

**БИБЛИЯ – ИЛЛЮСТРИРОВАННАЯ
КНИГА МОРАЛИ? КАНТОВСКАЯ
«ДОКТРИНАЛЬНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА»
И ЕЕ ПОЛЬЗА ДЛЯ МОРАЛЬНОЙ
КУЛЬТУРЫ ЧЕЛОВЕКА**

С. Абель¹

Цель – представить последовательный анализ так называемой «доктринальной герменевтики» путем рассмотрения значимых фрагментов «Религии в границах одного только разума» и «Критики способности суждения». Сначала выясняется, что доктринальная герменевтика в основном опирается на символическую гипотипозу, которую можно понимать как мышление по аналогии, дополненное обращением к интуиции. Здесь как историческая, так и современная интерпретация служит основой для реконструкции того, что Кант понимает под символической гипотипозой. Далее рассматривается специфика идей, которые Кант развивает в «Религии...», и показывается, что их следует классифицировать как «нечистые» идеи – в отличие от «чистых» идей, анализируемых во второй «Критике», например о Боге. Предварительный обзор показывает, что, используя аналогию и различие между чистым и нечистым, можно расположить всю совокупность идей в рамках таксономии. В завершение анализируется конкретная цель такой «символической интерпретации» и устанавливается, что ценность заключается именно в способности преодолеть разрыв между интуицией и понятиями чистого разума. Таким образом можно приблизиться к непостижимостям и парадоксам, с которыми сталкивается человек, находящийся под властью морального закона, но при этом устроенный «естественным образом». Этот тип моральной интерпретации также положительно влияет на моральную мотивацию интерпретатора.

Ключевые слова: Кант, философия религии, вера в церковь, вера в разум, гипотипоза, символ, Библия

¹ Галле-Виттенбергский университет им. Мартина Лютера, Германия, 06108, Галле (Зале), Эмиль-Абдерхальден-штрассе, д. 26—27.
Поступила в редакцию: 27.02.2023 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2024-4-5

**DIE BIBEL ALS MORALISCHES
BILDERBUCH? KANTS ‚DOKTRINALE
HERMENEUTIK‘ UND IHR NUTZEN
FÜR DIE MORALISCHE KULTUR DES
MENSCHEN**

S. Abel¹

This research aims to present a coherent analysis of so-called “doctrinal hermeneutics” by examining notable passages from Religion within the Bounds of Bare Reason and the Critique of the Power of Judgment. It is first shown that doctrinal hermeneutics essentially relies on symbolic hypotyposis, which can be understood as thinking by analogy supplemented with a reference to intuition. Here, both an historical and a contemporary interpretation inform the reconstruction of what Kant understands by “symbolic hypotyposis”. Further, the specific nature of the ideas that Kant develops in Religion is examined, and it is shown that these are to be classified as ‘impure’ ideas – in contrast to the ‘pure’ ideas dealt with in the second Critique, e.g., of God. With the analogy and the distinction between pure/impure, it is possible to locate the entirety of ideas within a taxonomy. Finally, it is explored the specific purpose of such “symbolic interpretation”, and it is demonstrated that the value in question lies precisely in the ability to bridge the gap between intuition and concepts of pure reason. In this way, we can approach the incomprehensibilities and paradoxes faced by the human being who, while under the authority of the moral law, is nevertheless constituted “naturally”. This type of moral interpretation also positively influences the moral motivation of the interpreter.

Keywords: Kant, philosophy of religion, church faith, rational faith, hypotyposis, symbol, Bible

¹ Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Emil-Abderhalden-Str. 26-27, 06108 Halle (Salle), Germany.
Received: 27.02.2023.
doi: 10.5922/0207-6918-2024-4-5

Введение

Придерживаясь новозаветного разграничения духа и буквы (2 Кор. 3: 6), Кант в своей «Религии в границах только разума» отвергает точку зрения, согласно которой Священное Писание следует толковать только в соответствии с его буквальным смыслом, то есть «согласно букве» (AA 06, S. 160; Кант, 2024г, с. 259). Буквальное (или аутентичное²) истолкование — это истолкование с целью постичь «смысл, вкладываемый автором», что приводит к нахождению «за границами полномочия только лишь разума» (AA 06, S. 43 Anm.; Кант, 2024г, с. 124, примеч.). Герменевтике в границах одного только разума (см.: *Ibid.*; Там же) противопоставляется так называемое *доктринальное* истолкование³, которое, разумеется, тоже имеет место в кантовском сочинении о религии и требует более подробного описания. Наша задача, если формулировать точно, заключается в том, чтобы ответить на следующие вопросы, которые и определили структуру проведенного ниже исследования:

I. Каким образом возможно *in abstracto* (отвлеченно) описать процесс «символического истолкования» или «доктринальной герменевтики»?

II. Какова природа идей, которые «лежат в основе» библейских повествований?

² Отказываясь от аутентичного истолкования, Кант противопоставляет себя герменевтической традиции, которая прослеживается на протяжении всего раннего и позднего Просвещения: «Начиная с Христиана Томазиуса (1655–1728) и заканчивая Майером, неоднократно выдвигается идея о том, что автор является лучшим интерпретатором самого себя. И именно поэтому лучшей интерпретацией является та, которую бы предложил сам автор» (Madonna, 1994, S. 30).

³ Определение этому можно найти в «Споре факультетов»: «Таким образом, только *доктринальное* истолкование, которое требует знать не то, какой смысл вкладывал в свои слова сам автор Священного Писания (эмпирически), а то, какое учение в моральном отношении может быть вложено разумом (*a priori*) в то или иное место в тексте Библии, — вот единственный евангельско-библейский метод наставления народа относительно истинной, внутренней и всеобщей религии...» (AA 07, S. 67; Кант, 2024в, с. 313–314). Историю концептуального развития этого метода истолкования, зародившегося в юриспруденции Нового времени, можно найти в работе Мадонны (Madonna, 1994, S. 30–32).

Einleitung

Die neutestamentarische Unterscheidung zwischen Geist und Buchstabe (vgl. 2. Kor 3:6) aufgreifend, verwahrt sich auch Kant in der Religionsschrift gegen die Auffassung, dass man heilige Schriften bloß nach dem Literalsinn, also „nach dem Buchstaben“ (RGV, AA 06, S. 160) auslegen müsse. Eine buchstäbliche (bzw. authentische²) Auslegung ist eine solche, deren Ziel darin besteht, den „Sinn des Schriftstellers“ zu treffen, womit sie sich dann allerdings „außerhalb der Grenzen der Befugnis der bloßen Vernunft“ (ebd., S. 43 Anm.) bewegt. Als eine Hermeneutik *innerhalb* der Grenzen der bloßen Vernunft (vgl. ebd.) steht ihr die sogenannte *doctrinale* Auslegung³ gegenüber, welche folglich auch diejenige ist, die in Kants Religionschrift Anwendung findet und die daher nach einer näheren Beschreibung verlangt. Präziser gefasst, wird unsere Aufgabe in der Beantwortung der folgenden Fragen bestehen, die der nachfolgenden Untersuchung zugleich ihre Gliederung geben:

I. Wie lässt sich das Verfahren der ‚symbolischen Deutung‘ bzw. der ‚doctrinalen Hermeneutik‘ in abstracto beschreiben?

² Mit seiner Ablehnung der authentischen Auslegung positioniert Kant sich gegen eine hermeneutische Tradition, die sich durch die gesamte Früh- und Hochaufklärung zieht: „Von Christian Thomasius (1655–1728) bis Meier wird immer wieder die Idee hervorgebracht, der Autor sei der beste Interpret seiner selbst. Und deshalb sei diejenige Interpretation die beste, die der Autor selbst geben würde“ (Madonna, 1994, S. 30).

³ Eine Definition derselben ist im *Streit der Fakultäten* zu finden: „Also ist nur die doctrinale Auslegung, welche nicht (empirisch) zu wissen verlangt, was der heilige Verfasser mit seinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, sondern was die Vernunft (*a priori*) in moralischer Rücksicht bei Veranlassung einer Spruchstelle als Text der Bibel für eine Lehre unterlegen kann, die einzige evangelisch-biblische Methode der Belehrung des Volks in der wahren, inneren und allgemeinen Religion [...]“ (SF, AA 07, S. 67). Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung dieser der neuzeitlichen Jurisprudenz entstammenden Auslegungsmethode findet sich bei Madonna (1994, S. 30-32).

III. В чем именно заключается ожидаемая польза для моральной культуры человека?

По первому вопросу будет показано, что герменевтика Канта представляет собой особую форму аллегории, а именно описанную в «Критике способности суждения» символическую гипотипозу, которую можно понимать как мышление по аналогии, дополненное отсылкой к созерцанию. Идеи, которые посредством библейских повествований «чувственно воспринимаются» и относятся к предмету второго вопроса, распадаются, как будет продемонстрировано, на представления о совершенстве, порожденные *эмпирической природой человека*, с одной стороны, и *моральные предикабилити* — с другой. Польза от применения этой герменевтики, которая будет описана в ответе на третий вопрос, имеет двоякий характер: во-первых, таким — образным — путем мы сможем приблизиться к непостижимости и парадоксам, с которыми сталкивается человек, находящийся под властью морального закона, но вместе с тем «естественно» существующий. Во-вторых, такая герменевтика положительно влияет на моральную установку экзегета, и примером тому может служить интерпретация библейских повествований Кантом.

I

Если мы зададимся вопросом о том, как процесс истолкования следует понимать в деталях, то предварительную подсказку можно обнаружить уже в предисловии ко второму изданию «Религии...», хотя Кант и не упоминает об истолковании Писания как таковом: «не только лишь совместимость, но и единство» (AA 06, S. 13; Кант, 2024г, с. 93) разума, с одной стороны, и «какого-нибудь откровения, признаваемого таковым» (Ibid., S. 12; Там же, с. 93) — с другой, достигается в том случае, если собрать их вместе⁴ и увидеть, что первое полностью содержится во

⁴ Кант говорит о том, что «рассматривать откровение... моральных понятий» следует, чтобы иметь возможность выносить суждение про «единство» (AA 06, S. 12–13; Кант, 2024г, с. 93) обоих, то есть про их (частичную) идентичность.

II. Von welcher Beschaffenheit sind die Ideen, die den biblischen Erzählungen ‚untergelegt‘ werden?

III. Worin genau besteht der prätendierte Nutzen für die moralische Kultur des Menschen?

Es wird sich in Bezug auf die erste Frage zeigen, dass Kants Hermeneutik eine spezielle Form der Allegorese ist, nämlich die in der *Kritik der Urteilskraft* skizzierte symbolische Hypotypose, die selbst wiederum als ein durch einen Anschauungsbezug ergänztes Denken nach der Analogie verstanden werden kann. Die Ideen, die vermittelt biblischer Erzählungen ‚versinnlicht‘ werden und die Gegenstand der zweiten Frage sind, zerfallen, wie zu zeigen sein wird, in als aus der *empirischen Menschennatur* erzeugte Perfektionsvorstellungen einerseits und *moralische Prädikabilien* andererseits. Der sich aus der Anwendung dieser Hermeneutik speisende Nutzen, der in der Beantwortung der dritten Frage beschrieben werden soll, ist zweifacher Natur: Erstens können wir uns auf diese — bildliche — Weise den Unbegreiflichkeiten und Paradoxien nähern, vor die sich der unter der Herrschaft desz Sittengesetzes stehende, aber dennoch ‚natürlich‘ verfasste Mensch gestellt sieht. Zweitens wirkt sich eine solche Hermeneutik positiv auf die moralische Gesinnung des Exegeten aus, wie an Kants Deutung der biblischen Erzählungen beispielhaft erläutert werden soll.

I.

Stellt man nun zunächst die Frage, wie der Prozess der Auslegung näherhin zu denken ist, so findet sich bereits in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Religionsschrift* ein vorläufiger Hinweis, allerdings ohne dass Kant dort explizit auf die Schriftauslegung als solche Bezug nähme: „[N]icht bloß Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit“ (RGV, AA 06, S. 13) zwischen der Vernunft einerseits und „irgend einer dafür gehaltenen Offenbarung“ (ebd., S. 12) andererseits sei dann erreicht,

втором (представляя при этом «два концентрических круга») (Ibid.; Там же). В четвертой части того же трактата Кант, в свою очередь, поднимает вопрос о том, что дает право экзегету считать божественным откровением Писание, о происхождении которого он ничего не может понять с помощью одного только разума и в котором «такое существо как Бог стало известным другому и было описано» (Ibid., S. 168 Anm.; Там же, с. 269, примеч.). Здесь также применяется та же процедура: содержащееся в тексте представление о Боге следует «прежде всего сопоставлять со своим идеалом» (Ibid.; Там же) и определять, совпадают ли они. Подобным образом Кант далее описывает истолкование Священного Писания как «толкование его так, чтобы его смысл согласовывался с всеобщими практическими правилами чистой религии разума» (Ibid., S. 110; Там же, с. 200). Если, резюмируя сказанное, говорить о «единстве», «согласованности», а также о «вложенности»⁵, то можно предположить, что здесь задействована способность суждения. И если Кант, как показывает даже беглый взгляд на его «Религию...», постоянно говорит о символах при рассмотрении библейских повествований, то очевидно, что и это занятие способности суждения следует конкретизировать как символическое толкование. В пользу нашей интерпретации может свидетельствовать и самое подробное определение «доктринальной герменевтики», поскольку действие *вложения* также занимает в ней центральное место:

Таким образом, только *доктринальное* истолкование, которое требует знать не то, какой смысл вкладывал в свои слова сам автор Священного Писания (эмпирически), а то, какое учение в моральном отношении может быть вложено разумом (*a priori*)⁶ в то или иное

⁵ Об этом см.: (AA 06, S. 63, 119; Кант, 2024г, с. 146, 211).

⁶ Здесь — как и во фрагменте (AA 05, S. 352; Кант, 2001, с. 515) — возникает вопрос, относится ли понятие «*a priori*» как обстоятельство к «вложено» или как определение к «разумом». В обоих случаях мы выступаем за атрибутивное толкование в соответствии со структурой: «не... эмпирически, а *a priori*». Более подробное обоснование нашего толкования можно найти в примечании 13, где рассматривается работа Себастьяна Мали (Maly, 2012), который придерживается противоположной точки зрения в этом вопросе.

wenn man beide aneinander hält⁴ und feststellt, dass erstere in letzterer vollständig enthalten ist (man denke hierbei an die „konzentrische[n] Kreise“ (ebd.). Im vierten Stück derselben Schrift stellt Kant sich dagegen die Frage, was den Exegeten überhaupt dazu berechtigt, eine Schrift, über deren Ursprung er durch bloße Vernunft nichts ausmachen kann und in der „Gott von einem anderen bekannt gemacht und beschrieben“ (ebd., S. 168 Anm.) wurde, für eine göttliche Offenbarung zu halten. Auch hier kommt dasselbe Verfahren zur Anwendung: Man muss die im Text enthaltene Gottesvorstellung „allererst mit seinem Ideal zusammenhalten“ (ebd.) und feststellen, ob sie übereinstimmen. Ganz ähnlich beschreibt Kant an späterer Stelle die Schriftauslegung auch als eine „Deutung [...] zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt“ (ebd., S. 110). Wenn nun, das Gesagte zusammenfassend, von einem ‚Zusammenhalten‘, von einer ‚Zusammenstimmung‘ und auch von einem ‚Unterlegen‘⁵ die Rede ist, dann liegt es nahe, eine Beteiligung der Urteilskraft anzunehmen. Und wenn Kant, wie bereits ein flüchtiger Blick in die *Religionsschrift* zeigt, in seiner Beschäftigung mit biblischen Erzählungen beständig von Symbolen spricht, dann liegt es ebenfalls nahe, dieses Geschäft der Urteilskraft als symbolische Deutung zu präzisieren. Erhärten lässt sich unsere Interpretation auch durch die wohl ausführlichste Definition der ‚doktrinalen Hermeneutik‘, denn auch in dieser ist die Handlung des *Unterlegens* zentral:

Also ist nur die *doctrinale* Auslegung, welche nicht (empirisch) zu wissen verlangt, was der heilige Verfasser mit seinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, sondern was die Vernunft (*a priori*)⁶ in moralischer Rücksicht bei

⁴ Kant spricht davon, dass man „die Offenbarung [...] an moralische Begriffe [...] halten“ (RGV, AA 06, S. 12) müsse, um über die „Einigkeit“ (ebd., S. 13) — d.h. die (partielle) Identität — der beiden urteilen zu können.

