
ПОЧЕМУ «ЭТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО» КАНТА МОЖЕТ ОКАЗАТЬСЯ ПОЛЕЗНЫМ В БОРЬБЕ С СОВРЕМЕННЫМИ СОЦИАЛЬНЫМИ ПАТОЛОГИЯМИ

Х. Нагль-Доцекаль¹

Как показывают последние социальные исследования, жизненный мир все больше подвергается влиянию коррозии социальных связей и агрессивных привычек, проявляющихся, например, в выражениях ненависти в социальных сетях. Примечательно, что развитие подобных явлений не удалось предотвратить в конституционных либеральных государствах. В поисках подходящего способа борьбы с нынешними социальными патологиями анализируется утверждение Канта о том, что наряду с «юридически-гражданским (политическим) государством» необходимо создать и культивировать «этически-гражданское государство», объединяющее людей «под водительством законов добродетели». Утверждение Канта обсуждается в сравнении с «постметафизическими» концепциями морали Ролза и Хабермаса, которые проявили свою несостоятельность по причине договорного подхода, использованного в них. Важным при рассмотрении ключевой идеи «государства добродетели» оказывается тезис Канта о том, что такое государство «(человечески устрояемое) может быть осуществлено не иначе, как в форме церкви». В связи с тем что сегодня во многих частях мира значительная часть населения придерживается агностических или атеистических убеждений, акцент делается на особой концепции «церкви» у Канта, которая четко отличается от «исторических» верований и религиозных практик, а также на том, как он обращается к неверующим, настаивая на неразрывной связи между моралью и «чисто моральной религией». На основе этих размышлений тщательно исследуется актуальность аргумента Канта о том, что «долг всего человеческого рода» – создать сообщество, в котором люди взаимно поддерживают друг друга в воспитании моральной восприимчивости.

Ключевые слова: социальный атомизм, теория морали, этико-гражданское государство, законы добродетели, церковь, атеизм, человеческий род, Кант, Ролз, Хабермас, Хоркхаймер

¹ Институт философии, Венский университет. Австрия, 1010, Вена, Университетсштрассе, д. 7. Поступила в редакцию: 17.07.2021 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-6

WHY KANT'S "ETHICAL STATE" MIGHT PROVE INSTRUMENTAL IN CHALLENGING CURRENT SOCIAL PATHOLOGIES

H. Nagl-Docekal¹

As recent social research demonstrates, the life world is increasingly impacted by a corrosion of social bonds and aggressive habits expressed, for instance, in hate speech in the social media. Significantly, such phenomena have not been prevented from evolving within the framework of constitutional liberal states. In search of an appropriate mode of challenging the current social pathologies, we should examine Kant's claim that, alongside the "juridico-civil (political) state", an "ethico-civil state", uniting human beings "under laws of virtue alone", needs to be established and cultivated. Kant's claim is discussed in comparison with "post-metaphysical" conceptions of morality, as maintained by Rawls and Habermas. These prove deficient owing to their contract-based approach. Important in the examination of the key idea of the "state of virtue" is Kant's thesis that such a state "cannot be realized (by human organization) except in the form of a church". In view of the fact that, today, in many parts of the world significant segments of the population adhere to agnostic or atheistic convictions, the focus is placed on Kant's specific conception of "church" that is clearly distinct from "historical" creeds and religious practices, and on the way in which he addresses non-believers, since he insists on the intrinsic relation between morality and the "purely moral religion". Based on these reflections, the relevance of Kant's argument that it is "a duty of the entire human race" to establish a community in which people mutually support one another in the cultivation of moral sensitivity is scrutinised.

Keywords: social atomism, moral theory, ethico-civil state, laws of virtue, church, atheism, human race, Kant, Rawls, Habermas, Horkheimer

¹ Department of Philosophy, University of Vienna. Universitätsstrasse 7, Vienna, 1010, Austria.
Received: 17.07.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-6

Введение

Развивая идеал общественного устройства, полностью отвечающего требованиям морального закона, Иммануил Кант различает два вида государства: «юридически-гражданское (политическое) состояние», объединяющее людей как граждан «по публичным правовым законам», и «этически-гражданское состояние», объединяющее людей на основании «только законов добродетели» (AA 06, S. 95; Кант, 1994ж, с. 99). Современные дебаты о понятии «вполне упорядоченного общества»² тем не менее сосредоточены исключительно на вопросах права и справедливости. Похоже, что концепция «этического государства» Канта считается устаревшей как в мейнстриме социальной философии, так и во вдохновленном ею общественном дискурсе, а потому остается уделом немногих исследователей Канта. В дальнейших рассуждениях рассматриваются источники широко распространенной приоритизации вопросов о либеральном государстве и о том, к каким потерям привел этот теоретический поворот. Эти вопросы будут обсуждаться в свете социологических исследований в условиях современной жизни, которые особо выделяют одну проблему: склонность к атомистической изоляции индивида, ведущей к дезинтеграции социальных связей и снижению солидарности. Один из важнейших выводов состоит в том, что эти «социальные патологии»³ обусловлены вторжением логики рыночной экономики во все сферы жизни. Фред Даллмайр утверждает, что сегодня «конкуренция и агонистическая борьба» вызывают процессы «социальной атомизации» (Dallmayr, 1993, p. 249). Аналогичным образом Дэниел Белл отмечает «атомистические тенденции современных либеральных обществ», то есть «эрозию общественной жизни во все более фрагментированном обществе», которое формируется «безудержной жадностью, одиночеством, городской преступностью» (Bell, 2016, p. 10).

² Этот термин был введен Ролзом (1995, с. 397–403), в главе 69 «Понятие вполне упорядоченного общества».

³ Объяснение этого термина см. в статье Акселя Хоннета (Honneth, 2014, p. 86).

Introduction

Elaborating on the ideal of a social order that fully meets the demands of the moral law, Immanuel Kant distinguishes two kinds of state: the “juridico-civil (political) state”, uniting human beings, as citizens, “under public juridical laws”, and the “ethico-civil state”, uniting human beings “under laws of virtue alone” (RGV, AA 06, p. 95; Kant, 1996f, pp. 130-31). The current debate on the notion of a “well-ordered society”² does, however, focus exclusively on issues of right and justice. It seems that Kant’s conception of the “ethical state” is considered obsolete in the mainstream of social philosophy as well as in the public discourse inspired by it, and thus discussion is left to a few Kant scholars. The following reflections examine the sources of the widely-shared prioritisation of issues of the liberal state and the kind of loss that has resulted from this theoretical turn. These issues will be discussed in the light of sociological research into the conditions of contemporary life which highlights one problem in particular: the propensity towards an atomistic isolation of the individual that leads to a disintegration of social bonds and dwindling solidarity. One crucial finding is that these “social pathologies”³ are rooted in the fact that the logic of market economy has intruded into all spheres of life. Fred Dallmayr maintains that, today, “competition and agonistic struggle” are causing processes of “social atomization” (Dallmayr, 1993, p. 249). Similarly, Daniel Bell observes “atomistic tendencies of modern liberal societies”, i.e. “the erosion of communal life in an increasingly fragmented society” that is shaped by “unbridled greed,

² This term has been introduced in Rawls (1971, pp. 453-462), see chapter 69 “The Concept of a Well-Ordered Society”.

³ For an explanation of this term see Honneth (2014, p. 86).

В настоящей статье рассматривается вопрос о том, может ли концепция «этического государства» Канта оказаться актуальной сегодня, поскольку она предоставляет ценные инструменты для устранения недостатков исключительно юридического подхода к социальным вопросам и для разработки более обстоятельной идеи подлинно человеческого сообщества. *Первая часть* статьи посвящена утверждению Джона Ролза о «процедурной трансформации категорического императива», а также «дискурсивно-теоретическим» концепциям морали, разработанным Юргеном Хабермасом и Райнером Форстом. Во *второй части* обсуждаются существенные недостатки этих «постметафизических» подходов к морали по сравнению с концепцией Канта. В *третьей части* объясняется принципиальный момент различия между «политическим» и «этическим» обществом, а в *четвертой* резюмируется тезис Канта о том, что «этическое государство» может быть реализовано людьми только «в форме церкви». В *пятой части* рассматривается потенциал концепции государства на основании «только законов добродетели» с учетом широко распространенных сегодня светских убеждений людей. Окажется ли эта концепция полезной для устранения моральных недостатков, маркирующих современный жизненный мир? И какое значение имеет открываемая с ее помощью глобальная перспектива?

1. Процедурная трансформация категорического императива

Сегодня, похоже, широко распространено мнение, что кантовское определение морали в терминах «самозаконодательства» чистого практического разума устарело. Одним из важнейших оснований для такой точки зрения послужил способ, каким Джон Ролз утверждает, что его концепция справедливости основана на Канте. Давайте кратко напомним ключевые элементы его позиции. Объясняя понятие «за-

loneliness, urban crime” (Bell, 2016, p. 10). The present paper examines whether Kant’s conception of the “ethical state” might prove relevant today, as it provides valuable tools for addressing the deficits of an exclusively legalistic approach to social issues, and for elaborating a more comprehensive idea of a truly human community.

The *first part* focuses on John Rawls’s claim to provide a “procedural transformation of the categorical imperative”, and on “discourse theoretical” conceptions of morality, as elaborated by Jürgen Habermas and Rainer Forst. The *second part* discusses significant shortcomings of these “post-metaphysical” approaches to morality compared with Kant’s conception. The *third part* explains the crucial point of the distinction between the “political” and the “ethical” community, while the *fourth part* summarises Kant’s thesis that the “ethical state” can be realised by humans only “in the form of a church”. The *fifth part* examines what the potential of the conception of a state “under laws of virtue alone” might be, given the widely shared secular convictions of people today. Does this conception prove instrumental in addressing moral deficiencies marking the contemporary life world? And what is the relevance of the global perspective it opens up?

1. A Procedural Transformation of the Categorical Imperative

It seems a widely shared view today that Kant’s definition of morality in terms of the “self-legislation” of pure practical reason has become obsolete. The way in which John Rawls maintains that his conception of justice has its foundation in Kant has provided one crucial basis for that view. Let us briefly recall key elements of his claim. Explaining the notion of the “veil of ignorance” on which his contract theo-

весы неведения», на котором основана его теория договора, Ролз отмечает: «Занавес неведения лишает человека, находящегося в исходном положении, знания, которое позволяет ему выбрать гетерономные принципы» (Ролз, 1995, с. 224). Важно осознавать установленную здесь связь: утверждая со ссылкой на Руссо и Канта, что государство, чтобы быть легитимным, должно быть основано на идеальном договоре, согласованном между всеми гражданами на равных условиях, Ролз считает, что этот идеальный договор соответствует основным положениям морали Канта, выраженным в концепции категорического императива. Он пишет: «Исходное положение, таким образом, можно рассматривать как процедурную интерпретацию кантианской концепции автономии и категорического императива» (Там же, с. 228). Таким образом Ролз устраняет различие между правом и моралью, на котором так настаивал Кант, разделяя, например, «Метафизику нравов» на две части: «Учение о праве» и «Учение о добродетели». (Только на основе этого четкого разграничения Кант объясняет связь между обеими сферами, утверждая, что признание идеального общественного договора является моральным обязательством⁴.) Примечательно, что Ролз использует термин «моральная личность», когда говорит о гражданине конституционного государства. Он отмечает, что гражданин принимает «принципы справедливости и как они выводятся из условий, которые характеризуют его как равного в обществе моральных личностей» (Там же, с. 449). Далее он утверждает, что «наши моральные принципы и убеждения объективны в той мере, в которой они получены и проверены посредством... оценки аргументов в их пользу через ограничения, выраженные концепцией исходного положения» (Там же, с. 500). Более подробно разбирая Канта в «Лекциях по истории моральной философии», Ролз пытается продемонстрировать легитимность своего прочтения катего-

⁴ Кант отмечает: «Этика говорит: хорошо, то есть необходимо исходя из внутренних мотивов, поступать правильно. Поэтому право принадлежит и нравственности» (AA 19, S. 227, № 7014).

ry is based, Rawls (1971, p. 252) notes: “the veil of ignorance deprives the persons in the original position of the knowledge that would enable them to choose heteronomous principles.” It is important to be aware of the linkage established here: While claiming, with reference to Rousseau and Kant, that a state, in order to be legitimate, must be based on an ideal contract agreed among all citizens on equal terms, Rawls considers that this ideal contract corresponds with the basic terms of Kant’s thinking on morality, as expressed in the conception of the categorical imperative. He maintains, “The original position may be viewed, then, as a procedural interpretation of Kant’s conception of autonomy and the categorical imperative” (*ibid.*, p. 256). In this manner Rawls eliminates the distinction between right and morality that Kant insisted on, for instance in separating the two parts of *The Metaphysics of Morals*: “Doctrine of Right” and “Doctrine of Virtue”. (It is only on the basis of this clear distinction that Kant explains the relation between the two spheres, claiming that it is a moral obligation to acknowledge the ideal social contract.⁴)

Significantly, Rawls employs the term “moral person” when referring to the citizen of the constitutional state. He notes that the citizen adopts “the principles of justice that are derived from the conditions that characterise his being an equal in a society of moral persons” (*ibid.*, p. 526). He goes on to claim that “our moral principles and convictions are objective to the extent that they have been arrived at and tested by [...] assessing the arguments for them by the restrictions expressed by the conception of the original position” (*ibid.*, p. 517). Elaborating on Kant more extensively in his *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Rawls seeks to demonstrate the legitimacy of his reading of

⁴ Kant notes, “Ethics says that it is good, i.e. from *motivis internis* necessary, to act right. Therefore, the right belongs to morality” (*Refl* 7014, AA 19, p. 227; tr. H. N.-D.).

