

УДК 1 (091):17:14

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЭТИКА СПИНОЗЫ ГЕТЕРОНОМНОЙ В КАНТОВСКОМ СМЫСЛЕ?

В. Козыра¹

Большинство интерпретаторов этики Спинозы видят в ней пример гетерономии в кантовском смысле слова. Я формулирую точку зрения, которая не согласуется с подобными интерпретациями. В ходе ее обсуждения я рассматриваю концепции автономии и гетерономии у Канта и показываю их отношение к воле и этике. Далее я описываю те интерпретации, согласно которым моральная теория Спинозы является гетерономной. Моя критика начинается с представления некоторых текстowych свидетельств, явно противоречащих наиболее смелым гетерономным толкованиям этики Спинозы. После этого я привожу доводы в пользу существования в мысли Спинозы таких условий, которые делают любую гетерономную интерпретацию его практической философии крайне маловероятной, а именно: а) отождествление моральной ценности и мотивации агента, ориентированной на закон; б) различие моральной и аффективной сторон человеческой природы с предписанием каждой из них различных совокупностей законов; в) надделение разума моральным содержанием; г) признание несубъективного понятия доброты. В дополнение я обсуждаю понимание свободы и необходимости у Канта и Спинозы и показываю, что всеобъемлющий детерминизм Спинозы не является препятствием для автономии в кантовском смысле слова. В заключение я формулирую возможные объяснения того факта, что этика Спинозы часто расценивается как пример гетерономии.

Ключевые слова: Кант, Спиноза, этика, автономия, гетерономия, природа и свобода, добро и зло.

Введение

Многообразие отношений между Кантом и Спинозой — по-настоящему интересный предмет. Исторически говоря, отношение Канта к так называемому «спинозизму» было явно негативным, но отношение к самому Спинозе — позитивным. Кант судил о Спинозе как о примере «практического» теиста (то есть морально хорошей лично-

¹ Варшавский университет, Польша, 00-927, Варшава, ул. Краковское предместье, 26/28.
Поступила в редакцию 20.08.2018.
doi: 10.5922/0207-6918-2018-4-2
© Козыра В., 2018.

IS SPINOZA'S ETHICS HETERONOMOUS IN THE KANTIAN SENSE OF THE TERM?

W. Kozyra¹

The prevailing interpretations of Spinoza's ethical theory view it as an example of heteronomy in the Kantian sense of the term. I make a case for the claim that is not in harmony with such interpretations. In the course of the argument I discuss Kant's concepts of autonomy and heteronomy showing how they refer to will and to ethics. Then I describe a group of interpretations which portray Spinoza's moral theory as heteronomous. My critique begins by presenting some textual evidence which vividly contradicts some of the boldest heteronomous renditions of Spinoza's ethics. Then I move on to argue for the existence of conditions in Spinoza's thought that make every heteronomous interpretation of his practical philosophy extremely unlikely. These are i) identification of moral value in the quality of an agent's law-oriented motivation, ii) distinction between human nature as rational and affective, ascribing different sets of laws to each, iii) endowment of reason with moral content, iv) recognition of the non-subjective notion of goodness. Added to this is my discussion of freedom and necessity in Kant and Spinoza in which I show that Spinoza's overarching determinism is not an impediment for autonomy in the Kantian sense of the term. I end the article by presenting possible explanations of the fact that Spinoza's ethics is frequently seen as a case of heteronomy.

Keywords: Kant, Spinoza, ethics, autonomy, heteronomy, nature and freedom, good and evil.

Introduction

The manifold relations between Kant and Spinoza is rather an interesting subject. Historically speaking, Kant's attitude towards co-called "Spinozism" was clearly negative, but his attitude towards Spinoza himself was positive. In Kant's judgment Spinoza was an example of a "practical" theist

¹ Warsaw University, 26/28 Krakowskie Przedmieście st, 00-927 Warsaw, Poland.
Received: 20.08.2018.
doi: 10.5922/0207-6918-2018-4-2
© Kozyra W., 2018.

сти) и разве только «теоретического» атеиста (AA 27.2/2, S. 1456, см. также: AA 05, S. 452, Кант, 2001a, с. 749–751), опровергающего религию лишь на поверхностном уровне богословской и философской спекуляции. Несмотря на эту личную симпатию, Кант решительно отрицал спинозизм (хотя самого Спинозу он никогда не читал, см.: Zammito, 1992, p. 231, 402), который в философском смысле заключался по большей части в утверждении, будто отдельные вещи (соответственно, модусы) *существуют в Боге*, что было вскоре названо Пьером Бейлем «наиболее чудовищной», «абсурднейшей», и «в высшей степени диаметрально противоположной самым очевидным понятиям разума» гипотезой (см.: Melamed, 2013, p. 5).

Показательное описание спинозизма как философской позиции у Канта мы найдем в «Критике способности суждения». Будучи менее эмоциональным, чем Бейль, Кант представляет в этой работе критику спинозизма, понимаемого как теория, утверждающая что не существует ничего, кроме одной простой субстанции и множества присущих ей определений (*Bestimmungen*) (AA 05, S. 421; Кант, 2001a, с. 675). Еще одно упоминание Кантом Спинозы в третьей «Критике» встречается при обсуждении одной из главных тем книги — целесообразности. Кант критикует Спинозу за отрицание им всякой обоснованности идеи цели² (AA 05, S. 452–453; Кант, 2001a, с. 749–755). Примечательно, как Бет Лорд не так давно критиковала кантовскую критику Спинозы. Лорд обратила внимание на то, что на самом деле Кант не был знаком с спинозовской критикой телеологии (Ф. Бейзер предположил, что Кант обратил внимание на проблему целесообразности только в связи с внешними факторами; см. Beiser, 1987, p. 154–155) и пришла к выводу:

Ввиду этого взгляды Канта и Спинозы на телеологические суждения довольно похожи. Спиноза не предлагает собственную теорию суждения, однако его описание воображения включает в себя действия, которые Кант приписывает рефлексивному суждению: нахождение эмпирических понятий (таких как роды и виды) для отдельных вещей и организация этих понятий в систему. И Кант, и Спиноза полагают, что этот процесс эмпирического познания включает в себя

² Кант идет даже дальше и говорит, что отрицание Спинозой целесообразности ведет его к уничтожению надежды на реализацию высочайшей моральной цели, то есть высшего блага. Хотя я думаю, что опасения Канта не основаны на его центральной этической теории (и не только этической, как показали ремарки Лорд) и даже проблематизируют чистоту идеи автономии самого Канта (этот вопрос поднимал, например, Шопенгауэр, см. Klemme, 2003, S. LXII), однако я не могу обсуждать этот вопрос здесь, чтобы не уйти в сторону.

(i.e. morally good person) and a merely “speculative” atheist (*V-Mo/Mron* AA 27.2/2, p. 1456; see also *KU*, AA 05, p. 452; Kant, 1987, p. 341) who contradicted religion only on a superficial level of theological and philosophical speculation. This personal sympathy notwithstanding, Kant was a firm opponent of Spinozism (although he had never actually read Spinoza; see Zammito, 1992, pp. 231, 402) which, in matters of philosophy, consisted mostly in a claim that particular things (resp. modes) *inhere in God*, which Pierre Bayle was quick to describe as a hypothesis which is “the most monstrous”, “the most absurd” and “the most diametrically opposed to the most evident notions of the mind” (see Melamed, 2013, p. 5).

In Kant’s *Critique of Judgment* we find a discussion of Spinozism as a philosophical stance. Although not as emphatic as Bayle, Kant still delivers here a critique of Spinozism understood as a theory which asserts that there is nothing but one simple substance and determinations (*Bestimmungen*) which inhere in it (*KU*, AA 05, p. 421; Kant, 1987, p. 307). Another place where Kant mentions Spinoza in the third *Critique* is on the occasion of discussing purposiveness, which is one of the main themes in the book. Kant criticises Spinoza as denying all validity to the idea of purpose² (*KU*, AA 05, pp. 452–453; Kant, 1987, pp. 341–342). Interestingly enough, Beth Lord has recently criticised Kant’s critique of Spinoza. Lord noted that Kant was not in fact acquainted with Spinoza’s critique of teleology (F. Beiser claimed that only due to external factors Kant had turned his attention to the issue of purposiveness; see Beiser, 1987, pp. 154–155) and she concluded by saying that

On the face of it, Kant and Spinoza have rather similar views on teleological judgment. Spinoza does not offer a distinct theory of judgment, but his account of imagination includes the activities Kant attributes to reflective judgment: finding empirical concepts (such as those of genus and species) for particulars and organizing them into a system. Kant and Spinoza both believe that this process of empirical cognition involves a concept of purposiveness:

² Kant goes on further and says that the denial of purposiveness by Spinoza leads to the subversion of hope for the realisation of the highest moral *purpose*, i.e. highest good. Although I think that Kant’s worries are not grounded in his core theory of ethics (and not only of ethics, as the remarks above made by Lord show) and even problematise the purity of Kant’s own idea of autonomy (a point raised e.g. by Arthur Schopenhauer; see Klemme, 2003, p. LXII), I nevertheless cannot discuss this topic here, for it would lead us too far afield.

понятие целесообразности: мы не можем не судить о естественных вещах в свете их пригодности для познания, а также в свете их происхождения благодаря цели. Они оба считают, что понятие целесообразности возникает из нашей преднамеренной деятельности, и это то понятие, которое суждение «вкладывает» в свою рефлексию об объектах... Ни один из них не согласен с тем, что целесообразность конституируется природой: Спиноза совпадает с Кантом в том, что «цель совсем не находится в объекте, но находится исключительно в... простой способности субъекта к рефлексии» (возможно, заменяя «рефлексию» «воображением») (Lord, 2011, p. 96–97).

Как бы это ни было интересно и познавательно, обсуждение кантовской критики спинозизма и взглядов Спинозы на целесообразность, которое может быть хорошим упражнением в спекулятивной философии, не относится напрямую к цели данной статьи, поскольку меня интересуют только те философские достижения Канта и Спинозы, которые принадлежат к сфере этики. Несмотря на то что практическая философия Спинозы (особенно четвертая и пятая книги «Этики») не получила должного внимания со стороны тех, кто выступал представителем его взглядов во времена Канта (см. Lord, 2011, p. 18), не следует впадать в заблуждение и думать, что поиск сходства между строго *моральными* доктринами этих философов обречен на провал исключительно из-за того, что Кант, не обладая прямым или опосредованным доступом к корпусу этических сочинений Спинозы, иногда³ включался в борьбу с «проклятием» той эпохи — со спинозизмом. Напротив, существуют, как я надеюсь показать далее, глубокие и систематические сходства между этическими теориями Иммануила Канта и Баруха Спинозы. Наибольшее из них состоит в приверженности этих философов делу избавления этики от гетерономии. Моя цель — представить далее доказательство этого тезиса.

Я начну с обсуждения понятий автономии и гетерономии, как они представлены у Канта (разделы 1.1 и 1.2). Далее (раздел 2) я рассмотрю избранные оценки этики Спинозы как гетерономной этики, представлю критику этих оценок и, наконец, приведу свои доводы в пользу того, что этика Спинозы имеет негетерономный характер (разделы 3.1–3.5).

³ У Канта не было особого интереса к Спинозе и спинозизму, что подтверждается тем фактом, что он отказался принимать участие в так называемом «споре о пантеизме» (см. AA 10, S. 432, 442, 455–456).

we inevitably judge natural things in terms of their suitability for knowledge, and in terms of their production through purposes. Both argue that we get the concept of purposiveness from our own intentional activity, and that it is a concept that judgment ‘puts into’ its reflection on objects [...]. Neither one accepts that purposiveness is constitutive of nature: Spinoza would concur with Kant that ‘the purpose is not posited in the object at all, but is posited solely in [...] the subject’s mere power to reflect’ (perhaps substituting ‘imagine’ for ‘reflect’) [...] (Lord, 2011, pp. 96-97).

Interesting and illuminating as they are, discussions of Kant’s criticism of Spinozism and Spinoza’s view on purposiveness, which would amount to an exercise in speculative philosophy, are not directly relevant for the purpose of the present article. This is because the scope of my interest lies only in the philosophical commitments of Kant and Spinoza with respect to the field of ethics. As Spinoza’s practical philosophy (that is, especially books four and five of *Ethics*) was neglected by those who in Kant’s times had served as expositors of Spinoza’s views (see Lord, 2011, p. 18), we should not be misled into thinking that a search for affinities in the strictly *moral* doctrines of these philosophers is doomed to failure only because Kant, who had neither direct nor indirect access to the corpus of Spinoza’s ethical writings, occasionally³ engaged in dismissing the *bête noire* of the period, i.e. Spinozism. On the contrary, there are, as I hope to show below, deep and systematic similarities between ethical theories of Immanuel Kant and Baruch Spinoza. The most important ones give support to the cause of eradicating heteronomy from the field of ethics. To prove this point is the aim of the following presentation.

I will begin with a discussion of the concepts of autonomy and heteronomy, as they appear in Kant (sections 1.1 and 1.2). I will subsequently (section 2) qualify selected accounts of Spinoza’s ethics as heteronomous, criticize these accounts and finally make my own case for the non-heteronomous character of Spinoza’s ethics (sections 3.1 – 3.5). I will not, however, present an exhaustive argument for

³ That Kant had no vital interest in Spinoza and Spinozism is also testified by his reluctance to take part in the so called “pantheism controversy” (see *Br*, AA 10, pp. 432, 442, 455-456; Kant, 1999, pp. 243, 251, 257-258).