⁵ Vgl. hierzu RGV, AA 06, S. 63, 119.

⁶ Hier lässt sich — ganz wie in *KU*, AA 05, S. 352 — die Frage stellen, ob der Begriff „*a priori*“ adverbial auf

место в тексте Библии, — вот единственный евангельско-библейский метод наставления народа относительно истинной, внутренней и всеобщей религии, которая отлична от партикулярной церковной веры как веры исторической (AA 07, S. 67; Кант, 2024в, с. 313–314).

Поэтому в соответствии с поставленным вначале вопросом необходимо показать, что процедура «доктринальной герменевтики» по сути своей является процедурой символической гипотипозы в том виде, в каком она представлена, по крайней мере фрагментарно, в § 59 «Критики способности суждения». Несмотря на указания, данные в тексте, можно задать вопросом, какое отношение кантовская аллегория имеет к символической гипотипозе, основанной на аналогии по отношению. По этой причине процедура, которая пока рассматривается *in abstracto* (отвлеченно), объясняется здесь на примере применения. Этот пример отличается особой сложностью, поскольку указанный библейский отрывок не только не демонстрирует конформизма или индифферентности по отношению к моральным принципам, но и фактически противоречит им. Имеется в виду псалом (59: 11–16), который Кант цитирует в примечаниях к третьей части своей «Религии...». Здесь мы читаем, в частности, следующее: «В гневе уничтожь их (то есть врагов. — С.А.), пусть их никогда не будет больше» (Пс. 59: 14). В этом месте Кант предлагает интерпретировать врагов «символически», они «для нас более разрушительные невидимые враги, а именно — злые склонности» (AA 06, S. 110 Anm.; Кант, 2024г, с. 201, примеч.), и таким образом извлечь смысл (общий иррациональный буквальный смысл) из этого псалма. Благодаря этому становится ясно, почему понимаемое таким образом истолкование может «часто... казаться нам самым насильственным» (Ibid.; Там же, с. 200). Насильственное (в данном случае хочется сказать — принудительное) впечатление эта аллегория производит по двум причинам: во-первых, в силу *иррационального* содержания библейского повествования и,

Veranlassung einer Spruchstelle als Text der Bibel für eine Lehre unterlegen kann, die einzige evangelisch-biblische Methode der Belehrung des Volks in der wahren, inneren und allgemeinen Religion, die von dem particulären Kirchenglauben als Geschichtsglauben — unterschieden ist (SF, AA 07, S. 67).

Es wird daher, der eingangs gestellten Frage gemäß, zu zeigen sein, dass das Verfahren der ‚doktrinalen Hermeneutik‘ im Wesentlichen das der symbolischen Hypotypose ist, wie sie sich in § 59 der *Kritik der Urteilkraft* in zumindest fragmentarischer Form dargestellt findet. Man mag sich nun — den im Text gegebenen Hinweisen zum Trotz — die Frage stellen, was die kantische Allegorese mit der auf einer Verhältnisanalogie beruhenden symbolischen Hypotypose zu tun haben soll. Daher sei an dieser Stelle das noch in *abstracto* zu betrachtende Verfahren durch ein Anwendungsbeispiel erläutert. Dieses Beispiel ist besonders heikel, weil die anvisierte Bibelstelle sich in der Vergleichung mit sittlichen Prinzipien nicht durch Konformität oder Indifferenz auszeichnet, sondern diesen geradezu widerstreitet. Gemeint ist der Passus Ps 59:11-16, den Kant in einer Anmerkung des dritten Stücks seiner *Religionsschrift* bespricht. Dort lesen wir unter anderem: „Vernichte sie [sc. die Feinde] im Zorn, vernichte sie; sie sollen zugrunde gehen“ (Ps 59:14). Kant schlägt hier vor, die Feinde als „Symbol“ für „die uns weit verderblicheren unsichtbaren Feinde, nämlich böse Neigungen“ (RGV, AA 06, S. 110 Anm.) zu interpretieren und diesem Psalm so die Spitze (vulgo den vernunftwidrigen Literalsinn) zu nehmen. Hieran wird auch deutlich, warum eine so verstandene Auslegung „oft gezwungen schein[t]“ (ebd.): Einen gezwungenen — man möchte im vorliegenden Fall fast

„unterlegen“ oder attributiv auf „Vernunft“ bezogen ist. Wir plädieren in beiden Fällen für eine attributive Lesart nach dem Muster: ‚Nicht empirisch [...] sondern a priori‘. Eine ausführlichere Begründung unserer Lesart findet sich in Anmerkung 13, die sich mit der Arbeit von Sebastian Maly (2012) (der diesbezüglich eine gegensätzliche Position vertritt) befasst.

во-вторых, из-за диспропорции между (описательным) повествованием и (абстрактной) идеей. В нижеприведенных рассуждениях можно проследить, каким же образом враг может функционировать как подлинный *символ* для «злых склонностей» и как следует понимать лежащую в основе аналогию по отношению (здесь: Бог и враги, с одной стороны, моральный субъект и злые наклонности — с другой).

Каким же образом «функционирует» символическое толкование? Помимо вышеупомянутого § 59 «Критики способности суждения», о котором речь пойдет ниже, сочинение «Приложение о вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской Академией наук в 1791 году» также повествует об особенностях символа: «Символ какой-нибудь идеи (или какого-нибудь понятия разума) есть представление о предмете, составленное по аналогии, т.е. по одинаковому отношению к некоторым [то есть одинаковым] следствиям, как то, что приписывается предмету в качестве его следствий, хотя сами символизирующий и символизируемый предметы совершенно различного рода...» (AA 20, S. 280; Кант, 1994б, с. 403).

Сначала Кант определяет «символ какой-нибудь идеи» как «представление о предмете, составленное по аналогии», а затем более подробно объясняет природу аналогии. Именно это необходимо рассмотреть в первую очередь. Как мы прочли выше, аналогия характеризуется «тождеством отношений» и «различием предметов». Приведенная выше цитата подтверждается также и «Пролегоменами»: «Такое познание⁷ есть познание *по анало-*

⁷ То, что речь не может идти о познании в строгом смысле этого слова, становится ясно на примере, который следует пояснить с помощью процитированного выше отрывка. Кант там пишет, что мы вынуждены «смотреть на мир так, как если бы он был творением некоего высшего разума и высшей воли» (AA 04, S. 357; Кант, 1994а, с. 122). Очевидно, что это нечто иное, чем познание мира как продукт высшего разума. Точно так же, если взять другой похожий пример (AA 05, S. 464 Anm.; Кант, 2001, 779–781, примеч.), бобер не «признается» существом, наделенным собственным рассудком, но «мыслится» по аналогии с таким существом. Таким образом, мышление по аналогии — это, упрощенно говоря, способ, с помощью которого непознанное можно сделать понятным, но не познать.

sagen: gewaltsamen — Eindruck macht diese Allegorese gleich aus *zwei* Gründen: Erstens aufgrund des *vernunftwidrigen* Inhalts der biblischen Erzählung und zweitens aufgrund der Disparität von (anschaulicher) Erzählung und (abstrakter) Idee. Wie aber der Feind als veritables Symbol für die ‚bösen Neigungen‘ fungieren kann und wie die zugrunde liegende Verhältnisanalogie (hier: Gott und Feinde einerseits, moralisches Subjekt und böse Neigungen andererseits) zu denken ist, mögen die folgenden Ausführungen zeigen.

Wie ‚funktioniert‘ nun aber die symbolische Deutung? Abseits des bereits erwähnten § 59 der *KU*, über den noch zu reden sein wird, belehrt auch die *Preisschrift* über die Eigentümlichkeiten des Symbols: „Das Symbol einer Idee (oder eines Vernunftbegriffes) ist eine Vorstellung des Gegenstandes nach der Analogie, d.i. dem gleichen Verhältnisse zu gewissen [sc. gleichen] Folgen, als dasjenige ist, welches dem Gegenstande an sich selbst, zu seinen Folgen beygelegt wird, obgleich die Gegenstände selbst von ganz verschiedener Art sind [...]“ (FM, AA 20, S. 280).

Zunächst bestimmt Kant also das ‚Symbol einer Idee‘ als ‚Vorstellung eines Gegenstandes nach der Analogie‘ und erläutert anschließend die nähere Beschaffenheit der Analogie. Diese wird also zuerst in den Blick zu nehmen sein. Sie zeichnet sich, wie wir oben lasen, durch *Gleichheit der Verhältnisse* und durch *Verschiedenheit der Gegenstände* aus. Bestätigt wird das obenstehende Zitat auch durch die *Prolegomena*: „Eine solche Erkenntniß⁷ ist die nach der Analogie, welche

⁷ Dass es sich hierbei nicht um eine Erkenntnis im strengen Sinne des Wortes handeln kann, macht das Beispiel klar, das mit Hilfe des oben zitierten Passus erläutert werden soll. Kant schreibt dort, dass wir genötigt sind, „die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei“ (*Prol*, AA 04, S. 357). Dass dies etwas anderes ist als die Erkenntnis der Welt als Produkt eines höchsten Verstandes, ist offensichtlich. Ebenso wird, um ein weiteres, ähnlich gelagertes Beispiel aufzugreifen (*KU*, AA 05, S. 464 Anm.) der Biber nicht als ein mit einem Kunstverstand begabtes Wesen *erkannt*, sondern nach der Analogie eines solchen Wesens *gedacht*. Das Denken nach der Analogie ist also, lax gesprochen, ein Verfahren, mit dem Unerkanntes verständlich gemacht, aber nicht erkannt werden kann.

гии, что не означает, как обычно понимают это слово, несовершенного сходства двух вещей, а означает совершенное сходство двух отношений между совершенно несходными вещами» (AA 04, S. 357; Кант, 1994а, с. 122–123).

Различие предметов, или «вещей», обусловлено тем, что они не подпадают под общее родовое понятие («равный разуму» / «*par ratio*») (см. об этом: AA 16, S. 760) — этим же отличается «мышление» (о котором здесь идет речь) от *умозаключения по аналогии*. *Умозаключение по аналогии* возможно только в том случае, если сравниваемые предметы имеют одно и то же родовое понятие, функционирующее как «равный разуму» / «*par ratio*». В случае, называемом «символизированием понятия», которое представляет собой «необходимое вспомогательное средство для понятий о сверхчувственном» (AA 20, S. 279; Кант, 1994б, с. 403), мы, таким образом, имеем дело лишь с *мышлением по аналогии*, поскольку в этом случае сравниваются эмпирические и интеллигибельные представления, а общее родовое понятие, соответственно, исключается *в принципе*.

После выяснения того, почему «предметы совершенно различного рода», мы можем перейти к вопросу о том, что же Кант имеет в виду в высказывании «по одинаковому отношению к некоторым следствиям». В работе «Приложение о вопросе...» это объяснение не дано, и в «Пролегоменах» никаких дополнительных разъяснений не содержится, поэтому нам следует обратиться к высказываниям в § 59 «Критики способности суждения», которые в значительной степени нуждаются в интерпретации. Необходимость в интерпретации возникает из-за того, что Кант затрагивает большое количество тем, в силу их фрагментарного изложения остающихся фактически непонятными. Данный параграф можно было бы построить следующим образом:

1. Схематическая и символическая гипотипоза как способ структурной аналогии (AA 05, S. 351, Zeilen 23–31; Кант, 2001, с. 513, строки 23–31).

nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet“ (*Prol*, AA 04, S. 357).

Die Verschiedenheit der Gegenstände bzw. der ‚Dinge‘ rührt daher, dass sie nicht unter einem gemeinsamen Gattungsbegriff („*par ratio*“) (vgl. etwa *Refl* 3292, AA 16, S. 760) stehen — darin unterscheidet sich auch das *Denken* (von dem hier die Rede ist) vom *Schließen* nach der Analogie. Ein *Analogieschluss* ist nur möglich, wenn die verglichenen Gegenstände über eben jenen, als *par ratio* fungierenden Gattungsbegriff verfügen. Im Falle der „Symbolisierung des Begriffs“, die eine „Nothülfe für Begriffe des Übersinnlichen“ (*FM*, AA 20, S. 279) darstellt, haben wir es also bloß mit einem *Denken* nach der Analogie zu tun, weil hier empirische und intelligible Vorstellungen verglichen werden und ein gemeinsamer Gattungsbegriff somit *prinzipiell* ausgeschlossen ist.

Nachdem deutlich geworden ist, warum die „Gegenstände [...] von ganz verschiedener Art sind“, können wir uns der Frage widmen, was Kant mit „gleichen Verhältnisse[n] zu gewissen Folgen“ meint. Die *Preisschrift* bleibt diese Erklärung allerdings schuldig, und auch in den *Prolegomena* findet sich keine nähere Erläuterung, weswegen wir auf die stark interpretationsbedürftigen Aussagen in § 59 der *Kritik der Urteilskraft* verwiesen sind. Die Interpretationsbedürftigkeit ergibt sich aus dem Umstand, dass Kant dort eine Vielzahl von Themen anschnidet, die aufgrund ihrer fragmentarischen Darstellung aber nahezu unverständlich bleiben. Eine Ordnung des Paragraphen könnte wie folgt aussehen:

1. Schematische und symbolische Hypotypose als strukturell analoge Verfahren (*KU*, AA 05, S. 351, Zeilen 23–31).

2. Der Unterschied zwischen *Symbolen/Schemata* und *Zeichen* (*KU*, AA 05, S. 352, Zeilen 01–07).

2. Различие между *символами / схемами и знаками* (AA 05, S. 352, Zeilen 01–07; Кант, 2001, с. 515, строки 01–07).

3. Символическая гипотипоза и аналогия (AA 05, S. 352, Zeilen 08–16; Кант, 2001, с. 515, строки 08–16).

4. *Прекрасное* как пример применения символической гипотипозы (AA 05, S. 353–354, ab Zeile 13; Кант, 2001, с. 519–521, со строки 13).

Поскольку в первую очередь нас интересует природа *отношений*, на которых основывается символическое изложение, мы рассмотрим в основном отрывок, указанный в пункте 3, и постараемся, насколько это возможно, исключить другие проблемы и вопросы. В этом примере Кант в очередной раз противопоставляет схему и символ:

...схемы делают это путем демонстрации, а символы — посредством аналогии (для которой пользуются и эмпирическими созерцаниями), в которой способность суждения выполняет два дела: во-первых, применяет понятие к предмету чувственного созерцания, во-вторых, просто правило рефлексии об этом созерцании к совершенно другому предмету, для которого первый есть только символ (AA 05, S. 352; Кант, 2001, с. 515).