рического императива, обращая особое внимание на кантовское понятие «царство целей». Он расшифровывает это понятие следующим образом: «Всегда действуй так, чтобы совокупность максим, на основании которых ты действуешь, была такова, чтобы ты мог рассматривать себя как осуществляющего посредством этих максим единую схему общественных моральных предписаний, одобрение которых всеми разумными и рациональными людьми соответствует их человечности и приведет (при благоприятных условиях) к царству целей» (Rawls, 2000, p. 205). Стоит отметить, что с точки зрения этого специфического прочтения Ролз критикует Канта за недостаток ясности: «Чем пренебрегают, так это эксплицитным привлечением внимания к взаимному признанию морального закона в публичной роли моральной культуры общества» (Ibid., p. 209). (Это понятие взаимности будет обсуждаться ниже.)

В современном дискурсе выражение «кантовская традиция» обычно применяется к Ролзу и многим авторам, которые позже приняли его прочтение Канта. Одним из подходов, вдохновленных Ролзом, является дискурсивная теоретическая концепция морали, разработанная Юргеном Хабермасом и некоторыми его учениками. Стремясь создать «постметафизическое» изложение морали, эти авторы прямо обращаются к заявлению Ролза о «процедурной интерпретации кантианской концепции автономии и категорического императива» (Ролз, 1995, с. 228; см.: Хабермас, 2001, с. 105–107; Forst, 2002, p. 24). Объясняя свой собственный «кантовско-процедурный» подход к морали, Хабермас указывает, что «в отсутствие метафизически обоснованных нормативных принципов морально-универсальное обоснование может быть найдено только в процессе взаимной рациональной аргументации... В этом контексте практический разум требует, чтобы мы были способны предоставить взаимные и универсальные основания для обоснованности моральной нормы»⁵. Подчеркивая универсалист-

⁵ См. краткое изложение изложения Хабермаса, представленное у Форста: (Forst, 2002, p. 176–177).

the categorical imperative with specific attention to Kant's concept "realm of ends". He transcribes this concept as follows: "Always act so that the totality of maxims from which you act is such that you can regard yourself as enacting through those maxims a unified scheme of public moral precepts the endorsing of which by all reasonable and rational persons is consistent with their humanity and would bring about (under favorable conditions) a realm of ends" (Rawls, 2000, p. 205). It is worth noting that, from the perspective of this specific reading, Rawls criticises Kant for a lack of explicitness: "what is neglected is explicitly drawing attention to the mutual recognition of the moral law in the public role of a society's moral culture" (ibid., p. 209). (This concept of mutuality will be discussed below.)

In recent discourse, the expression "Kantian tradition" typically has been applied to Rawls and the many authors who have since adopted his reading of Kant. One approach inspired by Rawls is the discourse theoretical conception of morality elaborated by Jürgen Habermas and some of his disciples. Seeking to establish a "post-metaphysical" account of morality, these authors refer explicitly to Rawls's claim to "a procedural interpretation of Kant's conception of autonomy and the categorical imperative" (Rawls, 1971, p. 256; cf. Habermas, 1990, pp. 57-68; Forst, 2002, p. 24). As Habermas explains his own "Kantian-procedural" account of morality, he emphasises that "in the absence of metaphysically validated normative principles, moral-universal justification can be located only in a process of reciprocal rational argumentation. [...] In this context, practical reason requires that we be able to provide reciprocal and universal reasons for the validity of a moral norm."⁵ Highlighting the universal-

⁵ See the summary of Habermas's account provided in Forst (2002, pp. 176-177).

ский характер своего изложения, Хабермас утверждает, что «моральное сообщество людей – это сообщество оправдания моральных норм» (Forst, 2002, p. 177–178).

2. Подводные камни взаимного «права на оправдание»

При более внимательном взгляде на пост-метафизические предложения произвести «процессуальную интерпретацию» категорического императива Канта мы обнаруживаем, во-первых, что она основана на следующем предположении: подлинный исток моральных проблем лежит в конфликтах между людьми. Хабермас утверждает, например: «Моральные суждения объясняют, как конфликты между различными субъектами могут быть разрешены на основе рационально мотивированного соглашения» (Habermas, 1991, S. 11). Аналогичное направление мысли формирует концепцию «права на оправдание» Райнера Форста (Forst, 2014). Форст, который также воспринимает моральные вопросы как конфликтные, подчеркивает право людей, раздраженных или оскорбленных действиями других, «требовать оправдания». Соответственно, он утверждает, что каждому человеку должно быть предоставлено равное право оправдывать свой образ действий: «Каждый человек в принципе должен быть признан как личность, имеющая право на оправдание в соответствии с критериями взаимности и универсальности» (Forst, 2015, p. 22). В отношении вопроса о том, что требуется для обоснования оспариваемого действия, эти «постметафизические» теории утверждают, что необходимо сослаться на общепризнанные нормативные принципы. Как пишет Хабермас, обоснованность норм зависит от процессов «совместного формирования воли и мнения относительно норм общественной жизни» (Habermas, 2016, S. 819).

Как ясно показывает это краткое описание, «процедурный» подход сформирован логикой договора. Однако такое понимание в нескольких аспектах не соответствует нашему обыч-

ist character of his account, Habermas contends that “The moral community of human beings is the justification community for moral norms” (Forst, 2002, pp. 177-178).

2. The Pitfalls of the Reciprocal “Right to Justification”

As we take a closer look at the post-metaphysical suggestions for providing a “procedural interpretation” of Kant’s categorical imperative, we find, first, that this interpretation is based on the assumption that the genuine origin of moral issues lies in conflicts among fellow human beings. Habermas maintains, for instance: “Moral judgements explain how conflicts among different actors can be resolved on the basis of a rationally motivated agreement” (Habermas, 1991, p. 11). A similar line of thought shapes Rainer Forst’s conception of the “right to justification” (*cf.* Forst, 2014). Forst, who also views moral issues as conflict-based, emphasises the right of persons who are irritated or offended by actions of others to “request reasons”. Correspondingly, he maintains that each person must be granted the equal right to justify his/her way of acting: “each person must, on principle, be recognised as a person with the right to justification according to the criteria of reciprocity and universality” (Forst, 2015, p. 22; tr. H. N.-D.). Regarding the question of what is required in order to provide good reasons for a contested action, these “post-metaphysical” theories argue that it is imperative to refer to universally accepted normative principles. As Habermas claims, the validity of norms depends on processes of a “joint will- and opinion-formation concerning the norms of communal life” (Habermas, 2016, p. 819; tr. H. N.-D.).

As this brief summary clearly indicates, the “procedural” approach is shaped by the logic of contract. This understanding fails, however,

ному взгляду на мораль. Когда мы хотим прояснить эту нестыковку, моральная философия Канта дает ценные ориентиры. Во-первых, как подчеркивает Кант, договорные соглашения по определению не способны породить моральные установки. Соглашения о правилах действия могут касаться только «внешнего» аспекта — действия как наблюдаемого процесса. Соответственно, Кант определяет «юридические законы» как затрагивающие «лишь внешние поступки и их законосообразность» (AA 06, S. 214; Кант, 1994г, с. 234). Что касается «внутреннего» аспекта, то есть перспективы агента, он утверждает, однако, что я не могу быть связан договором, чтобы сделать определенную цель «моей целью» (AA 06, S. 381; Кант, 1994г, с. 423). Во-вторых, локализация происхождения моральных проблем в конфликтах между субъектами не позволяет адекватно учитывать то, что обычно называют «совестью». Она не отражает, например, ситуации, когда мы можем считать некоторые наши действия морально неправильными, даже если никто их не наблюдал и не оспаривал. Один хорошо известный литературный пример — это способ раскаивания после того, как подросток крадет грушу, о чем рассказывается в «Исповеди» (II, iv, 9) (Августин, 2013, с. 25). Важно отметить, что Кант помещает источник морали прежде всего в действующего субъекта, а не в конфликты с другими людьми. Определяя *отличительные особенности человека*, Кант подчеркивает «первоначальные моральные задатки в нас вообще» (AA 06, S. 4; Кант, 1994ж, с. 52) (этот тезис будет обсуждаться ниже).

Что же касается людей, на которых оказывают влияние наши действия, то здесь необходимо провести дифференциацию. Для того чтобы правильно реализовать наши «моральные задатки», мы, несомненно, должны воспитывать в себе чувствительность к тому, могут ли другие люди оскорбиться или пострадать от наших действий. В этом отношении очевидно, что нам необходимо по возможности участвовать в дискурсе (см.: Nagl-Docekal, 2014a). Критические замечания, высказываемые другими людьми,

to correspond to our ordinary way of looking at morality in several respects. As we seek to specify this incompatibility, Kant's moral philosophy provides valuable guidelines. Firstly, as Kant emphasises, contractual agreements are, by definition, incapable of generating a moral attitude. Agreements on rules of action can only concern the "external" aspect: the action as an observable process. Accordingly, Kant defines "juridical laws" as being "directed merely to external actions and their conformity to law" (MS, AA 06, p. 214; Kant, 1996d, p. 375). Regarding the "internal" aspect — i.e. the perspective of the agent — he contends, however, that I cannot be bound by contract to making a certain end "my end" (MS, AA 06, p. 381; Kant, 1996d, p. 513). Secondly, locating the origin of moral issues in conflicts among actors fails to take adequately into account what is commonly called "conscience". It does not reflect, for instance, that we may view some of our actions as morally wrong, even if no one has observed or contested them. One well known literary example is the repentant mode in which a pear theft by an adolescent is narrated in the *Confessiones* (II, iv, 9) (cf. St. Augustine, 1955, pp. 32-33). Significantly, Kant locates the source of morality primarily in the acting subject rather than in conflicts with fellow human beings. Defining the *differentia specifica* of humans, Kant highlights "the original moral disposition in us" (RGV, AA 06, p. 4; Kant, 1996f, p. 93) (this thesis will be discussed shortly).

With regard to the persons who are affected by our actions, there is a need for differentiation. In order to implement our "moral disposition" properly, we certainly have to cultivate our sensitivity as to whether others might be offended or harmed by our actions. In this respect, it is obvious that we need to engage in discourse wherever possible (cf. Nagl-Docekal, 2014a). Critical responses voiced by others can provide invaluable incentives for our self-ex-

могут стать бесценным стимулом для нашего самоанализа. Однако важность таких обсуждений не является доказательством утверждения о «процессуальной трансформации категорического императива». Если исходить из этого всеобъемлющего утверждения, то моральная оценка поступков будет возложена на общественность, что в итоге отрицает значимость совести агента. Необходимо также учитывать и риск притворства: очевидно, что общественное давление на индивидов с целью оправдания их действий способно побудить человека, обладающего талантом софиста, скрывать свои действительные намерения за «вескими причинами», согласующимися с общепринятыми нормами, в то время как менее искушенные люди могут оказаться неспособными адекватно выразить свою истинную мотивацию. В общих чертах Кант выражает четкое предупреждение, заявляя, что «именно чистое отношение сердца составляет истинную моральную ценность, однако оно никогда не признается другими должным образом, а зачастую даже неверно оценивается» (AA 19, S. 181, № 6858).

Один из важных аспектов морального закона заключается в том, что, вопреки распространенному представлению о моральном суждении, он дает руководство к рассмотрению в первую очередь моих собственных способов действий, а не способов действий других людей. С моральной перспективы очень важно сосредоточиться на том, какой причине отдается или отдавался приоритет в принятии решения, ведущего к рассматриваемому действию. Хотя, разумеется, один и тот же поступок может быть мотивирован совершенно разными намерениями, тем не менее моральный закон требует внимательного изучения нашего истинного внутреннего принципа действия⁶.

⁶ См. подробный анализ понятия «совесть» у Канта: «Совесть не судит поступки как прецеденты, подлежащие определению закона... разум сам себя судит относительно того, действительно ли он со всей осторожностью вынес это суждение о поступках (справедливы они или несправедливы)...» (AA 06, S. 186; Кант, 1994ж, с. 202–203).

amination. The importance of such consultations does not, however, provide evidence for the claim of a “procedural transformation of the categorical imperative”. On the basis of this comprehensive claim, the moral evaluation of actions would be committed to the public, ultimately denying the relevance of the agent’s conscience. We also need to consider the danger of pretence: it is evident that public pressure on individuals to justify their actions may induce individuals with a talent for sophistry to hide their actual intentions behind “good reasons” that agree with widely accepted norms, whereas less sophisticated persons might find it impossible to verbalise adequately their true motivation. In general terms, Kant expresses a clear warning, stating that “it is the pure attitude of the heart that represents true moral value, yet this is never fully perceived by others, very often even misjudged” (*Refl* 6858, AA 19, p. 181; tr. H. N.-D.).

