnote der *Einleitung*:

Einer von den verschiedenen vermeinten Widersprüchen in dieser gänzlichen Unterscheidung der Naturkausalität von der durch Freiheit ist der, da man ihr den Vorwurf macht, daß, wenn ich von *Hindernissen*, die die Natur der Kausalität nach Freiheitsgesetzen (den moralischen) legt, oder ihrer *Beförderung* durch dieselbe rede, ich doch der ersteren auf die letztere

Одно из разнообразных мнимых противоречий, которые якобы заключены в этом полном обособлении каузальности природы от каузальности через свободу выражено в следующем упреке против этого обособления: если я говорю о *препятствиях*, которые природа создает каузальности, основанной на законах свободы (моральных законах), или о *содействии* ей со стороны природы, я все же допускаю *влияние* первой на вторую. Но если только захотят понять сказанное, это ложное толкование легко предотвратить. Противдействие или содействие существует не между природой и свободой, а только между природой как явлением и *действиями* свободы как явлениями в чувственно воспринимаемом мире; и даже *каузальность* свободы (чистого и практического разума) есть *каузальность* подчиненной ей причины природы (субъекта как человека, а следовательно, рассматриваемого как явление), *определение* основания которой содержится в умопостигаемом, кое мыслится как подчиненное свободе — хотя, впрочем, подчиненное неопределенным образом (это относится и к тому, что составляет сверхчувственный субстрат природы) (AA 05, S. 195–196, Anm.; Кант, 2001, с. 139, примеч.).

Пока же рецензентам остается лишь резюмировать, что труд Ульриха

есть не что иное, как ненужный вклад в доказательство самого по себе очевидного тезиса о том, что *свобода*, лежащая в основе нравственности, *не может быть постижима*, а познаваемая свобода не может служить основанием нравственности, а скорее имеет целью превратить весь моральный мир рассудка, покоящийся на личной самостийности, в мир физической чувственности, где все совершается согласно определению извне и неизменной природной необходимости... <...> ...[провидение] с помощью естественной цепочки необходимых причин, среди следствий из которых некоторые в силу благотворного представления кажутся нам свободными поступками, механически ведет всех людей и всех разумных существ или лиц как сплошь механических машин, одних — позднее по обходному пути

einen *Einfluß* einräume. Aber wenn man das Gesagte nur verstehen will, so ist die Mißdeutung sehr leicht zu verhüten. Der Widerstand oder die Beförderung ist nicht zwischen Natur und der Freiheit, sondern der ersteren als Erscheinung und den *Wirkungen* der letzteren als Erscheinungen in der Sinnenwelt; und selbst die Kausalität der Freiheit (der reinen und praktischen Vernunft) ist die Kausalität einer jener untergeordneten Naturursache (des Subjekts als Mensch, folglich als Erscheinung betrachtet), von deren *Bestimmung* das Intelligible, welches unter Freiheit gedacht wird, auf eine übrigens (ebenso, wie ebendasselbe, was das übersinnliche Substrat der Natur ausmacht) unerklärliche Art den Grund enthält (KU, AA 05, S. 195-196).

Es bleibt zunächst nur das Resümee der Rezensenten, dass Ulrichs Schrift

nichts als ein überflüssiger Beitrag zu dem Beweise des an sich klaren Satzes ist, *daß Freiheit*, wie sie Sittlichkeit zum Grunde liegt, *sich nicht begreifen lasse* und, wie sie sich begreifen läßt, nicht der Sittlichkeit zur Grundlage dienen könne; sondern vielmehr dahin abzwecke, die ganze moralische Verstandeswelt, die auf persönlicher Selbstmacht beruht, in eine physische Sinnenwelt zu verwandeln, wo alles nach einer anderswoher bestimmten und unabänderlichen Naturnothwendigkeit fortgeht [...] [und eine Vorsehung angenommen wird — M.B.], welche an der Naturkette der nothwendigen Ursachen, unter deren Erfolgen manche kraft eines wohlthätigen Wahnes uns freie Handlungen zu sein scheinen, alle Menschen und alle vernünftigen Wesen oder Personen, als lauter wirkliche Automate, die einen später auf dem Umwege so genannter Laster, die andern früher auf dem Richtwege vermeintlicher Tugend, zu einem gemeinsamen äußersten Ziele der Glückseligkeit mechanisch hinbewegt (RezUlrich, AA 08, S. 458).

Aus dieser naturalistischen Leibniz-Welt wollen wir nur noch diejenigen Elemente bezeichnen, die von Ulrichs Schüler Schmid weiterentwickelt wurden.

так называемых пороков, других — раньше по сокращенному пути мнимых добродетелей, к всеобщей внешней цели — блаженству (АА 08, S. 458; Краус, 2015, с. 98).

Из всего этого натуралистического лейбнизианского мира мы отметим только те элементы, которые были разработаны учеником Ульриха Шмидом.

2.3. Ульрих о необходимости

Прежде всего, существует понятие «необходимость», которое делится на «природную необходимость» и «моральную необходимость». Вместо определения термина Ульрих указывает: «Этим выражением мы хотим обозначить мысль о том, что при определенных обстоятельствах нечто неизбежно, а противоположное невозможно при *совершенно* таких же обстоятельствах» (Ulrich, 1788, S. 16). Моральная необходимость может переходить в природную: «Если... представление о моральной *необходимости* или о *должном* становится настолько сильным, что порождает само твердое *воление*, а противоположные побуждения оказываются бессильными, то возникновение такого решения происходит в момент этого... воздействия мысли: *я должен* также подлинная природная необходимость» (Ibid., S. 17). Аналогичным образом недостаточность воздействия мысли о *долженствовании* вытекает из природной необходимости. Рассуждая о понятии *долженствования*, Ульрих, в частности, задается вопросом, «не растворяется ли... понятие всякой моральной необходимости, и вообще абсолютного *долженствования*, в конце концов в признании физической необходимости, заложенной непосредственно в нашей природе...» (Ibid., S. 18). Руководствуясь своим понятием необходимости, Ульрих разрабатывает собственное понятие случайности: «я понимаю... здесь под случайностью возникновение, становление, которое не имеет под собой определяю-

2.3. Ulrich über Notwendigkeit

Da ist zunächst der Begriff der „Nothwendigkeit“, eingeteilt in „Natur-Nothwendigkeit“ und „sittliche Nothwendigkeit“. Statt einer Definition des Begriffs heißt es: „Durch jenen Ausdruck wollen wir den Gedanken andeuten, daß, bey Sezung gewisser Umstände, etwas anders un- ausbleiblich gesetzt wird, und das Gegentheil unter *vollkommen* denselben Umständen nicht möglich ist“ (Ulrich, 1788, S. 16). Sittliche Nothwendigkeit kann in Naturnothwendigkeit übergehen: „Wird [...] die Vorstellung der sittlichen Nothwendigkeit, oder des *Sollens*, so wirksam, daß sie das feste *Wollen* selbst hervorbringt, und die entgegengesetzten Reitze nichts vermögen, so ist das Entstehen eines solchen Entschlusses bey Sezung jener [...] Wirkbarkeit des Gedankens: *Ich soll* auch wahre Naturnothwendigkeit“ (ebd., S. 17). Ebenso resultiert der Mangel an Wirkbarkeit des Gedankens vom Sollen aus einer Naturnothwendigkeit in der Wirkung der Hindernisse. In der Erörterung des Sollensbegriffs fragt sich Ulrich u.a., „ob [...] der Begriff aller sittlichen Nothwendigkeit, und zwar des absoluten Sollens, sich nicht bey uns zuletzt in die Anerkenntnis einer unmittelbar in unsrer Natur liegenden physischen Nothwendigkeit auflöse [...]“ (ebd., S. 18). Entsprechend seinem Notwendigkeitsbegriff bildet sich Ulrich seinen Begriff vom Zufall: „ich verstehe [...] hier unter Zufall ein Entstehen, ein Werden, welches keine entscheidenden Gründe hat, sondern, wo unter vollkommen denselben Umständen, da etwas geschah, eben so gut das Gegentheil geschehen konnte“ (ebd., S. 19). Die „entscheidenden Gründe“ sind offenbar die Leibnizischen *rationes sufficientes* für die Wirkung einer Ursache. Allerdings werden sie vermittelt ihrer ausnahmslos identischen Erfolge definiert: „Entscheidende Gründe nenne ich solche, auf welche, wenn sie sich mehrmals vollkommen so einstellten, auch immer ohne Ausnahme, dasselbe erfolgen würde. Entscheidende

щих оснований, но для которого, если что-то произошло, то с таким же успехом могло произойти и обратное при совершенно одинаковых обстоятельствах» (Ibid., S. 19). «Определяющие основания» — это, по-видимому, лейбницевские *достаточные основания* для действия причины. Однако они определяются неизменно одинаковыми результатами: «Определяющими основаниями я называю те, за которыми, если бы они повторялись несколько раз в одном и том же виде, следовало бы всегда без исключения одно и то же. Таким образом, определяющие основания предполагают единообразие, регулярность, закономерность, порядок, необходимость» (Ibid., S. 21).