Как уже упоминалось, схемы в данном случае нас не интересуют, а указание на то, что символы создаются «посредством аналогии», не указывает ни на что новое. Далее следует относительное придаточное предложение, в котором Кант описывает функционирование аналогии как «два дела» и кратко объясняет два этапа этих дел. Это объяснение⁸ породило множество интерпретаций из-за своей недостаточной определенности (можно сказать, туманности), однако проблема всех интерпретаций заключается в том, что они опираются на очень ограниченную текстуальную основу — кроме нескольких замечаний по поводу аналогии и только что процитированного § 59, имеется мало ма-

⁸ Имеется в виду отрывок (AA 05, S. 352; Кант, 2001, с. 513–517).

3. Symbolische Hypotypose und Analogie (KU, AA 05, S. 352, Zeilen 08-16).

4. Das *Schöne* als Anwendungsfall der symbolischen Hypotypose (KU, AA 05, S. 353-354, ab Zeile 13).

Da vorrangig die Beschaffenheit der *Verhältnisse* interessiert, auf denen die symbolische Darstellung beruht, werden wir uns hauptsächlich mit dem unter Punkt 3 aufgeführten Passus beschäftigen und dabei versuchen, die übrigen Probleme und Fragestellungen weitestgehend auszuklammern. Dort stellt Kant abermals Schema und Symbol gegenüber:

Die erstern [sc. Schemata] thun dieses demonstrativ, die zweiten [sc. Symbole] vermittelt einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient), in welcher die Urtheilskraft ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung und dann zweitens die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz andern Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden (KU, AA 05, S. 352).

Die Schemata müssen uns hier, wie erwähnt, nicht interessieren und der Hinweis, dass Symbole ‚vermittelt einer Analogie‘ erzeugt werden, bietet keinen Neuheitswert. Übrig bleibt der Relativsatz, in dem Kant die Funktionsweise der Analogie als ‚doppeltes Geschäft‘ beschreibt und die beiden Schritte ebendieses Geschäfts kurz erläutert. Diese Erläuterung⁸ hat durch ihre Unterbestimmtheit (man kann wohl auch sagen: Dunkelheit) zahlreiche Interpretationen veranlasst, die aber allesamt das Problem besitzen, auf einer sehr schmalen Textgrundlage stehen zu müssen — abgesehen von einigen Anmerkungen zur Analogie und dem eben zitierten § 59 findet sich nur wenig Material, das sich noch hinzuziehen ließe, um diese oder jene Deutung zu legitimieren. Das gilt selbstverständlich auch für den hier vorgelegten Interpretationsversuch; sein An-

⁸ Gemeint ist KU, AA 05, S. 352.

териала, который можно было бы использовать для придания легитимности той или иной интерпретации. Разумеется, это относится и к представленной здесь попытке интерпретации; ее притязание ограничивается, соответственно, предоставлением последовательного объяснения процесса порождения обоих отношений. Но сначала кратко рассмотрим одну историческую и одну современную интерпретацию выражения «два дела». В своей статье об *аналогии* Георг Меллин в точности следует примеру применения, приведенному Кантом. По мнению Меллина, первым этапом должно стать применение идеи к соответствующему эмпирическому созерцанию: способность суждения «применяет... понятие, деспотическое государство, к предмету чувственного созерцания, ручной мельнице; таким образом, она стремится найти в природе нечто, что движется также с произволением, как с произволением управляют государством» (Mellin, 1797, S. 155).

В этом случае, однако, можно задать вопрос, как, собственно, должно происходить «применение» идеи к чувственному созерцанию: то, что описывает Меллин, — это отношение между *эмпирическим* понятием и соответствующим ему созерцанием (обыкновенно: *пример*), описанное в первом разделе § 59. Но чувственное созерцание *не* может быть случаем правила, мыслимого в идее, — это обстоятельство в первую очередь делает необходимой символическую гипотипозу. Кроме того, можно задать вопрос, в какой степени «произволение» может служить в качестве *третьего члена в сравнении / tertium comparationis*. Произволение действительно является аналитическим признаком понятия «деспот» (см. об этом: AA 08, S. 352; Кант, 2024б, с. 170–171), кофемолка же подчиняется законам механики и поэтому не работает «с произволением»: даже последовательность измельчения отдельных зерен обязательно определяется их расположением и законами трения. Однако лицо, пользующееся кофемолкой, действует с произволением, например запускает и останавливает процесс измельчения, измельчает быстрее или медленнее;

spruch beschränkt sich demgemäß darauf, eine kohärente Erklärung für den Prozess der Erzeugung der beiden Verhältnisse zu liefern. Zunächst sei jedoch ein kurzer Blick auf eine zeitgenössische und eine aktuelle Interpretation des ‚doppelten Geschäfts‘ geworfen. Georg Mellin orientiert sich in seinem Artikel über die *Analogie* eng an dem von Kant gegebenen Anwendungsbeispiel. Der erste Schritt soll nach Mellins Auffassung darin bestehen, die Idee auf die korrespondierende empirische Anschauung anzuwenden: Die Urteilskraft „wendet [...] den Begriff, despotischer Staat, auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, Handmühle, an, sie sucht nehmlich etwas in der Natur auf, das auch so willkürlich bewegt, wie der Staat willkürlich regiert wird“ (Mellin, 1797, S. 155).

Hier mag man sich allerdings fragen, wie eine ‚Anwendung‘ einer Idee auf eine sinnliche Anschauung eigentlich vonstattengehen soll — das, was Mellin der Sache nach beschreibt, ist das Verhältnis zwischen einem *empirischem* Begriff und dessen korrespondierender Anschauung (vulgo: *Beispiel*), so wie es im ersten Abschnitt des § 59 beschrieben wird. Eine sinnliche Anschauung kann aber *kein* Fall der in einer Idee gedachten Regel sein — dieser Umstand macht die symbolische Hypotypose überhaupt erst notwendig. Darüber hinaus mag man sich auch fragen, inwieweit die ‚Willkürlichkeit‘ hier als *tertium comparationis* dienen kann. Willkürlichkeit ist in der Tat ein analytisches Merkmal des Begriffs eines Despoten (vgl. etwa *ZeF*, AA 08, S. 352), die Kaffeemühle unterliegt aber mechanischen Gesetzen und verfährt somit nicht ‚willkürlich‘: Selbst die Reihenfolge, in der die einzelnen Bohnen gemahlen werden, ist durch deren Lage und durch die Reibungsgesetze notwendig bestimmt. Willkürlich verfährt allerdings der die Mühle Bedienende, indem er beispielsweise zum Mahlvorgang ansetzt und ihn beendet, schneller und langsamer mahlt; insofern haben Mellins Aus-

в этом смысле замечания Меллина вполне логичны⁹. На втором этапе, продолжает Меллин (Mellin, 1797, S. 155), способность суждения «применяет правило рефлексии, согласно которому она сравнивает созерцание ручной мельницы и ее реального предмета — того, что движется механически, — с совершенно другим предметом, а именно с деспотическим государством, как если бы это был предмет, созерцаемый при созерцании ручной мельницы, символом которого является ручная мельница...» После того как на первом этапе применили понятие разума о деспотическом государстве к чувственному созерцанию, на втором этапе правило рефлексии о ручной мельнице переносится на деспотическое государство. Правило рефлексии — это произволение, которое, с одной стороны, лежит в основе действий мелющего, а с другой — деспота. Этап 1, таким образом, устанавливает, согласно Меллину, (косвенное) отношение созерцания, этап 2 определяет отношения равенства содержательно и тем самым придает аналогии объяснительную ценность.

Интерпретация Себастьяна Мали (Maly, 2012, S. 103) убедительнее и полнее, он, как и мы, предполагает, что «способность суждения... выполняет двойное дело “в” аналогии». Однако, как будет показано, интерпретации этих двух этапов расходятся. Если Меллин, как пояснялось выше, говорил о том, что на первом этапе идея применяется к эмпирическому понятию, то Мали считает, что на первом этапе происходит применение *чувственного созерцания* к эмпирическому понятию и что этому действию предшествует *рефлексия*: «Д[войное] Д[ело]₁¹⁰: понятие чувственного созерцания (ручной мельницы) применяется к ручной мельнице (как предмету чувственного созерцания)¹¹, то

⁹ Мы хотели бы поблагодарить анонимного рецензента нашей статьи за указание на то, что лицо, использующее кофемолку, делает это с произволением.

¹⁰ Далее ДД1 или ДД2. — Ред.

¹¹ Мали обозначает акт применения или вложения как «процесс априори» (Maly, 2012, S. 101), потому что он воспринимает «априори» как наречие, отно-

führungen hier durchaus ihren Sinn.⁹ Im zweiten Schritt, so Mellin (1797, S. 155) weiter, wendet die Urteilskraft „die Regel der Reflexion, nach welcher sie jene Anschauung einer Handmühle mit ihrem eigentlichen Gegenstande, einem Etwas, das mechanisch bewegt wird, vergleicht, auf einen ganz andern Gegenstand, nemlich den despotischen Staat an, als sei dieser gleichsam der Gegenstand, der in der Anschauung einer Handmühle angeschaut werde, von dem dann die Handmühle das Symbol ist [...]“. Nachdem also im ersten Schritt der Vernunftbegriff des despotischen Staates auf die sinnliche Anschauung angewandt wurde, wird im zweiten Schritt die Regel der Reflexion über die Handmühle auf den despotischen Staat übertragen. Die Regel der Reflexion ist dabei die Willkürlichkeit, die dem Handeln des Mahlenden einerseits wie auch dem des Despoten andererseits zugrunde liegt. Schritt 1 stellt also — nach Mellin — ein (indirektes) Anschauungsverhältnis her, Schritt 2 bestimmt die Gleichheitsverhältnisse inhaltlich und gibt damit der Analogie ihren Erklärwert.

Überzeugender und auch wesentlich umfangreicher ist die Interpretation von Sebastian Maly (2012, S. 103), der — wie auch wir dies tun werden — von der Annahme ausgeht, dass die „Urteilskraft [...] ‚in‘ der Analogie ein doppeltes Geschäft verrichtet“. Die Interpretationen der beiden Schritte gehen, wie sich zeigen wird, jedoch auseinander. Sprach Mellin, wie oben ausgeführt, davon, dass im ersten Schritt die Idee auf einen empirischen Begriff angewandt wird, so schlägt Maly vor, hier eine Anwendung einer *sinnlichen Anschauung* auf einen *empirischen Begriff* anzunehmen und dieser Handlung eine *Reflexion* vorausgehen zu lassen: „D[o]ppeltes G[eschäft]1: Der Begriff einer sinnlichen Anschauung (der Handmühle) wird auf die Handmühle (als Gegenstand einer sinnli-

⁹ Für diesen Hinweis, also dass immerhin der die Mühle Bedienende willkürlich verfährt, bedanken wir uns bei dem anonymen Rezensenten unseres Aufsatzes.

есть мы рефлексируем о предмете созерцания, а именно о ручной мельнице» (Ibid., S. 113).

В этой связи, однако, можно повторить критику, уже прозвучавшую в адрес Меллина: созерцательная конкретизация эмпирического понятия – это не более чем «пример» (AA 05, S. 351; Кант, 2001, с. 513) для этого понятия и доказывает его эмпирическую реальность. Что касается предположения о *рефлексии* и создании эмпирически определяемого понятия причинности (Мали пишет о «специфической причинности» (Maly, 2012, S. 127)), то здесь мы разделяем эту точку зрения. Однако мы *не* согласны с предположением, что эта специфическая причинность возникает в результате рефлексии по поводу эмпирического понятия, поскольку рефлексия всегда представляет собой сравнение с *чем-то* – и этим чем-то, как мы намерены показать, является до сих пор не получившее определение каузальное понятие. Правило рефлексии, которое необходимо передать на втором этапе, Мали понимает, в общем, как указание найти соответствующее созерцание. Если мы правильно интерпретируем мысль Мали, деспотическое государство следует рассматри-

сящееся к «вложить», а не как атрибутивное прилагательное, более подробно описывающее «понятие» («понятие априори»). Однако такая интерпретация влечет за собой проблемы: во-первых, ее нельзя подкрепить указанием (используемым Мали) на то, что при *схематической* гипотипозе «дается соответствующее *априорное* созерцание» (AA 05, S. 351; Кант, 2001, с. 513), ибо цитируемый отрывок читается – по смыслу – следующим образом: *либо* схематично и априори, *либо* символически и через вложение чувственного созерцания. Схемы (которые на самом деле нельзя назвать *созерцанием* (см.: A 140 / B 179; Кант, 2006, с. 257–259)) в действительности генерируются априори в способности воображения (см.: A 145 / B 185–186; Кант, 2006, с. 265–267), но не совсем понятно, почему это должно относиться и к символам, тем более что противопоставление символа и схемы (либо..., либо...) в этом случае теряет смысл. Во-вторых, согласно такому прочтению, каждой идее *необходимо* приписывать *только* одно созерцание – точно так же, как каждому понятию рассудка соответствует только одна схема. Почему, собственно, символом деспотического государства должна быть именно ручная мельница (и только она!), а не мясорубка, скотобойня или угольная печь, пожалуй, трудно объяснить.

chen Anschauung) angewendet,¹⁰ i.e. wir reflektieren über einen Gegenstand der Anschauung, nämlich über eine Handmühle“ (ebd., S. 113).

Diesbezüglich lässt sich aber die bereits gegen Mellin vorgebrachte Kritik wiederholen: Die anschauliche Konkretion eines empirischen Begriffs ist nicht mehr als ein „Beispiel[]“ (KU, AA 05, S. 351) für diesen Begriff und erweist dessen empirische Realität. Was die Annahme einer *Reflexion* und die Herstellung eines empirisch bestimmten Kausalbegriffes (Maly (2012, S. 127) spricht von „spezifischer Kausalität“) angeht, so stimmen wir zu. Wiederum *nicht* zustimmen wir in der Annahme, dass diese spezifische Kausalität aus der Reflexion über den empirischen Begriff hervorgeht, denn Reflektieren ist immer ein Vergleichen mit *etwas* – und dieses etwas ist, wie wir zu zeigen beabsichtigen, der noch unbestimmte Kausalbegriff. Die Regel der Reflexion, die im zweiten Schritt übertragen werden soll, versteht Maly, lax gesprochen, als Anweisung zum Auffinden einer korrespondierenden Anschauung. Man solle also – wenn wir Maly

¹⁰ Den Actus des Anwendens bzw. des Unterlegens bezeichnet Maly (2012, S. 101) als einen „A-priori-Vorgang“, weil er „a priori“ als Adverb liest, das sich auf „unterlegen“ bezieht, nicht als attributives Adjektiv, das den „Begriff“ näher beschreibt („Begriff a priori“). Diese Lesart bringt allerdings Probleme mit sich: Erstens lässt sie sich *nicht* durch den (von Maly herangezogenen) Hinweis stützen, dass bei der *schematischen* Hypotypose „die correspondierende Anschauung a priori gegeben wird“ (KU, AA 05, S. 351), denn die zitierte Stelle liest sich – sinngemäß – folgendermaßen: *Entweder* schematisch und a priori *oder* symbolisch und durch Unterlegen einer sinnlichen Anschauung. Die (eigentlich nicht *Anschauung* zu nennenden, vgl. KrV, A 140 / B 179) Schemata werden in der Tat a priori in der Einbildungskraft generiert (vgl. KrV, A 145 / B 185–186), aber es ist nicht einzusehen, warum dies auch für Symbole gelten sollte, zumal dann die Gegenüberstellung von Symbol und Schema (entweder... oder...) ihren Sinn verlöre. Zweitens müsste gemäß dieser Lesart jeder Idee *genau* eine Anschauung *notwendig* zugeordnet werden – ganz so, wie auch jedem Verstandesbegriff genau ein Schema entspricht. Warum aber der despotische Staat ausgerechnet durch die Handmühle (und nur durch diese!) symbolisiert werden soll – und nicht etwa durch einen Fleischwolf, ein Schlachthaus oder einen Kohleofen – dürfte schwer zu begründen sein.