One significant aspect of the moral law is that – contrary to a common understanding of moral judgment – it provides a guideline for examining primarily *my* own ways of acting rather than those of other people. From a moral perspective, it is crucial to focus on which reason is, or has been, given priority in the decision leading to the action in question. While, obviously, one and the same deed may be motivated by very different intentions, the moral law demands scrutinising our true inner principle of action.⁶ As Kant shows, to look at someone’s ways of acting from the perspective of an external observer does not put us in the position to assess with certainty what the decisive motivation of this person has been. Thus,

⁶ See Kant’s careful analysis of the concept of conscience: “Conscience does not pass judgment upon actions as cases that stand under the law [...]. Rather, here reason judges itself, whether it has actually undertaken, with all diligence, that examination of actions (whether they are right or wrong)” (*RGV*, AA 06, p. 186; Kant, 1996f, p. 203).

Как показывает Кант, рассмотрение чьих-либо поступков с точки зрения внешнего наблюдателя не дает нам возможности с уверенностью оценить, какова была решающая мотивация этого человека. Таким образом, основной фокус морального закона, который Кант конкретизирует в своей концепции «категорического императива»⁷, — это то, как я *отношусь* к людям, а не то, как они относятся ко мне. Наша главная обязанность — относиться к каждому человеку (как к другим, так и к себе) как к личности, то есть уважать достоинство каждого. Развивая эту мысль, Кант подчеркивает, что наш моральный долг не может быть определен в терминах договора: вместо того чтобы основываться на принципе взаимности, моральный закон требует, чтобы мы относились к другим как к личностям даже тогда, когда у нас есть веские основания сомневаться в том, что они будут вести себя по отношению к нам подобным образом⁸. Мы приходим к выводу, что процессуальный подход не в состоянии предложить моральную теорию. Таким образом, есть все основания для того, чтобы по-новому взглянуть на учение Канта в его полном объеме.

3. Система благонамеренных человеческих существ

Объясняя необходимость четкого разграничения договорного права и морали, Кант подчеркивает, что мы способны оценивать свои поступки в двух разных перспективах — с точ-

⁷ Применительно к теме настоящей работы наиболее подходящим представляется следующее определение категорического императива: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» (AA 04, p. 429; Кант, 1994д, с. 205).

⁸ «Делать добро другим людям по мере нашей возможности есть долг независимо от того, любим мы их или нет... <...> Ведь благоволение всегда остается долгом даже по отношению к человеконенавистнику...» (AA 06, S. 402; Кант, 1994г, с. 443–444). Для более глубокой критики современного тренда определять моральное суждение посредством договорной теории см.: (Nagl-Docekal, 2014б, S. 33–47).

the main focus of the moral law — which Kant specifies in his conception of the “categorical imperative”⁷ — is on how *I treat* human beings rather than on how others treat me. It is our key obligation to treat every human being (others as well as ourselves) as a person, i.e. to respect everybody’s dignity. Elaborating this point, Kant stresses that our moral duty cannot be defined in contractual terms: rather than being based upon the principle of reciprocity, the moral law demands that we treat others as persons even when we have good reasons to doubt that they would behave towards us likewise.⁸

To summarise, we find that the procedural approach fails to provide a theory of morality proper. Thus, there is good reason for taking a fresh look at Kant’s account in its full extension.

3. A System of Well-Disposed Human Beings

Explaining the necessity to distinguish clearly between the contract-based right and morality, Kant emphasises that we are capable of judging our own ways of acting from two different perspectives: from that of a “citizen”, and that of a “human being”. Regarding the first perspective, he notes that the laws which regulate the relations among citizens fo-

⁷ With regard to the focus of the present paper, the following definition of the categorical imperative is most relevant: “So act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means” (GMS, AA 04, p. 429; Kant, 1996b, p. 80).

⁸ “To do good to other human beings insofar as we can is a duty, whether one loves them or not [...] For benevolence always remains a duty, even toward a misanthropist” (MS, AA 06, p. 402; Kant, 1996d, p. 530). For an in-depth critique of the current trend to define moral judgment by means of contract theory see Nagl-Docekal (2014b, pp. 33-47).

ки зрения «гражданина» и с точки зрения «человека». Что касается первой, он отмечает, что законы, регулирующие отношения между гражданами, рассматривают наши действия в первую очередь как поступки, влияющие на других людей, а индивидуальную мотивацию считают частным делом. Это равносильно внешнему ограничению: граждане имеют право действовать так, как это прямо не запрещено законом их государства. Из этого следует, что с точки зрения «юридически-гражданского (политического) состояния» мы вольны поступать безнравственно, если только являемся законопослушными гражданами. Описывая этот факт, Кант вводит термин «этическое государство»: «В уже существующую политическую общность все политические ее члены как таковые входят только в их этически *естественном состоянии*, имея полное право в нем и оставаться, так как было бы противоречием (*in adjecto*), если бы эта общность по необходимости принуждала бы своих граждан вступать в общность этическую — ведь последняя уже в своем понятии включает свободу от принуждения» (AA 06, S. 95; Кант, 1994ж, с. 100). Однако как люди мы знакомы с моральным законом, который является решающим критерием для оценки наших поступков с моральной точки зрения. Очевидно, что это различие не имеет чисто академического значения, поскольку оно резонирует с нашим повседневным опытом: мы хорошо знаем, что быть законопослушным гражданином не означает *eo ipso* выполнять требования к нравственному поведению.

Один элемент в изложении Канта оказывается здесь решающим: тезис о том, что, хотя каждый человек и обязан стремиться к собственному моральному совершенствованию, его усилия столкнутся с огромными препятствиями, если только люди не будут сотрудничать в создании сообщества, управляемого законами добродетели: «...высшее нравственное благо не может быть осуществлено исключительно посредством стремления отдельного человека к его

cus on our actions primarily in terms of deeds that affect other people, individual motivation he considers a private affair. That amounts to an external limitation: citizens have the right to act in ways that are not explicitly prohibited by the law of their state. This implies that, from the perspective of the “juridico-civil (political) state”, we are free to act immorally if only we are law-abiding citizens. Describing this fact, Kant introduces the term “ethical state of nature”: “In an already existing political community all the political citizens are, as such, still in the ethical state of nature, and have the right to remain in it; for it would be a contradiction (*in adjecto*) for the political community to compel its citizens to enter into an ethical community, since the latter entails freedom from coercion in its very concept” (RGV, AA 06, p. 95; Kant, 1996f, p. 131). As human beings, however, we are also familiar with the moral law which constitutes the crucial criterion for judging our ways of acting from a moral perspective. Obviously, this distinction is not of purely academic concern, since it resonates with our everyday experience: we know very well that to be a law-abiding citizen does not *eo ipso* mean to fulfill the requirements for acting morally.

One element of Kant’s account proves crucial here: the thesis that, while each human being has the duty to strive for his/her moral improvement, these efforts will face enormous obstacles unless the individuals cooperate in establishing a community ruled by the laws of virtue: “[T]he highest moral good will not be brought about solely through the striving of one individual person for his own moral perfection but requires rather a union of such persons into a whole toward that very end, [i.e.] into a system of well-disposed human beings in which, and through the unity of which alone, the highest moral good can come to pass”

собственному моральному совершенству, а требует объединения людей в одно целое ради той же цели, т. е. в систему благомыслящих людей, в которой и благодаря единству которой это благо только и может осуществиться» (AA 06, S. 97–98; Кант, 1994ж, с. 102). Кант объясняет необходимость подобного объединения в радикальных терминах, с явной ссылкой на концепцию Гоббса о войне всех против всех — *bellum omnium in omnes* (AA 06, S. 97; Кант, 1994ж, с. 102). Перенося это понятие из политической сферы в сферу морали, Кант подробно изображает социальные недостатки, составляющие «этически естественное состояние». Пока человек находится в обстоятельствах, определяемых «этически естественным состоянием», утверждает Кант, он подвержен моральным угрозам

от людей, с которыми он поддерживает отношения или связь. <...> Зависть, властолюбие, стяжательство и связанные с ними враждебные влечения тотчас же обращаются против его природного довольства... *когда он находится среди людей*. И для этого вовсе не нужно, чтобы последние погрязли во зле или подавали соблазнительные примеры (AA 06, S. 93–94; Кант, 1994ж, с. 97–98).

Обсуждая риски, которыми отличается «этически естественное состояние», Кант подчеркивает необходимость найти средства, «чтобы достичь объединения, имеющего своей настоящей целью исключительно оборону от этого зла и содействие добру в людях, т. е. общества, которое в своем существовании и непрерывном распространении заботилось бы только о поддержании моральности и соединенными силами противодействовало бы злу...» (AA 06, S. 94; Кант, 1994ж, с. 98). На самом деле, утверждает он, наш моральный разум дает решающую подсказку, поскольку он указывает на обязанность человека «выйти из этически естественного состояния, чтобы стать членом этического общежития» (AA 06, S. 96; Кант, 1994ж, с. 101). Подчеркивая социальное значение этого долга, Кант заявляет: «...помимо тех законов, которые он предписывает каждому в отдельно-

(RGV, AA 06, p. 133; Kant, 1996f, pp. 97-98). Kant explains the need for such a union in drastic terms, with explicit reference to Hobbes's concept of the *bellum omnium in omnes* (cf. RGV, AA 06, p. 97; Kant, 1996f, p. 132). By transferring this concept from the political sphere to that of morality, Kant portrays in detail the social deficiencies constituting "the ethical state of nature". As long as the individual remains in circumstances defined by "the ethical state of nature", Kant argues, he is exposed to moral perils coming

from the human beings to whom he stands in relation or association [...]. Envy, addiction to power, avarice, and the malignant inclinations associated with these, assail his nature [...] as soon as he is among human beings. Nor it is necessary to assume that these are sunk into evil and are examples that lead him astray: it suffices that they are there, that they surround him, and that they are human beings, and they will mutually corrupt each other's moral disposition and make one another evil (RGV, AA 06, pp. 93-94; Kant, 1996f, p. 129).

Discussing the perils which mark the "ethical state of nature", Kant emphasises the need to discover means "to establish a union which has for its end the prevention of this evil and the promotion of the good in the human being — an enduring and ever expanding society, solely designed for the preservation of morality by counteracting evil with united forces" (RGV, AA 06, p. 94; Kant, 1996f, pp. 129-30). In fact, he argues, our moral reason provides the decisive clue, as it specifies the duty that "the human being ought to leave the ethical state of Nature in order to become a member of an ethical community" (RGV, AA 06, p. 96; Kant, 1996f, p. 132). Highlighting the social implication of this duty, Kant contends: "In addition to prescribing laws to each individual human being, morally legislative reason also unfurls

сти, поднять еще и знамя добродетели, обозначив сборный пункт для всех, кто любит добро, дабы объединиться под этим знаменем...» (AA 06, S. 94; Кант, 1994ж, с. 98). Здесь он отмечает, что «господство же доброго принципа, насколько люди могут действовать в этом направлении, достижимо, стало быть, насколько мы понимаем, не иначе как только посредством создания и распространения общества, устроенного согласно законам добродетели и для ее пользы...» (AA 06, S. 94; Кант, 1994ж, с. 98).

Что касается распространенного (ошибочного) понимания, важно подчеркнуть, что эти размышления не предполагают никакого изменения концепции конституционного государства. Кант скорее настаивает на необходимости создания как «политического», так и «этически-гражданского состояния», наряду друг с другом, но четко отделенных друг от друга. Рассматривая соотношение между этими двумя типами «состояний», он указывает, что этическое общежитие «может существовать в среде политической общности и даже включать всех ее членов... обладая в то же время особенным и специфическим для нее принципом объединения (добродетель), в силу чего ее форма и устройство существенно отличаются от гражданских» (AA 06, S. 94; Кант, 1994ж, с. 99). Сосредоточение на вопросе членства выявляет еще одно различие: поскольку «этическое общежитие» основано на обязанности как можно более последовательно выполнять моральный закон, его сфера действия не может быть ограничена гражданами определенного государства (или группой людей, определяемых по другим критериям). Кант утверждает: «Поскольку обязанности добродетели касаются всего рода человеческого, то понятие об этическом общежитии всегда сопряжено с идеалом сообщества всех людей...» (AA 06, S. 96; Кант, 1994ж, с. 100–101). С этой точки зрения между двумя типами состояний существует напряжение: поскольку «этическое государство» отказывается от любой логики, проводящей границу между «мы» и «они», оно явно обладает критическим потенциалом в отношении практик исключения.

a banner of virtue as a rallying point for all those who love the good, that they may congregate under it" (RGV, AA 06, p. 94; Kant, 1996f, p. 130). As he further stresses, "the dominion of the good principle is not otherwise attainable, so far as human beings can work toward it, than through the setting up and the diffusion of a society in accordance with, and for the sake of, the laws of virtue" (RGV, AA 06, p. 94; Kant, 1996f, p. 130).

With regard to a common (mis-) understanding, it is important to underscore that these reflections do not suggest any modification of the conception of the constitutional state. Kant rather insists on the need to establish both the "political" and the "ethico-civil state" alongside, yet clearly distinguished from, one another. Examining the relation between these two types of "state", he points out that the "ethical community [...] can exist in the midst of a political community and even be made up of all the members of the latter [...]. It has however a special unifying principle of its own (virtue), and hence a form and constitution essentially distinct from those of the other" (RGV, AA 06, p. 94; Kant, 1996f, p. 130). Focusing on the issue of membership reveals a further difference: Since the "ethical community" is based upon the duty to implement the moral law as consequentially as possible, its scope cannot be limited to the citizens of a certain state (or to a group of people defined by other criteria). Kant argues: "since the duties of virtue concern the entire human race, the concept of an ethical community always refers to the ideal of a totality of human beings" (RGV, AA 06, p. 96; Kant, 1996f, p. 131). From this perspective, there exists a tension between the two types of state: since the "ethical state" abstains from any logic that draws a line between "we" and "they", it clearly has a critical potential with regard to practices of exclusion.