Однако я не буду представлять развернутых аргументов в пользу тезиса об автономности этики Спинозы, хотя я считаю, что все указывает на это. Моя цель здесь негативная: я хочу показать что моральная теория Спинозы, вопреки утверждениям многих комментаторов, *не* гетерономна в том смысле, какой приписывается этому понятию Кантом. В то же время я признаю, что причины, по которым, согласно устоявшемуся мнению, Спиноза является представителем гетерономии, требуют объяснения. Я предложу его в последнем, четвертом разделе данной статьи.

1. Кант об автономии и гетерономии

1.1. Автономия и гетерономия как качества воли

Автономия и гетерономия вводятся Кантом в «Основоположении к метафизике нравов» как качества воли как таковой (AA 04, S. 441; Кант, 1997б, с. 207–209). В более поздней «Критике практического разума» Кант не так прямолинеен. Там он приписывает гетерономию произволению (*Willkür*), а автономию — воле (*Wille*) (AA 05, S. 33; Кант, 1997а, с. 355–357). Данное различие является ключевым для понимания кантовского взгляда на автономию. В частности, оно помогает нам избежать частой ошибки, которая заключается в том, чтобы интерпретировать кантовскую идею автономии в терминах *произвольного* самопредопределения. В отношении понятия автономии Кант очень далек от идеи неограниченного, волюнтаристского действия. Наоборот, именно *гетерономия* делает решения и действия людей *произвольными*. Вот почему именно *Willkür*, *произволение*, Кант считает гетерономным. В философии Канта произволение отвечает за способность людей быть причинами до тех пор, пока они рассматриваются как часть каузально-детерминированного механизма природы (A 552 / B 580, A 802 / B 830; Кант, 2006, с. 719, 1007–1009). Соответственно законы, *nomoi*, в гетерономии — это законы природы (AA 05, S. 33; Кант, 1997а, с. 355–357). Человеческая воля гетерономна, когда эти законы детерминируют ее действия, что Кант считал *неподходящим* номологическим мотивом для действия человека. Вот почему у нас есть гетерономия произволения. Когда человек пользуется произволением, его действия включаются в происходящее согласно законам природы. Но Кант полагает, что человек способен на большее, может быть автономным, то есть способен действовать в соответствии с законами, относящимися не только к его произволению (*Willkür*), но и к его этически определенной воле (*Wille*). В философии

the positive thesis, i.e. for the thesis that Spinoza's ethics is autonomous, although I think that the evidence points in this direction. Despite that, my aim here remains negative: I want to show that Spinoza's moral theory, contrary to what many commentators say, is *not* heteronomous in the sense that Kant ascribes to this notion. At the same time I recognise that the reasons standing behind the received view on Spinoza as a proponent of heteronomy require explication. I will propose one in the fourth and last section of the article.

1. Kant on Autonomy and Heteronomy

1.1. Autonomy and Heteronomy as Properties of the Will

Autonomy and heteronomy are introduced by Kant in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* as the properties of will as such (GMS, AA 04, p. 441; Kant, 1998a, p. 47). In the later *Critique of Practical Reason* Kant is more nuanced. There he ascribes heteronomy to the arbitrary will (*Willkür*) and autonomy to will (*Wille*; *KpV*, AA 05, p. 33; Kant, 2002, p. 48). This differentiation is crucial for understanding Kant's view on autonomy. In particular, it helps us to avoid a common mistake which consists in interpreting the Kantian idea of autonomy in terms of *arbitrary* self-determination. For the notion of autonomy in Kant is far removed from the idea of unconstrained, voluntary action. Quite the contrary, it is precisely *heteronomy* which marks human *arbitrary* decisions and actions. This is why it is *Willkür*, the *arbitrary* will, which Kant deems heteronomous. In Kant's philosophy arbitrary will stands for the causal power of human beings, as far as they are considered to be a part of causally determined mechanism of nature (*KrV*, A 552 / B 580; Kant, 1996a, p. 548; *KrV*, A 802 / B 830; Kant 1996a, p. 733). Accordingly, the laws, the *nomoi*, in *heteronomy* are laws of nature (*KpV*, AA 05, p. 33; Kant, 2002, p. 49). Human will is heteronomous when it is determined to action by these laws, which Kant considers *not* to be the proper nomological incentive for men to perform their actions. This is why we have *heteronomy* of arbitrary will. Once men exercise their arbitrary will their actions are subsumed under the laws of nature. But, Kant thinks, men can do better than that: namely, they can be autonomous, i.e. they can act in accordance with laws which refer not to their mere *Willkür*, but to their ethically qualified *Wille*. *Wille* in Kant is a problematic

Канта *Wille* — проблематичное понятие⁴, однако для наших целей достаточно сказать, что в его работах оно обозначает человеческую способность действовать исходя из морального закона, а значит — воплощать вид причинности⁵, отличной от естественной (ср. AA 04, S. 446; Кант, 1997б, с. 221 — 223). Таким образом, законы, *потой* в автономии — это моральные законы (ср. AA 05, S. 33–34, Кант, 1997а, с. 355–359). Человеческая воля автономна только тогда, когда она мотивирована делать то, что предписывает мораль, и только потому, что она это предписывает. В таком случае действует не гетерономная *Willkür*, а автономная *Wille*. Для Канта понимаемая так *Wille* образует «настоящую самость» человека (*eigentliches Selbst*; AA 04, p. 458, Кант, 1997б, с. 257). Вот почему действие, исходящее из морального (категорического) императива, образует *автономию*. В таком случае это не законы природы управляют действиями людей извне, но моральные законы практического разума служат уникальными имманентными средствами сохранения аутентичной моральной самости человека.

1.2. Автономия и гетерономия как качества этики

Как я показал выше, Кант относит понятия автономии и гетерономии в первую очередь к воле, но их приложение к сфере этики представляется простым и оправданным. Путь от автономии воли к автономии этики следующий. Вот что мы уже знаем: мы имеем дело с автономной *Wille*, только когда моральный закон *сам по себе*, вне зависимости от выгоды или ущерба, который может принести следование ему, подталкивает человека к действию. С другой стороны, мы имеем дело с гетерономной *Willkür* когда что-то *отличное* от морального закона (жажда наживы, страх наказания и т.д.) определяет действие человека. Следовательно, если этическая теория не будет рассматривать этические предписания как *сами по себе* достаточные основания человеческих действий, то автономия будет потеряна и останется только *Willkür*. Результатом, необходимо следующим из доктрины автономности *Wille*, становится избавление от всех попыток неморального теоретического обоснования моральных правил, будь то воля Бога, человеческое счастье или требования общественного порядка. Таким образом, мы переходим от необходимости моральной

⁴ В другом месте я постарался проанализировать понятие воли у Канта, рассмотрев различия между святой, свободной, чистой, произвольной и хорошей волей (Kozyra, 2018).

⁵ Кант утверждает, что возможны только два вида каузальности: «каузальность природы и каузальность свободы» (см.: A 532 / B 560; Кант, 2006, с. 695–697).

concept⁴ but for our purposes it suffices to say that *Wille* stands in Kant for man's power to act out of the moral law and therefore to exercise a different kind of causality⁵ than a natural one (cf. GMS, AA 04, p. 446; Kant, 1998a, p. 52). So the laws, the *nomoi*, in *autonomy* are moral laws (cf. *KpV*, AA 05, pp. 33-34; Kant, 2002, pp. 48-49). The person's will is autonomous only when it is motivated to do what morality prescribes, simply because it prescribes it. In such a case it is not heteronomous *Willkür*, but autonomous *Wille*, that acts. For Kant *Wille* so understood makes up each person's "proper self" (*eigentliches Selbst*; GMS, AA 04, p. 458; Kant, 1998a, p. 62). This is why acting out of the moral (categorical) imperative constitutes *autonomy*. In such a case these are not laws of nature that govern human action from without, but moral laws of practical reason which are the unique, immanent means to preserve and perpetuate man's authentic, moral self.

1.2. Autonomy and heteronomy as the properties of ethics

As I suggested above, Kant refers the concepts of autonomy and heteronomy primarily to will. But the application of these concepts to ethics seems easy and justifiable. The route from the autonomy of will (*Wille*) to the autonomy of ethics is the following. This much we already know: we deal with autonomous *Wille* only when the moral law *as such* — regardless of the benefits or losses its prescriptions may bring — pushes man to act. On the other hand, we deal with heteronomous *Willkür* when something *other* than the moral law (desire for gain, fear of punishment *etc.*) determines a man to act. Therefore where ethical theory does not consider ethical prescriptions as *in themselves* sufficient causes of human action, the autonomy is lost and only *Willkür* remains on the scene. Hence the doctrine of the autonomy of *Wille* blocks all attempts to theoretically ground moral rules in something extra-moral, be it God's will, human happiness, or the demands of social order. In this way we go from the necessity of the moral determination of the will to the impossibility of the extra-moral

⁴ Elsewhere I have attempted to provide an analysis of Kant's concept of will where I discuss differences between holy, free, pure, arbitrary and good will (Kozyra, 2018).

⁵ Kant claims that only two kinds of causality are possible; "[one] according to nature and one from freedom" (see *KrV*, A 532 / B 560; Kant, 1996a, p. 535).

детерминированности воли к невозможности неморального обоснования этики. Вот что я имею в виду под *автономной* этикой: этические правила, какими бы они ни были, *необходимо* самоочевидны⁶. Напротив, *гетерономию* этики мы найдем во всякой попытке обосновать моральность, опираясь на причины, выходящие за сферу этики как таковой.

Теперь, обладая необходимым концептуальным аппаратом, мы можем приступить к проблеме статуса моральной доктрины Спинозы. Но сначала я хотел бы обосновать уместность этой дискуссии представлением обзора исследований, в которых этика Спинозы считается гетерономной.

2. Некоторые интерпретации этики Спинозы

В статье «Кант и Спиноза о самоубийстве» Сання Ивич утверждает следующее: «Теория этики Спинозы отличается от теории Канта. Понятие блага первично в этике Спинозы, и Спиноза выводит понятие права из понятия блага. В этике Канта понятие долга, то есть понятие права, первично. Он выводит понятие блага из понятия права» (Ivic, 2007, p. 132). Для понимания данного пассажа важно, что «понятие блага», встречающееся здесь, относится к непредсказуемой, или произвольной идее блага. Благо, о котором идет речь, это благо, опирающееся и основанное на субъективных желаниях индивида. Такое понятие блага, как утверждает Ивич, логически первично по отношению к понятию права у Спинозы. Фактически она утверждает, что для Спинозы произвольное решение агента о том, что хорошо, определяет правомерный закон его поведения. Таким образом, субъект Спинозы оставлен только с гетерономной *Willkür* (если использовать термины Канта) и, следовательно, без возможности автономии.

Следующий на очереди — Ицхак Меламед, один из известнейших современных исследователей Спинозы, автор впечатляющего (и, на мой взгляд, новаторского в области методологии истории философии) исследования метафизики Спинозы (см. Melamed, 2013). Он говорит (но в другой работе):

⁶ Они *необходимо* самоочевидны, поскольку доказательство не сделает их убедительнее, а с другой стороны, с точки зрения автономной этики, попытки экстерналистского обоснования этики доказывают только то, что само понятие этики было неверно истолковано. Этот самоочевидный характер основных принципов морали выражается у Канта в описании их как «фактов разума» (AA 05, S. 31; Кант, 1997а, с. 349–351). Оуэн Уэр недавно доказывал в очень интересной манере, что Кант выводит из самоочевидной необходимости моральных законов понятие высшей способности желания (см.: Ware, 2014, особенно p. 7–10).

justification of ethics. By *autonomous* ethics I mean this: ethical rules, whatever they may turn out to be, are *necessarily* self-evident.⁶ By contrast *heteronomy* of ethics we find everywhere where the attempt is made to provide reasons for being moral which transcend the sphere proper to ethics.

As we are now equipped with the necessary conceptual tools, we may approach the problem concerning the status of Spinoza's moral doctrine. But let me first strengthen the rationale for this discussion by providing a review of scholarship, where Spinoza's ethics is taken to be heteronomous.

2. Some Interpretations of Spinoza's Ethics

In the paper “Kant and Spinoza on Suicide” Sanja Ivic states the following: “Spinoza's theory of ethics differs from Kant's theory. The notion of good is primary in Spinoza's ethics and Spinoza derives the notion of right from the notion of good. In Kant's ethics the notion of duty, i.e. the notion of right, is primary. He derives the notion of good from the notion of right” (Ivic, 2007, p. 132). What is crucial for understanding this passage is that “the notion of good” that occurs in it refers to the whimsical, or arbitrary idea of good. The good talked about is good informed by, and grounded in, subjective desires and wishes of an individual. Such a concept of good, Ivic claims, is, in Spinoza, logically prior to the concept of right. In effect, she claims that for Spinoza the arbitrary decision of an agent, as to what is good, determines the rightful law of his conduct. Therefore the Spinozian subject is left solely with heteronomous *Willkür* (to use Kant's nomenclature) and therefore with no prospects for autonomy.