Отсюда сразу же следуют определения детерминиста и индетерминиста. «*Детерминист* — это тот, кто учит, что все, что *происходит*, имеет свои определяющие основания; следовательно, оно не могло не произойти в то время и при тех обстоятельствах, при которых оно происходит, или уже не могло быть иным в то время. Поэтому он исповедует истинную общую условную необходимость также и в отношении нашего любого воления, или наших намерений и решений» (Ibid., S. 20). Соответственно, индетерминист описывается посредством его взглядов на воление, где понятие свободы этого воления избегается. «*Индетерминист*... воображает, что человеческий дух... обладает способностью желать и не желать при совершенно одинаковых внутренних и внешних обстоятельствах... или может желать противоположное тому, что он на самом деле решает желать. Поэтому каждое конечное воление не имеет определяющих оснований и в этом смысле является истинной случайностью» (Ibid., S. 21). Что касается человеческого воления и принятия решений, то здесь легко может возникнуть полная дизъюнкция: разумное существо «при совершенно одинаковых внутренних и внешних обстоятельствах либо может воздержаться от решения и принять иное

Gründe setzen daher Einförmigkeit, Gesetzmäßigkeit, Regelmäßigkeit, Ordnung, Nothwendigkeit“ (ebd., S. 21).

Daraus ergeben sich sofort die Definitionen für den Deterministen und den Indeterministen. „*Determinist* ist derjenige, welcher lehrt, daß alles, was *geschieht*, seine entscheidenden Gründe habe; folglich, daß es zu der Zeit, und unter den gesammten Umständen, da es geschieht, nicht ausbleiben, oder schon jetzt anders seyn konnte. Er lehrt folglich eine wahre allgemeine bedingte Nothwendigkeit, auch in Ansehung unsers jedesmaligen Wollens, oder unserer Vorsätze und Entschließungen“ (ebd., S. 20). Der Indeterminist wird entsprechend vermittelt seiner Ansichten vom Wollen definiert, wobei der Begriff der Freiheit dieses Wollens vermieden wird. „Der *Indeterminist* [...] bildet sich ein, daß der menschliche Geist [...] das Vermögen besitze, unter vollkommen denselben innern und äußern Umständen [...] wollen und nicht wollen oder auch das Gegentheil von dem, was er nun wirklich beschließt, wollen zu können. Das jedesmalige endliche Wollen hat demnach keine entscheidenden Gründe, und ist in dem Verstande ein wahrer Zufall“ (ebd., S. 21). Hinsichtlich des menschlichen Wollens und sich Entschließens ergibt sich also leicht eine vollständige Disjunktion: Entweder hat ein vernünftiges Wesen „unter vollkommen denselben innern und äußern Umständen auch die Entschließung unterlassen, und sich anders entschließen können, oder nicht“. Also ist es entweder „ein wahrer Zufall, daß die Entscheidung gerade so ausfällt“, oder wir haben, im zweiten Fall wahre Nothwendigkeit“; *tertium non datur*: „es giebt schlechterdings keinen Mittelweg zwischen Nothwendigkeit und Zufall“ (ebd.).

Diese einfachen Entgegensetzungen erlauben Ulrich eine Art „*Naturnothwendigkeit*“ für Kant anzunehmen oder jedenfalls für möglich zu erklären, die sich bei Kant selbst

решение, либо нет». Таким образом, речь идет либо об «истинной случайности, что решение оказывается именно таким», либо, во втором случае, об «истинной необходимости»; третьего не дано: «нет абсолютно никакого среднего пути между необходимостью и случайностью» (Ibid.).

Эти несложные противоречия позволяют Ульриху предположить у Канта некую «природную необходимость» или, по крайней мере, объявить ее возможной, чего у самого Канта нет. «Поскольку... отрицание природной необходимости в кантовском смысле исключает лишь определение через явления или через такие условия, которые предшествуют во времени (здесь умалчивается, что в природе или в человеческой душе, согласно Канту, определение воли как причины к следствию происходит не только через предшествующую во времени причину, но и через внешнюю причину. — М. Б.), постольку всегда остается вопрос, нет ли в самом интеллигибельном характере оснований для определения интеллигибельной способности, которые, хотя и не предшествуют во времени, тем не менее являются основаниями, и в этом случае природная необходимость возникает в ином смысле (§5)» (Ibid., S. 32). Эта «природная необходимость» воления, вызванная интеллигибельными основаниями, есть то, что Шмид назовет «интеллигибельным фатализмом». С другой стороны, Ульрих считает «слабость интеллигибельного характера» возможной причиной «несостоятельности разума» (Ibid., S. 34) породить соответствующее ему человеческое воление:

Может быть, несостоятельность разума — это изначальный и неизменный недостаток деятельности разума, слабость интеллигибельного характера, а применение разума — изначальное и, заметьте, неизменное состояние более совершенной деятельности и действительности? Таким образом, с неизменяемостью интеллигибельного характера мы обретаем необходимость (хотя и не природную необходимость в кантовском смысле) (Ibid.).

nicht findet. „Da [...] Läugnung der Naturnothwendigkeit im Kantischen Sinne nur die Bestimmung durch Erscheinungen, oder durch solche Bedingungen, welche der Zeit nach vorhergehen, ausschließt [hier wird verschwiegen, daß in der Natur oder in der menschlichen Seele nach Kant die Bestimmung des Willens als Ursache zur Wirkung nicht nur durch eine zeitlich vorhergehende, sondern durch eine Fremdur sache erfolgt — M. B.], so bleibt immer die Frage übrig, ob nicht im intelligiblen Charakter selbst Gründe der Bestimmung des intelligiblen Vermögens sich finden, welche zwar der Zeit nach nicht vorhergiengen, aber doch Gründe wären, auf welchem Fall alsdann Naturnothwendigkeit in andern Verstande (§5) statt finden würde“ (ebd., S. 32). Diese durch intelligible Gründe bewirkte „Naturnothwendigkeit“ des Wollens ist das, was bei Schmid „intelligibler Fatalismus“ genannt werden wird. Andererseits erwägt Ulrich als mögliche Ursache der „Unterlassung der Vernunft“ (ebd., S. 34), ein ihr gemäßes Wollen des Menschen hervorzubringen, „eine Schwäche im intelligiblen Charakter“:

Ist vielleicht Unterlassung der Vernunft ein ursprünglicher und unveränderlicher Mangel der Thätigkeit der Vernunft, eine Schwäche im intelligibeln Charakter, und Anwendung der Vernunft ein ursprünglicher und NB. unveränderlicher Zustand einer höhern Thätigkeit und Würksamkeit? So haben wir ja mit der Unveränderlichkeit des intelligibeln Charakters Nothwendigkeit (obgleich nicht Naturnothwendigkeit im Kantischen Sinn) (ebd.).

Eine Schwäche im intelligiblen Charakter würde ihrerseits eine Nothwendigkeit im Versagen der Vernunftbestimmtheit des menschlichen Wollens zur Folge haben — eine weitere Implikation des „intelligiblen Fatalismus“. „Der empirische [Charakter] aber ist nothwendig im intelligibeln gegründet — also auch hier Nothwendigkeit; also — berall Nothwendigkeit“ (ebd.).

Слабость интеллигибельного характера, в свою очередь, привела бы к необходимости терпеть неудачу в рациональном определении человеческого воления — еще одно проявление «интеллигибельного фатализма». «Эмпирический [характер], однако, обязательно основывается на интеллигибельном — таким образом, и здесь необходимость; следовательно — везде необходимость» (Ibid.).