Однако связь между этими двумя видами состояний еще сложнее: как объясняет Кант в своих размышлениях о конечной цели, которую человечество должно постепенно осуществить в ходе истории, задача создания справедливого «юридически-гражданского правового (политического) государства» не стоит сама по себе — скорее такое упорядоченное государство представляет собой важную предпосылку, способствующую формированию «этического государства». В соответствии с этой линией мысли Кант определяет конечную цель истории не только в терминах глобально установленного правового государства. Вопреки принятому толкованию его философии истории, которое предполагает именно это, он утверждает, что такой идеальный правовой порядок (который некоторые государства уже начали устанавливать, хотя и лишь частично) имеет свое окончательное значение в обеспечении основы для полного расцвета общественных отношений, опирающихся на законы добродетели⁹. При этом возникает вопрос: где мы можем найти «этическое общежитие», хотя бы в зачаточном виде, или как мы можем приступить к его созданию? В связи с этим вопросом Кант устанавливает связь между сферой моральной жизни и религии.

4. Основание Царства Божьего на Земле

Кант пишет, что «понятие этического общежития есть понятие о народе божьем под этическими законами» (AA 06, S. 98; Кант, 1994ж, с. 103), утверждая, что идея этического общежития «(человечески устрояемая) может быть осуществлена не иначе как в форме церкви» (AA 06, S. 100; Кант, 1994ж, с. 105). Очевидно, что именно это утверждение заставило философский мейнстрим дистанцироваться от концепции «этического государства» Канта, учитывая тот факт, что во многих частях мира ре-

⁹ Кант утверждает, что есть все основания «надеяться», что наконец наступит «всеобщее всемирно-гражданское состояние, как лоно, в котором разовьются все первоначальные задатки человеческого рода» (AA 08, S. 28; Кант, 1994а, с. 26). См. также: (Tuschling, 1991, p. 183).

Yet, the relation between the two forms of state is even more complex. As Kant explains in his reflections on the ultimate end that humanity ought to gradually implement in the course of history, the task of establishing a just “juridico-civil legal (political) state” does not stand on its own; rather, such a well-ordered state represents an important precondition that facilitates the formation of an “ethical state”. Following this line of thought, Kant defines the ultimate end of history not exclusively in terms of a globally established rule of law. Contrary to a received reading of his philosophy of history that suggests just that, he argues that such an ideal legal order — which some nations have already, albeit only partially, begun establishing — has its final importance in providing the foundation for social relations that are based upon laws of virtue to fully flourish.⁹

All this said the question arises where we might find an “ethical community”, at least in a rudimentary form, or how we might have to go about establishing one. Concerning this question, Kant introduces a link between the spheres of moral life and religion.

4. Founding a Kingdom of God on Earth

Kant maintains that “the concept of an ethical community is the concept of a people of God under ethical laws” (RGV, AA 06, p. 98; Kant, 1996f, p. 133), arguing that the idea of an ethical community “cannot be realized (by human organization) except in the form of a church” (RGV, AA 06, p. 100; Kant, 1996f, p. 135). Obviously, it is this claim that has led the philosophical mainstream to distance itself from Kant’s conception of the “ethical state”,

⁹ Kant argues that there is good reason to “hope” that, finally, “a universal cosmopolitan condition, as the womb in which all original predispositions of the human species will be developed” will come about (*laG*, AA 08, p. 28; Kant, 2007a, p. 118). See also Tuschling (1991, p. 183).

лигия потеряла свою привлекательность для значительной доли населения, придерживающейся скорее агностических или атеистических убеждений. Мы отмечаем две различные формы неприятия в этом отношении: в то время как одни ученые отвергают «этическое государство» *toto genere*, другие предлагают пересмотреть его концепцию таким образом, чтобы избежать любого упоминания темы религии. Примером последнего подхода является тезис Лутца-Бахмана о том, что идея «этического государства» фокусируется на «целях практического разума в сфере политики» (Lutz-Bachmann, 2021, S. 193). В комментарии к книге Хабермаса «И снова — история философии» Лутц-Бахман отмечает, что идея Канта стремится компенсировать недостатки, которыми отмечены национальное право и попытки создания космополитического государства (Ibid., S. 174). По его мнению, люди, которые сотрудничают в защите достоинства каждого и в осуществлении основных прав человека, представляют собой именно то общество добродетели, которое имеет в виду Кант, — таким примером является, в частности, «Международная амнистия» как неправительственная организация с глобальным охватом (Ibid., S. 185). Исходя из этой интерпретации, Лутц-Бахман рассматривает «этическое государство» как эскиз идеального будущего человечества, который дает моральным агентам перспективу «разумной надежды» на «всеобщую справедливость» (Ibid.). В своем ответе Лутцу-Бахману Хабермас подтверждает тезис о том, что «этическое государство» определяет конечную цель совместного политического участия граждан, открывая тем самым «горизонт разумно обоснованной надежды», который служит стимулом (encouragement) (Habermas, 2021, S. 249–251)¹⁰.

Однако эта линия аргументации лишена правдоподобия. Поскольку оба автора согла-

taking into account the fact that, in many parts of the world, religion has lost its appeal for substantial segments of the population, which rather adhere to agnostic or atheistic convictions. We note two different forms of rejection in this regard: While some scholars dismiss the “ethical state” *toto genere*, others suggest re-reading it in a way that avoids any reference to the topic of religion. One example of the latter approach is Lutz-Bachmann’s thesis that the idea of the “ethical state” focuses on the “goals of practical reason in the sphere of politics” (Lutz-Bachmann, 2021, p. 193).¹⁰ In his comment on Habermas’ *Auch eine Geschichte der Philosophie* Lutz-Bachmann notes that Kant’s idea seeks compensation for the deficits that mark the law of nations and the attempts at a cosmopolitan institution (Lutz-Bachmann, 2021, p. 174). As he maintains, people who cooperate in defending the dignity of all humans, and in implementing basic human rights, represent precisely the community of virtue that Kant has in mind — which is the case, for instance, in “Amnesty International” as a non-governmental organisation with global scope (Lutz-Bachmann, 2021, p. 185). Based on this interpretation, Lutz-Bachmann views the “ethical state” as a sketch of the ideal future of humankind that provides moral agents with a perspective of “reasonable hope” for “universal justice” (*ibid.*). In his response to Lutz-Bachmann, Habermas re-affirms the thesis that the “ethical state” specifies the ultimate goal of the joint political engagement of citizens, thus opening up a “reasonably justified hope horizon” that serves as “encouragement” (Habermas, 2021, pp. 249-251).¹¹

This line of argument, however, lacks plausibility. As both authors agree with Kant’s thesis

¹⁰ Как отмечает далее Хабермас (Habermas, 2021, S. 249), концепция Канта об общежитии, живущем по законам добродетели, позднее была подхвачена, в измененном виде, Гегелем, размышлявшим о *Sittlichkeit* (этической жизни) и развита в идеях социалистического общества.

¹⁰ All quotations from Lutz-Bachmann (2021) and Habermas (2021) have been translated by H. N.-D.

¹¹ As Habermas (2021, p. 249) further notes, Kant’s conception of a community under the laws of virtue has later been taken up, in modified ways, in Hegel’s reflections on “*Sittlichkeit* (ethical life)” and in the ideas of a socialist society.

шаются с тезисом Канта о том, что идеальная форма человеческого общества не может быть в полной мере реализована в будущем человечества ввиду неизбежной ошибочности, возникающей в человеческом взаимодействии¹¹, открытым остается вопрос о том, каким образом философский эскиз идеального общества сможет простимулировать активность нынешних агентов. Важно отметить, что концепция «надежды», разработанная Кантом, основана на систематике его философской теологии¹². Так, горизонт надежды, который Кант изображает в своей «Идее всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», опирается на «оправдание природы или, вернее, провидения» (AA 08, S. 30; Кант, 1994а, с. 28). Что касается «этического государства», то любое предложение трактовать эту концепцию исключительно в терминах идеальных будущих достижений в сфере права¹³ не учитывает главного утверждения Канта о том, что общежитие добродетели может быть основано только на религиозном убеждении, опирающемся на моральный закон. Более того, интерпретация кантовской концепции «этического государства» в терминах коллективного сотрудничества, необходимого для создания и стабилизации международных договоров, таких как право наций и конвенции о правах человека, равносильна ассоциированию сообщества добродетели с логикой договора, то есть с подходом к морали, недостаток которого был объяснен выше.

Если учесть, что определение этического общежития как «церкви» представляет собой неотъемлемую часть моральной философии Канта, представляется уместным напомнить о разработанных им ключевых аргументах, невзирая на огульное отрицание их мейнстримом. Важнейший тезис заключается в том, что зако-

¹¹ Значение, которое Кант приписывает этому тезису, будет рассмотрено ниже.

¹² Оценка кантовской комплексной концепции «надежды» дана в работе: (Nagl-Docekal, 2020a).

¹³ Примечательно, что в статье Лутца-Бахмана на шестидесяти страницах, посвященных «этическому общежитию» Канта (Lutz-Bachmann, 2021), нет ни одной ссылки на ключевое понятие Канта «церковь».

that the ideal form of human society cannot be expected to be fully realised in the future, given the unavoidable fallibility of human interaction,¹² it remains an open question how, then, a philosophical sketch of the ideal society might be capable of encouraging the commitment of present agents. It is important to note that the conception of “hope” elaborated by Kant is grounded in the systematics of his philosophical theology.¹³ Thus, the hope horizon which Kant demonstrates in his *Idea of a Universal History with a Cosmopolitan Aim* is anchored in “a plan of nature” – “or better, of providence” (IaG, AA 08, p. 30; Kant, 2007a, p. 118). As regards the “ethical state”, any suggestion for interpreting that conception exclusively in terms of ideal future achievements in the sphere of law¹⁴ fails to consider Kant’s key claim that a community of virtue can be grounded only in the religious conviction that is based on the moral law. Moreover, to interpret Kant’s conception of the “ethical state” in terms of a joint cooperation that is required for establishing and stabilising international treaties, such as the law of nations and conventions of human rights, does amount to associating the community of virtue with the logic of the contract, i.e. to an approach to morality the deficiency of which has been explained above.

If we consider that the definition of the ethical community as “church” represents an integral part of Kant’s moral philosophy, it seems worthwhile to recall key arguments elaborated by Kant, notwithstanding the sweeping dismissals of the mainstream. The crucial thesis is

¹² The importance Kant attributes to this thesis will be taken up below.

¹³ An assessment of Kant’s complex conception of “hope” is provided in Nagl-Docekal (2020a).

¹⁴ Significantly, there is not a single reference to Kant’s key conception “church” in Lutz-Bachmann’s article of sixty pages on Kant’s “*ethisches Gemeinwesen*” (ethical community) (Lutz-Bachmann, 2021).

ны добродетели не могут считаться установленными людьми: «Если, стало быть, общность, которую нужно основать, будет *юридической*, то большинство, соединяющееся в одно целое, само должно быть законодателем (конституционных законов)... и где, следовательно, общая воля создает законное внешнее принуждение. Но если общность должна быть *этической*, то народ как таковой не может считать себя законодателем. Ибо в подобной общности все законы направлены исключительно на содействие *моральности* поступков (которая представляет собой нечто *внутреннее* и, следовательно, не может подчиняться публичным человеческим законам)...» (AA 06, S. 98; Кант, 1994ж, с. 103). Когда Кант в этот момент переходит к вере в Бога как в «морального миродержца» (AA 06, S. 99; Кант, 1994ж, с. 104), он делает это с решающей оговоркой. Он подчеркивает, что «этические законы не могут быть мыслимы только как изначально протекающие из воли этого законодателя (как статуты, которые не будут обязательными без того, чтобы им не предшествовало его приказание), ибо тогда они не были бы этическими законами, а соответствующий им долг был бы не свободной добродетелью, но имеющей принудительный характер правовой обязанности» (AA 06, S. 99; Кант, 1994ж, с. 103–104). Это объяснение показывает, что Кант одновременно рассматривает два разных вопроса. Хотя его главной заботой является моральный долг создания «этического государства» — обязанность, которая возлагается на всех людей, — он также стремится продемонстрировать верующим монотеистических вероучений, что их вера в «Бога» действительно подразумевает такой долг, то есть что соответствующие их вере концепции общежития, или «церкви», должны пониматься как различные способы реализации этого общего долга¹⁴. С этой оговоркой Кант определяет понятие «церковь» как «этическую общность на основе божественного морального законодательства» (AA 06, S. 101; Кант,

¹⁴ Дальнейшее изложение этой точки зрения см.: (Wood, 1992).

that the laws of virtue cannot be taken as having been laid down by humans: “If the community to be founded is to be a juridical one, the mass of people joining in a union must itself be the lawgiver (of constitutional laws) [...], and the universal will thus establishes an external legal constraint. If, however, the community is to be an *ethical* one, the people, as a people, cannot be regarded as legislator. For in such a community all the laws are exclusively designed to promote the *morality* of actions (which is something *internal*, and hence cannot be subject to public human laws)” (RGV, AA 06, p. 98; Kant, 1996f, p. 133). As Kant, at this point, takes up the belief in God as „moral ruler of the world” (RGV, AA 06, p. 99; Kant, 1996f, p. 134), he does so with a decisive qualification. He emphasises that “ethical laws [cannot] be thought of as proceeding originally from the will of this superior (as statutes which would not be binding without his prior sanction), for then they would not be ethical laws and the duty commensurate to them would not be a free virtue but an externally enforceable legal duty” (RGV, AA 06, p. 99; Kant, 1996f, pp. 133-134). This explanation reveals that Kant addresses two different issues simultaneously: While his primary concern is the moral duty to establish the “ethical state” — an obligation which is imposed on all human beings —, he also seeks to demonstrate to believers of monotheistic creeds that their faith in “God” does, in fact, imply this duty, i.e. that their respective conceptions of community, or “church”, must be understood as different ways of implementing this shared duty.¹⁵

With this caveat, Kant defines the concept “church” as “ethical community under divine moral legislation” (RGV, AA 06, p. 101; Kant, 1996f, p. 135). Establishing a church, he

¹⁵ For a further explication of this view see Wood (1992).