Next we have one of the most renowned contemporary Spinoza scholars, author of the impressive (and as regards the methodology of history of philosophy, in my opinion, groundbreaking) study of Spinoza's metaphysics (see Melamed, 2013), Yitzhak Melamed. He says elsewhere:

⁶ They are *necessarily* self-evident since proving them cannot make them any firmer; on the contrary, the attempt to justify morality externally — from the point of view of autonomous ethics — proves only that the very concept of ethics has been misperceived. Arguably, this self-evident character of the basic principles of morality is expressed by Kant by describing them as a “fact of reason” (*KpV*, AA 05, p. 31; Kant, 2002, p. 46). Owen Ware has recently argued in a very interesting fashion that Kant infers from the self-evident necessity of moral laws the concept of the higher faculty of desire (see Ware 2014, especially pp. 7-10).

Учитывая название главного труда Спинозы [«Этика»] и тот факт, что значительная часть книги занята улучшением человеческого поведения, может показаться удивительным, что Спинозу называют «аморалистом». Тем не менее это звание вновь и вновь приписывается Спинозе, и, я верю, не напрасно. Для Спинозы «моральная теория», в сущности, есть не что иное, как *теория благоразумия*. Она возникает на явно эгоистическом основании и далее показывает, что благоразумный эгоист во многих отношениях повел бы себя таким образом, о котором судили бы как о правоммерном с точки зрения обыденной морали, и что он усвоил бы качества, которые соответствуют обыденному пониманию добродетели (Melamed, 2011, p. 158).

Меламед определенно считает этику Спинозы гетерономной. Это связано с тем, что такой предположительно спинозианский «благоразумный эгоист», описанный Меламедом как точный пример моральной теории Спинозы, может относиться к этическим принципам в лучшем случае как к средствам для достижения своих благоразумных целей, но не как к самоочевидным мотивам действий. Фактически его *Wille* (если использовать термины Канта) вынуждена все время молчать, а его *Willkür* занимает всю сферу (им) морального.

Последняя столь же краткая, как и прямолинейная цитата принадлежит Ричарду Коэну: «Спиноза... смело отрицает, — говорит Коэн, — и имеет рациональное право отрицать “реальность” даже этой всем очевидной “данности” (то есть сферы этики. — В. К.) и утверждать, что мораль и справедливость — это иллюзорные, фантастические выдумки больных и невежественных» (Cohen, 2010, p. 82). Коэн пишет не только о том, что моральные мотивы, а с ними и автономия не имеют, по мнению спинозиста, никакого значения, но еще и предполагает, что для последнего «рационально оправданно» не придавать им значения. Мы подробнее рассмотрим это специфическое описание позже.

Теперь я перехожу к основной части моего исследования, в которой постараюсь доказать, что в противоположность только что процитированным мнениям этика Спинозы не гетерономна. Сначала я разберу комментарии Меламеда и Коэна, которые будет относительно легко опровергнуть. Это позволит мне пролить свет на те проблемы философии Спинозы, которые имеют отношение к данному обсуждению. После этого я предприму попытку показать несостоятельность взгляда Ивич на отношения между этикой Канта и этикой Спинозы.

Given the title of Spinoza’s main work [i.e. “Ethics”] and the fact that a considerable part of the book deals with the improvement of human conduct, one may be surprised to find Spinoza described as an “amoralist”. Nevertheless, this title is recurrently ascribed to Spinoza, and, I believe, rightly so. For Spinoza’s “moral theory” is essentially nothing but a *theory of prudence*. It begins with a clear egoistic foundation and proceeds to show that a prudent egoist would in many respects behave in a way that would be *judged* righteous by common morality, and that he would adopt characteristics that fit the common understanding of virtue (Melamed, 2011, p. 158).

Melamed clearly takes Spinoza’s ethics to be heteronomous. That is because such an allegedly Spinozian “prudent egoist” — described by Melamed as an accurate exemplification of Spinoza’s moral theory — can treat ethical principles at best as means of achieving his own prudential ends and not as self-evident motives for action. In effect his *Wille* (to use Kant’s term) is permanently muted and his *Willkür* covers the whole (im)moral field.

The last quote comes from Richard Cohen and is as succinct as it is blunt: “Spinoza [...] audaciously denie[s] — says Cohen — and [is] rationally entitled to deny the ‘reality’ of even this globally evident ‘givenness’ [i.e. moral domain] and argue[s] that morality and justice are in truth illusory, fantasy projections of the ignorant or the sick” (Cohen, 2010, p. 82). Cohen writes not only that moral motives, and autonomy with them, count for nothing in the view of a Spinozist, but he also asserts that the Spinozist is “rationally entitled” to count them for nothing. We will busy ourselves with this peculiar qualification later on.

Now I will move to the essential part of this essay where I will attempt to prove that Spinoza’s ethics is not heteronomous, contrary to the views just cited. First I will deal with the comments made by Melamed and Cohen, which are relatively easy to refute. This will give me an opportunity to shed some light on issues in Spinoza’s philosophy which are relevant to my own discussion. After that I will attempt to dismantle Ivic’s account of the relation between the ethics of Kant and Spinoza.

3. Обоснование негетерономного характера этики Спинозы

3.1. Общая проблема с «иммориализмом» Спинозы

На удивление легко показать, что для Спинозы этика это нечто большее, чем «теория благоразумия» (Меламед) и уж тем более «выдумка больных» (Козэн), поскольку Спиноза *не* говорит ничего, что хоть сколько-нибудь близко к подобным взглядам (чтобы быть точным: он, как и Кант, критикует *моралистов*, однако это не имеет отношения к делу, поскольку никак не связано с критикой *морали*), но, напротив, он *говорит*, что человек, поступающий справедливо, поскольку он понимает «необходимость законов... поступает последовательно и по своей, а не чужой воле, и потому заслуженно называется справедливым». С другой стороны, продолжает Спиноза, тот, кто поступает справедливо лишь поскольку «боится виселицы», не заслуживает того, чтобы его называли справедливым (Спиноза, 2006б, с. 56). Здесь Спиноза говорит, что никто не может быть действительно справедливым, или в данном случае — действительно моральным, если действует исходя не из правильного понимания законов, но из благоразумных причин (таких, как «страх виселицы»). Но этот тезис прямо противоречит утверждению Меламеда, о том, что этика Спинозы «есть не более чем теория благоразумия», поскольку в нем однозначно заявляется, что благоразумное не может поглотить моральное. Учитывая вышесказанное, мнение Козэна опровергнуто *a fortiori*, поскольку Козэн утверждает, что для Спинозы справедливость — искусственная химера, однако сам Спиноза далек от утверждения чего-либо подобного и скорее сосредоточен на поиске подходящего критерия для справедливого действия. Очевидно, что он не занимался бы этим, будь справедливость не более чем «проекцией невежественных». Но давайте обратимся к этому критерию, поскольку то, где Спиноза, как кажется, находит его, очень показательно.

Интересно распознать в философии Спинозы термин, который выполняет ту же теоретическую функцию, что и «нравственное умонастроение» (*moralische Gesinnung*) у Канта. Как известно каждому, кто изучает философию, для Канта действие имеет моральную ценность только в том случае, когда совершается исходя из уважения к закону, а не из каких-либо других причин. Эта ориентированная на закон позиция есть моральная позиция, и ее роль заключается в том, чтобы различать действия, которые находятся только во внешнем согласии с законом (Кант описывает такие действия как «допустимые»), и действия, вну-

3. A Case for the Non-Heteronomous Character of Spinoza's Ethics

3.1. A General Challenge to Spinoza's "Immoralism"

It is indeed surprisingly easy to show that for Spinoza ethics is something more than a mere "theory of prudence" (Melamed) let alone a "fantasy of the sick" (Cohen). For Spinoza does *not* say anything which is even remotely close to such views (certainly he, like Kant, criticises *moralists*, but that is beside the point and has nothing to do with criticising *morality*), but he *does* say instead that the person who acts justly because he understands "[...] the necessity of the laws [...] is acting steadfastly and at his own and not another's command, and therefore is deservedly called just". On the other hand, Spinoza continues, one who is just only because he "fears the gallows" does not deserve to be called just (Spinoza, 2007a, p. 58). Here Spinoza says nothing less than that nobody is truly just, or, for that matter, truly moral, who does not act out of the proper knowledge of the laws, but out of prudential reasons instead (like "fear of the gallows"). But this thesis directly contradicts Melamed's claim that Spinoza's ethics "is nothing more than a mere theory of prudence", for it unambiguously states that the prudential cannot absorb the moral. Given the above, Cohen's opinion is refuted *a fortiori*. For Cohen says that for Spinoza justice is just a made-up chimera, but Spinoza himself, while being far from saying anything similar, is rather focused on investigating the proper criterion for a just action. This is obviously not what he would have been doing had he believed that justice is nothing beyond "a projection of the ignorant". But let us now attend to this criterion, because the passage where Spinoza seems to find it is indeed very instructive.

It is interesting to identify in Spinoza a term which fulfils the same theoretical function as "moral attitude" (*moralische Gesinnung*) fulfils in Kantian ethics. As every student of philosophy knows, in Kant an action possesses moral worth only where it is done out of respect for the law and not for any other reason. This law-oriented attitude is moral attitude and its role is to distinguish actions which are only externally in accordance with the law (Kant describes such actions as "legal") from actions which are internally motivated by the law

тренне мотивированные законом (то есть «моральные» действия). Как мы видели в выше процитированном пассаже, для Спинозы внутренняя позиция агента, сопровождающая его действия, важна для моральной оценки самого действия: если оно совершается исходя из признания обоснованности законов, то оно действительно справедливо, и наоборот. Спиноза, как я сказал в начале этого параграфа, предлагает термин, выполняющий в его системе ту же функцию, что и *moralische Gesinnung*. На латыни этот термин — *consensu animi*, что на русский переводят как «вожделение души». Позвольте мне дать пространную цитату соответствующего фрагмента «Богословско-политического трактата», в котором Спиноза иллюстрирует этот важный философский вопрос, используя библейский пример (курсив везде мой.):

...и хотя те пять книг [Моисея] кроме религиозных обрядов содержат в себе много моральных предписаний, однако последние не излагаются в Пятикнижии как моральные правила, общие для всех людей, но как заповеди, весьма приноровленные к пониманию и характеру только еврейской нации, поэтому они имеют в виду пользу одного государства. Например, Моисей не учит иудеев не убивать и не красть как учитель и пророк, но приказывает это как законодатель и владыка; он ведь не подкрепляет правил доводами разума, но присоединяет к приказаниям наказание... Точно так же и заповедь не прелюбодействовать касается пользы только общества и государства, потому что, если бы она желала научить моральному правилу... тогда она осудила бы не только внешнее действие, но и самое вожделение души (Спиноза, 2006б, с. 66).

Хотя Спиноза и не использует *consensu animi* таким же сознательным и систематичным образом, как и Кант, тем не менее легко найти в выше-приведенной цитате похожую на Канта динамику внутреннего и внешнего и привязку источника этической ценности к первому. Это в свою очередь явно отдаляет этику Спинозы от гетерономности, на основании которой невозможно провести различие между благоразумной справедливостью и собственно справедливостью, сопровождаемой правильной *consensu animi*.

Следующие цитаты из «Этики» поддерживают данный выше анализ, а также позволяют мне продолжить дискуссию: 1) «Тот, кто руководствуется страхом и делает добро для того, чтобы избежать зла, тот не руководствуется разумом» (Спиноза, 2006а, с. 438); 2) «Действовать абсолютно по добродетели есть для нас не что иное как действовать... по руководству разума...» (там же, с. 410–411); 3) «Действовать вполне по добродетели есть не что иное, как действовать по законам собственной при-

(i.e. “moral” actions). We saw in the passage cited above that, for Spinoza, the agent’s internal attitude which accompanies his action makes a difference for the moral estimation of the action itself; if an action is done out of the recognition of the validity of the laws, it is truly just, if not, then it is not. Spinoza also provides us, as I said at the beginning of this paragraph, with the term which does the systemic job of *moralische Gesinnung*. This term in Latin is *consensu animi*, which translates to English as “consent of the mind”. Let me quote extensively the relevant fragment of the *Theological-Political Treatise*, where Spinoza illustrates a vital philosophical point using a biblical example.

Although these Five Books [of Moses] contain much about morality as well as ceremonies, morality is not to be found there as moral teachings universal to all men, but only as instructions uniquely adjusted to the understanding and character of the Hebrew nation, and therefore relevant to the prosperity of their state alone. For example, it is not as a teacher or a prophet that Moses requires the Jews not to kill or steal; he decrees it as a legislator and prince. *For he does not ground his teachings on reason, but rather attaches a penalty to his commands* [my italics — W.K.] [...] Equally, the commandment not to commit adultery relates only to the interest of the commonwealth and the state. If he had wanted to give moral instruction [...] then he would condemn not only the external act but also the *consent of the mind* [my italics — W. K.] itself [...] (Spinoza, 2007a, p. 69).

Although Spinoza does not use the term *consensu animi* in such a self-conscious and systematic fashion as Kant uses *moralische Gesinnung*, it is nevertheless easy to find in the above quote the Kantian-like dynamics between moral internalism and externalism together with the identification of the source of ethical value in the former. This, in turn, clearly distances Spinoza’s ethics from heteronomy, where the distinction between prudential justice and proper justice — accompanied by the right *consensu animi* — simply cannot be made.