вать так, как если бы его каузальность была каузальностью кофемолки. По словам Мали,

ДД₂: одно только правило рефлексии по поводу созерцания ручной мельницы или конкретной причинности ручной мельницы применяется к деспотическому государству, то есть рефлексия о ручной мельнице переносится на понятие деспотического государства, при этом получается следующее: предмет «ручная мельница» является лишь символом предмета «деспотическое государство». Таким образом, понятие специфической каузальности деспотического государства представлено косвенно (Ibid., S. 132).

Мы согласны с Мали и в том случае, когда он идентифицирует «правило рефлексии» со «специфической причинностью» (или эмпирически определяемым понятием рассудка). Однако мы (снова) выдвигаем возражение против самого описания рефлексии, поскольку «правило рефлексии», как будет показано, не «выводится» из эмпирического понятия, а возникает в результате сравнения с правилом, задуманным в чистой категории. Вместе с Мали можно утверждать, что *специфическая* причинность возникает в результате сравнения эмпирического предмета с *неспецифической* причинностью (чистым, схематизированным понятием рассудка). Что именно мы имеем в виду, продемонстрирует краткое описание предлагаемой нами интерпретации.

В отношении недостаточно определенных понятий на начальном этапе мы исходим из следующих предположений:

1. *Всякий предмет*¹² является синтетическим единством (частичных) представлений (например, кофейные зерна и механизм для измельчения как частичные представления предмета «ручная мельница»).

¹² В первую очередь см.: (AA 05, S. 352; Кант, 2001, с. 513–517). Предмет в целом есть «материя... понятий» (AA 09, S. 91; Кант, 1994в, с. 346), следовательно в определенной степени их *содержание*. И далее: «Ибо поскольку всякое понятие, как общезначимое представление, содержит то, что обще многим представлениям о различных вещах, то все эти вещи, поскольку они под ним содержатся, могут быть представлены посредством него» (Ibid., S. 96; Там же, с. 351).

recht verstehen — den despotischen Staat *so* betrachten, *als ob* seine Kausalität die einer Kaffeemühle wäre. In Malys Worten:

DG2: Die bloße Regel der Reflexion über die Anschauung der Handmühle bzw. die spezifische Kausalität der Handmühle wird auf den despotischen Staat angewendet, i. e. die Reflexion über die Handmühle wird auf den Begriff des despotischen Staats übertragen, wobei gilt: Der Gegenstand Handmühle ist nur das Symbol des Gegenstands despotischer Staat. Auf diese Weise wird der Begriff der spezifischen Kausalität des despotischen Staats indirekt dargestellt (ebd., S. 132).

Auch hier stimmen wir Maly zu, wenn er die „Regel der Reflexion“ mit der „spezifischen Kausalität“ (bzw. dem empirisch bestimmten Verstandesbegriff) identifiziert. Einen Einwand erheben wir aber (erneut) gegen die Schilderung der Reflexion selbst, denn die „Regel der Reflexion“ ist, wie gezeigt werden soll, nicht aus dem empirischen Begriff ‚herausvernünftelt‘, sondern ergibt sich aus einem Vergleich mit der in der bloßen Kategorie gedachten Regel. Mit Malys Worten könnte man sagen, dass sich die *spezifische* Kausalität durch eine Vergleichung des empirischen Gegenstandes mit der *unspezifischen* Kausalität (dem bloßen, schematisierten Verstandesbegriff) ergibt. Was genau wir damit meinen, soll eine knappe Schilderung unseres eigenen Interpretationsvorschlags verdeutlichen.

In Ansehung der unterbestimmten Begriffe gehen wir zunächst von folgenden Annahmen aus:

1. *Der Gegenstand*¹¹ ist eine synthetische Einheit von (Teil-)Vorstellungen (etwa: Kaffee-

¹¹ Vgl. zunächst *KU*, AA 05, S. 352. Der Gegenstand ist ganz allgemein „[d]ie Materie der Begriffe“ (*Log*, AA 09, S. 91), also gewissermaßen deren *Inhalt*. Und „da jeder Begriff, als eine allgemeingültige Vorstellung, dasjenige enthält, was mehreren Vorstellungen von verschiedenen Dingen gemein ist: so können alle diese Dinge, die in so fern unter ihm enthalten sind, durch ihn vorgestellt werden“ (*Log*, AA 09, S. 96).

2. Всякое понятие¹³ является понятием *рассудка*, например понятие причинности.

«Два дела», следовательно, могут быть представлены следующим образом:

Этап 1: рефлексировать о предмете означает, как уже указывалось, следующее: рефлексировать *категориально*, то есть сравнивать предмет с понятиями рассудка. Каково отношение между кофейным зерном и механизмом для измельчения? Это отношение субстанции, акциденции, взаимодействия или причинности?¹⁴ В примере Канта результат в пользу последнего понятия, определяющего причинно-следственную связь, согласно которой измельчающий механизм действует на кофейное зерно. Выявленная в ходе рефлексии причинно-следственная связь, которая соединяет обе части отношения, на этапе 2 переносится или «применяется» к «совершенно другому предмету», а именно к деспотическому государству, которое, в свою очередь, содержит частичные представления о самом деспоте и угнетаемом им народе. И хотя деспот не использует действительный измельчающий механизм (!), а угнетенный народ также не является кофейными зернами (!), эта причинно-следственная связь в определенной степени «навязана» им применением, выполненным на этом этапе.

Таким образом, мы приближаемся к ответу на вопрос, откуда берется равенство отношений в мышлении по аналогии: правило, выработанное в ходе рефлексии о двух представлениях, переносится на два *совершенно разных* представления, попадая между ними в каче-

¹³ Об этом также см.: (AA 05, S. 352; Кант, 2001, с. 513–517).

¹⁴ Об этом см.: (Caruth, 1988, p. 30; Maly, 2012, S. 75–77). Мали ограничивает эти отношения отношениями причинности (Ibid., S. 109), тогда как Карут (Caruth, 1988, p. 31) пишет об «аналогиях», которые связаны с тремя законами движения. Таким образом, он считает, что символические изложения возможны в соответствии со *всеми* реляционными категориями. Хотя, как и Кант, она предпочитает выбирать аналогии, соответствующие категории причинности, легко заметить, что возможны и другие отношения, если мы подумаем, например, о весах (мыслимых в соответствии с категорией взаимодействия), которые функционируют как символ справедливости.

бохнен und Mahlwerk als Teilvorstellungen des Gegenstandes ‚Handmühle‘).

2. *Der Begriff*¹² ist ein *Verstandesbegriff*, etwa der der Kausalität.

Das ‚doppelte Geschäft‘ ließe sich demnach wie folgt skizzieren:

1. Schritt: Über den Gegenstand zu reflektieren, heißt, wie bereits angedeutet, so viel wie: *Kategorial* zu reflektieren, d.h. den Gegenstand mit Verstandesbegriffen zu vergleichen. Welches Verhältnis besteht zwischen Kaffeebohne und Mahlwerk? Ist es eines der Substanz und Akzidenz, eines der Wechselwirkung oder der Kausalität?¹³ Das Ergebnis fällt in Kants Beispiel zugunsten des letztgenannten Begriffs aus, wodurch ein Ursache-Wirkungs-Nexus bestimmt wird, demgemäß das Mahlwerk auf die Kaffeebohne einwirkt. Dieser in der Reflexion ermittelte Ursache-Wirkungs-Nexus, der die beiden Relata verknüpft, wird im

2. Schritt: ...auf einen ‚ganz anderen Gegenstand‘ übertragen bzw. ‚angewendet‘: Nämlich auf den despotischen Staat, der selbst wiederum die Teilvorstellungen des Despoten selbst und des durch ihn unterdrückten Volks enthält. Obschon der Despot kein tatsächliches Mahlwerk bedient(!) und das unterdrückte Volk auch keine Kaffeebohne(!) ist, wird ihnen dieser Kausalnexus durch die in diesem Schritt vollzogene Anwendung gewissermaßen ‚aufgenötigt‘.

Wir nähern uns also einer Antwort auf die Frage, woher die Gleichheit der Verhältnisse im analogischen Denken kommt: Eine in der Re-

¹² Siehe ebenfalls *KU*, AA 05, S. 352.

¹³ Vgl. hierzu Caruth (1988, S. 30) und Maly (2012, S. 75–77). Maly schränkt dabei die Verhältnisse auf solche der Kausalität ein (ebd., S. 109), wohingegen Caruth (1988, S. 31) von den „analogies“ which are linked to the three laws of motion“ spricht und insofern also symbolische Darstellungen nach *allen* Relationskategorien für möglich hält. Zwar wählt sie – ähnlich wie Kant – vorzugsweise solche Analogien, die der Kausalitätskategorie entsprechen, doch dass auch andere Verhältnisse denkbar sind, wird leicht einsichtig, wenn man beispielsweise an eine (gemäß der Kategorie der Wechselwirkung gedachte) Waage denkt, die als Symbol für Gerechtigkeit fungiert.

стве понятия, составляющего отношение. Наконец (чтобы не отходить от примера), между соответствующими отношениями, функционирующими как следствие или причина, устанавливается *связь с созерцанием*, и именно это отличает аналогию от символической гипотезы: таким образом, часть, выступающая в качестве причины в одном отношении, служит *косвенным* изображением другого объекта, которому была отведена роль причины на втором этапе выполнения «двух дел». То же самое, естественно, относится и к частям, которые функционируют как следствия: измельчающий механизм — символ деспотического государства, так же как кофейное зерно — символ подневольного народа. Словом, символ — это аналогия, дополненная связью с созерцанием, то есть аналогия и символ конвертируемы. Если абстрагироваться от связи с созерцанием, то ручная мельница — это «всего лишь» аналогия, которая способствует пониманию функционирования деспотического государства; если добавить связь с созерцанием, то ручная мельница становится его символом. То же самое можно легко проделать и с остальными кантовскими примерами символов и аналогий.

Однако данная схематичная реконструкция символического изложения пока не может ответить на вопрос о том, на какой основе происходит *соотнесение* идеи и созерцания: хотя «правило рефлексии» (эмпирически определяемая категория) «навязывается» идее, которую нужно представить созерцательно, это не означает, что выбор созерцания *произволен*. Напротив, созерцание должно каким-то образом «соответствовать» идее — несмотря на фундаментальный диспаритет. Как же можно «прийти» к тому, чтобы мыслить о ручной мельнице в рамках интеллигибельного представления деспотического государства? Если говорить коротко, то здесь необходимо остроумие, которое как «своеобразная способность уподобления» (AA 07, S. 220; Кант, 2024а, 272) способно связать воедино совершенно разные представления. То, о чем рефлексиирует способность суждения, уже было связано в единое целое при

flexion über zwei Vorstellungen erzeugte Regel wird auf zwei *gänzlich andere* Vorstellungen übertragen, indem sie als Begriff, der eine Relation konstituiert, zwischen diese gesetzt wird. Schließlich wird (um im Beispiel zu bleiben) zwischen den jeweils als Wirkung bzw. Ursache fungierenden Relata ein *Anschauungsbezug* hergestellt und dieser ist dasjenige, was die Analogie von der symbolischen Hypothese unterscheidet: Das in dem einen Verhältnis als Ursache fungierende Relatum dient so als *indirekte* Darstellung des anderen Relatum, dem seine Rolle als Ursache im zweiten Schritt des ‚doppelten Geschäfts‘ zugewiesen wurde. Gleiches gilt natürlich auch für die als Wirkung fungierenden Relata: Das Mahlwerk ist ein Symbol für den despotischen Staat, ebenso wie die Kaffeebohne ein Symbol für das in Knechtschaft lebende Volk ist. Kurzum: Ein Symbol ist eine durch einen Anschauungsbezug ergänzte Analogie, d.h. Analogie und Symbol sind konvertibel. Abstrahiert man von dem Anschauungsbezug, ist die Handmühle ‚bloß‘ eine Analogie, die die Funktionsweise des despotischen Staats verständlich macht, nimmt man ihn hinzu, ist sie ein Symbol für ihn. Gleiches kann man leicht für die übrigen Beispiele Kants zu Symbolen und Analogien durchspielen.

Was die vorliegende, skizzenhafte Rekonstruktion der symbolischen Darstellung jedoch noch nicht zu beantworten vermag, ist die Frage, auf welcher Grundlage die *Zuordnung* von Idee und Anschauung geschieht: Wenngleich die ‚Regel der Reflexion‘ (die empirisch bestimmte Kategorie) der anschaulich darzustellenden Idee ‚aufgenötigt‘ wird, heißt das nicht, dass die Auswahl der Anschauung beliebig wäre. Ganz im Gegenteil muss die Anschauung in irgendeiner Weise — trotz der grundsätzlichen Disparität — auf die Idee ‚passen‘. Wie ‚kommt‘ man also darauf, bei der intelligiblen Vorstellung eines despotischen Staats an eine Handmühle zu denken? Hier ist, um es kurz zu machen,

лигибельный мир), то при чтении «Религии...» мы встретим множество идей, которых *не* найти в работах 1780-х гг. Применительно к ним будет показано, что в данном случае речь идет о представлениях о совершенстве, порожденных рефлексией об эмпирической природе человека. В связи с этим мы придерживаемся интерпретации Штефана Клингнера (Klingner, 2022; 2023), который описывает статус тематических идей следующим образом: «Идеи, которые добавлены к религии разума в “Религии”, являются, таким образом, не чистыми понятиями, а понятиями, порожденными телеологическим толкованием антропологических фактов» (Klingner, 2022, p. 1989).