1994ж, с. 106). Основание церкви, утверждает он, равносильно «основанию Царства Божьего на земле» (AA 06, S. 95; Кант, 1994ж, с. 97). В конечном счете такой способ соединения сфер морали и религии определяет философский подход Канта ко всем религиозным традициям, а не только к тем, которые сформированы монотеистическими представлениями. Ссылаясь на предыдущие эпохи мировой истории, Кант указывает, что изначально человечеству не было доступно иного средства для создания «этического общежития», кроме формирования религиозных общин. Он утверждает, что огромное разнообразие религиозных нарративов и практик можно рассматривать как множество попыток реализовать в рамках конкретных культурных контекстов самую сложную моральную задачу человечества.

Важно отметить, что подход Канта открывает и критическую перспективу, которая касается институциональных реалий религиозных общин. Развивая эту мысль, Кант принимает традиционное различие между «невидимой» и «видимой» церковью: «Этическая общность на основе божественного морального законодательства есть *церковь*, которая... называется *невидимой церковью* (в качестве только идеи объединения всех честных людей... в том виде, как она служит прообразом всякого подобного человеческого учреждения). *Видимая* же церковь есть действительное объединение людей в единое целое, соответствующее этому идеалу» (AA 06, S. 101; Кант, 1994ж, с. 106)¹⁵. Кант применяет это различие в своих наблюдениях за реалиями жизни религиозных общежитий, включая протестантскую церковь, к которой он сам принадлежал, отмечая, что «возвышенная, никогда вполне не достижимая идея этической общности весьма умалется в человеческих руках... Как же можно смастерить из такого кривого дерева что-нибудь совершенно прямое?» (AA 06,

¹⁵ Четкий комментарий о различии двух типов церквей содержится в работе Андерсона-Голда (Anderson-Gold, 1991).

claims, amounts to “the founding of a Kingdom of God on earth” (RGV, AA 06, p. 95; Kant, 1996f, p. 130). Ultimately, this mode of linking the spheres of morality and religion defines Kant’s philosophical approach to all religious traditions rather than only to those shaped by monotheistic conceptions. Referring to the previous epochs of world history, Kant maintains that, initially, no other means for establishing an “ethical community” have been available to humankind than that of forming religious communities – he claims that the great diversity of religious narratives and practices may be viewed as so many efforts to realise, within the respective particular cultural contexts, humanity’s most demanding moral task.

It is important to note that Kant’s approach opens up a critical perspective as well, which concerns the institutional realities of religious communities. Elaborating this point, Kant adopts the traditional distinction between “invisible” and “visible” church: “An ethical community under divine moral legislation is a church which [...] is called the *church invisible* (the mere idea of the union of all upright human beings [...], as serves all for the archetype of any such governance to be founded by human beings). The *church visible* is the actual union of human beings into a whole that accords with this ideal” (RGV, AA 06, p. 101; Kant, 1996f, p. 135).¹⁶ In his observations on the realities of religious communities, including the Protestant church he belonged to, Kant applies this distinction, noting that “the sublime, never fully attainable idea of an ethical community is greatly scaled down under human hands. [...] But how could one expect to construct something completely straight from such crooked wood?” (RGV, AA 06, p. 100; Kant, 1996f,

¹⁶ A lucid comment on the distinction of two types of church is provided in Anderson-Gold (1991).

S. 100; Кант, 1994ж, с. 105). Наиболее актуальная проблема, которую рассматривает Кант, основана на том, что церкви как институты, сформированные людьми, обычно перенимают политические структурные модели, например «монархическое (под началом папы или патриархов)», «аристократическое (епископов и прелатов)» или «демократическое (как у сектантствующих иллюминатов)» правление (AA 06, S. 102; Кант, 1994ж, с. 107). Таким образом, «статутарные законы» (AA 06, S. 99; Кант, 1994ж, с. 104), установленные церковными властями, имеют тенденцию вставать на пути морального закона. Кант предупреждает, что подчинение им будет касаться «не моральности, а только легальности действий» (AA 06, S. 99; Кант, 1994ж, с. 104)¹⁶.

Следовательно, применительно к своему времени Кант призывает пересмотреть широко распространенное (ошибочное) понимание нормативных компетенций церковных властей. Полностью осознавая тот факт, что любое человеческое общежитие «должно все же покоиться на публичных законах» (AA 06, S. 96; Кант, 1994ж, с. 100), он подчеркивает, что этическое общежитие в форме церкви рассматривается «исключительно как *представительница* царства божьего» и поэтому «не имеет, собственно, в соответствии со своими основами, правления, подобного политическому» (AA 06, S. 102; Кант, 1994ж, с. 107). Представляется оправданным рассмотреть это утверждение в более общих терминах как утверждение отличительного, священного характера законов добродетели. Такое прочтение позволяет нам оценить его мысль как предположение о том, что подлинные моральные учения, содержащиеся в каждой традиционной конфессии, могут быть полностью раскрыты и доступны в качестве практического руководства, только если отделить их от иерархического давления, направленного на установление гетерономного образа действий.

¹⁶ Подробное обсуждение этого вопроса см. в разделе «Спор философского факультета с теологическим» (AA 07, S. 14–75; Кант, 2002, с. 42).

p. 135). The most pressing problem Kant addresses is based upon the fact that, as institutions shaped by humans, churches commonly have adopted political models of structuring, e.g., “monarchical (under a pope or patriarch)”, “aristocratic (under bishops and prelates)”, or “democratic (as of sectarian illuminati)” (RGV, AA 06, p. 102; Kant, 1996f, p. 136) paradigms. In this manner “statutory laws” (RGV, AA 06, p. 99; Kant, 1996f, p. 134), decreed by church authorities, have tended to get in the way of the moral law. Kant warns that obedience to them would “involve not the morality of actions but only their legality” (RGV, AA 06, p. 99; Kant, 1996f, p. 134; AA 06, p. 99).¹⁷

Consequently, with regard to his own time, Kant pleads for a revision of the widely held (mis-) understanding of the normative competences of church authorities. While being fully aware of the fact that any kind of human community “must rest on public laws” (RGV, AA 06, p. 96; Kant, 1996f, p. 131), he emphasises that an ethical community, in the form of a church, is “a mere representative of a state [ruled by] God”, and therefore “really has nothing in its principles that resembles a political constitution” (RGV, AA 06, p. 102; Kant, 1996f, p. 136). It seems legitimate to read this claim, in more general terms, as insisting on the distinctive, sacrosanct character of the laws of virtue. This reading allows us to assess his thought as suggesting that the genuine moral teachings that are contained in each traditional confession can be fully brought to light, and made available as practical guidelines, only by detaching them from hierarchical pressures that seek to establish a heteronomous mode of acting.

¹⁷ For an elaborate discussion of this issue see the section entitled “First Part: The Conflict of the Philosophy Faculty with the Theology Faculty” in SF, AA 07, pp. 14-75; Kant, 1996g, pp. 245-293.

5. Повышение осведомленности о том, чего не хватает в современном жизненном мире

В ответ на тот факт, что сегодня многие кажутся убежденными в отсутствии актуальности концепции «этического государства» Канта, давайте проследуем далее шаг за шагом. Прежде всего важно учитывать, что Кант предлагает хорошо аргументированные *критические* инструменты. Например, его объяснение того, что даже «в уже существующую политическую общность все политические ее члены как таковые входят только в их этически естественном состоянии, имея полное право в нем и оставаться» (AA 06, S. 95; Кант, 1994ж, с. 100), может оказаться полезным при анализе современных социальных проблем. Оно позволяет подчеркнуть, что даже справедливые институты не могут предотвратить постепенную коррозию социальных связей как в частной, так и в публичной сфере. Как отмечает Хабермас, серьезные «социальные патологии» были порождены нерегулируемыми процессами рыночной экономики: «Сегодня всепроникающий язык рынка помещает все межличностные отношения под ограничение эгоцентрической ориентации на свои предпочтения» (Habermas, 2003, p. 110–111). Под давлением конкуренции, утверждает он, социальные отношения «пошли под откос», уступив место возникновению атомизированных условий. Он отмечает тенденцию к «превращению граждан благодествующих и мирных либеральных обществ в изолированные, действующие в личных интересах монады, которые используют свои субъективные права как оружие, направляя его друг против друга» (Хабермас, 2011, с. 104)¹⁷. Дополнительные проблемы, создаваемые агрессивным отношением, которое все больше влияет на со-

¹⁷ См. также: (Хабермас, 2003, с. 107). Подобным образом социальный атомизм, вызванный нерегулируемой глобальной рыночной экономикой, обсуждается с точки зрения китайской неоконфуцианской мысли, например в работе Ту Вейминга (Tu Weiming, 2022). См. также: (Nagl, 2021).

5. Raising Awareness of What Is Missing in the Contemporary Life World

In response to the fact that, today, many people seem convinced that Kant's conception of the "ethical state" does not prove relevant in any way let us proceed step by step. First of all, it is important to consider that Kant provides well-argued *critical* tools. For instance, his explanation that even "in an already existing political community all the political citizens, as such, are in an ethical state of nature and are entitled to remain therein" (RGV, AA 06, p. 95; Kant, 1996f, p. 131), may prove helpful in analysing current social challenges. It allows us to underline that even just institutions cannot prevent the gradual corrosion of social bonds in both the private and the public sphere. As Habermas observes, severe "social pathologies" have been generated by unregulated processes of market economy: "Today, the all-pervasive language of the market puts all interpersonal relations under the constraint of an egocentric orientation towards one's preferences" (Habermas, 2003, pp. 110-111). Due to the pressures of competition, he argues, social relations have "derailed", giving way to the emergence of atomised conditions. He notes a tendency towards "the transformation of the citizens of prosperous and peaceful liberal societies into isolated, self-interested monads who use their individual liberties exclusively against one another like weapons" (Habermas, 2008, p. 107).¹⁸ Further challenges created by aggressive attitudes that are increasingly impacting on social

¹⁸ See also Habermas (2008, p. 111). In a similar manner, the social atomism caused by an unregulated global market economy is discussed from the perspective of Chinese Neo-Confucian thought, for instance in Tu Weiming (2022). See also Nagl (2021).

циальную жизнь, — это язык ненависти и злонамеренности или пренебрежительные нападки, часто передаваемые общественности через так называемые «социальные» медиа.

По мере того как мы сегодня сталкиваемся с такими феноменами, как «этическое состояние природы», кажется, стоит вспомнить утверждение Канта о необходимости общественного обсуждения морали. В своих размышлениях о просвещении он утверждает, что для индивидов является непосильной задачей самостоятельно отказаться от укоренившихся моделей поведения. «Но более возможно, и даже почти неизбежно, что публика сама себя просветит» (AA 08, S. 36; Кант, 1994е, с. 30).

Можно подумать, что в светскую эпоху, когда большинство людей больше не размышляют над моральными вопросами в религиозном контексте, общественный дискурс о морали становится еще более важным. Такой дискурс требует решения вопроса реализации: как создать сообщество, в котором люди будут взаимно поддерживать друг друга в воспитании моральной чувствительности, а не вовлекаться во все более и более враждебные отношения? Кант обрисовал сложное соотношение между индивидуальной и общей ответственностью. Хотя, исходя из морального императива, каждый человек обязан «вступать в общность этическую» (AA 06, S. 96; Кант, 1994ж, с. 100), создание и поддержка такого состояния зависит от совместных действий. Кант подчеркивает, что моральное требование заключается в совместном создании общества, «устроенного согласно законам добродетели и для ее пользы» (AA 06, S. 94; Кант, 1994ж, с. 98). Точнее, он указывает здесь на метауровень, утверждая, что моральный долг не должен пониматься как одна из прочих обязанностей; скорее, долг как таковой представляет собой главную цель действия. Кроме того, Кант вводит глобальную, всеохватывающую перспективу, поскольку он развивает идеал «общества, создание которого, т. е. вовлечение людей в его сферу, станет по побуждению разума задачей и долгом для всего рода человеческого» (AA 06,

life are hate speech and malicious or disdainful attacks, often transmitted to the public via so-called “social” media.