The following quotes from *Ethics* support the foregoing analysis and also will give me an opportunity to advance our discussion further: (1) “He who is guided by fear, and does good so as to avoid evil, is not guided by reason” (Spinoza, 1992, p. 189), (2) “To act in absolute conformity with virtue is nothing else in us but to act [...] under the guidance of reason [...]”

роды» (там же). Таким образом, мы получаем три утверждения тождества: 1) действовать по добродетели = действовать по руководству разума; 2) действовать по добродетели = действовать по законам собственной природы, отсюда; 3) действовать по руководству разума = действовать по законам собственной природы.

Теперь нам необходимо обсудить два момента. Во-первых, нужно определить хотя бы примерно содержание понятия «разум» у Спинозы, поскольку, если хотим избавить этику Спинозы от гетерономии, мы должны быть уверены, что его понятие разума соответствует хотя бы в общих чертах понятию практического (морального) разума у Канта. Во-вторых, мы должны рассмотреть, что будет значительно труднее, отношение между законом и природой (включая нашу природу) у Спинозы и обсудить эти понятия как таковые, в особенности вопрос их единообразия. Приступим ко всему по порядку.

3.2. Является ли разум Спинозы практическим в кантовском смысле?⁷

Это еще один относительно простой вопрос. Имеющиеся данные однозначно позволяют дать на него положительный ответ. Первое, что бросается в глаза в этом отношении, — Спиноза часто ссылается на то, что обычно считается «народной» версией категорического императива, то есть на «золотое правило морали» («поступай с другими так, как хотел бы, чтобы поступили с тобой») как на предписание разума. Например, в «Этике» Спиноза говорит: «Люди, управляемые разумом... не чувствуют влечения ни к чему, чего не желали бы другим людям, а потому они справедливы, верны и честны» (Спиноза 2006а, с. 408; см. также: Спиноза, 2006б, с. 179). Точно так же можно сказать, что объект воли в том случае, если человеком управляет разум, таков, что он не может быть желаемым, если его не могут желать все люди. Очевидно, что по своей форме это не категорический императив, но требование универсальной гармонии всех возможных волей, утверждаемое здесь, я думаю, достаточно близко к тому, чтобы указывать на то, что для Спинозы разум имеет моральное содержание, схожее с кантовским. Чтобы подкрепить это утверждение, позвольте мне сфокусироваться прежде всего на честности, так как она дает возмож-

⁷ Иногда Кант говорит, что называть разум «практическим» — значит утверждать, что он обладает *sui generis* способностью быть причиной. Я не хочу останавливаться здесь на этой проблеме, но хочу только указать, что разум у Канта и Спинозы обладает одинаковой законодательной функцией в отношении правил, которую мы явно идентифицируем как моральную.

(*ibid.*, pp. 166-167), (3) “To act in absolute conformity with virtue is nothing else [...] but to act according to the laws of one’s own nature” (*ibid.*, p. 167). Thus we obtain the following three identity statements: (1) acting from virtue = acting from reason, (2) acting from virtue = acting from the laws of one’s own nature, hence, (3) acting from reason = acting from laws of one’s own nature.

We have now two issues to discuss. First, we have to determine, even if approximately, the content of Spinoza’s concept of reason. For we need to be sure, if we want to deliver Spinoza’s ethics from heteronomy, that his concept of reason corresponds, if only in broad outline, to Kant’s concept of practical (moral) reason. Secondly and more laboriously, we must treat the relation between law and nature (including our nature) in Spinoza and discuss these concepts as such, especially the question of their uniformity. Let us proceed in order.

3.2. Is Spinoza’s Reason Practical in the Kantian Sense of the Term?⁷

Again, this is a relatively simple question. The evidence unambiguously supports the positive answer to it. What first comes to view, in this regard, is Spinoza’s frequent reference to what is generally considered a “folk” version of the categorical imperative, i.e., to the “golden rule” (“do to others what you would like them to do to you”) as a dictate of reason. For example in *Ethics* Spinoza says that “[...] men who are governed by reason [...] seek nothing for themselves that they would not desire for the rest of mankind; and so are just, faithful, and honourable” (Spinoza, 1992, p. 164; see also Spinoza, 2007a, p. 198). Equivalently one can say that the object of will in the case of a person governed by reason is such that it cannot be willed unless it can be willed by others as well. Obviously, this is not the categorical imperative in letter, but the demand for universal harmony of all possible wills which it states is, I think, close enough to indicate that reason for Spinoza has a Kantian-like moral content. In order to strengthen this claim, let us now focus specifically on

⁷ Occasionally Kant says that to call reason “practical” means to assert that it has *sui generis* causal power. In this question I do not consider this problem specifically, rather I just want to establish that reason in Kant and Spinoza has the same legislative function with respect to rules which we clearly identify as moral.

ность обсудить достаточно глубокую, по крайней мере на мой взгляд, аналогию между практической философией Канта и Спинозы.

В небольшой работе 1797 г., озаглавленной «О мнимом праве лгать из человеколюбия», Кант утверждает к разочарованию многих людей, хотевших бы видеть в нем образцового гуманиста, что ложь запрещена даже если она необходима для спасения жизни невинного (AA 08, S. 423–431; Кант, 1994б). Кант утверждает, что закон (практического) разума требует всегда говорить правду вне зависимости от обстоятельств. Согласно Канту, даже если мотивом лжи будет сострадание, но не разум (так как сострадание противоположно разуму), она все равно составляет гетерономию *Willkür* и подчинена законам природы, а не законам человеческой «настоящей самости» (*eigentliches Selbst*), то есть этическим законам.

Спиноза тоже размышляет над проблемой границ честности и, похоже, заключает, как и Кант, что честность не имеет границ. Мы видим в «Этике»: «Человек свободный (то есть автономный. — В. К.) никогда не действует лживо, но всегда честно. Если бы человек свободный как таковой делал что-либо лживое, то он делал бы это по предписанию разума (ибо только в этом смысле он и называется нами свободным); а потому действовать лживо было бы добродетелью... а это нелепо» (Спиноза, 2006а, с. 443).

После этого утверждения Спиноза рассматривает контрпример того же типа, с которым был вынужден встретиться Кант в работе «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Единственная разница здесь заключается в том, что второй говорит о спасении чужой жизни с помощью лжи, в то время как первый говорит о той же необходимости, но по отношению к своей жизни. Мы видим:

Если же спросят (отвечает Спиноза потенциальным противникам. — В. К.): «А что если бы человек мог посредством вероломства освободиться от смертельной опасности, разве разум ввиду собственного самосохранения не посоветовал бы ему быть вероломным?»... [но] если бы разум советовал это, то он советовал бы это всем людям, и, следовательно, разум вообще советовал бы людям только лживо условливаться соединять свои силы и иметь общие права... а это нелепо» (там же, с. 444).

Обратите внимание, что Спиноза не только наполняет разум тем же содержанием, что и Кант, по крайней мере в отношении истинности, но также совершает хорошо известную по Канту «проверку обобщением» для того чтобы узнать, разрешается ли данный принцип действия моральным законом. Спиноза определенно рассуждает в кантовской ма-

honesty, for this topic demands a discussion of what I consider to be a profound analogy between Kant's and Spinoza's practical philosophies.

In a short paper of 1797 entitled *On a Supposed Right to Lie from Philanthropy* Kant claims — to the distress of many who would like to see in him an exemplary humanist — that lying is forbidden even if it is necessary to save the life of an innocent (VRML, AA 08, pp. 423–431; Kant, 1996b, pp. 605–617). Kant claims that the law of (practical) reason is that one should always tell the truth, regardless of the circumstances. According to Kant, even if one's lie is motivated by compassion and not by reason (for it is contrary to reason), it still constitutes the heteronomy of *Willkür* and is subsumed under the laws of nature and not under the laws of men's proper self (*eigentliches Selbst*), i.e. ethical laws.

Spinoza also ponders the problem of the limits of honesty and apparently concludes, like Kant, that honesty has no limits. We read in *Ethics*: “If the free [i.e. autonomous — W. K.] man, in so far as he is free, were to act deceitfully, he would be doing so in accordance with the dictates of reason (for it is in this respect only that we call him free), and thus to act deceitfully would be a virtue [...] which is absurd [...]” (Spinoza, 1992, p. 194). After stating this Spinoza considers a type of counterexample that Kant faced in *On a Supposed Right to Lie from Philanthropy*. The only difference is that in the latter case the counterargument involves the necessity of saving somebody else's life by lying and the former talks about the same necessity, but in reference to one's own life. We read:

The question may be asked [says Spinoza on behalf of a potential opponent — W. K.]: “What if a man could by deception free himself from imminent danger of death? Would not consideration for the preservation of his own being be decisive in persuading him to deceive?” [...] [but] If reason urges this, it does so for all men; and thus reason urges man in general to join forces and to have common laws only with deceitful intention [...] which is absurd (*ibid.*, p. 194–195).

Notice that not only has reason in Spinoza the same content, at least with regard to truthfulness, as in Kant, but it also performs Kant's well-known “universalisation test” in order to establish if a given principle of action is permitted or forbidden under the moral law. Spinoza clearly argues in a Kantian

нере. Согласно ему, ложь запрещена, поскольку разум не может без противоречия «призвать» всех людей принять «максиму» (если использовать кантовский термин) лжи, то есть такой принцип действия нельзя обобщить без противоречия. На этот момент уже обратил внимание Стивен Надлер: «Как и кантовские категорические (моральные) императивы, предписания разума [у Спинозы] выходят за пределы личных различий и создают универсальные требования к человеческому поведению. Это подтверждается тезисом Спинозы... (в четвертой книге “Этики”. — Примеч. пер.), где он рассуждает, будет ли ведомый разумом человек когда-либо поступать нечестно, — тезисом о том, что “если разум предписывает это, он предписывает это всем людям”» (Nadler, 2014, p. 46).

3.3. Закон(ы) и природа человека у Спинозы

Теперь я хочу обсудить тему человеческой природы и закона, которую я считаю абсолютно важной как для должного понимания этики Спинозы в целом, так и для убедительности моего аргумента.

Первое, что нужно признать относительно данной проблемы, — это то, что, согласно Спинозе, понятия закона и человеческой природы *не* единообразны. Хотя каждый студент-философ знает, что Спиноза — «монист», это не должно заставлять нас думать, что он отрицает любой вид иерархического дуализма. Наоборот, он признает такой «дуализм без трансценденции», как мы можем его назвать, особенно в сфере законов и подчиненных им объектов. Это дуализм законов желания (*leges appetitus*) и законов разума (*leges rationis* (Спиноза, 2006б, с. 177)). Первые относятся к нашей чувственной, или желающей природе, вторые — к разумной. Если мы не действуем исходя из законов разума, говорит Спиноза, то «... человек отдает себя на произвол вещей, существующих вне его, и определяется ими к таким действиям, которых требует общее состояние внешних вещей, а не самая природа его, рассматриваемая единственно сама в себе» (Спиноза, 2006а, с. 420). Как разъясняет эта цитата, у Спинозы законы *морального* (как было показано выше) разума обращаются к нашей природе *как таковой* («в себе»), которую он иногда еще называет «лучшая наша часть» (Спиноза, 2006а, с. 451), а законы желания относятся к нашей природе как части общей природы. Так что мы можем со всей справедливостью утверждать, по крайней мере пока не будет доказано обратное, что, в принципе, «лучшая часть» нас у Спинозы означает то же, что Кант назвал *eigentliches Selbst*. Оба эти термина означают моральную природу человека в сопоставлении с *uneigentliche*, или «худшей» природой человека, чья судьба — быть подчиненным законам бессмысленного *φύσις*.

fashion; according to him, lying is forbidden because reason could not coherently “urge” all man to adopt a deceitful “maxim” (to use a Kantian term), i.e. such a principle of action could not be universalised without a contradiction. This point has already been hinted at by Steven Nadler who remarked that “like Kant’s categorical (moral) imperatives, the dictates of reason [in Spinoza] transcend personal differences and make universal demands on human behaviour. This is suggested by Spinoza’s claim [...], where he considers whether the person guided by reason would ever act deceptively, that ‘if reason should recommend that, it would recommend it to all men’” (Nadler, 2014, p. 46).

3.3. Law(s) and Human Nature(s) in Spinoza

Now I want to discuss the topic of law and human nature which I take to be absolutely vital for the proper understanding of Spinoza’s ethics as a whole, as well as for the cogency of the present argument.

The first thing to recognise in our present problem is that, according to Spinoza, the concepts of law and human nature are *not* uniform. Although, as every student of philosophy knows, Spinoza is a “monist”, it by no means should make us think that he denies any sort of hierarchical dualism. Quite the contrary: he recognizes such “dualism without transcendence”, as we may call it, precisely in the sphere of laws and objects which fall under them. The relevant dualism takes place between laws of appetite (*leges appetitus*) and laws of reason (*leges rationis*; Spinoza, 2007a, p. 196). The former pertain to our sensual, or appetitive nature, the latter to our rational one. Unless man acts out of laws of reason, says Spinoza, he “[...] suffers himself to be led by things external to himself and is determined by them to act in a way required by the general state of external circumstances, not by his own nature considered only in itself” (Spinoza, 1992, p. 174). As this quote makes clear, in Spinoza, the laws of *moral* reason (as was shown before) appeal to our nature *as such* (“in itself”), which Spinoza sometimes also calls the “better part of us” (Spinoza, 1992, p. 200), and laws of appetite refer to our nature as far as it is taken to be a part of nature as a whole. Hence we can justifiably claim, at least until proven wrong, that, in principle, the Spinozian “better part” of ourselves marks the concept that Kant termed *eigentliches Selbst*. Both of these terms connote the moral nature of a human being in its juxtaposition to the “uneigentliche” or “worse” nature of man, whose fate is to be subsumed under the laws of reasonless *physis*.