3. Интеллигибельный фатализм Шмида

Карл Христиан Эрхард Шмид дважды использовал эту формулу в первом издании своего «Опыта философии морали» (в §228 и §255). Во втором случае лаконично говорится: «Если мы не хотим признавать (неразумную) случайность, то не остается ничего, кроме необходимости; ведь между ними нет абсолютно никакого среднего пути» (Schmid, 1790, S. 209). В сноске к этому предложению Шмид отмечает: «Это утверждение детерминистов, например господина надворного советника *Ульриха* в его “Элевтериологии” (Йена, 1788), §9 и далее, до сих пор не было оспорено или подвергнуто сомнению ни одним разумным человеком, не говоря уже об опровержении» (Ibid., S. 209, Anm.).

Далее своеобразная теория свободы Шмида анализируется по второму изданию (1792) его «Опыта философии морали», в котором он в форме учебника более чем на 800 страницах подробно излагает и интерпретирует моральную философию Канта. Шмид говорит о ней: «Следующая теория — по сути, та же самая, которая была выдвинута в первом издании этих моральных опытов и... была встречена с общим неприятием не иначе как некомпетентными или злонамеренными философскими критиками...» (Schmid, 1792, S. 307). Начиная с третьего издания «Опыта...» Шмид заменил термин «интеллигибельный фатализм» на «интеллигибельный детерминизм».

3. Schmid's intelligibler Fatalismus

Diese Formel hat Carl Christian Erhard Schmid in der ersten Auflage seines *Versuchs einer Moralphilosophie* gleich zweimal übernommen (§228 und §255). An der letzteren Stelle heißt es bündig: „Wenn wir keinen (vernunftlosen) Zufall einräumen wollen, so bleibt nichts übrig als Nothwendigkeit; denn es gibt schlechterdings keinen Mittelweg zwischen beyden“ (Schmid, 1790, S. 209). In einer Fußnote zu diesem Satz heißt es bei Schmid: „Diese Behauptung der Deterministen, z.B. des Hn Hofr. Ulrich in Dess. *Eleutheriologie* (Jena 1788) §9ff. ist noch von keinem Vernünftigen angegriffen oder bezweifelt, geschweige denn widerlegt worden“ (ebd., S. 209 Anm.).

Schmid's eigenwillige Freiheitstheorie wird im Folgenden nach der zweiten Auflage (1792) seines *Versuchs einer Moralphilosophie* analysiert, in der er die Kantische Moralphilosophie sehr ausführlich in Gestalt eines Lehrbuchs referiert und auf über 800 Seiten interpretiert hat. Schmid (1792, S. 307) behauptet von seiner Theorie: „Folgende Theorie — im wesentlichen die nähmliche, die schon in der ersten Ausgabe dieser moralischen Versuche aufgestellt und [...] mit allgemeinem Widerspruch der nichts weniger als unkompetenten oder übelwollenden philosophischen Kunstrichter aufgenommen worden ist [...]“. Ab der dritten Auflage des *Versuchs* hat Schmid die Bezeichnung „intelligibler Fatalismus“ durch „intelligibler Determinismus“ ersetzt.

Die „kritische Untersuchung“ (ebd., S. 306) beginnt mit der Feststellung, „daß die speculative Vernunft keinen als real erwiesenen Begriff von einem absoluten Vermögen zu handeln (Freyheit) enthält, worauf der Moralist bauen könnte“ (ebd., S. 303). Die bisherigen Untersuchungsergebnisse des *Versuchs* verweisen aber nach Schmid „auf ein theoretisches Absolutum, nemlich auf ein absolutes Vermögen zu

«Критическое исследование» (Ibid., S. 306) начинается с утверждения, «что спекулятивный разум не содержит реально доказанного понятия абсолютной способности действовать (свободы), на котором мог бы основываться моралист» (Ibid., S. 303). Однако, по мнению Шмида, полученные выводы «Опыта...» указывают «на теоретический абсолютизм, а именно на абсолютную способность действовать, способность абсолютной самостоятельной деятельности, или свободы» (Ibid., S. 304). Таким образом, от следствий моральной философии Канта мы возвращаемся к предполагаемой в ней свободе, согласно Шмиду. Это соответствует утверждению Канта о том, что без осознания морального должностного мы не пришли бы к предположению о свободе нашей воли.

Шмид исходит из фактов сознания, а именно из того, что он называет «моральными фактами», «явлениями ("представлениями, чувствами и стремлениями") внутреннего чувства, которые в обязательном порядке соотносятся с моралью как законом нашего духа» (Ibid., S. 309). Эти внутренние явления бывают четырех видов: явления чистой воли; явления желания, определяемого чистым волением; явления желания и поступка, не определяемых чистым волением; и наконец, явления влияния, которое чистая воля оказывает на чувственное желание, которое либо определяется, либо не определяется ею (Ibid.). Из всех этих явлений, обнаруживаемых в нас посредством самонаблюдения, к теме свободы воли изначально относится то, что Шмид называет «чистой волей», или ее «явлением». «Мы осознаем воление, то есть стремление к поступку, которое... порождается... нами самими» (Ibid.). Следовательно, понимаемая таким образом «чистая воля» — это не способность, а осуществление, приравненное к «чистому волению», и его чистота заключается не в независимости от эмпирии, а в исключительной зависимости от нас самих. Поскольку она относится ко «всем без

handlen, ein Vermögen absoluter Selbstthätigkeit oder Freyheit zurück» (ebd., S. 304). Wir kommen also von den Implikationen der Kantischen Moraphilosophie her auf die in ihr nach Schmid vorausgesetzte Freiheit zurück. Das entspricht der Kantischen Behauptung, dass wir ohne das Bewußtsein eines moralischen Sollens nicht zur Annahme der Freiheit unseres Willens gelangt wären.

Schmid geht von Tatsachen des Bewußtseins aus, nämlich von von ihm „moralische Tatsachen“ genannten „Erscheinungen (Vorstellungen, Gefühle und Bestrebungen) des inneren Sinnes, welche auf Moralität, als Gesetz unseres Geistes eine nothwendige Beziehung haben“ (ebd., S. 309). Diese inneren Erscheinungen sind vierfacher Art. Erscheinungen eines reinen Willens, Erscheinungen eines durch reines Wollen bestimmbar Begehrens, Erscheinungen eines durch reines Wollen nicht bestimmten Begehrens und Handelns und schließlich Erscheinungen des Einflusses, den der reine Wille auf ein durch ihn entweder bestimmtes oder nicht bestimmtes sinnliches Begehren gleichwohl äußert (ebd.). Von diesen durch Selbstbeobachtung in uns angetroffenen Erscheinungen ist für das Thema der Willensfreiheit zunächst dasjenige relevant, was Schmid den „reinen Willen“ nennt, bzw. dessen „Erscheinung“. „Wir sind uns eines Wollens, d.h. eines Bestrebens zu handeln bewußt, welches [...] hervorgebracht wird, [...] durch uns selbst“ (ebd.). Der so verstandene „reine Wille“ ist also kein Vermögen, sondern ein mit dem „reinen Wollen“ gleichgesetzter Vollzug, und seine Reinheit besteht nicht in der Unabhängigkeit von der Empirie, sondern in der ausschließlichen Abhängigkeit von uns selbst. Sofern er sich „auf alle Handlungen ohne Ausnahme, die unserer Willkür unterworfen sind“ bezieht, ist es ein „allgemeiner Wille“ (ebd., S. 310), und als keine Veränderung erleidend „unter allen Zeitumständen“, ist er ein „un-

исключения поступкам, подвластным нашему произволу», то это «общая воля» (Ibid., S. 310), а поскольку она не претерпевает никаких изменений «при всех обстоятельствах времени», то это «неизменная воля» (Ibid.). Отсюда следует: «Мы считаем поэтому все и каждый из наших произвольных поступков моральными, то есть такими, которые могут быть определены моральным законом, которые находятся в таком отношении к чистой воле, согласно которому произвольное определение чистой волей ни в коем случае не противоречит, а даже практически необходимо, то есть является неизменным, вечным объектом чистой воли» (Ibid.). Хотя об этом не говорится, эти замечания следует понимать так, что чистая воля может определять произвольные поступки как моральные, фактически определяя их через моральный закон, и что это определение является практически необходимой целью действия чистой воли. Здесь не говорится о том, что повелевает моральный закон; речь идет лишь о том, что этот закон является «чистым самоопределяющим законом нашей воли, не порожденным никаким другим определением» (Ibid.), то есть законом самозаконотворчества воли.