As we face such current phenomena of an “ethical state of nature”, it seems worth recalling Kant’s claim that a public discourse on morality is needed. In his reflections on enlightenment he argues that it proves a tall order for individuals to give up entrenched behaviour patterns on their own. “But that a public should enlighten itself is more possible; indeed this is almost inevitable” (WA, AA 08, p. 36; Kant, 1996, p. 17).

One might think that in the secular age, when most people are no longer involved in pondering over moral issues in a religious context, a public discourse on morality would be even more important. Such a discourse would have to take up the issue of implementation: How to establish a community in which people would mutually support one another in the cultivation of moral sensitivity, rather than being drawn into ever more hostile attitudes? Kant sketches a complex relation between individual and shared responsibilities. While, based on the moral imperative, it is a duty for every single person to “become a member of an ethical community” (RGV, AA 06, p. 96; Kant, 1996f, p. 132), the creation and support of such a state depends on joint action. Kant emphasises that the moral demand is to establish a society cooperatively “in accordance with, and for the sake of, the laws of virtues” (RGV, AA 06, p. 94; Kant, 1996f, p. 130). More precisely, he points out a meta-level here, arguing that this moral duty must not be understood as one duty among others; rather, duty *as such* represents the leading concern of action. Furthermore, Kant introduces a global, inclusive perspective, as he elaborates the ideal of “a society which reason makes it a task and a duty of the entire

S. 94; Кант, 1994ж, с. 98). Он поясняет, что «в данном случае перед нами лишь долг особенного свойства — долг... человеческого рода по отношению к самому себе» (AA 06, S. 97; Кант, 1994ж, с. 102). (Аналогичную мысль мы находим в контексте философии истории Канта в отношении обязанности сотрудничать в содействии реализации принципов справедливого политического государства¹⁸.) Эта мысль подразумевает, что только в таком универсальном союзе можно тщательно культивировать разнообразные обязанности, как они указаны в философских исследованиях добродетели. Особое значение в связи с идеей формирования царства добродетели имеют размышления Канта о нравственном воспитании (не только детей)¹⁹.

Эти мысли звучат правдоподобно в нынешнем контексте, поскольку они позволяют рассмотреть то, *чего недостает* обществу, в том числе учитывая широко распространенные социальные привычки.

Обратимся теперь к размышлениям Канта о *религии*. Прежде всего он предлагает рассматривать огромное разнообразие религиозных нарративов и практик в качестве многочисленных попыток реализовать в рамках конкретных культурных контекстов самую сложную моральную задачу человечества²⁰. Эта точка зрения, безусловно, представляет интерес в связи с современными конфликтами, имеющими религиозную подоплеку. Кант уделяет основное внимание не поверхностным различиям или сходствам религиозных конфессий, а анализу их общей основы в «чисто моральной религии» (AA 06, S. 103; Кант, 1994ж, с. 109). С этой точки зрения каждое вероучение начиная с самых ранних религиозных идей человечества обладает внутренней ценностью, и зада-

human race to establish in its full scope" (RGV, AA 06, p. 94; Kant, 1996f, p. 130). He explains that "here we have a duty *sui generis*, [...] of the human race toward itself" (RGV, AA 06, p. 97; Kant, 1996f, p. 132). (We find a similar thought in the context of Kant's philosophy of history with regard to the duty to cooperate in promoting the implementation of principles of the just political state.¹⁹) This thought implies that it is only under the roof of such a universal union that the diverse obligations, as specified in philosophical research on virtue, can be carefully cultivated. Of particular relevance, with regard to the idea of forming a realm of virtue, are Kant's reflections on moral education (not only of children).²⁰

These thoughts do sound plausible in the present context, as they allow addressing *what is missing*, given the widely shared social habits.

Let us now turn to Kant's thoughts on *religion*. First of all, he suggests viewing the great diversity of religious narratives and practices as so many efforts to realise, within the respective particular cultural contexts, humanity's most demanding moral task.²¹ This point of view is certainly of interest with regard to current conflicts with religious connotations. Kant's prime focus is not on addressing the disparities — or similarities — of religious confessions on the surface level, as it were, but on considering their shared basis in the "purely moral religion" (RGV, AA 06, p. 103; Kant, 1996f, p. 137). From this perspective every creed, since humanity's earliest religious ideas, has intrinsic

¹⁸ См., напр.: (AA 08, S. 22–23).

¹⁹ См., напр.: (AA 09; Кант, 1994з).

²⁰ На самом деле Кант положительно относится к идее создания «этического общежития» с отказом от любой традиционной церкви, утверждая, что последняя представляет собой лишь историческое «вспомогательное средство», ведущее к состоянию всеобщей добродетели (AA 06, S. 123 Anm.; Кант, 1994ж, с. 147).

¹⁹ See, for instance, *IaG*, AA 08, pp. 22-23; Kant, 2007a, pp. 112-114.

²⁰ See, for instance, *Päd*, AA 09; Kant, 2007b.

²¹ In fact, Kant addresses, in an affirmative manner, the idea of establishing an "ethical community" by leaving behind any traditional churches, maintaining that the latter only represent historical "vehicles" leading toward the universal state of virtue (RGV, AA 06, 123n; Kant, 1996f, p. 152n).

ча состоит в том, чтобы изучить, какой вклад каждое из них внесло в создание общезития, члены которого сообща стремятся поддержать и улучшить свою нравственную жизнь. Таким образом, Кант предлагает подход к религии, основанный на оценке, которая является приемлемой как для верующих, так и для агностиков или атеистов.

Кант предполагает еще более тесную связь между атеизмом и религией, поскольку развивает свой тезис об изначальной укорененности религиозности в каждом человеке. Здесь можно дать лишь краткое описание. Любая «историческая вера» (AA 06, S. 129; Кант, 1994ж, с. 134), утверждает он, коренится в поиске конечного смысла человеческого существования. Сталкиваясь с пресловутым расхождением между моралью и счастьем, каждый человек неизбежно задается вопросом «На что я смею надеяться?» (A 805 / B 833; Кант, 2006, с. 1011). Подчеркивая, что этот фундаментальный экзистенциальный вопрос не может быть решен людьми в ходе истории, Кант утверждает, что способности разума каждого человека подразумевают — хотя и неявно — «естественную религию» (AA 06, S. 154; Кант, 1994ж, с. 165). Он предполагает, что в зародыше «моральное доказательство [Бога]» «было заложено в человеке еще до появления самых ранних ростков способности его разума» (AA 05, S. 458; Кант, 1994в, с. 301). Размышляя над этим «зародышем» в первых людях, Кант отмечает: «...неизбежно должно было возникнуть суждение, согласно которому в конце жизни не может оказаться безразличным, поступал ли человек честно или обманывал, справедливо ли действовал или применял насилие, — пусть даже в течение всей жизни ему, по крайней мере явно, не было даровано счастье за его добродетели или не подстерегало наказание за его преступления. Казалось, что люди слышат некий внутренний голос, который утверждает, что все должно быть иным» (AA 05, S. 458; Кант, 1994в, с. 301). На этом фоне Кант определяет задачу философии как задачу выяснения, а не изобре-

value, and the task is to examine which contribution each of them has made to creating a community whose members jointly seek to support and improve their moral lives. In this manner, Kant provides an approach to religion, based on esteem, which is an option for believers as well as agnostics or atheists.

Kant suggests an even closer link between atheism and religion as he elaborates his thesis that religion is originally rooted in every human being. Only a brief outline can be provided here. Any “historical faith” (RGV, AA 06, p. 129; Kant, 1996f, p. 157), he argues, has been rooted in the search for the ultimate sense of human existence. Facing the notorious rift between morality and happiness, each human being is bound to raise the question “What may I hope?” (KrV, A 805 / B 833; Kant, 1998, p. 677). While emphasising that this fundamental existential issue cannot possibly be resolved by humans in the course of history, Kant contends that everybody’s faculty of reason does imply — albeit in an in-explicit manner — the “natural religion” (RGV, AA 06, p. 154; Kant, 1996f, p. 177). The “germ” of a “moral proof [of God]”, he suggests, “was lying in the mind of man when his reason first quickened into life” (KU, AA 05, p. 458; Kant, 1978, p. 128). Pondering over this “germ” in the earliest humans, Kant notes: “One inevitable judgment must have forced itself upon them: It could never be that the issue is all alike, whether a man has acted fairly or falsely, with equity or with violence, albeit to his life’s end, as far at least as human eye can see, his virtues have brought him no reward, his transgressions no punishment. It seems as though they perceived a voice within them say that it must make a difference” (KU, AA 05, p. 458; Kant, 1978, p. 129). Against this backdrop, Kant determines the task of philosophy as one of elucidation rather than invention, noting, “This moral proof is not in

тения, отмечая: «Это моральное доказательство не впервые открыто, а лишь заново пояснено» (AA 05, S. 458; Кант, 1994в, с. 301).

Кант резюмирует логику «морального доказательства» в терминах «высшего блага». Подчеркивая, что «добродетель (как достоинство быть счастливым) есть *первое* (oberste) условие всего того, что только может казаться нам желательным, стало быть, и всех наших поисков счастья» (AA 05, S. 110; Кант, 1994б, с. 505–506), он утверждает, что «добродетель и счастье вместе составляют обладание высшим благом в одной личности...» (AA 05, S. 110; Кант, 1994б, с. 506). Как он объясняет, «иметь потребность в счастье, быть еще достойным его и тем не менее не быть ему причастным» (Там же) — значит сделать человеческое существование в конечном счете бессмысленным. Поэтому, поскольку мое моральное обязательство состоит в том, чтобы сделать высшее благо «предметом моей воли, чтобы содействовать ему всеми моими силами... я должен допустить возможность его, стало быть, и условия этой возможности, а именно Бога, свободу и бессмертие...» (AA 05, S. 142; Кант, 1994б, с. 542). Таким образом, «потребность... чистого практического разума» (AA 05, S. 142; Кант, 1994б, с. 542) заключается в допущении существования «высшего разума» (AA 08, S. 139; Кант, 1982, с. 113), то есть «морально необходимо признать бытие Бога» (AA 05, S. 125; Кант, 1994б, с. 523). Кант подчеркивает, что это субъективная уверенность, которую составляет потребность чистого практического разума: «...я неизбежно буду верить в бытие бога и загробную жизнь, и я твердо убежден, что эту веру ничто не может поколебать...» (A 828 / B 856; Кант, 2006, с. 1039). Развивая практический характер этой «уверенности», Кант вводит понятие «постулатов чистого практического разума», утверждая: «Эти постулаты не теоретические догмы, а *предположения* в необходимо практическом отношении» (AA 05, S. 132; Кант, 1994б, с. 530)²¹. Как он далее поясняет, это

²¹ Кант разъясняет эту мысль в (AA 05, S. 122–141). Глубокое исследование концепции постулатов Канта представлено в работе Бирна (Byrne, 2007, p. 84–93).

any sense a newly discovered argument, but at the most only an old one in a new form” (KU, AA 05, p. 458; Kant, 1978, p. 128).

Kant summarises the logic of the “moral proof” in terms of “the highest good”. Emphasising that “virtue (as worthiness to be happy) is the supreme condition of whatever can even seem to us desirable and hence of all our pursuit of happiness” (KpV, AA 05, p. 110; Kant, 1996c, p. 228), he argues that “virtue and happiness together constitute possession of the highest good in a person” (KpV, AA 05, p. 110; Kant, 1996c, p. 229). As he explains, “to need happiness, to be also worthy of it, and yet not to participate in it” (KpV, AA 05, p. 110; Kant, 1996c, p. 228–229) would render human existence ultimately senseless. Therefore, as my moral obligation amounts to making the “the highest good [...] the object of my will so as to promote it with all my powers, [...] I must suppose its possibility and so too the conditions for this, namely God, freedom and immortality” (KpV, AA 05, p. 142; Kant, 1996c, p. 254). Thus, it is “a need of pure practical reason” (*ibid.*) to assume the existence of “a supreme intelligence” (WDO, AA 08, p. 139; Kant 1996e, p. 12), i.e. “it is morally necessary to assume the existence of God” (KpV, AA 05, p. 125; Kant, 1996c, p. 241). Kant underscores that it is a subjective certainty that the need of pure practical reason constitutes: “I will inexorably believe in the existence of God and a future life, and I am sure that nothing can make these beliefs unstable” (KrV, A 828 / B 856; Kant, 1998, p. 689). Elaborating on the practical character of this “certainty,” Kant introduces the concept of the “postulates of pure practical reason”, maintaining: “These postulates are not theoretical dogmas but presuppositions having a necessarily practical reference” (KpV, AA 05, p. 132; Kant, 1996c, p. 246).²² As he further explains, that

²² Kant elucidates this thought in KpV, AA 05, pp. 122–141; Kant, 1996c, pp. 238–254. An in-depth examination of Kant’s concept of the postulates is provided in Byrne (2007, pp. 84–93).

убеждение есть не логическая, а моральная достоверность, и так как оно опирается на субъективные основания (моральных убеждений), то я не могу даже сказать: *имеется* моральная достоверность, что бог есть и т. д., а могу лишь говорить: я морально уверен и т. д. Иными словами, вера в бога и в загробный мир так сплетена с моим моральным умонстроением, что я столь же мало опасаясь устроить эту веру, сколь мало испытываю беспокойство, что это умонстроение может быть отнято от меня (A 829 / B 857; Кант, 2006, с. 1039).