Что именно подразумевается под таким «телеологическим толкованием антропологических фактов», можно понять у Клингнера в первую очередь на примере *наклонности ко злу*. Она содержит всю совокупность «цепи субъективных определяющих оснований» (AA 06, S. 21 Anm.; Кант, 2024г, с. 99, примеч.), поэтому должна рассматриваться как восходящая к некоему первому определяющему основанию. Теперь произволение человека, если рассматривать его в соответствии с природой его «естественного задатка» (Ibid., S. 36; Кант, 2024г, с. 116), может быть определено двумя способами: посредством морального закона и посредством мотивов чувственности. Оба этих возможных определяющих основания одновременно присутствуют в каждой максиме, и моральное качество результирующего поступка вытекает только из их отношения ординации (Ibid.; Там же). Понятие «наклонность ко злу» содержит, следовательно, цепь, восходящую к первому определяющему основанию («первому движителю» (Klingner, 2023, S. 58)), при этом в свободном выборе этого первого определяющего основания то, что на самом деле должно быть подчинено, становится вышестоящим. Хотя реальность наклонности ко злу может быть подтверждена «опытными доказательствами» (AA 06, S. 35;

die Frage stellen, von welcher Beschaffenheit die Ideen sind, die infolge der symbolischen Deutung den biblischen Erzählungen untergelegt werden. Denn sieht man einmal von den durch die Vernunft gebildeten und insofern reinen Ideen ab, die schon in den vorigen Schriften exponiert wurden (Gott, mundus intelligibilis), wird man bei der Lektüre der *Religionsschrift* mit einer Vielzahl von Ideen konfrontiert, die sich in den Werken der 1780er Jahre *nicht* finden. In Bezug auf diese wird zu zeigen sein, dass es sich bei ihnen um aus der Reflexion über die empirische Menschennatur erzeugte Perfektionsvorstellungen handelt. Damit folgen wir der Interpretation von Stefan Klingner (2022; 2023), der den Status der thematischen Ideen wie folgt beschreibt: „Die Ideen, um die die Vernunftreligion in der *Religionsschrift* erweitert wird, sind damit keine reinen, sondern durch eine teleologische Deutung anthropologischer Tatsachen erzeugte Begriffe“ (Klingner, 2022, S. 1989).

Was genau unter einer solchen ‚teleologischen Deutung anthropologischer Tatsachen‘ zu verstehen ist, kann mit Klingner zunächst anhand des *Hanges zum Bösen* nachvollzogen werden. Dieser enthält die Totalität der „Reihe der subjektiven Bestimmungsgründe“ (RGV, AA 06, S. 21 Anm.) und muss daher als bis zu einem ersten Bestimmungsgrund hinabreichend gedacht werden. Nun kann die Willkür des Menschen, wenn man ihn nach der Beschaffenheit seiner „Naturanlage“ (ebd., S. 36) betrachtet, auf zweierlei Art bestimmt werden: Durch das Sittengesetz und durch sinnliche Triebfedern. Diese beiden möglichen Bestimmungsgründe sind in jeder Maxime gleichzeitig präsent, und die moralische Qualität der resultierenden Handlung ergibt sich lediglich aus ihrem Ordinationsverhältnis (vgl. ebd.). Der Begriff „Hang zum Bösen“ enthält demnach eine bis zu einem ersten Bestimmungsgrund (einem „ersten Beweger[“]“ (Klingner, 2023, S. 58)) hinabreichende Reihe, wobei in der freien Wahl dieses ersten Bestim-

Кант, 2024г, с. 115–116)¹⁵, вопрос об основании подчинения — которое, как уже говорилось, происходит по свободному выбору — для нас «непостижим» (Ibid., S. 43; Там же, с. 124). Описывая¹⁶ приобретение этой склонности, Кант тем самым одновременно делает предметом исследования реальную человеческую проблему, заключающуюся в том, что человек постоянно подвергается воздействию противоречивых определяющих оснований. Обращение к «естественному задатку» (Ibid., S. 36; Там же, с. 116) человека было бы неуместным в основных трудах по философии морали («Основоположение к метафизике нравов», «Критика практического разума»), и, соответственно, эта характерная для «Религии...» идея там просто не встречается.

Другим примером, иллюстрирующим особый статус идей, обсуждаемых в «Религии...», является «видимая церковь». В отличие от «царства целей» (AA 04, S. 433; Кант, 1997, с. 181) и, как мы увидим, также в отличие от «невидимой церкви»¹⁷, она описывает не объединение субъектов разума, а скорее объединение членов «человеческого рода» (AA 06, S. 100; Кант, 2024г, с. 190). Таким образом, она представляет собой высшую степень моральности, которая вообще допустима¹⁸ «условиями чувственной природы

¹⁵ В этом контексте Клингнер (Klingner, 2023, S. 49), опираясь на работу Питера Плаасса, обращает внимание на то, что между понятием движения (как оно концептуализируется в «Метафизических началах естествознания») и понятием склонности ко злу существует «определенное сходство». Как и понятие движения, понятие склонности ко злу также может «познаваться a priori» (AA 06, S. 35; Кант, 2024г, с. 116), но что касается доказательства его объективной реальности, то оно относится к эмпирии.

¹⁶ Клингнер выдвигает аргументы, что метод Канта здесь в наибольшей степени соответствует «метафизической дедукции» (Klingner, 2023, S. 57).

¹⁷ Понятия «невидимая церковь» и «этическая общность» однозначны, см.: (AA 06, S. 99, 101; Кант, 2024г, с. 187, 190).

¹⁸ Из этого также следует, что стремление человека к счастью не имеет отношения к объединению в рамках принципа морального закона просто потому, что стремление к счастью также не имеет отношения к самому моральному закону. Иными словами, этическая общность или невидимая церковь не имеют ничего общего с высшим благом. Об этом см. также вполне ясные формулировки в работе Гайсмана (Geismann, 2000, S. 492).

мунгсgrundes das eigentlich zu Subordinierende superordiniert wird. Wenngleich die Realität des Hanges zum Bösen durch „Erfahrungsbe Weise“ (RGV, AA 06, S. 34)¹⁴ dargelegt werden kann, ist die Frage nach dem Grund der Subordination — dieser geschieht, wie erwähnt, in freier Wahl — für uns „unerforschlich“ (ebd., S. 43). Indem Kant also den Erwerb dieses Hanges beschreibt,¹⁵ macht er gleichzeitig das genuin menschliche Problem zum Gegenstand, jederzeit einander widerstreitenden Bestimmungsgründen ausgesetzt zu sein. Der dabei erfolgte Rekurs auf die „Naturanlage“ (ebd., S. 36) des Menschen wäre in den moralphilosophischen Grundlegungsschriften (GMS, KpV) fehl am Platze, und dementsprechend findet sich diese für die Religionschrift eigentümliche Idee dort auch nicht.

Ein weiteres Beispiel, das den besonderen Status der in der Religionschrift behandelten Ideen gut veranschaulicht, ist die ‚sichtbare Kirche‘. Diese beschreibt, anders als das ‚Reich der Zwecke‘ (GMS, AA 04, S. 433) — und, wie zu sehen sein wird, auch anders die ‚unsichtbare Kirche‘¹⁶ — keine Vergemeinschaftung von Vernunftsubjekten, sondern eine Vergemeinschaftung von Angehörigen des „menschlichen Geschlechts“ (RGV, AA 06, S. 100). Sie stellt also das Höchstmaß an Moralität vor, das „unter Bedingungen der sinnlichen Menschennatur“ (ebd.) überhaupt denkbar ist.¹⁷ Abstrahiert

¹⁴ Klingner (2023, S. 49) macht in diesem Kontext unter Rückgriff auf die Arbeiten von Peter Plaass darauf aufmerksam, dass eine „gewisse Ähnlichkeit“ zwischen dem Bewegungsbegriff (wie er in den MAN konzipiert wird) und dem Begriff des Hanges zum Bösen besteht. Wie für den Begriff der Bewegung, gilt auch für den Begriff des Hanges zum Bösen, dass er zwar „a priori erkannt werden“ (RGV, AA 06, S. 34) kann, im Hinblick auf den Nachweis seiner objektiven Realität aber auf die Empirie verwiesen ist.

¹⁵ Klingner (2023, S. 57) argumentiert, dass Kants Verfahren hier am ehesten dem einer „metaphysischen Deduktion“ ähnelt.

¹⁶ Die Begriffe ‚unsichtbare Kirche‘ und ‚ethisches Gemeinwesen‘ sind univok, vgl. RGV, AA 06, S. 99, 101.

¹⁷ Daraus wird auch deutlich, dass das Glücksstreben des Menschen für die unter dem Prinzip des Sittengesetzes stehende Vergemeinschaftung nicht von Belang ist, ganz

человека» (Ibid.; Там же, с. 189). Если абстрагироваться от этих эмпирических условий и мыслить род, подлежащий объединению, только исходя из «законов добродетели» (Ibid., S. 99; Там же, с. 188) или «чистого морально законодательствующего разума» (Ibid., S. 100; Там же, с. 189), то мы получим понятие «народ Божий» (Ibid.; Там же), под которым явно не подразумевается человеческий род (чью испорченность даже не нужно доказывать «на множестве вопиющих примеров» (Ibid., S. 32; Там же, с. 112)). Если в рефлексию включить эмпирическую природу человеческого рода, то идея этической общности или невидимой церкви «преуменьшается» (Ibid., S. 100; Там же, с. 189) до идеи *видимой* церкви. Таким образом, видимая церковь есть не что иное, как невидимая церковь, задуманная в специфически человеческих условиях реализации. Отдельные религиозные общины представляют собой несовершенную иллюстрацию этой видимой церкви, их следует преодолеть в пользу общей церкви, а именно видимой церкви, которую характеризует «численное ее *единство*» (Ibid., S. 101; Там же, с. 191). Хотя Кант не сомневается в несовершенстве религиозного партикуляризма, эти общины тем не менее являются «представлением или схемой» (Ibid., S. 96; Там же, с. 185)¹⁹, которая по крайней мере позволяет предположить форму видимой церкви. Вопреки названию, видимая церковь — это идея, возникшая в результате антропологической рефлексии о роде, и поэтому она может быть визуализирована лишь косвенно. «Олицетворенная идея доброго принципа» возникает из рефлексии об отдельном человеке (это понятие человека, дополненное максимальной добродетелью), а идея «видимой церкви» — из рефлексии о человеческом роде (это понятие человеческого рода, дополненное максимальной добродетелью).

¹⁹ Кант выражается о «представлении или схеме» довольно туманно, тем более что конкретные общины уже *по своей сути* не могут быть схемами, потому что они должны быть *прямыми* воплощениями видимой церкви.

man von diesen empirischen Bedingungen und denkt die zu vergemeinschaftende Gattung bloß nach Maßgabe von „Tugendgesetzen“ (ebd., S. 99) bzw. nach Maßgabe „reine[r] moralisch-gesetzgebende[r] Vernunft“ (ebd., S. 100), so erhält man den Begriff von „einem Volke Gottes“ (ebd.), mit dem aber erkennbar nicht die menschliche Gattung (deren Verdorbenheit „bei der Menge der schreienden Beispiele“ (ebd., S. 32) gar nicht erst bewiesen werden muss) gemeint ist. Wird die empirische Natur der menschlichen Gattung in die Reflexion mit einbezogen, so „verkleinert“ (ebd., S. 100) sich die Idee eines ethischen Gemeinwesens bzw. einer unsichtbaren Kirche zu dem einer *sichtbaren* Kirche. Die sichtbare Kirche ist also nichts anderes als die unter spezifisch menschlichen Ausführungsbedingungen gedachte unsichtbare Kirche. Eine defizitäre Veranschaulichung dieser sichtbaren Kirche liefern die partikularen Religionsgemeinschaften, die aber zugunsten einer allgemeinen, sich durch „numerische Einheit“ (ebd., S. 101) auszeichnenden Kirche — eben der sichtbaren Kirche — überwunden werden müssen. Wenn gleich Kant keinen Zweifel an der Defizienz des religiösen Partikularismus lässt, so stellen diese Gemeinschaften doch immerhin „eine Vorstellung oder ein Schema“ (ebd., S. 96)¹⁸ bereit, anhand dessen sich die Gestalt einer sichtbaren Kirche wenigstens erahnen lässt. Anders, als ihr Name vermuten lässt, handelt es sich also auch bei der sichtbaren Kirche um eine Idee, die einer gattungsanthropologischen Reflexion entspringt und die insofern nur indirekt anschaulich dargestellt werden kann. Die ‚personifizierte Idee

einfach weil das Glücksstreben auch für das Sittengesetz selbst nicht von Belang ist. Das ethische Gemeinwesen bzw. die unsichtbare Kirche hat also, mit anderen Worten, *nichts* mit dem höchsten Gut zu tun. Vgl. hierzu auch die sehr deutlichen Ausführungen bei Geismann (2000, S. 492).

¹⁸ Kants Rede von einer „Vorstellung oder ein[em] Schema“ ist reichlich nebulös, zumal es sich bei den partikulären Gemeinwesen schon *der Sache nach* nicht um Schemata handeln kann, weil sie dann *direkte* Darstellungen der sichtbaren Kirche darstellen müssten.

Наконец, рассмотрим подробнее идею, которая занимает центральное место в любом истолковании христианской веры, а именно вышеупомянутую «олицетворенную идею доброго принципа». В этой связи Форшнер рассуждает о «(символически-иллюстративном) обозначении божественного архетипа как “единородного сына”» (Forschner, 2009, S. 150). И здесь, в соответствии с рассмотренными выше идеями, следует отметить, что это *не* просто проекция разума. Это, вероятно, дело «антропономии», с помощью которой идея существа мыслится «устанавливаемой безусловно законодательным разумом» (AA 06, S. 406; Кант, 2019, с. 79, 81). Однако в «Религии...» Кант пытается показать, что его интересует вопрос «такого морального совершенства, которое возможно в зависимом от потребностей и склонностей существе мира» (AA 06, S. 61; Кант 2024г, с. 144; курсив наш. — С.А.). Таким образом, и здесь мы оказываемся в рамках антропологии, а не антропономии. Соответственно, Кант заявляет, что эта «практическая идея» (Ibid., S. 119; Там же, с. 212) не должна быть представлена как существо, которое отличает «святость», то есть как такое, которое «никогда не испытывает искушения нарушить» (AA 06, S. 396–397; Кант, 2019, с. 61): «Ибо человек не может составить себе понятия о степени и мощи силы, заключенной в моральном умонастроении, иначе как представляя ее в столкновении с препятствиями и среди всевозможных искушений все же побеждающей» (AA 06, S. 61; Кант, 2024г, с. 144). Другими словами, мы имеем дело не с «небожителями, которые, благодаря святости своей природы, поставлены над всеми возможными соблазнами» (Ibid., S. 64 Anm.; Там же, с. 148, примеч.), а с представлением о моральности, самой большой из всех возможных, которая мыслима при наличии реальных человеческих обстоятельств. Может ли реальный экземпляр человеческого рода служить наглядной конкретизацией этой идеи и какие трудности предостоят предполагаемой в этом случае «оценке моральной ценности» (Ibid., S. 69–70 Anm.; Там же, с. 155, примеч.) — это совсем другие вопросы (об этом см.: Dörflinger, 2010, S. 36–37), на кото-

des guten Prinzips‘ entspringt aus der Reflexion über den einzelnen Menschen (sie ist der um maximale Tugend ergänzte Begriff des Menschen), die Idee einer ‚sichtbaren Kirche‘ aus der Reflexion über die Gattung Mensch (sie ist der um maximale Tugend ergänzte Begriff der Menschengattung).