После раздела, посвященного стремлению и его движущей силе и показывающего, что помимо чистого воления у нас также есть «стремление, в целом определяемое чистым волением» (Ibid., S. 314), говорится: «Мы распознаем морально неблагоприятные поступки, то есть те, которые не определяются одной лишь чистой волей. Мы также замечаем неморальные поступки, то есть те, которые производятся без моральной установки» (Ibid., S. 314–315). И наконец, мы замечаем, «кроме того, аморальные поступки, то есть те поступки... в которых нравственный мотив подчинен другим чувственным мотивам» (Ibid., S. 315). Это говорит о том, что «наши стремления и действия не полностью определяются чистым волением» (Ibid.). «Но мы не приписываем ни одного безнравствен-

veränderlicher Wille“ (ibd.). Daraus soll folgen: „Wir betrachten also alle und jede unsrer willkürlichen Handlungen als moralisch, d.h. als solche, die durch das moralische Gesetz bestimmbar sind, die in einem solchen Verhältnis zu dem reinen Willen stehen, dem zu Folge das willkürliche Bestimmtwerden durch reinen Willen keineswegs widersprechend, sondern sogar praktisch nothwendig, d.h. ein unveränderlicher, ewiger Gegenstand des reinen Willens ist“ (ibd.). Obwohl es nicht gesagt wird, wird man diese Ausführungen wohl so verstehen müssen, dass der reine Wille die willkürlichen Handlungen zu moralischen bestimmen kann, indem er sie durch das sittliche Gesetz wirklich bestimmt, und dass diese Bestimmung das praktisch notwendige Handlungsziel des reinen Willens ist. Von dem, was durch das sittliche Gesetz geboten wird, ist hier nicht die Rede; es geht nur darum, dass dieses Gesetz ein „reines selbstbestimmendes und nicht durch fremde Bestimmung hervorgebrachtes Gesetz unseres Willens“ (ibd.) ist, also ein Gesetz der Selbstgesetzgebung des Willens.

Nach einem Abschnitt, in dem es um Begehren und seine Triebfeder geht und gezeigt werden soll, dass wir außer dem reinen Wollen „auch ein durch reines Wollen allgemein bestimmbares Begehren“ haben (ibd., S. 314), heißt es: „Wir bemerken *moralisch unlautere* Handlungen, d.h. solche, die nicht bloß durch den reinen Willen bestimmt werden. Wir bemerken also *nichtmoralische Handlungen*, d.h. solche, die ohne sittliche Gesinnung hervorgebracht werden“ (ibd., S. 314–315). Und schließlich bemerken wir „ferner *unmoralische*, d.h. solche Handlungen, [...] wo die sittliche Triebfeder andern sinnlichen Triebfedern nachgesetzt wurde“ (ibd., S. 315). Das spricht dafür, „daß unser Begehren und Handeln nicht durchaus durch reines Wollen bestimmt wird“ (ibd.). „Wir schreiben aber keine unsittliche Handlung einem Mangel oder ein-

ного поступка недостатку или изменению чистой воли, скорее мы освобождаем ее от всякой вины» (Ibid., S. 319). Чувства раскаяния и стыда возникают в результате осознания «желания, не обусловленного чистой волей» (Ibid., S. 320). Затем предпринимается первая попытка объяснить это прискорбное положение вещей: «Благодаря этим чувствам мы сами осознаем, что не хотели совершать этот поступок, что не хотели породить это расположение духа, но что лишь постороннее влияние помешало нам эффективно осознать эту чистую волю и затуманило ее» (Ibid.).

Это возвращает нас к теме свободы и подводит итог этапам проведенного исследования. Исходным пунктом было подтвержденное явлениями «существование *чистой воли* как факта в сознании» (Ibid., S. 329). Чистота этой воли или воления определяется по-новому: «*Моральная воля* как таковая... *чиста*, то есть независима от чувственных определяющих причин» (Ibid.). И теперь также и воля рассматривается как способность: «Способность чистой воли, то есть чистого практического разума, *свободна* — от влияния чувственных представлений и ощущений» (Ibid.). Эта чисто относительная свобода мыслится, однако, абсолютно адекватной только в качестве свободы разума: «Но поскольку при моральном волении сознание всех определяющих причин отсутствует, постольку это совершенно безусловное воление (без *потому что* и *если*): постольку *свобода* практического разума *абсолютна*, полная независимость морального воления и действия от всякой обусловленности» (Ibid.). И наконец, еще раз о чистой воле: «Чистая воля представляется как *моральная*, то есть самозаконотворительная и законополагающая (обратите внимание! — М. Б.) в сознании. Поэтому свобода разума — это не беззаконная, а *закономерная свобода*, то есть ее воздействия можно мыслить в соответствии с законами разума, они не обходятся без правил» (Ibid., S. 330).

er Veränderung des reinen Willens zu, den wir vielmehr von aller Schuld frey sprechen“ (ebd., S. 319). Die Gefühle von Reue und Scham resultieren aus dem Bewußtsein „eines durch den reinen Willen nicht bestimmten Begehrens“ (ebd., S. 320). Danach wird ein erster Erklärungsversuch dieses misslichen Zustandes unternommen: „Durch diese Gefühle werden wir selbst inne, daß wir jene Handlung nicht haben thun, diese Gemüthsbestimmung nicht haben hervorbringen wollen, sondern daß *ein fremder Einfluß* uns nur an dem wirksamen Bewußtseyn dieses reinen Willens verhindert, und daßelbe verdunkelt hat“ (ebd.).

Damit kehren wir zum Thema der Freiheit zurück und resümieren die Schritte der bisherigen Untersuchung. Ausgangspunkt war das durch Erscheinungen gesicherte „Dasein eines *reinen Willens*, als einer Thatsache im Bewußtseyn“ (ebd., S. 329). Die Reinheit dieses Willens oder Wollens wird neu bestimmt: „Das *sittliche Wollen*, als solches [...] ist *rein*, d.h. unabhängig von sinnlichen Bestimmungsgründen“ (ebd.). Und jetzt wird auch der Wille als Vermögen thematisiert: „Das Vermögen eines reinen Willens, d.i. die reine praktische Vernunft ist *frey* — von dem Einflusse sinnlicher Vorstellungen und Gefühle“ (ebd.). Diese bloß comparative Freiheit wird aber qua Freiheit der Vernunft nur als absolute adäquat gedacht: „In so fern aber bey dem moralischen Wollen das Bewußtseyn aller Bestimmungsgründe wegfällt, insofern es ein ganz unbedingtes Wollen ist (ohne *weil* und *wenn*): insofern ist die *Freyheit* der praktischen Vernunft *absolut*, eine gänzliche Unabhängigkeit des sittlichen Wollens und Handelns von allem Bestimmtwerden“ (ebd.). Und schließlich heißt es noch einmal über den reinen Willen: „Der reine Wille wird als *sittlich*, d.h. selbstgesetzlich und gesetzgebend [NB] im Bewußtseyn vorgestellt. Die *Freyheit* der Vernunft ist also nicht eine gesetzlose, sondern *gesetzmäßige Freyheit*, d.h. ihre

Одним из фактов морального сознания является также осознание, «что мы соотносим чистую волю с чувственным желанием и можем определять последнее через первую таким образом, что мы и стремимся к тому, чего хотим, потому что мы этого хотим» (Ibid., S. 313). «Существование желания, определяемого чистым волеием», является, таким образом, «фактом в человеческом сознании» (Ibid., S. 330). Итак, способность желать, которая может быть определена чистым волеием, называется «морально свободной». Следовательно, существу, «обладающему способностью желать, определяемой чистой волей... присуща моральная свобода» (Ibid.). Эта моральная свобода представляет собой, «таким образом, абсолютную свободу воли, в той мере, в какой она проявляется в аффектах ([в] определенности чувственной способности желания) и таким образом выражает себя» (Ibid., S. 331). И именно в этой части теории Шмида, представляющая собой до этого момента простое изложение и хрестоматийную экспликацию кантовской моральной философии, становится его собственной теорией «границ моральной свободы», которую другие кантианцы, его современники, яростно критиковали и отвергали как «интелигибельный фатализм».