Кант явно защищает эту концепцию по отношению к людям, утверждающим, что они атеисты, подчеркивая разницу между теорией и практикой: «Атеистом можно быть в чистой спекуляции, а в практике такой человек может быть теистом и почитателем Бога; заблуждение его распространяется на теологию, а не на религию» (Кант, 2000, с. 97). Реконструируя эту мысль, Аллен Вуд отмечает: «Моральные аргументы показывают, что морально настроенные люди вовлечены в своего рода практическую иррациональность, если только они не верят в будущую жизнь и в провиденциальное и милостивое Божество» (Wood, 1992, p. 404). Далее он замечает: «Иногда Кант ослабляет свое заключение... "Теологический минимум", говорит он, заключается не в том, что Бог существует, а только в том, что Бог возможен... Преданному стремлению к конечной моральной цели может лучше послужить уверенность в том, что высшее благо в конце концов будет достигнуто, но необходимый минимум разума — это вера в возможность его достижения» (Ibid., p. 405). Кант утверждает, по словам Вуда, что «в этом смысле у меня может быть религия, даже если я агностик» (Ibid., p. 406)²².

Этот инклюзивный взгляд позволяет Канту пронзительно заявить: «Религия — это то, что интересует каждого» (AA 28, S. 1323). Стоит отметить, что Адорно и Хоркхаймер взяли это утверждение на вооружение в контексте своих размышлений об ужасных преступлениях, со-

²² Вуд ссылается здесь на Канта: (AA 06, S. 154; Кант, 1994ж, с. 165).

conviction is not *logical*, but *moral* certainty; and, since it depends on subjective grounds (of moral disposition), I must not even say 'it is morally certain that there is a God' etc., but 'I am morally certain' etc. That is, the belief in a God and in another world is so interwoven with my moral disposition that I am in as little danger of ever surrendering the former as I am worried that the latter can ever be torn away from me (*KrV*, A 829 / B 857; Kant, 1998, p. 689).

Kant explicitly defends this conception with regard to persons who claim to be atheists, underscoring the difference between theory and practice: "Atheism can be in pure speculation, but in *praxi* such a person can be a theist or can venerate God; his error concerns theology rather than religion" (Kant, 2004, p. 125; tr. H. N.-D.).²³ Re-constructing this thought, Allen Wood (1992, p. 404) notes: "What moral arguments show is that morally disposed people are involved in a kind of practical irrationality unless they believe in a future life and a providential and gracious Deity." He goes on to observe: "Occasionally Kant weakens his conclusion [...]. The 'minimum of theology', he says, is not that God exists but only that God is possible. [...] Devoted pursuit of one's final moral end might be better served by a confidence that the highest good will at last be attained, but the bare minimum reason requires is belief that it is possible of attainment" (*ibid.*, p. 405). Kant claims, Wood states, that "I can have religion in this sense even if I am an agnostic" (*ibid.*, p. 406).²⁴

This inclusive view allows Kant to state poignantly: "Religion is that which is of interest to everybody" (*FRT*, AA 28, p. 1323; tr. H. N.-D.).²⁵ It is worth noting that Adorno and

²³ "Der Atheismus kann in der puren Speculation sein, aber in der praxi kann ein solcher [Mensch] ein Theist oder ein Verehrer Gottes seyn; dessen Irrtum erstreckt sich auf die Theologie und nicht auf die Religion."

²⁴ Wood refers here to *RGV*, AA 06, p. 154; Kant, 1996f, p. 177.

²⁵ "Religion ist das, was jeden interessiert."

вершенных тоталитарными режимами их времени. Например, Макс Хоркхаймер в интервью, опубликованном в книге *Die Sehnsucht nach dem Ganz Anderen* («Желание абсолютно другого»), представляет «теологию надежды». Столкнувшись с огромной болью, причиненной невинным людям, мы оказываемся не в состоянии принять идею о том, что конечного «смысла» может не быть, утверждает он. Даже атеисты отвергли бы эту идею — хотя и нерелексивно, — поскольку они чувствуют желание, «чтобы убийца не торжествовал над невинной жертвой» (Horkheimer, 1970, S. 62). Эта тоска указывает на зачаточную «теологию надежды», которая основана на утверждении, «что несправедливость, характеризующая наш мир... может не быть окончательной» (Ibid., S. 61)²³.

Если обобщить, то сегодня кажется актуальным, что Кант подчеркивает факт, согласно которому религиозные верования усиливают осознание непреодолимой конечности человеческого существа — в частности, если учесть, что в нынешнюю эпоху навязанного консюмеризма преобладает гедонистическое поведение, склонное подавлять осознание конечности и тем самым препятствовать осмысленному отношению к болезни и смерти.

Что следует из всего этого с точки зрения индивидуальной ответственности здесь и сейчас? Как подчеркивает Кант, идеал морального общезнания не оправдывает тезис о необходимости сделать симметрию условием наших нынешних действий. Моральный закон скорее налагает на нас односторонний долг: я обязан уважать и поддерживать других людей как личностей, даже если у меня есть веские основания сомневаться в том, что они будут вести себя по отношению ко мне подобным образом²⁴. В точной формулировке Кант утверждает, что мораль-

²³ Подробный комментарий см. в статье (Nagl-Docekal, 2020b).

²⁴ Кант, например, отмечает: «Долг каждого человека — благотворить, т. е. по мере возможности помогать людям и содействовать их счастью, не надеясь получить за это какое-либо вознаграждение» (AA 06, S. 453; Кант, 1994г, с. 498).

Horkheimer have adopted this claim in the context of their reflections on the horrendous crimes committed by the totalitarian regimes of their time. For instance, Max Horkheimer, in the interview published in *Die Sehnsucht nach dem Ganz Anderen* (*The Desire for the Totally Other*), introduces a “theology of hope”. Facing the tremendous pain that has been inflicted on innocent people, we find ourselves unable to accept the idea that there might be no ultimate “sense”, he argues. Even atheists would dismiss this idea — albeit un-reflectedly — as they feel a longing “that the murderer must not triumph over the innocent victim” (Horkheimer, 1970, p. 62; tr. H. N.-D.). This longing indicates a rudimentary “theology of hope,” which is based on the claim “that the injustice which characterizes our world [...] may not represent the final verdict” (Horkheimer, 1970, p. 61; tr. H. N.-D.).²⁶

More generally speaking, it seems relevant today that Kant emphasises the fact that religious creeds enhance the awareness of the insurmountable finiteness of the human being. This becomes particularly clear when we consider that in the present era of enforced consumerism a hedonistic attitude prevails, that tends to suppress the consciousness of finiteness and thereby prevents meaningful ways of dealing with sickness and death.

What follows from all this, here and now, in terms of individual responsibility? As Kant clearly points out, the ideal of a moral community does not justify the thesis that we ought to make symmetry a precondition of our present actions. The moral law rather imposes on us a unilateral duty: I am obliged to respect and support others as persons, even when I have good reasons to doubt that they would behave likewise towards me.²⁷ Pointedly phrased, Kant

²⁶ For a detailed commentary see Nagl-Docekal (2020b).

²⁷ Kant notes, for instance, “To be beneficent, that is, to promote according to one’s means the happiness of others in needs, without hoping for something in return, is everyone’s duty” (MS, AA 06, p. 453; Kant, 1996d, p. 572).

ный императив призывает субъекта к началу. Что касается «социальных патологий», о которых говорилось выше, то ценные указания можно почерпнуть из размышлений Канта об уважении (*Achtung*), которое мы обязаны проявлять ко всем другим людям просто потому, что они люди²⁵. И хотя невозможно дать положительное исчерпывающее определение этого долга, нам следует сосредоточиться на отношении, которое препятствует проявлению надлежащего уважения. Кант указывает на такие пороки, как «высокомерие», «злословие» и «издевательство» (AA 06, S. 465–468; Кант, 1994г, с. 512)²⁶. Стоит также рассмотреть скромные первые шаги к созданию общества добродетели. Размышляя о таких нравах, как словоохотливость, вежливость и мягкость, Кант отмечает, что, хотя они и не способствуют непосредственно достижению этой цели, они могут «содействовать добродетельному образу мыслей», поскольку помогают проявить «манеру», которая позволяет сделать «добродетель по меньшей мере предметом любви» (AA 06, S. 473; Кант, 1994г, с. 522). Почему бы не прислушаться к этой мысли в момент, когда на лестничной площадке нашего анонимного многоквартирного дома мы встречаем незнакомых нам соседей, и не проявить по отношению к ним доброжелательность?²⁷

Заключение

Обращаясь к социальным патологиям, которые сегодня оказывают влияние на глобальный жизненный мир (включая коррозию социальных связей, угасание солидарности и агрес-

contends that the moral imperative appeals to the subject *to make a beginning*. With regard to the increasing “social pathologies” outlined above, valuable guidelines may be drawn from Kant’s reflections on the respect (*Achtung*) we are obliged to show towards all other human beings, simply because they are humans.²⁸ He explains that, while it is impossible to provide a positive comprehensive definition of this duty, we need to focus on attitudes that inhibit due respect. Kant specifies the vices of “arrogance”, “defamation” and “ridicule” (MS, AA 06, pp. 465-468; Kant, 1996d, pp. 581-583).²⁹ It also seems worth considering humble first steps towards establishing the community of virtue. Reflecting on manners such as sociability, courtesy, and gentleness, Kant notes that, although they do not contribute directly to this end, they may “promote the feeling for virtue itself”, as they help to “cultivate a disposition” that allows at least “to associate the graces with virtue” (MS, AA 06, pp. 473; Kant 1996d, p. 588). Why not heed this thought when, on the staircase of our anonymous apartment building, we meet neighbours whom we do not know, by showing them our kind attention?³⁰

Conclusion

As we address the social pathologies that currently impact the life world across the globe – including the corrosion of social bonds, the dwindling of solidarity, and aggressive habits expressed, for instance, in hate

²⁵ Как утверждает Кант, каждый человек «обязан практически признавать достоинство человечества во всех других людях; стало быть, на человеке лежит долг, связанный с уважением, которое необходимо следует оказывать всем другим» (AA 06, S. 462; Кант, 1994г, с. 510).

²⁶ Подробный комментарий к этому подходу приводится в работе Оливера Зензена (Sensen, 2013).

²⁷ Дальнейшее вдохновение для решения задачи формирования «государства добродетели» можно почерпнуть из размышлений Канта о моральном воспитании (AA 06, S. 477–484; Кант, 1994г, с. 524–532).

²⁸ As Kant argues, every human being “is under obligation to acknowledge, in a practical way, the dignity of humanity in every other human being. Hence there rests on him a duty regarding the respect that must be shown to every other human being” (MS, AA 06, p. 462; Kant, 1996d, p. 579).

²⁹ A detailed comment on this approach is provided in Sensen (2013).

³⁰ Further inspiration regarding the task of forming a “republic of virtue” can be drawn from Kant’s reflections on moral education (MS, AA 06, pp. 477-484; Kant 1996d, pp. 591-597).

сивные привычки, выражающиеся, например, в проявлениях ненависти в социальных сетях), мы находим соответствующие аналитические инструменты в разграничении Кантом договорного права и морали. Вводя термин «этическое состояние природы», Кант объясняет, что политическое сообщество не может удержать граждан от безнравственных поступков и что поэтому мы несем моральное обязательство участвовать в создании и поддержке дополнительного общежития, в котором люди будут взаимно поддерживать друг друга в воспитании моральной чувствительности. Таким образом, он разрабатывает концепцию «этического государства», которое создается «в соответствии с добродетелью и ради нее». Современная социальная теория, однако, отказалась принять ключевой пункт этой концепции: Кант утверждает, что этическое состояние «не может быть реализовано (человеческой организацией) никак иначе, кроме как в форме церкви». Учитывая тот факт, что сегодня во многих частях мира значительная часть населения придерживается агностических или атеистических убеждений, некоторые авторы вообще игнорируют «этическое состояние» Канта, в то время как другие перечитывают его таким образом, чтобы избежать любого упоминания темы религии, развивая идею сообщества, основанного на нормативных принципах, которые были согласованы в процедурном порядке. Последний вариант, однако, равносителен пониманию морали в договорных терминах (недостатки которого объясняются во второй части настоящей статьи).

Однако для более продуктивного подхода к кантовской концепции «этического государства» необходимо тщательно изучать его размышления о «церкви», а не отбрасывать их. Важно отметить, что Кант не призывает к некритическому сохранению любой существующей церкви; он скорее предлагает рассматривать многочисленные традиционные общины как «вспомогательные средства» на пути к об-

speech in the social media —, we find relevant analytical tools in Kant's distinction of contract-based right and morality. Introducing the term "ethical state of nature", Kant explains that the political community cannot prevent citizens from acting immorally, and that we therefore have the moral obligation to participate in establishing and supporting an additional community in which people mutually support one another in the cultivation of moral sensitivity. He thus elaborates the concept of the "ethical state" which is designed "in accordance with, and for the sake of, virtue". Contemporary social theory has refused, however, to adopt the key point of that concept: Kant's claim that a state of virtue "cannot be realised (by human organisation) except in the form of a church". Given the fact that, today, in many parts of the world significant segments of the population adhere to agnostic or atheist convictions, some authors ignore Kant's "ethical state" altogether, while others re-read it in a way that avoids any reference to the topic of religion, elaborating the idea of a community based on normative principles that have been agreed in a procedural manner. The latter option, however, amounts to an understanding of morality in contractual terms (the deficiencies of which are explained in the second part of the present essay).