Только игнорирование этого дуализма, предположительно вытесненного повсеместной настойчивостью Спинозы в описании своей метафизики как монистической, позволило Генриху Гретцу написать следующее в его влиятельнейшей «Истории еврейского народа» о философии Спинозы: «...сфера права каждого человека простирается так же далеко, как и сфера его силы. Этот закон природы не знает различия между плохим и хорошим, добродетелью и пороком, благодеянием и насилием...» (Graetz, 1998, S. 164)⁸. Очевидно, мы не должны полагаться в таких вопросах на мнения историков, но в точности это же мнение защищает и Ицхаком Меламедом, который повторяет его почти дословно (Melamed, 2011, p. 159).

Чтобы опровергнуть такое прочтение Спинозы, позвольте мне обратить внимание на уже обсуждавшееся выше требование честности даже перед лицом неминуемой смерти. Очевидно, что Спиноза не только отрицает наличие у людей *рационального* права на ложь, но отказывает им в таком праве, даже если «ввиду собственного самосохранения» по здравому рассуждению им следует быть вероломными (Спиноза, 2006а, с. 444). Эта дискуссия становится примером конфликта между законами разума и законами желания, которые побуждают нас к «самосохранению» ценой нарушения законов разума, и Спиноза четко указывает на то, что законы разума, то есть законы нашей «лучшей самости», имеют в нормативном плане приоритет над законами желания. Говоря языком Канта, законы этической воли (*Wille*) имеют приоритет над предписаниями гетерономного произволения (*Willkür*).

Спиноза дает общую формулировку несовпадению между разумом и (лишенной разума) природой в своем «Политическом трактате»: «Ведь природа подчинена не законам человеческого разума, которые имеют в виду лишь сохранение и истинную пользу людей, но бесконечному числу других, сообразующихся с вечным порядком всей природы (человек есть ее атом)» (Спиноза, 2006в, с. 255). Теперь должно быть понятно следующее: кто угодно, говоря языком Спинозы, имеет *естественное* право (в значении *lex appetitus*) желать чего угодно, включая аморальных вещей (см. Спиноза, 2006а, с. 420–422), но никто не имеет *рационального* права (*lex rationis*) следовать цели, которая противоречит моральному разуму.

Теперь у нас есть практически все для того, чтобы надлежащим образом опровергнуть изложение отношения между этикой Спинозы и этикой Канта, представленное Саньей Ивич в пассаже, процитированном выше. Единственное, чего нам все

⁸ Гретц также утверждает, что Спиноза не признает никаких моральных законов (Graetz, 1998, S. 165).

Only the overlooking of this dualism, supposedly overshadowed by the overall insistence of Spinoza on the monistic character of metaphysics, may have allowed Heinrich Graetz to write the following in his massively influential *History of the Jewish People*: „[...] [in Spinoza’s philosophy – W. K.] the sphere of right of each person extends as far as his sphere of power. This law of nature knows no distinction between good and bad, virtue and vice, blessing and violence [...]”⁸ (Graetz, 1998, p. 164; my translation – W. K.). Obviously, we should not rely, in such matters, on the opinions produced by historians. But this particular opinion is vindicated by Yitzhak Melamed, who expresses the same view almost *verbatim* (Melamed, 2011, p. 159).

In order to refute this reading of Spinoza, let us consider once more Spinoza’s demand for truthfulness even under the threat of imminent death. It is clear that Spinoza does not only deny that men have a *rational* right to lie; he also denies that they have such a right even when “the consideration for the preservation of [their] own being” urges them to be deceitful (Spinoza, 1992, p. 194). What this discussion exemplifies is the conflict between the laws of reason and the laws of appetite, which urge us to “stay in existence” at the cost of violating reason, and Spinoza makes it clear that laws of reason, i.e. laws of our “better self”, override – on a normative plane – the laws of appetite. In Kantian terms: the laws of ethical *Wille* override the precepts of heteronomous *Willkür*.

Spinoza gives a general expression to the incongruence between reason and (reasonless) nature in his *Political Treatise*: “[...] the bounds of nature are not the laws of human reason, which do but pursue the true interest and preservation of mankind, but other infinite laws, which regard the eternal order of universal nature, whereof man is an atom” (Spinoza, 2007b, p. 294). This much should now be clear: everybody, in Spinoza’s terms, has a *natural* right (in the sense of *lex appetitus*) to strive for anything whatever, including immoral entities (cf. Spinoza, 1992, p. 175), but nobody has a *rational* right (*lex rationis*) to pursue the ends which contradict moral reason.

Now we have almost all we need to satisfactorily dissolve the account of relation between Spinoza and Kant’s ethics presented by Sanja Ivic in the already

⁸ „[...] die Rechtssphäre des einzelnen Menschen erstreckt sich eben so weit wie seine Machtsphäre. Dieses Naturrecht erkenne den Unterschied von Gut und Böse, von Tugend und Laster, von Hingebung und Vergewaltigung gar nicht an“. We read in Graetz as well that Spinoza’s philosophy does not recognise any kind of moral law (Graetz, 1998, p. 165).

еще не хватает, — соответствующего обсуждения понятий добра и зла у Спинозы. Обратимся теперь к этому вопросу.

3.4. Добро и зло у Спинозы

Давайте вспомним утверждение Ивич: «Теория этики Спинозы отличается от теории Канта. Понятие блага первично в этике Спинозы, и Спиноза выводит понятие права из понятия блага. В этике Канта понятие долга, то есть понятие права, первично. Он выводит понятие блага из понятия права» (Ivic, 2007, p. 132). Когда Ивич заявляет, что у Спинозы понятие права / долга происходит из понятия добра, она говорит следующее: произвольное суждение индивида о том, что составляет его благо, содержит в себе *естественное* право стремления к этому благу. Но, как ясно показал наш анализ, для Спинозы никто, рассудивший, что для него «хорошо» солгать для спасения своей жизни, не имеет *рационального* права на это⁹ (и нет, очевидно, никаких причин не распространить эту точку зрения на все поведение, противное закону). Следовательно, Ивич только *частично* права; ее утверждение верно лишь в отношении естественного права и произвольного блага. Но это, конечно, не в полной мере освещает проблему отношения между понятиями закона и права в философии Спинозы. Теперь я покажу, что у Спинозы, как и у Канта, мы имеем дело с понятием блага, производным и зависящим от морального разума.

Для начала отдадим должное нашим оппонентам, поскольку Спиноза *действительно* говорит следующее: «...мы стремимся к чему-либо, желаем чего-нибудь, чувствуем влечение и хотим не вследствие того, что считаем это добром, а наоборот, мы потому считаем что-либо добром, что стремимся к нему, желаем, чувствуем к нему влечение и хотим его» (Спиноза 2006а, с. 343). Действительно, в этом отрывке утверждается грубый релятивизм по отношению к понятию блага; оно описывается как случайное, зависящее от наших желаний. Однако проблема с таким прочтением того, как Спиноза понимает благо, уже должна быть знакома нам. Она заключается в том простом факте, что концепция добра у Спинозы не является завершенной. Процитированный выше пассаж взят из третьей книги «Этики». В целом, до четвертой части книги

⁹ Как мы помним, Коэн утверждал, что субъект Спинозы имеет рациональное право не обращать внимания на мораль. Но это верно только в отношении рациональности, описываемой Кантом в терминах «гипотетических императивов», то есть направленных на получение удовольствия правил благоразумия. Но, как я показал, «гипотетическая» рациональность у Спинозы явно уступает первенство моральной (или «категорической», в терминах Канта) рациональности.

quoted passage. The only thing we still lack is the relevant discussion about Spinoza's notions of good and evil. Let me now turn to it.

3.4. Good(s) and Evil(s) in Spinoza

Let us recall Ivic's statement: "Spinoza's theory of ethics differs from Kant's theory. The notion of good is primary in Spinoza's ethics and Spinoza derives the notion of right from the notion of good. In Kant's ethics the notion of duty, i.e. the notion of right, is primary. He derives the notion of good from the notion of right" (Ivic, 2007, p. 132). When Ivic states that, in Spinoza, the concept of right/duty is a derivative of the concept of good, she says no more than that the arbitrary judgment of the individual as to what constitutes his good carries with it the *natural* right to strive for this good. But as our analysis so far has made clear, nobody, for Spinoza, who judges that it is "good" for him to lie in order to save his live is *rationaly* entitled to do so⁹ (and there is, obviously, no reason why one should not generalise this point to other cases of unlawful behaviour). Therefore Ivic is only *partially* right; her statement is true only if relativised to the concepts of natural right and arbitrary good. But this, of course, does not do justice to the whole issue concerning the relation between the concepts of law and the good in Spinoza's thought. Now I will show that in Spinoza, as in Kant, we do deal with the concept of good which is a derivative of, and is determined by, moral reason.

First of all, let us give our opponents their due. For Spinoza *does* say the following: "[...] we do not endeavor, will, seek after or desire because we judge a thing to be good. On the contrary, we judge a thing to be good because we endeavor, will, seek after and desire it" (Spinoza, 1992, p. 109). Arguably, in this passage a crude relativism with respect to the concept of good is asserted; the good is depicted as contingent upon our wishes and desires. The problem, however, with this account of Spinoza's understanding of the good should be already familiar to us. It lies simply in the fact that, at this point, Spinoza's conception of goodness is not yet finished. The above quoted passage comes from book III of *Ethics*. Generally, before

⁹ As we recall, Cohen claimed that the Spinozian subject is rationally entitled to discard morality. But this is true only of rationality conceived in terms of what Kant called "hypothetical imperatives", i.e. pleasure-oriented rules of prudence. But as I have shown, "hypothetical" rationality clearly gives precedence in Spinoza to moral (or "categorical", in Kantian terms) rationality.

Спиноза недвусмысленно подчеркивает субъективистское понятие блага, в частности следующим образом:

[Понятия добра и зла] не показывают ничего положительного в вещах, если их рассматривать самих в себе, и составляют только модусы мышления, или понятия, образуемые нами путем сравнения вещей друг с другом. Ибо одна и та же вещь в одно и то же время может быть и хорошей и дурной, равно как и безразличной. Музыка, например, хороша для меланхолика, дурна для носящего траур, а для глухого она ни хороша, ни дурна (Спиноза, 2006а, с. 395).

Здесь Спиноза описывает благо, ставшее таким из-за определенных *фактов*. Они могут быть, например, психологическими (как меланхолия в примере Спинозы), культурными, географическими, физиологическими или связанными с окружающей средой. Футбольные фанаты могут послужить нам еще одной иллюстрацией. Они, как я допускаю в целях дискуссии, оценивают некоторую команду X как хорошую, а команду Y как плохую. Но это происходит именно из-за определенных факторов окружающей среды, культуры (или географии), с которыми они имеют дело; сюда подходит «принцип» Г.А. Козна. Этот принцип утверждает: «У вас нет убедительных оснований верить *p*, а не соперничающему с ним утверждению *q*, когда вы не можете оправданно верить, что ваши основания для веры в *p* лучше, чем чьи-то еще для веры в *q*» (Cohen, 2000, p. 11). Причем случаи воздействия на нас тех или иных фактических обстоятельств не могут считаться хорошим *основанием* (поскольку это только *причины*), чтобы превозносить одно (культурное или субкультурное) убеждение в ущерб другому. Момент, когда все футбольные фанаты начнут придерживаться данного принципа, будет моментом их исчезновения из мировой истории, поскольку они поймут, как сказал один американский юморист, что «фанат Рэд Сокс — это фанат Янки, которому просто довелось родиться в Бостоне». Таковы факты и причины, которые, согласно Спинозе, заставляют человека оценивать одни вещи как хорошие, а другие — как плохие.

Но, как я уже говорил, вышеприведенный анализ понятия блага у Спинозы не является исчерпывающим. После того как Спиноза дает описание разных благ и зол, к которым человек стремится из-за своей специфической эпистемической ситуации и которые из-за этого обречены находиться в вечном конфликте, он сохраняет понятия добра и зла в нерелятивистском, объективном смысле. Во введении к четвертой книге «Этики» Спиноза

book IV of *Ethics* Spinoza univocally emphasizes a subjectivist notion of the good. This notion is exemplified by him in the following manner:

[Concepts of good and evil] indicate nothing positive in things considered in themselves, and are nothing but modes of thinking, or notions which we form from comparing things with one another. For one and the same thing can at the same time be good and bad, and also indifferent. For example, music is good for one who is melancholy, bad for one in mourning and neither good nor bad for the deaf (Spinoza, 1992, pp. 153-154).