«Мы рассматриваем моральную свободу, в той мере, в какой она доказуема из приведенных фактов [морального сознания], как основание реальной возможности определять все наши действия с моральной точки зрения. — Но эта возможность... лишь относительна», ибо некоторые явления внутреннего чувства и, следовательно, эмпирического самосознания доказывают «фактически, что наши стремления и поступки не определяются полностью как моральные, то есть чистой волей. Наличие в реальности неморальных, а также аморальных взглядов и поступков... прямо доказывает их возможность» (Ibid., S. 334). Из этого следует, что для таких взглядов и поступков должны суще-

Wirkungen lassen sich nach Vernunftgesetzen denken, sie sind nicht regellos“ (ebd., S. 330).

Zu den Tatsachen des moralischen Bewußtseins gehört auch, dass wir uns dessen bewußt sind, „daß wir den reinen Willen auf das sinnliche Begehren beziehen, und das letztere durch das erstere so bestimmen können, daß wir auch begehren, was wir wollen, weil wir es wollen“ (ebd., S. 313). „[D]as Daseyn [] eines durch reines Wollen bestimmbaren Begehrens“ ist also „eine Thatsache im menschlichen Bewußtseyne“ (ebd., S. 330). Nun heißt aber ein Begehungsvermögen, welches durch reines Wollen bestimmbar ist, „moralisch frey“. Also kommt einem Wesen, „welches ein durch reinen Willen bestimmbares Begehungsvermögen besitzt [...] moralische Freyheit zu“ (ebd.). Diese moralische Freyheit ist „also die absolute Freyheit des Willens, sofern sie in Affektionen (einem Bestimmwerden des sinnlichen Begehungsvermögens) erscheint, und sich dadurch äußert“ (ebd., S. 331). Und das ist die Stelle, von der an die Theorie Schmits, die sich bis dahin als bloße Darstellung und lehrbuchförmige Explication der Kantischen Moralphilosophie präsentiert hatte, zu einer nur ihm angehörigen Theorie der „Schranken der moralischen Freyheit“ wurde, die unter dem Schlagwort des „intelligiblen Fatalismus“ heftige Kritik und Ablehnung durch andere Kantianer seiner Zeit erfuhr. Das zeigen die folgenden Erklärungen Schmits.

„Moralische Freyheit, so weit sie aus den angegebenen Thatsachen [des moralischen Bewußtseins] erweislich ist, betrachten wir als den Grund der realen Möglichkeit (§247), alle unsre Handlungen sittlich zu bestimmen. — Diese Möglichkeit ist aber [...] nur relativ“ (ebd., S. 334), denn einige Erscheinungen des inneren Sinnes und damit des empirischen Selbstbewußtseins beweisen „faktisch, daß unser Begehren und handeln nicht durchaus sittlich, d.h. durch reinen Willen bestimmt wird. Die Wirklich-

ствовать иные, нежели моральные, основания. «Возможность неморальных и аморальных поступков нельзя в достаточной мере обосновать именно теми [основаниями], в которых обоснована возможность моральных умонастроений и поступков — следовательно, не в моральной свободе человека, а в отсутствии таковой. <...> Поэтому *моральная свобода* человека *ограничена*» (Ibid.). Помимо нее должны существовать и другие практические определяющие основания, а именно те, которые находятся в «сверхчувственном субстрате природы» (AA 05, S. 196, Anm.; Кант, 2001, с. 139, примеч.).

Вывод Шмида основан просто на умозаключении от следствия к причине, причем эта причина усматривается в чистой воле, которая должна определять желания, в чем, как предполагается, и состоит моральная свобода человека, но она имеет свои границы, поскольку, с очевидностью, не является всеопределяющей. Примечательно, что чистая воля действительно мыслится как определяемая моральным законом, но в этих каузальных связях определения чего-то чем-то никогда не упоминается содержание или даже формулировка этого закона для выбора между максимами произвола, а точнее, то, что в нем законность этих максим предлагается в качестве критерия исключения, и это имеет следствием то, что «неморальные и аморальные умонастроения и поступки» должны основываться на максимах, не обладающих этой законностью. Скорее, «мораль (сама по себе)» отождествляется с «разумным поведением» (см.: Ibid., S. 203); что «не разумно», то и «не морально», и для разума *in abstracto*, равно как и для божественного разума, способ действий, основанный на автономии и «необходимо целесообразный», является естественным законом (Ibid., S. 204). Такое понимание естественного закона, очевидно, заимствовано не из кантовской критики разума, согласно которой он является априорным законом для явлений и в качестве каузального закона законом гетероно-

keit nichtmoralischer sowohl als unmoralischer Gesinnungen und Handlungen [...] beweist unmittelbar ihre *Möglichkeit*“ (ebd.). Daraus folgt, dass es andere als sittliche Bestimmungsgründe für solche Gesinnungen und Handlungen geben muss. „Die Möglichkeit nichtmoralischer und unmoralischer Handlungen kann nicht in eben denjenigen [Gründen] zureichend gegründet seyn worin sich die Möglichkeit sittlicher Gesinnungen und Handlungen gründet — also nicht in der *moralischen Freyheit* des Menschen, sondern in dem Mangel derselben. [...] Die *moralische Freyheit* des Menschen ist also *beschränkt*“ (ebd.). Es muß außer ihr noch andere praktische Bestimmungsgründe, und zwar solche im „übersinnlichen Substrat der Natur“ geben (KU, AA 05, S. 196 Anm.).

Dieses Ergebnis Schmids beruht einfach auf einem Rückschluss von der Folge auf den Grund, wobei dieser Grund im reinen Willen, der das Begehren bestimmen soll, gesehen wird, worin die moralische Freiheit des Menschen bestehen soll, die aber ihre Grenzen hat, da sie offenbar nicht allbestimmend ist. Es fällt auf, das der reine Wille zwar als durch das Sittengesetz bestimmt gedacht wird, aber in diesen kausalen Zusammenhängen des Bestimmtwerdens von etwas durch etwas niemals vom Inhalt oder gar Wortlaut dieses Gesetzes für die Wahl unter Maximen der Willkür die Rede ist, nämlich davon, dass in ihm die Gesetzestauglichkeit dieser Maximen als Ausschlusskriterium geboten wird, was zur Folge hat, daß die „nichtmoralischen und unmoralischen Gesinnungen und Handlungen“ (Schmid, 1792, S. 334) auf Maximen beruhen müssen, die diese Gesetzestauglichkeit nicht haben. Es wird vielmehr „die Sittlichkeit (an sich betrachtet)“ mit der „vernünftigen Handlungsweise“ identifiziert (cf. ebd., S. 203); was „nicht vernünftig“ ist, ist auch „nicht sittlich“, und für die Vernunft *in abstracto* sowie für die göttliche Vernunft ist die auf Autonomie ge-

мии, и оно соответствует даже не формуле естественного закона категорического императива, а пониманию природы, на которое ссылается сам Шмид (Ibid., S. 365), а именно — из «Политического трактата» Спинозы (гл. II, §5): «Ведь человек — мудр ли он или невежествен — есть часть природы, и все то, чем каждый определяется к действию, должно быть отнесено к мощи природы, поскольку именно она может быть определена природой того или другого человека. Ибо человек — все равно, руководствуется ли он разумом или одним только желанием, — действует исключительно лишь по законам и правилам природы, т.е. (согласно §4 наст. гл.) по естественному праву» (Спиноза, 1957, с. 292). В §4 говорится: «...под *правом природы* я понимаю законы или правила, согласно которым все совершается, т.е. самую мощь природы» (Там же, с. 291). Шмид дважды процитировал этот отрывок в своем «Опыте...».