Schließlich sei noch einmal genauer auf diejenige Idee eingegangen, die für jede Auslegung des christlichen Glaubens zentral ist, nämlich die eben genannte ‚personifizierte Idee des guten Prinzips‘. Forschner (2009, S. 150) spricht in diesem Zusammenhang von einer „(symbolisch veranschaulichende[n]) Kennzeichnung des göttlichen Urbilds als ‚eingeborenen Sohn““. Und auch hier ist – ganz in Übereinstimmung mit den zuvor behandelten Ideen – darauf hinzuweisen, dass es sich dabei *nicht* um eine bloße Vernunftprojektion handelt. Dies wäre das Geschäft der „Anthroponomie“, durch die die Idee eines Wesens gedacht wird, wie es „von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird“ (MS, AA 06, S. 406). In der Religionsschrift bemüht sich Kant aber gerade darum zu zeigen, dass es ihm hier um „moralische[] Vollkommenheit, so wie sie an einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist“ (RGV, AA 06, S. 61; Hvh. S.A.), geht. Auch hier bewegen wir uns also im Geltungsbereich der Anthropologie, nicht dem der Anthroponomie. Kant führt dementsprechend aus, dass diese „praktische Idee“ (RGV, AA 06, S. 119) nicht als ein Wesen vorgestellt werden darf, das sich durch „Heiligkeit“ auszeichnet, d.h. als ein solches, das „zur Übertretung nie versucht wird“ (MS, AA 06, S. 396–397): „Denn der Mensch kann sich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moralischen Gesinnung ist, machen, als wenn er sie mit Hindernissen ringend und unter den größtmöglichen Anfechtungen dennoch überwindend sich vorstellt“ (RGV, AA 06, S. 61). Wir haben es hier also, mit anderen Worten, nicht mit „Himmelsbewohner[n]“ zu tun, „die vermöge der Heiligkeit ihrer Natur über alle mögliche Verleitung weggesetzt sind“ (RGV, AA 06, S. 64 Anm.), sondern mit der Vor-

рые здесь, где речь идет лишь о порождении и содержании идей, ответить невозможно.

Итак, мы отграничили чистые идеи морали от тех, которые происходят из антропологии рода и которые мы классифицировали как нечистые (то есть эмпирического происхождения). Помимо такого различия, связанного с содержанием, идеи, обсуждаемые в «Религии...», также можно выводить системно: несмотря на то что здесь мы вынуждены ограничиться аллюзиями²⁰, следует сказать, что путь ведет через аналогию: прежде всего гипотипозы по аналогии с человеком можно отличить от гипотипоз по аналогии с пространством. Если мы окончательно количественно разграничим единство и множественность и добавим к этому вышеупомянутое различие между чистым и нечистым, то получим таксономию, содержащую совокупность всех идей, относящихся к религии в более узком смысле. Соответственно, Бог являлся бы персонифицированной, количественно единственной и чистой гипотипозой добра, а «идеальный человек» — персонифицированной, количественно единственной, но нечистой гипотипозой добра. Этическая общность также мыслится по аналогии с человеком, но количественно представляет собой множественность, и т.д.

Мы, правда, упустили в своих объяснениях историко-философское значение размышлений Канта — точнее, переход от веры в церковь к вере в разум. Это создает особую проблему для приверженцев церковной веры, поскольку означает, что придется отказаться от уставов, которые представляют собой специфические и индивидуализирующие принципы типов веры. Гетерогенные и различимые типы церковной веры, таким образом, перестают существовать с отменой устава: подлинную церковь характеризует «численное ее *единство*» (AA 06, S. 101;

²⁰ Подробное изложение этого вопроса будет вскоре опубликовано в серии «Дополнения к Кант-Штудийен» (Reihe «Kantstudien-Ergänzungshefte») под названием «Темная метафизика. Кантовское откровение как схематично-нарративное представление моральных понятий».

stellung der größtmöglichen Moralität, die unter genuin menschlichen Voraussetzungen denkbar ist. Ob ein reales Exemplar der Gattung Mensch als anschauliche Konkretion dieser Idee dienen kann und mit welchen Schwierigkeiten die hierfür vorauszusetzende „Beurtheilung des moralischen Werths“ (RGV, AA 06, S. 69-70 Anm.) behaftet ist, sind ganz andere Fragen (vgl. hierzu Dörflinger, 2010, S. 36-37), die hier, wo es bloß um die Erzeugung und den Inhalt der Ideen geht, nicht beantwortet werden können.

Wir haben nun reine Ideen der Moral von solchen unterschieden, die der Gattungsanthropologie entstammen und die wir daher als unrein (=empirischen Ursprungs) klassifiziert hatten. Über diese den Inhalt betreffende Unterscheidung hinaus lassen sich die in der Religionsschrift verhandelten Ideen jedoch auch systematisch ableiten: Wenngleich wir uns hier auf Andeutungen¹⁹ beschränken müssen, sei gesagt, dass der Weg über die Analogie führt: Zunächst einmal können personenanaloge Hypotyposen von raumanalogen Hypotyposen unterschieden werden. Differenziert man schließlich noch quantitativ zwischen Einheit und Vielheit und nimmt die oben getroffene Unterscheidung rein/unrein hinzu, gelangt man zu einer Taxonomie, die die Gesamtheit aller die Religion im engeren Sinne betreffenden Ideen enthält. Gott wäre demgemäß eine personenanaloge, quantitativ einzelne und reine Hypotypose des Guten, der ‚Idealmensch‘ eine personenanaloge, quantitativ einzelne, aber unreine Hypotypose des Guten. Das ethische Gemeinwesen ist ebenfalls personenanalog gedacht, aber stellt quantitativ eine Vielheit dar usw. usf.

Was wir in unseren Ausführungen allerdings ausgelassen haben, ist die geschichtsphilosophische Dimension der Überlegungen Kants, genauer der Übergang vom Kirchen- zum Vernunftglauben. Dieser stellt insbesondere für

¹⁹ Eine ausführliche Darstellung dieses Zusammenhangs wird sich alsbald in der Reihe ‚Kantstudien-Ergänzungshefte‘ unter dem Titel ‚Dunkle Metaphysik. Offenbarung bei Kant als schematisch-narrative Darstellung moralischer Begriffe‘ finden.

Кант, 2024г, с. 191). Однако то, что Кант и здесь не замышляет насильственную революцию, видно, например, из того определения функции духовенства, которое дает Дёрфлингер: его «цель в конечном итоге сделать себя излишним» (Dörflinger, 2006, S. 161)²¹. Русторфер изменяет это отношение условия, когда пишет: «К “невидимой церкви” как чистой идее следует добавить “видимую церковь” как реальное объединение людей в единое целое, гармонирующее с этим идеалом. Согласно Канту, эта видимая церковь есть не что иное, как конкретная община, подчиняющаяся своим настоятелям, духовным пастырям и наставникам». Это и есть «решающее перерастание чистой априорной веры в разум в эмпирическую веру в церковь» (Ruhstorfer, 2005, S. 66). Для Русторфера кантовский проект, таким образом, предполагает — на основе априорной веры в разум — переход к эмпирической вере в церковь. Русторфер не упоминает, что для Канта церковная вера — это даже не религия в собственном смысле слова, а в лучшем случае ее предварительная форма (см.: AA 06, S. 108; Кант, 2024г, с. 198–199) и что состояние сосуществования различных типов церковной веры — не в последнюю очередь из-за заложенного в этом состоянии потенциала конфликта (см.: Ibid., S. 15–21; Там же, с. 94–100) — четко характеризуется как такое, которое должно быть преодолено. Он хотя и признает требование Канта о численном единстве церкви (то есть о преодолении партикуляризма различных типов веры, см.: Ibid., S. 101; Там же, с. 190–191), все же непонятно, почему именно христианская вера, особенно ее отдельная конфессия, а именно католицизм, должна представлять собой окончательное состояние этической общности: «Таким образом, становится ясно, что атрибут католичества уже связан с единством...» (Ruhstorfer, 2005, S. 67). В принципе, быть вселенской (*katholikos*) — это требование каждой религиозной общины, поэтому аргумент, основанный, по сути, на том, что конкретная община выносит это требование в свое название, не

²¹ О переходе от веры в церковь к вере в разум см. подробно: (Dörflinger, 2012b, S. 165–167).

Anhänger des Kirchenglaubens ein Problem dar, weil in dessen Folge die Statuten, die die Spezifika und individuierenden Prinzipien der Glaubensarten darstellen, aufzugeben sind. Heterogene und unterscheidbare Arten des Kirchenglaubens hören mit Aufgabe der Statuten also auf zu existieren: Die wahre Kirche zeichnet sich durch „numerische Einheit“ (RGV, AA 06, S. 101) aus. Dass Kant jedoch auch hier keine gewaltsame Revolution projiziert, zeigt beispielsweise die von Dörflinger (2006, S. 161) vorgenommene Funktionsbestimmung des Klerus: Diesem sei „das Ziel gesetzt, sich selbst zuletzt überflüssig zu machen“.²⁰ Ruhstorfer (2005, S. 66) kehrt dieses Bedingungsverhältnis um, wenn er schreibt: „Zur ‚unsichtbaren Kirche‘ als bloßer Idee muß die ‚sichtbare Kirche‘ als der wirklichen Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt hinzukommen. Diese sichtbare Kirche ist nach Kant nichts anderes als die konkrete Gemeinde unter ihren Oberen, den Seelenhirten und Lehrern“. Dies sei „die entscheidende Erweiterung des reinen apriorischen Vernunftglaubens zu einem empirischen Kirchenglauben“ (ebd.). Das kantische Projekt zielt für Ruhstorfer also — ausgehend von einem apriorischen Vernunftglauben — hin auf einen empirischen Kirchenglauben. Dass der Kirchenglaube für Kant nicht einmal Religion im eigentlichen Sinne, sondern allenfalls eine Vorform derselben ist (vgl. RGV, AA 06, S. 108) und dass der Zustand der Koexistenz verschiedener Arten des Kirchenglaubens — nicht zuletzt wegen des diesem Zustand inhärierenden Konfliktpotenzials (vgl. ebd., S. 15-21) — ganz eindeutig als ein zu Überwindender gekennzeichnet wird, erwähnt Ruhstorfer dabei nicht. Er erkennt Kants Forderung nach numerischer Einheit der Kirche (d.h. eine Überwindung des Partikularismus verschiedener Glaubensarten, vgl. RGV, AA 06, S. 101) zwar an, doch es ist nicht einzusehen, we-

²⁰ Zum Übergang von Kirchen- zu Vernunftglauben vgl. ausführlich Dörflinger (2012b, S. 165-167).

очень убедителен. Кроме того, необходимо было бы предоставить доказательство божественности христианского откровения, что, по мнению Канта, невозможно в принципе (об этом снова см.: Dörflinger, 2012b, S. 161–162). И то, что относится к откровению с точки зрения его происхождения, точно так же относится и к его содержанию. Русторфер пишет по этому поводу: «Тем не менее нормативные законы откровения являются решающим средством для реализации морали и ее распространения. Откровение, таким образом, является неотъемлемым и приписывается религии разума» (Ruhstorfer, 2005, S. 69). Но для Канта именно нормативные законы церковной веры не могут ни быть морально обязательными, ни — поскольку они не соответствуют принципам практического разума — обладать атрибутом божественности (так как божественными могут считаться только те законы, которые идентичны законам чистого практического разума, Кант отождествляет Бога и практический разум, особенно в «Opus Postumum», об этом см. фрагменты в работе Шварца (Schwarz, 2006, S. 57) и его комментарии по поводу «тезиса об идентифицируемости» (Ibid.)). Кант пишет: «Первая (т. е. «Вера богослужебной религии». — С. А.) полагает стать благоугодным Богу посредством действий (культы), которые (хотя и утомительны) сами по себе все же не обладают моральной ценностью, вместе с тем являются действиями, принужденными посредством страха или надежды, которые может исполнять также и злой человек, тогда как вторая предполагает для этого в качестве необходимого морально доброе умонастроение» (AA 06, S. 115–116; Кант, 2024г, с. 207). Иными словами, нормативные законы индифферентны к моральному умонастроению субъекта, поскольку сами по себе они изначально не принадлежат разуму. А поскольку они изначально не принадлежат разуму, они также не являются божественными — по крайней мере, в кантовской парадигме: «Следовательно, Кант усматривает в опривычивании тринитарного, морально-телеологического представления о Боге, которое основывается исключительно на разу-

шалб ausgerechnet der christliche Glaube, zumal eine bestimmte Konfession desselben, nämlich die Katholische, den Finalzustand des ethischen Gemeinwesens darstellen sollte: „Damit ist klar, daß das Attribut der Katholizität bereits mit der Einheit verbunden ist [...]“ (Ruhstorfer, 2005, S. 67). Allgemein, katholikos zu sein, ist Anspruch jeder religiösen Gemeinschaft, insofern ist eine Argumentation, die im Wesentlichen darauf beruht, dass eine bestimmte Gemeinschaft diesen Anspruch im Namen trägt, nicht wirklich überzeugend. Darüber hinaus wäre ein Nachweis der Göttlichkeit der christlichen Offenbarung zu erbringen, was, so Kant, prinzipiell unmöglich ist (vgl. hierzu wieder Dörflinger, 2012b, S. 161-162). Und was für die Offenbarung in Ansehung ihres Ursprungs gilt, das gilt in ähnlicher Weise auch für ihren Inhalt. Ruhstorfer (2005, S. 69) schreibt diesbezüglich: „Allerdings sind die statutarischen Gesetze der Offenbarung das entscheidende Mittel für die Verwirklichung der Sittlichkeit und ihre Ausbreitung. Die Offenbarung ist damit unverzichtbar und der Vernunftreligion zugeordnet.“ Doch für Kant sind es gerade die statutarischen Gesetze des Kirchenglaubens, die weder moralisch verbindlich sein, noch — weil ihnen keine Prinzipien praktischer Vernunft korrespondieren — das Attribut der Göttlichkeit tragen können (da sich nur solche Gesetze als göttliche qualifizieren, die mit den Gesetzen reiner praktischer Vernunft identisch sind, setzt Kant Gott und praktische Vernunft insbesondere im *Opus Postumum* gleich, vgl. hierzu die Stellen bei Schwarz (2006, S. 57) und dessen Ausführungen zur „Identifizierbarkeitsthese“ (ebd.)). Hierzu Kant: „Der erstere [sc. „Der Glaube einer gottesdienstlichen Religion“] wähnt durch Handlungen (des cultus), welche (obzwar mühsam) doch für sich keinen moralischen Wert haben, mithin nur durch Furcht oder Hoffnung abgenötigte Handlungen sind, die auch ein böser Mensch ausüben kann, Gott wohlgefällig zu werden, anstatt daß der letztere dazu eine moralisch gute

ме — то есть не на откровении или традиции, — суть религии, являющейся “познанием всех наших обязанностей *как божественных заповедей*” (AA 06, S. 153–154)²²» (Klingner, 2015, S. 462).

III

Итак, мы увидели, как возможно мыслить процесс доктринальной герменевтики в двух его этапах (точнее выражаясь, это этапы «двух дел» символической гипотипозы), и проанализировали природу трех различных идей, чувственно представленных в результате применения этой герменевтики. Остается лишь вопрос о том, какой цели на самом деле должна служить эта весьма искусственная теория аллегории. Рабочая гипотеза уже была выдвинута — содействие моральной культуре, и теперь осталось только ее обосновать.