Spinoza describes here the good which is made so due to certain *facts*. They may be, e.g. psychological (like melancholia from Spinoza's example), cultural, geographical, environmental or physiological facts. Football fanatics can serve as a further illustration. They, I assume for the sake of the argument, evaluate some team X as good and some team Y as bad. But this is precisely due to certain environmental or cultural (or geographical) facts about these people; "the Principle" of G. A. Cohen applies here. The principle says that: "you lack good reason to believe *p* rather than a rival proposition *q* when you cannot justifiably believe that your grounds for believing *p* are better than another's for believing *q*" (Cohen, 2000, p. 11). Whereas the accidents of being influenced by this or that factual circumstance clearly do not count as good *reasons* (because they are merely *causes*) for extolling one (cultural or subcultural) belief over another. The moment all football fanatics subscribe to this principle will be the moment of their withdrawal from world history, for they will realise that, as one American comedian once said, "A Red Socks fan is a Yankee fan who just happened to be born in Boston". Such are the facts and causes that, according to Spinoza, make men value certain things as good and others as bad.

But, as I said, the kind of analysis presented above does not exhaust Spinoza's concept of the good. After giving the description of various goods and evils which men pursue due to their specific epistemic situation, and which therefore are bound to remain in constant conflict, he retains the concepts of good and evil in the non-relativistic, objective sense. In the introduction to book IV of *Ethics* Spinoza complains about the ambiguity of the Latin term *bonum* (Spinoza, 1992, pp. 153-154) and explicitly stipulates a modified understanding of good and evil; "[...] in what follows — he says — I shall mean by 'good' that

жалуется на многозначность латинского термина *bonum* (Спиноза, 2006а, с. 393–396) и открыто оговаривает новое понимание добра и зла: «Поэтому под добром я буду разумею в последующем то, что составляет для нас, как мы наверное знаем, средство к тому, чтобы все более и более приближаться к предначертанному нами образцу человеческой природы [то есть к “лучшей” части нас, определяемой законами морального разума]; под злом же то, что, как мы наверное знаем, препятствует нам достигать такого образца» (там же, с. 395).

Это изменение значения дальше подтверждается в «Этике» еще раз: «...нет разумной жизни без познания, и вещи хороши лишь постольку, поскольку они способствуют человеку наслаждаться духовной жизнью, состоящей в познании. И наоборот, только то, что препятствует человеку совершенствовать свой разум¹⁰ и наслаждаться разумной жизнью, мы называем злом» (там же, с. 446). Спиноза вводит здесь такие понятия добра и зла, которые, будучи далекими от зависимости от желаний или произволения, определяются скорее разумом и идеалом рациональной жизни. Интересно узнать, что Кант, подобно Спинозе, тоже был недоволен многозначностью латинских терминов *bonum* и *malum*. Это дало ему возможность указать на превосходство немецкого языка над латынью:

К счастью, в немецком языке [в отличие от латыни] имеются термины, которые указывают это различие (между хорошим по случайности и хорошим из разумной необходимости. — В. К.); для того, что в латыни обозначается одним и тем же словом *bonum*, в немецком имеется два очень различных понятия и столь же различных термины: для *bonum* — *das Gute* и *das Wohl*, для *malum* — *das Böse* и *das Übel* (или *Weh*) ... (AA 05, S. 59; Кант, 1997а, с. 427–429).

Кант продолжает:

Благо или *несчастье* всегда означает только отношение к нашему состоянию *приятности* или *неприятности*... и если мы поэтому желаем объекта или питаем отвращение к нему, то это бывает лишь постольку, поскольку это касается нашей внутренней чувственности и вызываемого им чувства удовольствия и неудовольствия. *Доброе* же или

¹⁰ Можно подумать, что здесь Спиноза защищает какой-то вид этического перфекционизма, осужденного Кантом за гетерономность, но это не так. Совершенство, о котором здесь идет речь, — это совершенство (морального) разума, а не смутная идея совершенства как такового (которое, между прочим, как заметил Кант, вряд ли можно выразить в конечном счете иначе, чем в терминах морали; см. AA 06, S. 3 Anm.; Кант, 1994а, с. 6 сн.). Без сомнения, Кант призывал человечество именно к такому перфекционизму (он прямо заявляет, что мы должны *совершенствовать* себя нравственно; см. AA 06, S. 392–397; Кант, 2018, с. 51–63).

which we certainly know to be the means for our approaching nearer to the model of human nature that we set before ourselves, and by ‘bad’ that which we certainly know prevents us from reproducing the said model” (*ibid.*, p. 154).

This shift of meaning is reaffirmed later in *Ethics*: “[...] there is no rational life without understanding, and things are good only in so far as they assist a man to enjoy the life of the mind, which is defined by understanding. Those things only do we call evil which hinder a man’s capacity to perfect reason¹⁰ and to enjoy a rational life” (*ibid.*, p. 196). Spinoza introduces here the concepts of good and evil which, far from being contingent on our desires or arbitrary will, are rather determined by reason and the ideal of rational life.

It should be interesting to learn that Kant, like Spinoza, was also bothered by the ambiguity of the Latin terms *bonum* and *malum*. This gave him occasion to remark on the superiority of German over Latin:

The German language [contrary to Latin] is fortunate to possess the expressions that keep this difference [between the good by factual accident and the good by rational necessity — W. K.] from being overlooked. It has two very different concepts and also equally different expressions for what the Latins designate by a single word, *bonum* [or *malum* — tr.]: for *bonum* it has *das Gute* and *das Wohl*; for *malum* it has *das Böse* and *das Übel* (or *Weh*) [...] (KpV, AA 05, p. 59; Kant, 2002, p. 80).

Kant continues:

[*Das Wohl* or *das Übel*] always signify only a reference to our state of agreeableness or disagreeableness [...] and if we desire or loath an object only on that account then we do so only insofar as it is referred to our sensibility and the feeling of pleasure and displeasure that it brings about. But [*das Gute* or *das Böse*] always signify the reference to the will insofar as the will is determined by the law of reason [...] (KpV, AA 05, p. 60; Kant, 2002, p. 81).

¹⁰ One may say that Spinoza supports here some sort of ethical perfectionism denounced by Kant as heteronomous. But this is not so. The perfection talked about is the perfection of (moral) reason, not a vague idea of perfection as such (of which, by the way, Kant remarked that in the last analysis it can hardly be explicated in terms other than moral; see *RGV*, AA 06, p. 3; Kant, 1998b, p. 33). Without a doubt Kant did exhort mankind to perfectionism understood in this way (he explicitly says that we have a duty to *perfect* ourselves morally; see *TL*, AA 06, pp. 392-397; Kant, 1996c, pp. 522-527).

злое всегда означает отношение к воле, поскольку она определяется законом разума... (АА 05, S. 60; Кант, 1997а, с. 429 – 433).

Отношение между *das Wohl* и *das Gute*, как и между *das Übel* и *das Böse*, описанное Кантом, зеркально отражает отношение между *malum* и *bonum* из первых частей «Этики» и их инкарнациями в последних двух частях книги. Однако важно понять, что Спиноза действительно пользуется понятием, которое Кант называет *das Gute* и которое обозначает благо, определяемое не чьим-то капризом, но моральным диктатом разума. Ясно, что этика Спинозы, как и Канта, — это этика межличностных правил, а не личных ценностей. Это та часть доктрины блага Спинозы, которой пренебрегла Ивич, но которая очевидно необходима нам, учитывая что цель этой статьи — защитить этику Спинозы от обвинений в гетерономии. Так как у Спинозы нет субъективного блага, определяющего, что рационально законно, то это обвинение, как и другие до него, отвергается, и, следовательно, тезис об отсутствии гетерономии у Спинозы получает подтверждение.

Однако в моих аргументах остается пробел, который следует заполнить. Он относится ни к чему иному, как к проблеме свободы и необходимости у Канта и Спинозы.

3.5. Свобода и необходимость у Канта и Спинозы

В истории философских идей мы встречаемся с двумя фундаментальными взглядами на свободу. Опираясь на анализ этого вопроса, проведенный Клауде Романо (см. Romano, 2014), мы можем называть их «латинским» и «греческим» взглядами¹¹.

¹¹ Я специально ввожу свежую «греко-латинскую» парадигму свободы, чтобы избежать перегруженных, на мой взгляд, сопоставлений «рационалистских» и «эмпирических» взглядов на эту проблему, которые во времена Канта были представлены со стороны эмпириков такими философами, как Самуэль фон Пуфендорф и Христиан Август Крузиус, и Христианом Вольфом и его учениками со стороны рационалистов (см. Klemme, 2006). Очевидно, Кант во многих аспектах практической философии отличался от рационалистов (например, он развел счастье и мораль, различив таким образом два «центра притяжения» человеческой мотивации: счастье и долженствование; помимо этого, он отрицал, что из одного только знания моральных законов автоматически следует готовность им подчиняться, ввел чувство уважения в язык теории мотивации, представил разум как *дающий*, а не *открывающий* законы, и благодаря различению гипотетического и категорического разума нашел место для (гипотетической) рациональности неморальных действий, см. там же). Однако все эти вопросы относятся скорее к моральной психологии или теории моральной мотивации, чем к тому, что объективно (то есть не присуще только человеку) в этической теории Канта (как правило, мы можем говорить, что нечто «объективно» в кантовском человеке, когда оно присутствует также и в кантовском Боге). В этой статье я буду исследовать только объективную сторону этих этических теорий. Но если кто-то настаивает на сопоставлении рационализма и эмпири-

The relation between *das Wohl* and *das Gute*, as well as between *das Übel* and *das Böse*, as described by Kant above, mirrors the relation between *malum* and *bonum* from the earlier parts of *Ethics* and their incarnations in the two last parts of the book. What is crucial to recognise, however, is that Spinoza *does* operate with the concept that Kant termed *das Gute* and which stands for the good which is determined not by anybody's whim, but by reason's moral dictates. Vividly enough, Spinoza's ethics, like Kant's, is an ethics of cross-personal *rules*; not personal *values*. This is the part of Spinoza's doctrine of the good which Ivic neglected, but which is obviously essential for us, given that our aim in this paper is to defend Spinoza's ethics against the allegation of heteronomy. As there is no subjective good in Spinoza which determines what is *rationally* lawful, then this allegation, like others before, is dismissed and hence the case for the absence of heteronomy in Spinoza's ethics has become fortified.

Yet there is still a lacuna in my argument which needs to be filled. It concerns nothing less than a problem of freedom and necessity in Kant and Spinoza.

3.5. Freedom and necessity in Kant and Spinoza

In the history of philosophical ideas we encounter two fundamental views concerning freedom. Drawing on Claude Romano's analysis of the issue (see Romano, 2014) we can call them a "Latin" view and a "Greek" view.¹¹ The Latin view, centred around the

¹¹ I deliberately introduce a fresh Latin/Greek paradigm of freedom in order to avoid what seems to me an overburdened juxtaposition between "rationalist" and "empiricist" views on the matter, which in Kant's times were represented by philosophers like Samuel von Pufendorf and Christian August Crusius on the side of the empiricists, and Christian Wolff and his disciples on the side of the rationalists (cf. Klemme, 2006). Obviously, Kant deviated from the rationalists' practical philosophy in many respects (e.g. he divorced happiness from morality and thereby distinguished *two* "gravity centers" for human motivation: happiness and oughtness; beside this he denied that a bare acquaintance with moral laws automatically implies willingness to obey them, introduced a feeling of respect into human motivational make-up, presented reason rather as *law-giving* than *law-discovering* and, in virtue of a distinction between hypothetical and categorical reason, made room for (hypothetical) rationality of immoral actions; see *ibid.*). However, all these issues pertain more to moral psychology or to theory of moral motivation than to what is objective (i.e. not man-specific) in Kant's ethical theory (as a rule of thumb, we can say that what is "objective" in Kantian man is what he shares with the Kantian God). In this article I investigate only the latter set of issues. But if someone insists on rationalist/empiricist juxtaposition then, I must say, my discussion of freedom in Kant puts

Латинский взгляд, сконцентрированный вокруг термина *libertas* (я буду использовать этот термин для обозначения такого взгляда), рассматривает свободу как человеческую способность «действовать или не действовать» (*ibid.*, p. 250). Свобода здесь состоит в способности агента быть конечным источником / причиной его действий (какими бы они ни были: хорошими, плохими, моральными, имморальными). Соответственно, идея детерминации действия законом находится в оппозиции латинскому взгляду. Это происходит потому, что номологический детерминизм представляет угрозу для метафизически субстанциальной и безусловно спонтанной идеи свободного выбора.

С другой стороны, согласно греческому взгляду (главное слово здесь — *eleutheria*), свобода не противоречит (как *libertas*) ходу управляемой законами природы, но дополняет его (*ibid.*, p. 251). Можно сказать, что греческая идея человеческой свободы рассматривает ее как развитие или как реализацию определенного закона настоящего сущностного потенциала человека, причем каждое отклонение от цели, определенной этим потенциалом, по той же самой причине будет примером не свободы, а несвободы. Как говорит Романо, греческая идея свободы утверждает, что «быть свободным... есть не что иное, как достигнуть своей завершенности как человека» (*ibid.*). Романо также находит в диалогах Платона на стороне софистов концепт, который позже в истории будет назван *libertas*. Он пишет:

«Свобода» (*eleutheria*) [для софистов] больше не относится к неограниченному процветанию «в согласии» с φύσις, так что φύσις на самом деле — именно то, что регулирует развитие и дает ему свой собственный закон, и где процветание состоит именно в согласии индивида с законом его сущности. Напротив, идея, стоящая за софистической концепцией свободы — это идея развития, исходящего из закона, который мы сами себе даем... (*ibid.*, p. 252)¹².