В §244 «Опыта...», посвященном *границам моральной свободы*, Шмид сначала тоже выражает свое несогласие с Кантом, чей тезис о том, что «разум есть постоянное условие всех произвольных поступков» (B 581; Кант, 2006а, с. 719), не поддается его пониманию. Ведь «то, что он (Кант. — М.Б.) говорит обо *всех* произвольных поступках», Шмид хочет «ограничить морально свободными, разумными и нравственными поступками и исключить из них безнравственные. В каком смысле можно назвать разум условием неразумности?» (Schmid, 1792, S. 335–336, Anm. 3). Шмид, очевидно, понимает определение поступка разумом как результат перехода качества «разумный» от разума к поступку, или как поступок, который получает свою разумность (= моральность) так же, как толкаемое тело получает свою скорость и направление движения от толкающего тела. Согласно Канту, безнравственные поступки могут совершать только разумные существа, в сознании которых моральный закон содержится как закон чистого практического разума и произвол которых

gründete und „nothwendigerweise zweckmäßige“ Handlungsart Naturgesetz (ebd., S. 204). Dieser Sinn von Naturgesetz ist offenbar nicht der Kantischen Vernunftkritik entlehnt, nach der ein Naturgesetz ein Gesetz *a priori* für Erscheinungen und als Kausalgesetz ein Gesetz der Heteronomie ist, und es entspricht auch nicht der Naturgesetzformel des kategorischen Imperativs, sondern einem Naturverständnis, auf das Schmid selbst einen Hinweis gibt (ebd., S. 365), nämlich aus Spinozas *Tractatus politicus* (Cap. II, §5). „[D]er Mensch, ob Weiser oder Tor, ist ein Teil der Natur; und alles, was den einzelnen zum Handeln treibt, muß zur Macht der Natur gerechnet werden, insofern dies nämlich als die Natur dieses oder jenes Menschen bestimmt werden kann. Denn der Mensch, mag er unter der Herrschaft der Vernunft oder der bloßen Begierde stehen, handelt stets nach den Gesetzen und Regeln der Natur, d.h. (nach §4 d. Kap.) dem Naturrechte gemäß“ (Spinoza, 1977, S. 61). Im §4 heißt es: „*Unter Naturrecht verstehe ich [...] die Naturgesetze selbst* oder die Regeln, nach denen alles geschieht, d.h. eben die Macht der Natur“ (ebd., S. 60). Schmid hat diese Stelle in seinem *Versuch* zweimal zitiert.

Im §244 des *Versuchs*, der von *Schranken der moralischen Freyheit* handelt, äußert Schmid auch erstmals einen Dissens mit Kant. Dessen Satz „Die Vernunft ist die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen“ (KrV, B 581) ist ihm nicht nachvollziehbar. Denn „das, was er [Kant — М.Б.] von *allen* willkürlichen Handlungen sagt“, will Schmid „auf die moralisch freyen, vernünftigen und sittlichen Handlungen einschränken und die unsittlichen davon ausschließen. In welchem Sinne kann die Vernunft die Bedingung der Unvernunft genannt werden?“ (Schmid, 1792, S. 335–336, Anm. 3). Schmid versteht die Vernunftbestimmtheit einer Handlung offenbar als das Resultat einer Übertragung der Qualität „vernünftig“ von der Ver-

избрал максимум, не соответствующую требуемой законом законопригодности, при этом действующий субъект не теряет ни разума, ни свободы своего произвола как своей способности. А вот поступок, максима которого непригодна с точки зрения закона (например, преступление), как и любое целесообразное действие, возможен только благодаря разуму, но, очевидно, не определяется максимой, которая соответствует закону чистого и априорного законополагающего разума, то есть морально запрещена. Несмотря на масштабные и тщательные усилия, Шмиду не удалось, по крайней мере вплоть до второго издания «Опыта...», полностью раскрыть для себя и своих читателей ход кантовской мысли.

Это очевидно также на примере другого кантовского фрагмента, который Шмид цитирует, чтобы выразить свое несогласие с Кантом. Кант приводит пример проверки совести преступника, в которой участвуют адвокат и обвинитель, как на суде, спорящие о «нарушающем закон поведении» преступника, то есть о несправедливости. Адвокат утверждает, что преступник был «неумышленно» «вовлечен потоком естественной необходимости» и поэтому «невиновен», «обвинитель в нем» настаивает на вине, в чем обвиняемый преступник должен с ним согласиться, «если только он сознает, что, совершая несправедливость, он был в здравом уме, т.е. мог пользоваться своей свободой» (AA 05, S. 98; Кант, 1997б, с. 547), хотя он объясняет себе совершение своего проступка «той или другой дурной привычкой... как естественное следствие привычки» (Там же). Шмид на это возражает: «В тот момент, когда человек совершает несправедливость, он никогда не находится в полном уме, то есть он не воспользовался своей моральной свободой. <...> Если бы он мог воспользоваться моральной свободой, если бы влияние чистой воли на его чувственность достигло этой точки, я не сомневаюсь, что он также поступил бы мораль-

нунфт auf eine Handlung, oder wie eine Handlung, die ihre Vernünftigkeit (= Sittlichkeit) so, wie ein gestoßener Körper seine Geschwindigkeit und Bewegungsrichtung von dem stoßenden Körper erhält. Unsittliche Handlungen können nach Kant aber nur von vernünftigen Wesen vollzogen werden, deren Bewusstsein das Sittengesetz als Gesetz der reinen praktischen Vernunft faktisch enthält und deren Willkür eine Maxime gewählt hat, die der vom Gesetz geforderten Gesetzestauglichkeit nicht gemäß ist, wodurch das handelnde Subjekt weder seine Vernunft noch die Freiheit seiner Willkür als seines Vermögens verliert. Dagegen ist eine Handlung, deren Maxime nicht gesetzestauglich ist (z.B. ein Verbrechen), wie jede zweckmäßige Handlung, nur durch Vernunft möglich, aber offenbar nicht durch eine Maxime bestimmt, die dem Gesetz der reinen und a priori gesetzgebenden Vernunft gemäß, also moralisch verboten ist. Trotz sehr umfangreicher und redlicher Bemühungen ist es Schmid, jedenfalls bis zur zweiten Auflage des *Versuchs*, nicht gelungen, sich und seinen Lesern die Kantischen Gedankengänge völlig durchschaubar zu machen.

Das ergibt sich auch aus einer weiteren Kant-Stelle, die Schmid zitiert, um seinen Dissens mit Kant zu bekunden. Kants Beispiel ist das der Gewissensprüfung eines Täters, an der ein Advokat und ein Ankläger in ihm als Gerichtshof beteiligt sind, die über ein „gesetzwidriges Betragen“ des Täters, also ein Unrecht streiten. Der Advokat plädiert dafür, daß der Täter „unvorsätzlich“ „vom Strome der Naturnothwendigkeit fortgerissen“ worden und deshalb „schuldrey“ sei, der „Ankläger in ihm“ besteht auf der Schuld, worin ihm der angeklagte Täter zustimmen muß, „wenn er sich bewußt ist, daß er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bey Sinnen, d.i. im Gebrauche seiner Freyheit war“ (KpV, AA 05, S. 98), obwohl er bei der Erklärung der Tat geltend macht, daß er sie nur „aus gewisser übeln [...] Gewohnheit als eine na-

но» (Schmid, 1792, S. 336). Шмид понимает «использование своей моральной свободы», которая зависит от сознания и которой не мог обладать виновник несправедливости, как «влияние чистой воли на его чувственность», причем это влияние рассматривается как выражение силы, в которой моральность навязывается чувственным склонностям, перед которыми преступник был слишком слаб или от которых его удерживало нечто более сильное. Таким образом, Шмид рассматривает несправедливость и ее замену моральным актом как результат антагонизма сил в душе действующего лица, то есть как естественный процесс. И, соответственно, он понимает определение так называемой чистой воли моральным законом как определение «естественным законом чистой воли» (Ibid., S. 337).

Наконец, выдвигая Шмидом концепция «сверхчувственной необходимости», или «интеллигибельного фатализма», также является результатом рассмотрения кантовского учения о свободе, к которой теперь добавляется понятие «интеллигибельного», или «сверхчувственного субстрата природы», часто используемое в «Критике способности суждения» (Ibid., S. 318). В первую очередь Шмид опирается на кантовский трансцендентальный идеализм применительно к человеку, что отдаляет его от Ульриха:

Даже если наши чувственно воспринимаемые поступки, рассматриваемые как явления, в конечном счете основаны на чем-то мыслимом, хотя и непознаваемом, а именно на сверхчувственном, по отношению к которому воспринимаемые поступки являются лишь чувственными способами представления: всё же эти мыслимые определяющие основания поступков, в той мере, в какой мы мыслим их... как ноумены, подчиняются рациональным законам мышления, даже если, будучи ноуменами, они не подчиняются законам чувственности (Ibid., S. 357 – 358).