Каждый, кто задается вопросом о моральной культуре, сразу же сталкивается с вопросом о том, нужна ли эта культура вообще и зачем она нужна. Другими словами: почему мораль — с точки зрения антропологии рода — утверждается в ходе некоего процесса, а не в результате революции? И снова ответ кроется в эмпирическом устройении человека, ведь, в отличие от «ангелов», о которых мы уже упоминали, он не «поставлен над всеми возможными соблазнами» (AA 06, S. 64 Anm.; Кант, 2024г, с. 148, примеч.), а находится, в силу неизменности своих природных задатков, в состоянии вечного соблазна чувственных мотивов — в связи с этим можно еще раз вспомнить слова Канта о сосуществовании моральных и чувственных мотивов в каждой максиме (Ibid., S. 36; Там же, с. 116–117). Если постоянный отказ невозможен, то цель может заключаться только в опривычивании моральных действий, а для этого человеку нужна культура. Никет не преувеличивает, когда описывает кантовский проект прагматической антропологии как становление человека в подлинном смысле этого слова, ибо

²² См.: (Кант, 2024г, с. 251).

Gesinnung als notwendig voraussetzt“ (RGV, AA 06, S. 115-116). Mit anderen Worten: Statutarische Gesetze sind in Bezug auf die moralische Gesinnung des Subjekts indifferent, weil sie selbst nicht vernunftsprüchlich sind. Und weil sie nicht vernunftsprüchlich sind, sind sie — zumindest nicht im kantischen Paradigma — auch nicht göttlich: „Demzufolge sieht Kant in der Habitualisierung einer trinitarischen, moralteleologisch gewendeten Gottesvorstellung, die ihren Grund allein in der Vernunft — also nicht in Offenbarung oder Tradition — habe, den Kern der Religion als ‚Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote‘ (RGV VI:153.28f.)“ (Klingner, 2015, S. 462).

III.

Wir haben nun gesehen, wie der Prozess der doktrinalen Hermeneutik in seinen beiden Schritten (präziser ausgedrückt, sind es die Schritte des ‚doppelten Geschäfts‘ der symbolischen Hypotypose) zu denken ist und wir haben die Beschaffenheit von drei verschiedenen Ideen untersucht, die infolge der Anwendung dieser Hermeneutik sinnlich dargestellt werden. Übrig bleibt die Frage, welchem Zweck diese hochartifizielle Theorie der Allegorese eigentlich dienen soll. Eine Arbeitshypothese wurde mit der Beförderung der moralischen Kultur bereits gegeben und das, was nun zu tun übrig bleibt, ist eine Begründung derselben.

Wer nach moralischer Kultur fragt, sieht sich sogleich auf die Frage verwiesen, ob und weshalb es dieser Kultur überhaupt bedarf. Mit anderen Worten: Warum wird Moral — gattungsanthropologisch gesehen — in einem Prozess etabliert, warum nicht infolge einer Revolution? Die Antwort liegt abermals in der empirischen Verfasstheit des Menschen, denn dieser ist, anders als die ‚Engel‘, auf die bereits angespielt wurde, nicht „über alle mögliche Verleitung weggesetzt“ (RGV, AA 06, S. 64 Anm.), sondern

«прагматический» означает относящийся к человеку как к существу, которое как существо, просто созданное природой, вообще еще не является человеком, оно должно сначала превратить себя в человека, то есть, например, средствами цивилизации, культурного и морального воспитания в соответствии с природными задатками своего рода из *animal rationale* (животное, способное к разуму) сделаться *animal rationale* (животное разумное), которое обладает способностью к самосознанию и может действовать по «законам свободы» в соответствии с самостоятельно поставленными разумными целями (Niquet, 2001, S. 407–408).

Поэтому неудивительно, что в «Антропологии» Кант подчеркивает связь между моралью и религией, а также упоминает о роли *символического толкования*, исследовать которое мы и пытались в данной работе:

Но отличать в изложениях понятий (именуемых идеями), относящихся к моральности, составляющей существо всякой религии, а значит, к чистому разуму, символическое от интеллектуального (богослужение от религии) — *оболочку*, впрочем, полезную и нужную в продолжение некоторого времени, от самой вещи, — это *просвещение*, потому что в противном случае *идеал* (чистого практического разума) подменяется идолом, и конечной цели не достигают (AA 07, S. 191–192; Кант, 2024а, с. 239–240).

Если коротко: сущность всякой религии — это мораль (отличие между ними, как пишет Кант в другом месте, «лишь формальное» (AA 07, S. 36; Кант, 2024в, с. 280)). В изложениях морали необходимо проводить различие между (созерцательным) символом и (интеллигибельной) идеей, потому что в противном случае, как следовало бы здесь добавить, можно впасть в «схематическ[ую]» (AA 05, S. 353; Кант, 2001, с. 517) гипотипозу, которая неправомерно устанавливает отношение отображения между символом и идеей. Если читать дальше по тексту (имеется в виду процитированный выше отрывок из «Антропологии»), то становится ясно, что речь

befindet sich aufgrund der unveränderlichen Beschaffenheit seiner Naturanlagen in einem Zustand der andauernden Verlockung durch sinnliche Motive — hierzu mag man sich erneut das, was Kant über die Koexistenz von moralischen und sinnlichen Triebfedern in einer jeden *Maxime* ausführt, in Erinnerung rufen (ebd., S. 36). Wenn schon keine andauernde Hinwegsetzung möglich ist, so kann das Ziel nur in einer Habitualisierung sittlichen Handelns bestehen und dazu ist der Mensch der Kultur bedürftig. Es ist daher keine Übertreibung, wenn Niquet (2001, S. 407-408) das kantische Projekt einer pragmatischen Anthropologie als Menschwerdung im eigentlichen Sinne beschreibt, denn

„pragmatisch“ heißt ja: bezogen auf den Menschen als Wesen, der als bloß von Natur gegebenes Wesen noch gar nicht Mensch ist, sondern sich erst zu einem solchen machen muss, indem er sich z. B. durch Zivilisierung, Kultivierung und Moralisierung im Hinblick auf seine Anlagen gemäß seiner Gattungsnatur als *animal rationale* zu einem *animal rationale* macht, welches die Fähigkeit des Selbstbewußtseins besitzt und unter ‚Freiheitsgesetzen‘ nach Maßgabe selbstgesetzter vernünftiger Zwecke handeln kann.

Es überrascht daher nicht, wenn Kant in ebenjener Druckschrift zur *Anthropologie* den Zusammenhang zwischen Moral und Religion betont und dabei die auch auf die Rolle der *symbologischen Deutung* verweist, die zu untersuchen wir uns hier zur Aufgabe gemacht haben:

Aber in den Darstellungen der zur Moralität, welche das Wesen aller Religion ausmacht, mithin zur reinen Vernunft gehörigen Begriffe (Ideen genannt), das Symbolische vom Intellektuellen (Gottesdienst von Religion), die zwar einige Zeit hindurch nützliche und nöthige Hülle von der Sache selbst zu unterscheiden, ist Aufklärung: weil sonst ein Ideal (der reinen praktischen Vernunft) gegen ein Idol vertauscht und der Endzweck verfehlt wird (*Anth*, AA 07, S. 191-192).

у Канта идет об истолковании Священного Писания, и одновременно подтверждается выдвинутый в самом начале тезис о том, что применение «доктринальной герменевтики» есть не что иное, как «символическое толкование»:

Что все народы Земли начали с этой подмены и что, если речь идет о том, что действительно думали учителя этих народов при составлении своих священных книг, эти книги в таком случае надлежит толковать не символически, но *буквально*, — это неоспоримо... Но если дело идет не только о *правдивости* учителя, но также, — и притом существенным образом, — об *истине* учения, то это учение можно и должно толковать как сугубо символический способ представления для сопровождения этих практических идей сознательно введенными формальностями и обычаями, потому что иначе был бы утрачен интеллектуальный смысл, составляющий здесь конечную цель (AA 07, S. 192; Кант, 2024а, с. 240).

Как должно быть ясно, под буквальным истолкованием подразумевается отвечающая замыслу «(филологически)» (AA 07, S. 66; Кант, 2024в, с. 313), то есть аутентичная герменевтика. Следовательно, символическое истолкование есть не что иное, как его морально значимая противоположность, то есть доктринальная герменевтика.

Если в итоге задать вопрос о конкретной пользе для моральной культуры человечества, то самый достойный вклад доктринальной герменевтики, безусловно, заключается в том, чтобы сделать абстрактные содержания разума наглядными, а значит, и понятными благодаря примерам: поэтому, безусловно, немалая заслуга Канта состоит в том, что в «символическом представлении» он видит средство, «в котором одно только практическое для нас является понятным» (AA 06, S. 171; Кант, 2024г, с. 273). Экзегет, стремясь «приписывать изречениям Писания... моральный» смысл (AA 07, S. 24; Кант, 2024в, с. 265–266)²³, оживляет для себя этот мораль-

²³ Здесь Кант описывает деятельность доктринального истолкования в форме *отрицания*, поясняя, чего «библейскому богослову» (AA 07, S. 24; Кант, 2024в, с. 265) как раз *нельзя*.

Kurzum: Das Wesen aller Religion ist die Moral (der Unterschied zwischen beiden ist, wie Kant an anderer Stelle schreibt, „blos formal“ (SF, AA 07, S. 36)). In den Darstellungen der Moral müssen (anschauliches) Symbol und (intelligible) Idee unterschieden werden — weil man, wie sich hierzu ergänzen ließe, ansonsten in die „schematisch[e]“ (KU, AA 05, S. 353) Hypotypose gerät, die unbefugterweise ein direktes Abbildungsverhältnis zwischen Symbol und Idee herstellt. Liest man weiter im Text (gemeint ist der oben zitierte Passus aus der *Anthropologie*), so wird deutlich, dass es Kant hier tatsächlich um die Auslegung heiliger Schriften geht, und es wird zugleich die eingangs aufgestellte These bestätigt, dass es sich bei der Anwendung der ‚doktrinalen Hermeneutik‘ um nichts anderes handelt als um eine ‚symbolische Deutung‘:

Daß alle Völker der Erde mit dieser Vertauschung angefangen haben, und daß, wenn es darum zu thun ist, was ihre Lehrer selbst bei Abfassung ihrer heiligen Schriften wirklich gedacht haben, man sie alsdann nicht symbolisch, sondern buchstäblich auslegen müsse, ist nicht zu streiten [...]. Wenn es aber nicht blos um die Wahrhaftigkeit des Lehrers, sondern auch und zwar wesentlich um die Wahrheit der Lehre zu thun ist, so kann und soll man diese, als bloße symbolische Vorstellungsart, durch eingeführte Förmlichkeit und Gebräuche jene praktischen Ideen zu begleiten auslegen: weil sonst der intellectuelle Sinn, der den Endzweck ausmacht, verloren gehen würde“ (Anth, AA 07, S. 192).

Mit einer buchstäblichen Auslegung ist, wie klar geworden sein dürfte, eine „(philologisch) angemessen[e]“ (SF, AA 07, S. 66), d.h. eine authentische Hermeneutik gemeint. Eine symbolische Auslegung ist demnach nichts anderes als ihr moralisch relevantes Gegenstück, d.h. die doktrinale Hermeneutik.

Stellt man nun abschließend die Frage nach dem konkreten Nutzen für die moralische Kultur des Menschen, so besteht ihr vornehmster Beitrag sicherlich darin, abstrakte Vernunft-

ный смысл *противоположным образом*. Библейские повествования в таком контексте играют роль «примеров приложения принципов практического разума к фактам священной истории, чтобы сделать наглядней их истинность; это тоже принесет неопределимую пользу народам и государствам на всей земле» (Ibid., S. 69; Там же, с. 316). «Сделать наглядней» практические идеи разума поспособствует, как надеется Кант, тому, чтобы приводить души людей в состояние, благоприятное для моральности, сам Кант использует понятие «назидание» (Ibid.; Там же). Однако такое использование Библии оказывает положительное влияние не только на человечество в целом («народам и государствам на всей земле») и его моральную культуру, но и на отдельного человека. История жизни Иисуса, которая неоднократно рассказывается в Новом Завете, способствует этому двояко: во-первых, обличая Иисуса в «неискренности» (AA 06, S. 48; Кант, 2024г, с. 130) его (предполагаемых) мотивов, «ученик» (Ibid.; Там же), выносящий это суждение, оттачивает свою «моральную способность суждения» (Ibid., S. 38; Там же, с. 119)²⁴, предоставляет понятие долга своему «образу мыслей» (Ibid., S. 48; Там же, с. 129) и тем самым, так сказать, воспитывает себя. Во-вторых, такое прочтение положительно влияет на моральную мотивацию поступков. Ведь те, кто имеет перед глазами представление о реализованной моральности, видят, что моральный закон — не «пустая иллюзия» (AA 04, S. 402; Кант, 1997, с. 85), и крепнут в предположении, что и сами могут соответствовать его требованиям, подобно тому как представление о спортивных достижениях других может повысить собственную мотивацию.

Наконец, можно задать вопрос о пользе такой герменевтики, то есть о том, не является ли этот искусственный и громоздкий способ истолкования таким же не востребуемым, как и сама Библия, чье якобы неземное происхождение не представляет никакого интереса

²⁴ Об этом см.: (Dörflinger, 2010, с. 37; 2012а, S. 182).

gehalten mit Bildern anschaulich und so auch fasslich zu machen: Es ist daher sicherlich keine geringe Auszeichnung, wenn Kant die „symbolische[] Vorstellung“ als dasjenige Medium bezeichnet, „worin das Praktische allein für uns verständlich“ (RGV, AA 06, S. 171) wird. Indem der Exeget „[d]en Sprüchen der Schrift einen [...] moralischen Sinn unter[legt]“ (SF, AA 07, S. 24),²¹ macht er sich *vice versa* diesen moralischen Sinn lebendig. Biblische Erzählungen sind in diesem Zusammenhang „Beispiele der Anwendung der praktischen Vernunftprinzipien auf Facta der h. Geschichte, um ihre Wahrheit anschaulicher zu machen; welches aber auch ein sehr schätzbare Vortheil für Volk und Staat auf der ganzen Erde ist“ (ebd., S. 69). Das ‚Anschaulich-Machen‘ praktischer Vernunftideen trägt also, so Kants Hoffnung, dazu bei, die Gemüter der Menschen in eine der Moralität günstige Stimmung zu versetzen, sie — Kant selbst verwendet diesen Begriff (ebd.) — zu ‚erbauen‘. Doch nicht bloß auf die Menschengattung insgesamt („Volk und Staat auf der ganzen Erde“) und deren moralische Kultur, sondern auch auf den einzelnen Menschen wirkt sich eine solche Handhabung der Bibel positiv aus. Dazu trägt insbesondere die im neuen Testament mehrfach erzählte Lebensgeschichte Jesu bei — in zweierlei Hinsicht: Indem Jesus erstens auf die „Unlauterkeit“ (RGV, AA 06, S. 48) seiner (angenommenen) Triebfedern hin beurteilt wird, schärft der diese Beurteilung anstellende „Lehrling[]“ (ebd.) seine „moralische Urteilskraft“ (ebd., S. 38),²² verschafft dem Pflichtbegriff Eingang in seine „Denkungsart“ (RGV, AA 06, S. 48) und kultiviert sich dadurch gleichsam selbst. Zweitens wirkt sich eine solche Lesart positiv auf die moralische Handlungsmotivation aus. Denn wer die Vorstellung verwirklichter Moralität vor Augen hat, sieht, dass das Sittengesetz keine „leerer Wahn“ (GMS, AA 04, S. 402) ist und

²¹ Kant beschreibt das Geschäft der doktrinalen Auslegung hier *ex negativo*, indem er ausführt, was der „biblische Theolog“ (SF, AA 07, S. 24) gerade *nicht* darf.

²² Vgl. hierzu Dörflinger (2010, S. 37; 2012а, S. 182).