Романо приходит к выводу, что основная греческая идея свободы (в противовес концепции софистов, как и латинскому взгляду) заключается в приоритете разума (νοῦς) над желанием (ἐπιθυμία), и, значит, она «наиболее удалена от способности

ма, то я должен сказать, что мои рассуждения о свободе у Канта ставят его в этом отношении скорее на сторону рационалистов (которые, очевидно, не придерживались латинского взгляда) того периода (хотя это и «отличающийся рационализм», поскольку Кант использует научную парадигму объяснения), однако я убежден, что содержание источников поддерживает такое прочтение.

¹² Последнее предложение не должно заставить нас думать что софисты поддерживали человеческую автономию в кантовском смысле. Как раз наоборот: то, что они поддерживали, — гетерономия, поскольку они провозглашали произвольную самодетерминацию.

term *libertas* (I will use this term to refer to the view in question), sees freedom as a power of human beings to “[...] act and not to act [...]” (*ibid.*, p. 250). Freedom consists here in an ability of an agent to be the ultimate cause/source of his actions (whatever these actions may be, good or bad, moral or immoral). Accordingly, the idea of determination by a law stands in opposition to the Latin view. This is because nomological determinism poses a threat to the metaphysically substantive and unconditionally spontaneous idea of free choice.

On the other hand, according to the Greek view, (the word here is *eleutheria*), freedom, rather than contradicting (like *libertas*) the course of law-governed nature, completes it (*ibid.*, p. 251). This is to say that the Greek idea of human freedom sees freedom as a development, or as a realisation, of a law-governed essential potential proper to man, whereas each deviation from the purpose set by this potential is, by the same token, not an example of freedom but of unfreedom. As Romano says, the Greek idea of freedom states that “to be free... is nothing other than to achieve once fulfilment as man” (*ibid.*). Romano also finds in Plato’s dialogues, on the side of the sophists, the concept that will later in history be termed *libertas*. Romano says:

“Freedom” (*eleutheria*) no longer refers [for sophists] to unrestrained flourishing “in accordance” with *phusis*, such that *phusis* is in fact what regulates development and gives it its own law, and where flourishing consists precisely in this agreement or conformity of the individual with the law of his essence. Rather, the idea behind the Sophistic conception of freedom is that of a development that is its own law unto itself [...] (*ibid.*, p. 252).¹²

Romano concludes that the mainstream Greek idea of freedom (opposed to the conception of the sophists as well as to the Latin view) resides in the priority of reason (*nous*) over desire (*epithumia*) and as

him in that respect rather on the side of the rationalists (who certainly did not hold the Latin view) of the period (although this is still a “rationalism with a difference”, since Kant makes use of a scientific paradigm of explanation); however, I believe that the textual evidence strongly supports such a reading.

¹² We should not be misled by the last sentence into thinking that sophists supported human autonomy in the Kantian sense of the term. On the contrary, what they supported was heteronomy, since what they proclaimed was *arbitrary* self-determination.

совершить действие или его противоположность (что характерно для латинского взгляда. — В. К.)» (*ibid.*, p. 253).

Спиноза не отстаивает латинский взгляд. Он не считает что свобода требует отсутствия детерминации. Он придерживается обратного взгляда, как лаконично сказал Ленн Э. Гудман. Для Спинозы свобода «связана не с индетерминизмом, а с самодетерминацией» (Goodman, 2002, p. 32). Это не должно пониматься в том смысле, что Спиноза смотрит на свободу как на произвольную самодетерминацию (что было бы вариантом латинского взгляда); он полагает, что для того, чтобы действовать свободно, человек должен быть детерминирован своей настоящей (этически рациональной, как показано выше) природой, а не быть помыкаемым своими аффектами (быть детерминированным аффектами, конечно, тоже вид детерминирования, однако детерминирования не человеческой природой как таковой, но природой как таковой). Как говорит Спиноза, свободный человек — только такой человек, который живет «единственно по предписанию разума» (Спиноза, 2006а, с. 440). Следовательно, Спиноза является представителем греческого взгляда (см. также: Спиноза, 2006а, с. 253–254, 268–270, 437, 443–445)¹³.

Здесь может возникнуть беспокойство о том, что у Спинозы нет свободной воли, подобной кантовской (ввиду его всеобъемлющего детерминизма) и что без такой воли нет возможности для существования автономии. Это беспокойство открывает обширную и дискуссионную область проблем. Я не могу в должной мере рассмотреть ее в этом разделе. Я могу лишь устранить беспокойство, обратив внимание на определенную тенденцию в мысли Канта относительно свободы и автономии и их отношения к необходимости. Я, по меньшей мере, докажу проблематичность утверждения, что отсутствие у Спинозы *libertas*, поскольку мы говорим о свободе как противоположности детерминизма, является препятствием для автономии в кантовском смысле слова.

Отправной точкой для моего рассуждения послужит анализ понятия природы (*Natur*), которое Кант вводит в «Критике практического разума». Кант дает широкое определение этого понятия, говоря что природа — это все, что подчиняется законам (AA 05, S. 43; Кант, 1997а, с. 377–381), в то время как законы могут относиться либо к чувственным, либо к сверхчувственным объектам. Согласно Канту, в первом случае мы имеем дело с чувственной

such “[...] is furthest removed from the capacity to do either a thing or its contrary [which is characteristic of the Latin view — W. K.]” (*ibid.*, p. 253).

Spinoza does not fall under the Latin view. He does not think that freedom requires absence of determination. He holds the exact opposite view, as Lenn E. Goodman succinctly put it. Freedom, for Spinoza, “is not a matter of indeterminism but of self-determination” (Goodman, 2002, p. 32). That is not to be understood in the sense that Spinoza sees freedom as *arbitrary* self-determination (which would amount to the Latin view) but that, according to him, to act freely man needs to be determined by his proper (ethically rational, as shown above) nature rather than being pushed around by the affects (to be determined by the affects is, of course, also a kind of determination, but not by human nature *as such*, but by nature *as such*). As Spinoza says, “a free man [is] one who lives solely according to the dictates of reason” (Spinoza, 1992, p. 192). Therefore Spinoza falls under the Greek view (see also Spinoza, 1992, pp. 31, 44, 54-56, 188-189, 194-196).¹³

Here one could express concern that there is no Kantian-like free will in Spinoza (this being the case due to his overarching determinism) and that without such a will there can be no prospects for autonomy. This worry opens a vast and controversial area of problems. I cannot do full justice to them in this section. What I can do here is to address this concern by presenting a certain tendency in Kant’s thought concerning freedom and autonomy and their relations with necessity. My discussion will at least prove that it is highly problematic to claim that the lack of *libertas* — because freedom as the opposite of determinism is at issue here — in Spinoza is an impediment for autonomy in the Kantian sense of the term.

As a point of departure for my discussion I will give an analysis of the concept of nature (*Natur*) that Kant presents in the *Critique of Practical Reason*. In this work Kant provides a broad definition of the concept, saying that nature is simply everything which falls under a law (*KpV*, AA 05, p. 43; Kant, 2002, p. 62), while such a law may refer either to sensible objects or to supersensible objects. According to Kant, in the former case we are dealing with sensible nature (*sinn-*

¹³ Теорию свободы Спинозы недавно подробно рассматривал Мэтью Дж. Кинсер в книге «Спиноза о человеческой свободе» (см.: Kinser, 2011). Я должен заметить, что обсуждая понятие автономии у Спинозы, Кинсер приводит Канта и его понятие автономии как пример глубоко конгениального пониманию автономии, встречаемому у Спинозы (см.: *ibid.*, p. 130–131).

¹³ Spinoza’s theory of freedom has been recently discussed in depth by Matthew J. Kinser in his book *Spinoza on Human Freedom* (see Kinser, 2011). I should note that Kinser, while discussing the concept of autonomy in Spinoza, brings forth an example of Kant and his notion of autonomy as a case of an understanding of autonomy that is profoundly congenial to the one present in Spinoza (see *ibid.*, pp. 130-131).

природой (*sinnliche Natur*), а во втором — со сверхчувственной природой (*übersinnliche Natur*). Область чувственной природы составляет сумма всех объектов возможного опыта. Область сверхчувственной природы состоит из личностей как ноуменов, являющихся примером свободы, понимаемой как вид причинности, отличный от естественной (физической) причинности¹⁴. Эта причинность «из свободы» (*aus Freiheit*) несовместима лишь с определением законов чувственной природы, но не с номологической структурой сверхчувственной природы; напротив, свобода как причинность разума конституируется этой структурой. Примером здесь является то, что для Канта понятие причины как *таковой* требует номологического детерминизма одного (феноменального)¹⁵ или другого (ноуменального) вида. Вот что мы видим в «Основоположении к метафизике нравов»:

Так как понятие причинности влечет за собой понятие законов, по которым в силу чего-то, что мы называем причиной, должно полагаться нечто другое, именно, следствие, то свобода, хотя она и не есть свойство воли по законам природы, тем не менее не является на этом основании совершенно беззаконной; скорее, она должна быть причинностью по неизменным законам... (AA 04, S. 446; Кант, 1997б, с. 221 – 223).

Это определенно вариант греческого взгляда на свободу. Свобода здесь не противостоит номологической необходимости, а реализуется исключительно в рамках специального вида номологической необходимости, то есть той, в которой свобода служит причинным фактором, а этические законы — номологическим фактором. По существу, свобода и авто-

¹⁴ Тут следует избежать возможного недопонимания. Я имею в виду спорный в данном контексте вопрос о том, является ли человек целиком частью природы (согласно распространенной интерпретации Спинозы) или нет (согласно распространенной интерпретации Канта). Я бы хотел отметить, что ответ на этот вопрос у Канта зависит от того, как мы определим понятие природы (и сочинения Канта позволяют обе интерпретации). Если взять это понятие шире, как все, что управляется законами (а это, как я ранее говорил, одно из кантовских определений), будь это эмпирические или моральные законы, то ни у Канта, ни у Спинозы человек не способен «выйти за пределы» природы. Но если взять его уже (как оно в основном и понимается в этой статье), обозначая им только эмпирико-физическую область *Willkür* и *leges appetitus*, то, согласно обоим философам, человек, очевидно, может выйти за «пределы природы», используя выражение Спинозы, становясь этически рациональным.

¹⁵ Кант готов признать последствия включения детерминизма в само понятие причины. Во второй критике он утверждает, например, что если бы мы обладали всей необходимой информацией о предстоящих состояниях, то мы бы могли предсказывать человеческое поведение, как сейчас мы предсказываем солнечные затмения (AA 05, S. 99; Кант, 1997а, с. 547 – 551).

liche Natur) and in the latter with supersensible nature (*übersinnliche Natur*). The domain of sensible nature is constituted by the sum total of objects of possible experience. The domain of supersensible nature is constituted by persons as noumena who exemplify the property of freedom understood as a kind of causality which is different from the natural (physical) causality.¹⁴ This causality “from freedom” (*aus Freiheit*) is incompatible only with determining laws of sensible nature but not with the nomological structure of supersensible nature; on the contrary, freedom as causality of reason is constitutive of it. A case in point is that, for Kant, a concept of cause *as such* requires nomological determinism of one kind (phenomenal)¹⁵ or another (noumenal). We read in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*:

Since the concept of causality brings with it that of laws in accordance with which, by something that we call a cause, something else, namely an effect, *must* be posited, so freedom, although it is not a property of the will in accordance with natural laws is not for that reason lawless but must instead be a causality in accordance with immutable laws [*my italics* – W.K.] (GMS, AA 04, p. 446; Kant, 1998a, p. 52).

This is clearly a variant of the Greek view on freedom. Freedom here is not opposed to nomological necessity, rather it is realised only within a special kind of nomological necessity, i.e. the one which has freedom as a causal factor and ethical laws as a nomological factor. In effect, freedom and autonomy, for Kant,

¹⁴ This is a good moment to preempt a possible misunderstanding. What I have in mind is the issue, controversial in certain contexts, about man being a part of nature (received Spinoza’s view) and not entirely being a part of nature (received Kant’s view). I would like to point out that whether man is or is not a part of nature in Kant depends solely on how we construe the concept of nature (and Kant’s writings allow for both interpretations). If we take this concept broadly, as everything that is law-governed (this is, as I said above, one of Kant’s definitions of the concept), be it moral or empirical laws, then neither in Kant nor in Spinoza is man able to “transcend” nature. But if we take the concept narrowly (as it is mostly understood in this paper), qualifying only the empirical-physical realm of *Willkür* and *leges appetitus*, then obviously man can — according to both these philosophers — go beyond “the bounds of nature”, to use Spinoza’s expression, through becoming ethically rational.

¹⁵ Kant is ready to admit the consequences that follow from inscribing determinism into every concept of cause. In the second *Critique* he asserts, for instance, that if we knew all the relevant information about preceding conditions, we would be able to predict human behaviour just as at present we can predict the eclipse of the sun (*KpV*, AA 05, p. 99; Kant, 2002, p. 126).