түрliche Folge derselben“ begangen habe (ebd.). Dagegen wendet Schmid ein: „[...] der Mensch ist zu der Zeit, da er Unrecht verübt, *nie völlig bey Sinnen*, d.h. er hat den Gebrauch seiner moralischen Freyheit nicht. [...] Hätte er moralische Freyheit brauchen können, hätte sich der Einfluß des reinen Willens auf seine Sinnlichkeit bis dahin erstreckt, so zweifle ich gar nicht, daß er auch sittlich würde gehandelt haben“ (Schmid, 1792, S. 336). Schmid versteht den vom Bewusstsein abhängenden „Gebrauch seiner moralischen Freyheit“, den der Täter des Unrechts nicht haben konnte, als „Einfluß des reinen Willens auf seine Sinnlichkeit“, wobei dieser Einfluss als eine Kraftäußerung angesehen wird, in der sinnlichen Neigungen Moralität aufgezwungen wird, wozu der Täter aber zu schwach war, oder woran er durch etwas Stärkeres gehindert wurde. Schmid sieht das Unrecht und seine Ersetzung durch eine sittliche Tat also als Resultate eines Kräfteantagonismus in der Seele des Handelnden, d.h. als Naturvorgang. Und entsprechend versteht Schmid die Bestimmtheit des sogenannten reinen Willens durch das Sittengesetz als Bestimmtheit durch ein „Naturgesetz des reinen Willens“ (ebd., S. 337).

Schließlich ist auch Schmid's Konzeption einer „übersinnlichen Nothwendigkeit“, bzw. des „intelligiblen Fatalismus“ das Resultat einer Auseinandersetzung mit der Kantischen Freiheitslehre, zu der jetzt der in der *Kritik der Urteilskraft* vielfach verwendete Begriff des „intelligiblen“ bzw. „übersinnlichen Substrats der Natur“ hinzukommt (ebd., S. 318). Zunächst greift Schmid auf Kants transzendentalen Idealismus, angewandt auf den Menschen, zurück, womit er sich von Ulrich entfernt:

Wenn auch unsre sinnlich wahrnehmbaren Handlungen, als Erscheinungen betrachtet, sich in etwas denkbarem obgleich nicht erkennbaren, nemlich Uebersinnlichen zuletzt gründen, wovon die wahrnehmbaren Handlungen nur sinnliche Vorstellungsarten sind: so sind doch diese denkbaren Bestimmungsgründe

Применимость понятий основания, законов и необходимости к ноуменам гарантирована, поскольку они «не [являются] понятиями, зависящими от представления о времени или от нашего чувственного способа представления в целом». Согласно Шмиду, это «чистые понятия разума, которые относятся ко всему мыслимому» (Ibid., S. 358). Из этого необходимо сделать вывод, что, «следовательно, мы не имеем права предполагать (иррациональную) случайность, то есть беззаконие, не-необходимость, в отношении сверхчувственных определяющих оснований наших поступков» (Ibid.). Об этом мы уже знаем от Ульриха. Как и следующее: «Поэтому не остается ничего, кроме законной необходимости. Ибо между ними нет абсолютно никакого среднего пути, потому что они находятся в противоречии друг с другом...» (Ibid.). Отсюда непосредственно вытекает интеллигибельный фатализм: «Поэтому мы либо вообще не должны мыслить о сверхчувственном субстрате природы и всех ее явлений, либо должны мыслить о нем как о достаточном и законосообразном основании для принятия решения относительно всех наших являющихся поступков» (Ibid.).

Давайте теперь применим этот интеллигибельный фатализм к безнравственности. «Если допустить, что существуют *аморальные* и *неморальные* поступки... то для этих явлений также следует предположить достаточно вескую причину (достаточное основание. — М. Б.) в интеллигибельном; необходимо представить себе нечто существующее, что одновременно с существованием разума, то есть с его воздействием на явления, определяет также конкретную степень этого воздействия в любой момент времени» (Ibid., S. 358–359). Здесь, таким образом, предполагается соперничество двух ноуменов, один из которых объясняет, так сказать, динамически слабость или неэффективность ноуменального разума.

der Handlungen, sofern wir sie denken [...] als Noumena, den Vernunftgesetzen des Denkens unterworfen, wenn sie gleich als Noumena, nicht unter den Gesetzen der Sinnlichkeit stehen (ebd., S. 357-358).

Die Anwendbarkeit der Begriffe von Grund, Gesetzen und Notwendigkeit auf Noumena ist garantiert, da sie „nicht solche Begriffe [sind], die von der Vorstellung der Zeit oder von unserer sinnlichen Vorstellungsart überhaupt abhängen“. Sie sind nach Schmid „reine Vernunftbegriffe, die zu allem Denkbaren gehören“ (ebd., S. 358). Daraus soll sich ergeben: „Folglich dürfen wir auch in Ansehung der übersinnlichen Bestimmungsgründe unserer Handlungen keinen (vernunftlosen) Zufall, d.h. Gesetzlosigkeit, Nichtnothwendigkeit annehmen“ (ebd.). Das haben wir schon bei Ulrich gelernt. Ebenso das folgende: „Es bleibt also nichts übrig, als gesetzmäßige Nothwendigkeit. Denn es gibt schlechterdings keinen Mittelweg zwischen beyden, weil sie einander contradictorisch entgegengesetzt sind [...]“ (ebd.). Daraus folgt unmittelbar der intelligible Fatalismus: „Wir müßten also entweder überhaupt nichts denken, über das übersinnliche Substrat der Natur und aller ihrer Erscheinungen, oder wir müssen uns dasselbe als zureichenden und gesetzmäßigen Entscheidungsgrund aller unsrer erscheinenden Handlungen gedenken“ (ebd.).

Wenden wir nun diesen intelligiblen Fatalismus auf die Immoralität an. „Gesetzt nun, daß es *immoralische* und *nicht-moralische Handlungen* [...] gebe, so muß auch zu diesen Erscheinungen ein zureichend entscheidender Grund [eine *ratio sufficiens* — M. B.] in dem Intelligiblen angenommen werden; es muß etwas als vorhanden gedacht werden, was zugleich mit dem Daseyn der Vernunft, d.h. mit ihrer Würksamkeit auf Erscheinungen, auch den bestimmten jedesmaligen Grad dieses Einflusses bestimmt“ (ebd., S. 358-359). Hier werden also zwei Noumena in

Хотя то, что должно определять явления как последнее мыслимое основание, само не может быть явлением... тем не менее мы должны предположить (в силу ограниченности морального явления), что то, что лежит в основе чувственности и всех ее явлений в себе (как их мыслимое основание), или сверхчувственный субстрат природы, определяет эту воспринятую ограниченность действия разума в явлении (Ibid., S. 359).

В этом месте Шмид ссылается на «Элеветриологию» Ульриха. Несмотря на все сомнения в познаваемости связи между ноуменами и их феноменами, мы тем не менее можем, согласно Шмиду, допустить следующую аналогию: «...как явление моральности соотносится с явлением аморальности, так и разум сам по себе и являющееся основанием чувственности интеллигибельное соотносится друг с другом» (Ibid., S. 362). Эта аналогия построена на необоснованном предположении, что для «аморальности» необходимо интеллигибельное основание, которое, несмотря на наше полное неведение о нем, все же может объяснить нам такое поведение, которое заключается лишь в выборе, принятии и следовании максиме, непригодной с точки зрения закона. Шмид, кстати, вновь повсеместно допускает необходимость, а именно частично чувственную, частично сверхчувственную необходимость.

При детальном рассмотрении интеллигибельного фатализма мы сталкиваемся в основном со старыми знакомыми из кантовской моральной философии. Во всяком случае, бросается в глаза натуралистическая формулировка этой философской теории — например, когда о разумном человеке говорится, что он определяет свою собственную ценность посредством «самого сокровенного стремления контролировать силой закона разума все свои иные силы и подчинять их себе» (Ibid., S. 390). Поступать безнравственно — это снова то же самое, что и «поступать неразумно» (Ibid.). «С осознанием нашей свободной воли неразрывно связано осознание беспричинного и неизбежного ограничения нашей власти и неизбежной необхо-

Конкуренз angenommen, von denen eines die Schwäche oder die Unwirksamkeit der noumenalen Vernunft, sozusagen dynamisch, erklärt.

Ob nun gleich, was als letzter denkbarer Grund die Erscheinungen bestimmen soll, nicht selbst wieder Erscheinung sein kann [...], so müssen wir doch (wegen der Eingeschränktheit der sittlichen Erscheinung) annehmen, daß dasjenige, *was der Sinnlichkeit* und allen ihren Erscheinungen *an sich* (als ihr denkbarer Grund) *zum Grunde liegt*, oder das übersinnliche Substrat der Natur, diese wahrgenommene Einschränkung der Vernunftwirkungen in der Erscheinung bestimme (ebd., S. 359).