For a more fruitful approach to Kant's "ethical state" a careful examination of his reflections on "church" — rather than their sweeping dismissal — is required. Importantly, Kant does not plead for an uncritical retention of any existing church; he rather suggests viewing the multiple traditional congregations as "vehicles" toward a community that is dedicated to the mutual promotion of virtue. Addressing believers, agnostics and atheists alike, Kant explains the legitimacy of defining the ethical community in terms of a "church" by emphasising the sacrosanct character of the moral law, i.e.

щежитию, предназначенному для взаимного укрепления добродетели. Обращаясь в равной степени к верующим, агностикам и атеистам, Кант объясняет правомерность определения этического общежития в терминах «церкви», подчеркивая сакральность морального закона, то есть показывая, что люди как народ не могут считаться законодателями морали. Одним из важнейших аспектов «этического государства» является его глобальная инклюзивность — основать и развить сообщество с исключительной целью обоюдного поддержания добродетели, что в идеале представляет собой задачу «всего человеческого рода». Как отмечает Кант, сообщество, основанное на моральном законе, способствует осознанию неизбежной конечности человека и открывает перспективу надежды на справедливость в грядущем мире. Этот аспект представляется особенно актуальным в эпоху, когда господствует гедонистический консюмеризм.

Список литературы

Августин Блаженный. Исповедь. СПб. : Наука, 2013.

Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Кантовский сборник. 1982. № 7. С. 110—121.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 8. С. 12—28.

Кант И. Критика практического разума // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 4. С. 480—555.

Кант И. Критика способности суждения // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 5.

Кант И. Метафизика нравов // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994г. Т. 6. С. 224—543.

Кант И. Основоположения к метафизике нравов // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994д. Т. 4. С. 153—246.

Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994е. Т. 8. С. 29—37.

Кант И. Религия в пределах только разума // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994ж. Т. 6. С. 5—222.

by demonstrating that the people, as a people, cannot be regarded as moral legislators. One crucial aspect of the “ethical state” is its global inclusiveness: to found and develop a community with the exclusive purpose of mutually supporting virtue is, ideally, a task for the “entire human race”. As Kant also points out, a community based on the moral law furthers awareness of the unavoidable finiteness of the human being and opens a perspective of hope for justice in a future world. This aspect seems of specific relevance in an era in which hedonist consumerism prevails.

References

Anderson-Gold, S., 1991. God and Community. Religious Implications of the Highest Good. In: P. Rossi and M. Wreen, eds. 1991. *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, pp. 113-132.

Bell, D., 2016. Communitarianism. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online] Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/> (Accessed 20.05.2021).

Byrne, P., 2007. *Kant on God*. Hampshire: Ashgate.

Dallmayr, F., 1993. *G. W. F. Hegel: Modernity and Politics*. Newbury Park, CA: Sage.

Forst, R., 2002. *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. Berkeley, CA: University of California Press.

Forst, R., 2014. *The Right to Justification*. New York: Columbia University Press.

Forst, R., 2015. Rechtfertigung in der praktischen Philosophie: Stellungnahmen. *Information Philosophie*, 4, pp. 20-27.

Habermas, J., 1990. Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification. In: J. Habermas, 1990. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 43-115.

Habermas, J., 1991. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Habermas, J. 2003. *Truth and Justification*. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J., 2008. *Between Naturalism and Religion*. Cambridge: Polity Press.

Кант И. О педагогике // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994з. Т. 8. С. 399—462.

Кант И. Лекции по этике / общ. ред. и вступ. ст. А. А. Гусейнова. М. : Республика, 2000.

Кант И. Спор факультетов / пер. с нем. Ц. Г. Арзаканяна, И. Д. Копцева, М. И. Левиной ; отв. ред. Л. А. Калининков. Калининград : Изд-во КГУ, 2002.

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

Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск : Изд-во Новосибирского университета, 1995.

Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М. : Весь мир, 2011.

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб. : Наука, 2001.

Anderson-Gold S. God and Community. Religious Implications of the Highest Good // Kant's Philosophy of Religion Reconsidered / ed. by P.J. Rossi and M. J. Wreen. Bloomington ; Indianapolis : Indiana University Press, 1991. P. 113—131.

Bell D. Communitarianism // Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2016. URL : <https://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/> (дата обращения: 20.05.2021).

Byrne P. Kant on God. Hampshire : Ashgate, 2007.

Dallmayr F. G. W. F. Hegel: Modernity and Politics. Newbury Park : Sage, 1993.

Forst R. Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism. Berkeley : University of California Press, 2002.

Forst R. The Right to Justification. N.Y. : Columbia University Press, 2014.

Forst R. Rechtfertigung in der praktischen Philosophie: Stellungnahmen // Information Philosophie. 2015. H. 4. S. 20—27.

Habermas J. Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1991.

Habermas J. Truth and Justification. Cambridge : Polity Press, 2003.

Habermas J. Kommunikative Vernunft. Ein Interview mit Christoph Demmerling und Hans-Peter Krüger // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2016. Bd. 64, H. 5. S. 806—827.

Habermas J. Versuch einer Repli // Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas *Auch eine Geschichte der Philosophie* / hrsg. von F. Gruber und M. Knapp. Freiburg : Herder, 2021. S. 224—252.

Habermas, J., 2016. Kommunikative Vernunft. Ein Interview mit Christoph Demmerling und Hans-Peter Krüger. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 64(5), pp. 806-827.

Habermas, J. 2021. Versuch einer Replik. In: F. Gruber and M. Knapp, eds. 2021. *Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas Auch eine Geschichte der Philosophie*. Freiburg: Herder, 2021, pp. 224-252.

Honneth, A., 2014. *Freedom's Right. The Social Foundations of Democratic Life*. New York: Columbia University Press.

Horkheimer, M., 1970. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumni- or. Hamburg: Furche Verlag.

Kant, I., 1978. *The Critique of Judgement*. Translated by J. C. Meredith. Oxford: Oxford University Press.

Kant, I., 1996a. An Answer to the Question: What is Enlightenment? In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Translated and edited by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 15-22.

Kant, I., 1996b. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Translated and edited by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 37-108.

Kant, I., 1996c. *Critique of Practical Reason*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Translated and edited by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 133-271.

Kant, I., 1996d. *The Metaphysics of Morals*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Translated and edited by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 363-602.

Kant, I., 1996e. What Does It Mean to Orient Oneself in Thinking? In: I. Kant, 1996. *Religion and Rational Theology*. Edited by A. W. Wood and G. di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 7-18.

Kant, I., 1996f. *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. Translated by G. di Giovanni. In: I. Kant, 1996. *Religion and Rational Theology*. Edited by A. W. Wood and G. di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 55-215.

Kant, I., 1996g. *The Conflict of Faculties*. In: I. Kant, 1996. *Religion and Rational Theology*. Edited by A. W. Wood and G. di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 233-327.

Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge University Press.

Honneth A. *Freedom's Right. The Social Foundations of Democratic Life*. N.Y. : Columbia University Press, 2014.

Horkheimer M. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior*. Hamburg : Furche Verlag, 1970.

Lutz-Bachmann M. *Hoffnung aus Vernunft. Kants Hoffnung auf ein "ethisches Gemeinwesen" // Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas Auch eine Geschichte der Philosophie / hrsg. von F. Gruber und M. Knapp*. Freiburg : Herder, 2021. S. 145–205.

Nagl L. *Contemporary Discourses on Humanism (Richard Rorty, Charles Taylor, Tu Weiming) // Nagl L. Toward a Global Discourse on Religion in a Secular Age. Essays on Philosophical Pragmatism*. Wien : LIT, 2021 (в печати).

Nagl-Docekal H. *Learning to Listen or Why Morality Calls for Liberal Politics // Ethics or Moral Philosophy / ed. by G. Fløistad*. Dordrecht : Springer, 2014a. P. 109–130.

Nagl-Docekal H. *Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moralkonzeptionen*. Berlin : De Gruyter, 2014b.

Nagl-Docekal H. *Immanuel Kant's Concept of Reasonable Hope // Hope. Where Does Our Hope Lie? / ed. by M. Lichner*. Zürich : LIT, 2020a. P. 177–192.

Nagl-Docekal H. *Nach einer erneuten Lektüre: Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen // Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 2020b. Bd. 68, H. 5. S. 659–688.

Rawls J. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, MA ; L. : Harvard University Press, 2000.

Sensen O. *Duties to Others from Respect // Kant's "Tugendlehre" / ed. by A. Trampota, O. Sensen and J. Timmermann*. Berlin : De Gruyter, 2013. P. 343–363.

Tu Weiming. *Wie man Menschlichkeit lernt // Tu Weiming. Geistiger Humanismus: Selbst, Gemeinschaft, Erde und Himmel*. Berlin : Matthes & Seitz, 2022 (в печати).

Tuschling B. *Rationis societas: Remarks on Kant and Hegel // Kant's Philosophy of Religion Reconsidered / ed. by P. J. Rossi and M. J. Wreen*. Bloomington ; Indianapolis : Indiana University Press, 1991. P. 181–205.

Wood A. W. *Rational Theology, Moral Faith, and Religion // The Cambridge Companion to Kant / ed. by P. Guyer*. Cambridge : Cambridge University Press, 1992. P. 394–416.

Kant, I., 2004. *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Edited by W. Stark. Berlin: de Gruyter.

Kant, I., 2007a. *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. Edited by G. Zöllner and R. B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 107-120.

Kant, I., 2007b. *Lectures on Pedagogy*. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. Edited by G. Zöllner and R. B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 437-485.

Lutz-Bachmann, M., 2021. *Hoffnung aus Vernunft. Kants Hoffnung auf ein "ethisches Gemeinwesen"*. In: F. Gruber and M. Knapp, eds. 2021. *Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas Auch eine Geschichte der Philosophie*. Freiburg: Herder, 2021, pp. 145-205.

Nagl, L., 2021. *Contemporary Discourses on Humanism (Richard Rorty, Charles Taylor, Tu Weiming)*. In: L. Nagl, 2021. *Toward a Global Discourse on Religion in a Secular Age. Essays on Philosophical Pragmatism*. Wien: LIT, pp. 45-62.

Nagl-Docekal, H., 2014a. *Learning to Listen or Why Morality Calls for Liberal Politics*. In: G. Fløistad, ed. 2014. *Ethics or Moral Philosophy*: Dordrecht: Springer, pp. 109-130.

Nagl-Docekal, H., 2014b. *Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moralkonzeptionen*. Berlin: De Gruyter.

Nagl-Docekal, H., 2020a. *Immanuel Kant's Concept of Reasonable Hope*. In: M. Lichner, ed. 2020. *Hope. Where Does Our Hope Lie?* Zürich: LIT, pp. 177-192.

Nagl-Docekal, H., 2020b. *Nach einer erneuten Lektüre: Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 5(68), pp. 659-688.

Rawls, J., 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rawls, J., 2000. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, MA & London: Harvard University Press.

Sensen, O., 2013. *Duties to Others from Respect*. In: A. Trampota, O. Sensen and J. Timmermann, eds. 2013. *Kant's "Tugendlehre"*. Berlin: de Gruyter, pp. 343-363.

St. Augustine, 1955. *Confessions and Enchiridion*. Translated by A. C. Outler. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, pp. 1-259.

Tu Weiming, 2022. *Wie man Menschlichkeit lernt*. In: Tu Weiming, 2022. *Geistiger Humanismus: Selbst, Gemeinschaft, Erde und Himmel*. Edited by K. Marchal. Berlin: Matthes & Seitz. (forthcoming)

Об авторе

Херта **Нагель-Доцекаль**, доктор философии, профессор, Институт философии, Венский университет, Австрия; действительный член Австрийской академии наук (ÖAW), Вена, Австрия.

E-mail: herta.nagl@univie.ac.at

О переводчике

Полина Руслановна **Бонадысева**, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: PBonadyseva1@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2388-5441>

Для цитирования:

Нагель-Доцекаль Х. Почему «этическое государство» Канта может оказаться полезным в борьбе с современными социальными патологиями // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 3. С. 156–186.

doi: [10.5922/0207-6918-2021-4-6](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2021-4-6)

© Нагель-Доцекаль Х., 2021.

Tuschling, B., 1991. Rationis societas: Remarks on Kant and Hegel. In: P. Rossi and M. Wreen, eds. 1991. *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, pp. 181-205.

Wood, A. W., 1992. Rational Theology, Moral Faith, and Religion. In: P. Guyer, ed. 1992. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 394-416.

The author

Prof. em. Dr. Herta Nagl-Docekal, Department of Philosophy, University of Vienna, Vienna, Austria; full member of the Austrian Academy of Sciences (ÖAW), Vienna, Austria.

E-mail: herta.nagl@univie.ac.at

To cite this article:

Nagl-Docekal, H., 2021. Why Kant's "Ethical State" Might Prove Instrumental in Challenging Current Social Pathologies. *Kantian Journal*, 40(4), pp. 156-186.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-4-6>

© Nagl-Docekal H., 2021.



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



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