для доктринальной герменевтики²⁵. Другими словами, возможно ли, не пользуясь «насильственным... часто» (AA 06, S. 110; Кант, 2024г, с. 200) истолкованием, просто придумать подходящие иллюстрации? Это не тот случай: «Он (Кант. — С.А.) явно предостерегает от фикционализации, от дальнейшей конкретизации идеала посредством продуктивной способности воображения; он предостерегает от придания моральным идеалам конкретной литературной формы и истории в романах, поскольку это “сделает добро, заключенное в самой идее, подозрительным и (сделанным) похожим на простой вымысел” [A 570 / B 598]» (Forschner, 2009, S. 148). Как продолжает Форшнер, поэтому не следует «писать романы, чтобы конкретизировать моральный идеал», а лучше «искать в истории людей», которые могут послужить наглядной конкретизацией этого самого идеала (Ibid., S. 152)²⁶. Так что, если под рукой нет Библии, стоит обратиться к Плутарху, но не к Лессингу или Шиллеру. Знание о фиктивности иллюстрации подрывает, если можно дополнить высказывания Форшнера, моральную мотивацию к действию: это один из немногих случаев, когда незнание предпочтительнее знания. Это также позволяет понять, почему Кант неоднократно подчеркивал²⁷, что сам вопрос о корректности библейских повествований совершенно не релевантен для доктринальной герменевтики.

Значение Библии для религии, находящейся в границах одного только разума, теперь можно с точностью определить: она не служит источником норм, не является аутентичным провозглашением воли Божьей и уж тем более не

²⁵ «...с историей дела могут обстоят при этом как угодно» (AA 06, S. 159; Кант, 2024г, с. 258).

²⁶ По словам Дёрфлингера, «полностью выдуманная история могла бы составить священный текст, если бы она выражала только моральный смысл» (Dörflinger, 2009, S. 132). Однако, как мы видели, из этого не следует, что каждая выдуманная история пригодна для иллюстрации морального чувства — такая иллюстрация была бы индифферентна к прогрессу моральной культуры.

²⁷ Об этом см.: (AA 06, S. 115, 159; Кант, 2024г, с. 206–207, 258–259 или AA 07, S. 68–69; Кант, 2024в, с. 315–317).

wird bestärkt in der Annahme, auch selbst diesen Anforderungen genügen zu können — ganz so, wie auch die Vorstellung einer von Anderen erbrachten sportlichen Leistung die eigene Motivation zu erhöhen vermag.

Schließlich mag man sich die Frage nach dem Nutzen einer solchen Hermeneutik stellen, mithin die Frage, ob dieses artifizielle und schwerfällige Verfahren der Auslegung nicht ebenso verzichtbar ist wie die Bibel selbst, deren präntendierter extramundaner Ursprung die doktrinale Hermeneutik ja ohnehin nicht interessiert.²³ Kann man sich — mit anderen Worten — die Mühe einer „oft gezwungen[en]“ (RGV, AA 06, S. 110) Auslegung nicht einfach sparen und passende Illustrationen einfach erfinden? Dem ist nicht so: „Er [sc. Kant] warnt eindeutig vor *fiktionaler* Ausgestaltung, vor einer weiteren Konkretisierung des Ideals durch die produktive Einbildungskraft; er warnt davor, moralischen Idealen literarisch in Romanen konkrete Gestalt und Geschichte zu geben, da dadurch ‚das Gute, das in der Idee liegt, selbst verdächtig und einer bloßen Erdichtung ähnlich (gemacht)‘ [KrV A 570/B 598] würde“ (Forschner, 2009, S. 148). Man soll also, wie Forschner (2009, S. 152) weiter ausführt, keine „Romane zur Konkretisierung des moralischen Ideals schreiben“, sondern vielmehr „in der Geschichte nach Menschen suchen“, die als anschauliche Konkretion eben jenes Ideals dienen können.²⁴ Hat man gerade keine Bibel zur Hand, so ist also bei Plutarch zu suchen, nicht aber bei Lessing oder Schiller. Das Wissen um die Fiktionalität der Veranschaulichung untergräbt — so ließen sich die Ausführungen Forschners ergänzen — die

²³ „[E]s mag mit der Geschichte stehen wie es wolle“ (RGV, AA 06, S. 159).

²⁴ Zwar könnte, wie Dörflinger (2009, S. 132) schreibt, „eine ganz und gar erfundene Geschichte, wenn sie nur moralischen Sinn ausdrückte, einen heiligen Text konstituieren“. Daraus folgt aber, wie gesehen, nicht, dass sich jede erfundene Geschichte zur Illustration eines moralischen Sinnes eignet — eine solche Bebilderung wäre dem Fortschreiten der moralischen Kultur gegenüber indifferent.

является исторически корректным фактологическим описанием, а в лучшем случае представляет собой *книгу примеров морали*, которая имеет ценность и значение только в своей функции *морального стимулятора*. Таким образом, границы одного только разума здесь сужены.

Список литературы

Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 4. С. 5–152.

Кант И. Приложение о вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской Академией наук в 1791 году: Какие действительные успехи создала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 7. С. 377–480.

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

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997. Т. 3.

Кант И. Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4.

Кант И. Критика чистого разума (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.

Кант И. Метафизика нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2019. Т. 5, ч. 2.

Кант И. Антропология в прагматическом отношении // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024а. Т. 1 : Соч. по антропологии / под ред. А. Г. Жаворонкова. С. 162–396.

Кант И. К вечному миру // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024б. Т. 2 : Соч. по философии политики / под ред. В. А. Чалого. С. 159–211.

Кант И. Спор факультетов // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024в. Т. 2 : Соч. по философии политики / под ред. В. А. Чалого. С. 250–361.

Кант И. Религия в границах одного только разума // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024г. Т. 3 : Соч. по философии религии / под ред. А. Н. Круглова. С. 81–310.

moralische Handlungsmotivation: Wir haben es hier mit einem der wenigen Fälle zu tun, in denen das Nichtwissen dem *Wissen* vorzuziehen ist. So wird auch verständlich, warum Kant immer wieder betont,²⁵ dass schon die Frage nach der Korrektheit biblischer Erzählungen für die doktrinale Hermeneutik gänzlich irrelevant ist.

Die Bedeutung der Bibel für eine Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft lässt sich nun präzise fassen: Sie dient nicht als Normquell, nicht als authentische Willensbekundung Gottes und erst recht nicht als historisch korrekter Tatsachenbericht, sondern allenfalls als *moralisches Bilderbuch*, das nur in seiner Funktion als *sittliches Stimulans* Wert und Bedeutung besitzt. Die Grenzen der bloßen Vernunft sind hier also eng gesteckt.

Literatur

Caruth, C., 1988. The Force of Example: Kant's Symbols. *Yale French Studies*, 74, S. 17-37.

Dörflinger, B., 2006. Offenbarung – nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen. In: B. Dörflinger, G. Krieger und M. Scheuer, Hg. 2006. *Wozu Offenbarung? Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion*. Paderborn: Schöningh, S. 141-164.

Dörflinger, B., 2009. Über den aufgeklärten Umgang mit Gottes Wort. Kant zur Auslegung „heiliger“ Schriften. In: Ch. Bermes, E.W. Orth und P. Welsen, Hg. 2009. *Die Kultur des Textes. Studien zur Textualität*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 123-141.

Dörflinger, B., 2010. Kants Jesus. In: W.N. Bryuschinkin, Hg. 2010. *X. Kant-Tagung. Klassische Vernunft und Herausforderungen der modernen Zivilisation*. Materialien der Internationalen Konferenz. Bd. 1. Kaliningrad: IKBFU Press, S. 34-45.

Dörflinger, B., 2012a. Die personifizierte Idee des Guten. Zugleich ein Beitrag zu Kants Christologie. In: B. Dörflinger und G. Kruck, Hg. 2012. *Worauf Vernunft hinaussieht. Kants regulative Ideen im Kontext von Teleologie und praktischer Philosophie*. Hildesheim & Zürich & New York: Olms, S. 177-189.

²⁵ Vgl. etwa *RGV*, AA 06, S. 115, 159 oder *SF*, AA 07, S. 68-69.

Caruth C. The Force of Example: Kant's Symbols // Yale French Studies. 1988. № 74. S. 17–37.

Dörflinger B. Offenbarung – nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen // Wozu Offenbarung? Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion / hrsg. von B. Dörflinger, G. Krieger, M. Scheuer. Paderborn : Schöningh, 2006. S. 141–164.

Dörflinger B. Über den aufgeklärten Umgang mit Gottes Wort. Kant zur Auslegung „heiliger“ Schriften // Die Kultur des Textes. Studien zur Textualität / hrsg. von Ch. Bermes, E. W. Orth, P. Welsen. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2009. S. 123–141.

Dörflinger B. Kants Jesus // X Кантовские чтения. Классический разум и вызовы современной цивилизации : материалы междунар. конф. : в 2 ч. / под ред. В.Н. Брюшинкина. Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. Ч. 1. С. 34–45.

Dörflinger B. Die personifizierte Idee des Guten. Zugleich ein Beitrag zu Kants Christologie // Worauf Vernunft hinausieht. Kants regulative Ideen im Kontext von Teleologie und praktischer Philosophie / hrsg. von B. Dörflinger, G. Kruck. Hildesheim ; Zürich ; N. Y. : Olms, 2012a. S. 177–189.

Dörflinger B. Kant über das Ende der historischen Religionen // Kant und die Religion. Die Religionen und Kant / hrsg. von R. Hiltcher, S. Klingner. Hildesheim ; Zürich ; N. Y. : Olms, 2012b. S. 159–175.

Forschner M. Idee und Anschauung in Kants Religionsphilosophie // Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung / hrsg. von H.F. Klemme. Berlin ; N. Y. : De Gruyter, 2009. S. 143–164.

Geismann G. Sittlichkeit, Religion und Geschichte in der Philosophie Kants // Jahrbuch für Recht und Ethik. 2000. Bd. 8. S. 437–531.

Klingner S. Kant und der Monotheismus der Vernunftreligion // Archiv für Geschichte der Philosophie. 2015. Bd. 97, H. 4. S. 458–480.

Klingner S. Wofür eine „Religionsschrift“? Kant über die Menschen und ihre moralische Kultur durch Religion // The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress / ed. by B. Himmelfmann, C. Serck-Hanssen. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2022. Bd. 3. P. 1985–1995.

Klingner S. Kant und die Erzählung vom Ursprung des Bösen // Religion, Moral und Kirchenglaube: Beiträge zu Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793) / hrsg. von S. Abel, D. Hüning. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2023. S. 43–66.

Madonna L.C. Die unzeitgemäße Hermeneutik Christian Wolffs // Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung / hrsg. von A. Bühler. Frankfurt a/M : Vittorio Klostermann, 1994. S. 26–42.

Dörflinger, B., 2012b. Kant über das Ende der historischen Religionen. In: R. Hiltcher und S. Klingner, Hrsg. 2012. *Kant und die Religion. Die Religionen und Kant*. Hildesheim & Zürich & New York: Olms, S. 159-175.

Forschner, M., 2009. Idee und Anschauung in Kants Religionsphilosophie. In: H. F. Klemme, Hrsg. 2009. *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin & New York: De Gruyter, S. 143-164.

Geismann, G., 2000. Sittlichkeit, Religion und Geschichte in der Philosophie Kants. *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 8, S. 437-531.

Klingner, S., 2015. Kant und der Monotheismus der Vernunftreligion. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 97(4), S. 458-480.

Klingner, S., 2022. Wofür eine „Religionsschrift“? Kant über die Menschen und ihre moralische Kultur durch Religion. In: B. Himmelfmann & C. Serck-Hanssen, Hrsg. 2022. *The Court of Reason. Akten des XIII. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. 3. Berlin & Boston: De Gruyter, S. 1985-1995.

Klingner, S., 2023. Kant und die Erzählung vom Ursprung des Bösen. In: S. Abel und D. Hüning, Hrsg. 2023. *Religion, Moral und Kirchenglaube. Beiträge zu Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793)*. Berlin & Boston: De Gruyter, S. 43-66.

Madonna, L. C., 1994. Die unzeitgemäße Hermeneutik Christian Wolffs. In: A. Bühler, Hrsg. 1994. *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, S. 26-42.

Maly, S., 2012. *Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes*. Berlin & Boston: De Gruyter.

Mellin, G. S. A., 1797. *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie oder Versuch einer fasslichen und vollständigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze*. Bd. 1. Züllichau & Leipzig: F. Fromann.

Niquet, M., 2001. Transzendente Anthropologie und die Begründung der praktischen Philosophie. In: V. Gerhardt, R.-P. Horstmann und R. Schumacher, Hrsg. 2001. *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. IV. Berlin & New York: De Gruyter, S. 405-415.

Ruhstorfer, K., 2005. Kirchlichkeit und christlicher Offenbarungsglaube in der Religionsphilosophie Immanuel Kants. In: N. Fischer, Hrsg. 2005. *Der Katholizismus und Kant: Stationen einer wechselhaften Geschichte*. Freiburg i. Br. & Basel & Wien: Herder, S. 58-81.

Maly S. Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2012.

Mellin G.S.A. Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie oder Versuch einer fasslichen und vollständigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze. Züllichau ; Leipzig : F. Fromann, 1797. Bd. 1.

Niquet M. Transzendente Anthropologie und die Begründung der praktischen Philosophie // Kant und die Berliner Aufklärung : Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses / hrsg. von V. Gerhardt, R.-P. Horstmann und R. Schumacher. Berlin ; N. Y. : De Gruyter, 2001. Bd. 4. S. 405–415.

Ruhstorfer K. Kirchlichkeit und christlicher Offenbarungsglaube in der Religionsphilosophie Immanuel Kants // Der Katholizismus und Kant: Stationen einer wechselhaften Geschichte / hrsg. von N. Fischer. Freiburg i. Br. ; Basel ; Wien : Herder, 2005. S. 58–81.

Schwarz G. Gott – eine Frage der Moral? Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants // Als gäbe es Ihn nicht – Vernunft und Gottesfrage heute / hrsg. von G. Kruij, M. Fischer. Berlin ; Münster : Lit, 2006. S. 55–63.

Об авторе

Себастьян Абель – доктор философии, Галле-Виттенбергский университет им. Мартина Лютера, Галле (Зале), Германия.

E-mail: sebastianalexanderabel@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7551-2084>

О переводчике

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

E-mail: ichernenok@kantiana.ru

Для цитирования:

Абель С. Библия – иллюстрированная книга морали? Кантовская «доктринальная герменевтика» и ее польза для моральной культуры человека // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 4. С. 125–154.

doi: [10.5922/0207-6918-2024-4-5](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2024-4-5)

Schwarz, G., 2006. Gott – eine Frage der Moral? Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants. In: G. Kruij, M. Fischer, Hg. 2006. *Als gäbe es Ihn nicht – Vernunft und Gottesfrage heute*. Berlin & Münster: Lit, S. 55-63.

The author

Dr Sebastian Abel, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle (Salle), Germany.

E-mail: sebastianalexanderabel@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7551-2084>

To cite this article:

Abel, S., 2024. Die Bibel als *moralisches Bilderbuch?* Kants ‚doktrinale Hermeneutik‘ und ihr Nutzen für die moralische Kultur des Menschen. *Kantian Journal*, 43(4), pp. 125-154.

<https://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-4-5>

© Abel S., 2024.