Hier verweist Schmid auf Ulrichs *Eleutheriologie*. Bei allen Bedenken gegen die Erkennbarkeit des Verhältnisses zwischen den Noumena und ihren Erscheinungen, können wir doch nach Schmid von dieser Analogie ausgehen: „[...] *wie sich verhält die Erscheinung der Moralität zu der Erscheinung der Immoralität, so verhalten sich Vernunft an sich selbst und das Intelligible, welches der Sinnlichkeit zum Grunde liegt, zu einander*“ (ebd., S. 362). Diese Analogie beruht auf der grundlosen Annahme, die „Immoralität“ bedürfe eines intelligiblen Grundes, der, trotz unserer gänzlichen Unwissenheit über ihn, dennoch diese Handlungsweise, die nur in der Wahl, Annahme und Befolgung einer nicht gesetzestauglichen Maxime besteht, für uns erklären könne. Im Übrigen unterstellt Schmid wieder überall Notwendigkeit, nämlich teils sinnliche, teils übersinnliche Notwendigkeit.

In der Einzelerörterung des intelligiblen Fatalismus begegnen wir in der Hauptsache alten Bekannten aus der Kantischen Moralphilosophie. Allenfalls ist die naturalistische Ausgestaltung dieser philosophischen Theorie auffallend, wenn etwa vom vernünftigen Menschen gesagt wird, er bestimme seinen Wert selbst durch „das innigste Bestreben, durch die Kraft des Vernunftgesetzes alle seine übrigen Kräfte zu beherrschen, und sich diese unterzuordnen“ (ebd.,

димости всего, что происходит, и всего, что будет происходить» (Ibid., S. 391). Наконец, Шмид определяет интеллигибельный фатализм как «утверждение всеобщей необходимости по законам разума, всеобщей закономерности вещей самих по себе (в той мере, в какой они мыслятся как ноумены) — это необходимая мысль разума, с которой сопряжен весь интерес и вся возможность использования разума» (Ibid., S. 397).

Список литературы

- Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 1997а. Т. 3. С. 39–275.
- Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 1997б. Т. 3. С. 277–733.
- Кант И. Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4. С. 69–833.
- Кант И. Критика чистого разума. 2-е изд. (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006а. Т. 2, ч. 1.
- Кант И. Критика чистого разума. 1-е изд. (А) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006б. Т. 2, ч. 2.
- Краус Хр. Рецензия на «Элевтерологию» Иоганна Августа Генриха Ульриха / пер. с нем. И. Д. Копцева // Кантовский сборник. 2015. № 1 (51). С. 94–99.
- Спиноза Б. Политический трактат / пер. С. М. Роговина и Б. В. Чредина // Избр. произвед. : в 2 т. М. : Государственное издательство политической литературы, 1957. Т. 2. С. 285–382.
- Creuzer L. Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe. Giessen : G. F. Heyer, 1793.
- Ehlers M. Ueber die Lehre von der menschlichen Freiheit und über die Mittel, zu einer hohen Stufe moralischer Freiheit zu gelangen. Dessau : in der Buchhandlung der Gelehrten, 1782.
- Kants Freiheitsbegriff (1786–1800): Dokumentation einer Debatte / hrsg. von S. Imhof, J. Noller. Hamburg : Felix Meiner, 2021.
- Lambert J. H. Deutscher gelehrter Briefwechsel / hrsg. von J. Bernoulli. Berlin : bei dem Herausgeber ; Dessau : in der Buchhandlung der Gelehrten, 1782. Bd. 1.
- Priestley J. The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated. L. : J. Johnson, 1777.
- Schmid C. Ch. E. Versuch einer Moralphilosophie. Jena : im Verlag der Crökerschen Handlung, 1790.
- Schmid C. Ch. E. Versuch einer Moralphilosophie. 2te, verm. Ausg. Jena : im Verlag der Crökerschen Handlung, 1792.

S. 390). Das unsittliche Handeln ist wiederum dasselbe wie „unvernünftig zu handeln“ (ebd.). „Mit dem Bewußtseyn unseres freyen Willens [ist] das Bewußtseyn der unverschuldeten und unvermeidlichen Einschränkung unserer Kraft, und der unhintertreiblichen Nothwendigkeit alles Geschehens, und alles dessen, was geschehen wird, unzertrennlich verbunden“ (ebd., S. 391). Schließlich definiert Schmid den intelligiblen Fatalismus als „die Behauptung einer allgemeinen Nothwendigkeit nach Vernunftgesetzen, allgemeine Gesetzmäßigkeit der Dinge an sich selbst (insofern sie gedacht werden als Noumena) — ist ein nothwediger Gedanke der Vernunft, mit dem alles Interesse und alle Möglichkeit des Vernunftgebrauchs steht und fällt“ (ebd., S. 397).

Literatur

- Creuzer, L., 1793. *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe*. Giessen: G. F. Heyer.
- Ehlers, M., 1782. *Ueber die Lehre von der menschlichen Freiheit und über die Mittel, zu einer hohen Stufe moralischer Freiheit zu gelangen*. Dessau: in der Buchhandlung der Gelehrten.
- Imhof, S. und Noller, J., Hg. 2021. *Kants Freiheitsbegriff (1786-1800): Dokumentation einer Debatte*. Hamburg: F. Meiner.
- Lambert, J. H., 1782. *Deutscher gelehrter Briefwechsel. Erster Band*. Herausgegeben von J. Bernoulli. Berlin: bei dem Herausgeber; Dessau: in der Buchhandlung der Gelehrten.
- Priestley, J., 1777. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated*. London: J. Johnson.
- Schmid, C. Ch. E., 1790. *Versuch einer Moralphilosophie*. Jena: im Verlag der Crökerschen Handlung.
- Schmid, C. Ch. E., 1792. *Versuch einer Moralphilosophie. Zweyte, vermehrte Ausgabe*. Jena: im Verlag der Crökerschen Handlung.
- Schmid, C. Ch. E., 1793. Vorrede. In: L. Creuzer, 1793. *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe*. Giessen: G. F. Heyer, S. V-XVI.

Schmid C. Ch. E. Vorrede // Creuzer L. Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe. Giessen : G. F. Heyer, 1793. S. V–XVI.

Schulz J. H. Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religionen. Berlin : Ch.L. Stahlbaum, 1783.

Sg. [Pistorius H. A.]. [Rez.] Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, von Immanuel Kant. Riga : bey Hartknoch, 1783. 222 S. // Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781–1787 / hrsg. von A. Landau. Bebra : A. Landau, 1991. S. 85–108.

Ulrich I. A. H. Institutiones logicae et metaphysicae. Ienae : Sumtibus viduae Croekerianae, 1785.

Ulrich J. A. H. Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit. Jena : in der Crökerschen Buchhandlung, 1788.

Vaihinger H. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart ; Berlin ; Leipzig : Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1892. Bd. 2.

Об авторе

Манфред Баум, доктор философии, профессор, Вуппертальский университет, Вупперталь, Германия.

E-mail: baum@uni-wuppertal.de

О переводчике

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

E-mail: ichernenok@kantiana.ru

Для цитирования:

Баум М. Свобода воли в ранней рецепции кантовской философии // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 1. С. 17–46.

doi: 10.5922/0207-6918-2024-1-2

© Баум М., 2024.

Schulz, J. H., 1783. Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religionen. Berlin: Ch.L. Stahlbaum.

Sg. [Pistorius, H. A.], 1991. [Rez.] Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Von Immanuel Kant. Riga bey Hartknoch. 1783. 8. 222 Seiten. In: A. Landau, Hg. 1991. Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781–1787. Bebra: A. Landau, S. 85-108.

Spinoza, B. de, 1977. Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Abhandlung vom Staate. Übersetzung, Anmerkungen und Register von C. Gebhardt. Hamburg: F. Meiner.

Ulrich, I. A. H., 1785. Institutiones logicae et metaphysicae. Ienae: Sumtibus viduae Croekerianae.

Ulrich, J. A. H., 1788. Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit. Jena: in der Crökerschen Buchhandlung.

Vaihinger, H., 1892. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Band. Stuttgart, Berlin & Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft.

The author

Prof. Dr Manfred Baum, University of Wuppertal, Wuppertal, Germany.

E-mail: baum@uni-wuppertal.de

To cite this article:

Baum, M., 2024. Freiheit des Willens in der frühen Kant-Rezeption. Kantian Journal, 43(1), pp. 17-46.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-1-2>

© Baum M., 2024.



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



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