номия для Канта состоят в реализации «настоящей самости» (*eigentliches Selbst*) человека в соответствии с его этической сущностью. *Libertas*, способность к произвольному выбору, не есть кантовская парадигма свободы. В «*Метафизике нравов*» Кант открыто выступает против этого:

Нельзя, однако... дать дефиницию свободы произволения как способности выбора совершать поступки в пользу или против закона (*libertas indifferentiae*) (то есть латинский взгляд. — В. К.), хотя произволение как феномен дает тому в опыте многочисленные примеры... Мы можем постичь только следующее: [во-первых], хотя человек как чувственно воспринимающее существо обнаруживает на опыте способность делать выбор не только *сообразно* с законом, но и *противовес* ему, однако это не позволяет нам *определить* его свободу как свободу *интеллигибельного существа*... [во-вторых], свободу нельзя полагать в том, что разумный субъект может сделать выбор, противоречащий его (законотворяющему) разуму, хотя опыт довольно часто и показывает, что это случается (однако мы не можем постигнуть возможность этого) (AA 06, S. 226; Кант, 2014, с. 77–79).

Здесь Кант говорит, что сознательный акт выбора в соответствии с законом или против него («выбор как феномен») не составляет собой свободу. Мы вновь видим, что свобода для Канта — это не простая способность «действовать или не действовать», что означает отрицание им латинского взгляда. Отрицание этого взгляда, имплицитное или эксплицитное, на самом деле часто встречается в сочинениях Канта. В качестве убедительного имплицитного отрицания может служить утверждение Канта о том, что Бог, обладающий святой волей (*heiliger Wille*), *действует* свободно, хотя и лишен самой возможности противоречить моральному закону (ср.: Ludwig, 2014, S. 260; см. также: AA 05, S. 32; Кант, 1997а, с. 353–355; AA 27.2/2, S. 1418, см. также: AA 15, S. 457), и, следовательно, не обладает произвольной свободой выбора (*libertas*). На самом деле, если мы посмотрим на утверждения Канта о том, что степень свободы увеличивается с уменьшением сопротивления чувственной природы перед лицом требований морали (AA 06, S. 382; Кант, 2018, с. 29–31, см. также: AA 06, S. 397; Кант, 2018, с. 61–63), то мы можем заключить, что кантовский Бог совершенно свободен, *потому что* у него нет *libertas*, наличие которой подразумевает возможность падения во власть чувственной природы, а значит и несвободы (обратите внимание на то, что и у Спинозы, несмотря на все различия между концепциями Бога у него и Канта, только Бог обладает абсолютной свободой, понимаемой как управляемое законами самовоплощение).

consist in a realisation of man's "proper self" (*eigentliches Selbst*) in accordance with its ethical essence. *Libertas*, the power of arbitrary choice, is not a Kantian paradigm of freedom. Against this background Kant says explicitly in the *Metaphysics of Morals* that

[...] freedom of choice cannot be defined [...] as the ability to make a choice for or against the law (*libertas indifferentiae*], i.e. the Latin view — W.K.) even though choice as a phenomenon provides frequent examples of this in experience [...] we can indeed see that, although experience shows that the human being as a *sensible being* is able to choose *in opposition to* as well as *in conformity with* the law, his freedom as an *intelligible being* cannot be defined by this [...]. We can also see that freedom can never be located in a rational subject's being able to choose in opposition to his (lawgiving) reason, even though experience proves often enough that this happens (though we still cannot comprehend how this is possible) (MS RL, AA 06, p. 226; Kant, 1996c, pp. 380-381).

Kant says here that the conscious act of choosing, for or against the law ("choice as a phenomenon") does not constitute a substantive case of freedom. We see here again that freedom for Kant is not an unqualified ability to "act and not to act", which means that he dismisses the Latin view. The rejection — implicit or explicit — of this view is indeed often present in Kant's writings. For a conclusive implicit rejection may serve Kant's claim that God who possess holy will (*heiliger Wille*) *does* act out of freedom yet He lacks the very possibility of contradicting moral law (cf. Ludwig, 2014, p. 260; cf. also *KpV*, AA 05, p. 32; Kant, 2002, p. 47; *V-Mo/Mron*, AA 27.2/2, p. 1418; see also *Refl* 1021, AA 15, p. 457) and therefore He does not possess arbitrary freedom of choice (*libertas*). Actually, if we consider Kant's claims about a degree of freedom increasing with a decrease of resistance of sensual nature *vis à vis* the demands of morality (*V-Mo/Mron*, AA 27.2/2, p. 1417; *MS TL*, AA 06, p. 382; Kant, 1996c, p. 514; see also *MS TL*, AA 06, p. 397; Kant, 1996c, p. 527), then we can conclude that Kant's God is perfectly free precisely *because* He lacks *libertas*, possession of which involves an option of collapsing into the order of sensual nature, and hence of unfreedom (note that in Spinoza as well, only God — notwithstanding the differences between Kant's and Spinoza's concept of God — possess perfect freedom understood as law-governed self-realisation).

Еще одно имплицитное отрицание латинского взгляда Кант представляет, когда во второй «Критике» предидирует автономии чистого практического разума (который он отождествляет с чистой волей (*reiner Wille*)), а потом просто отождествляет все это, то есть автономии чистого практического разума, со свободой. И это неудивительно, поскольку в своих работах Кант во многих местах повторяет, что свобода в философски субстанциональном позитивном¹⁶ смысле есть специфическая (познаваемая) причинность, отличная от естественной (эмпирической) причинности, использующая законы морали как правила которые определяют необходимость взаимодействий подчиненных им объектов. В «Аналитике чистого практического разума» второй «Критики» Кант пишет: «Моральный закон есть действительно закон причинности через свободу и, следовательно, закон возможности некоторой сверхчувственной природы, подобно тому как метафизический закон событий в чувственно воспринимаемом мире был законом причинности некоторой чувственной природы» (AA 05, S. 47; Кант, 1997а, с. 389–393, см. также: AA 05, S. 49; Кант, 1997а, с. 395–399; AA 05, S. 73; Кант, 1997а, с. 467–471).

Также нужно заметить, что понимаемая таким образом свобода (как причинность практического разума) не тождественна кантовскому понятию свободной воли (*freier Wille*), которая ранее, во второй «Критике», охарактеризована Кантом только в терминах *возможности* быть детерминированным одним только разумом (AA 05, S. 29; Кант, 1997а, с. 345–347), а в другой части той же работы — через аналогичную *возможность* детерминации чувствами (AA 05, S. 44; Кант, 1997а, с. 381–383). Подобное не может относиться к Богу, и, следовательно, кантовский Бог обладает свободой в указанном выше смысле, но не обладает и не может обладать свободной волей (*freier Wille*)¹⁷, как и произволением (*Willkür*) (соответственно, *libertas*).

¹⁶ Свобода в позитивном смысле — это актуальное действие, исходящее из морального закона (см. AA 06, S. 213–214; Кант, 2014, с. 39–45). Эту свободу не следует отождествлять с известной из первой «Критики» трансцендентальной свободой. Во второй «Критике» Кант описывает трансцендентальную свободу как «независимость от всего эмпирического» (AA 05, S. 96–97; Кант, 1997а, с. 539–545). Трансцендентальная свобода, таким образом, является *негативной* свободой и не должна быть спутана со свободой как каузальностью практического разума. Такой взгляд подтверждается письмом Канта к И.Г.К.Х. Кизеветтеру 1790 г., в котором автор «Критик» убеждает своего собеседника в том, что в первой «Критике» речь шла о негативном, трансцендентальном понятии свободы, не относящемся к позитивной идее свободы как каузальности, подчиненной моральным законам воли, то есть свободы как автономии (см.: AA 11, S. 154–155).

¹⁷ В своей ранее упомянутой статье (Козыра, 2018) я доказывал, что *Willkür* — это то, что происходит с *freie Wille*, когда она действительно определяется законами чувственной природы.

Another implicit rejection of the Latin view on freedom is performed by Kant when, in the second *Critique*, he predicates autonomy of pure practical reason, which he identifies with pure will (*reiner Wille*), and then simply identifies the whole thing, i.e. the autonomy of pure practical reason, with freedom. This is not surprising since Kant repeats in numerous places in his writings that freedom, in a philosophically substantial and positive¹⁶ sense, is a specific (intelligible) causality distinct from natural (empirical) causality, having laws of morality as rules which determine the necessary interactions of objects that fall under them. In the section of the second *Critique*, entitled “Analytic of Pure Practical Reason” Kant says that “The moral law is in fact a law of causality through freedom and hence a law of the possibility of a supersensible nature, just as the metaphysical law of events in the world of sense was a law of the causality of sensible nature (*KpV*, AA 05, p. 47; Kant, 2002, p. 66).¹⁷

It is also to be noted that freedom so understood (as causality of practical reason) is not identical with the Kantian notion free will (*freier Wille*), which, earlier in the second *Critique*, is characterized by Kant only in terms of *possibility* of being determined by reason alone (*KpV*, AA 05, p. 29; Kant, 2002, p. 42) and, in another place in the work, by the analogous *possibility* of being determined by the senses (*KpV*, AA 05, p. 44; Kant, 2002, p. 63) which cannot pertain to God and therefore Kant’s God possesses freedom in the relevant sense but does not possess, and cannot possess, *freier Wille*¹⁸ as well as *Willkür*, resp. *libertas*.

Subsequent implicit rejection of the Latin view in Kant is to be found at the beginning of the *First Introduction to the Critique of Judgment*¹⁹ (*Erste Einleitung*

¹⁶ Freedom in the positive sense is the actual acting out of moral law (see *MS RL*, AA 06, pp. 213-214; Kant, 1996c, p. 375). This freedom is not to be identified with transcendental freedom as it is known from the first *Critique*. In the second *Critique* Kant describes transcendental freedom as “[...] independence from everything empirical [...]” (*KpV*, AA 05, pp. 96-97; Kant, 2002, p. 123). Transcendental freedom is therefore a *negative* concept of freedom and as such it is not to be confused with freedom as a causality of pure practical reason. Such a view is also vindicated by the letter of 1790 from Kant to J. G. C. Ch. Kiesewetter, where the author of the *Critiques* assures his interlocutor that the first *Critique* treated of a negative, transcendental concept of freedom with no reference to a positive idea of freedom as causality of the will under moral laws, which is also freedom as autonomy (see *Br*, AA 11, pp. 154-155; Kant, 1999, p. 343 with editor’s footnote on the same page).

¹⁷ See also *KpV*, AA 05, p. 49; Kant, 2002, p. 68; *KpV*, AA 05, p. 73; Kant, 2002, p. 97.

¹⁸ In my article mentioned earlier (Kozyra, 2018) I argued that *Willkür* is what becomes of *freier Wille* once the latter is *actually* determined by the laws of sensual nature.

¹⁹ The English translation by Werner S. Pluhar is added to his translation of the third *Critique* (Kant, 1987).

Последующее имплицитное отрицание Кантом латинского взгляда находится в начале «Первого введения в “Критику способности суждения”». В соответствующем фрагменте Кант описывает человеческую борьбу за счастье как всего лишь еще один способ (здесь Кант опирается на сравнение с механикой Ньютона), которым чувственная природа старается достичь равновесия сил (AA 20, S. 196; Кант, 2001б, с. 839). Кант ставит под вопрос власть сознания над предположительно свободно выбираемыми действиями и начинаниями. Он говорит, что все практические положения, выводящие некое содержание из произволения, не могут считаться подходящим содержанием практической философии (AA 20, S. 197; Кант, 2001б, с. 841), которая может основываться только на сверхчувственной причинности (то есть на свободе) и ее законах. Кант предостерегает читателей от того, чтобы спутать свободу в таком смысле с вольностью, характеризующей произвольные действия (*willkürliche Handlungen*), которые, как Кант говорит в «Первом введении», «принадлежат “к естественным причинам”» (AA 20, S. 196; Кант, 2001б, с. 839) (внимательный читатель заметит, что подобная классификация произвольных действий — просто еще один способ описания гетерономности *Willkür*).

В этом контексте стоит пролить свет на одно поразительное сходство между Кантом и Спинозой. Кант прямо говорит в «Первом введении» и в других работах, что процесс обдумывания человеком действий образует модальность натуралистической (чувственной) каузальности и *не* сводится к свободе в значении разумной каузальности. В «Записях лекций Канта по метафизике нравов» И. Ф. Вигилантиуса (эти лекции Кант читал во время зимнего семестра 1793/94 г.) Кант выражает это кристально ясно:

Можно полагать... подобно Вольфу и Баумгартену, что действующий человек не зависит от всякой природной необходимости, если его действия направляются мотивами, следовательно, детерминируются рассудком и разумом. Но это неверно¹⁸. Человек не освобождается от механичности природы, просто действуя разумно. Каждый акт мышления, рассуждения есть сам природное событие [*Begebenheit der Natur*] (AA 27.2/1, S. 503).

Моя догадка заключается в том, что именно это имел в виду Спиноза, когда делал свое провокационное (ср. Deleuze, 1998, p. 17–18) заявление: «...до сих пор никто еще не определил, то есть опыт никого еще до сих пор не научил, к каким действиям *тело является способным* в силу одних только зако-

¹⁸ Вот еще одно отличие Канта от рационалистов, но здесь Спиноза, как я покажу ниже, также расходитсся с ними.

in die Kritik der Urteilskraft). In the relevant fragment Kant depicts human struggle for happiness as just another way (Kant draws here a comparison with Newtonian mechanics) in which sensual nature attempts to achieve an equilibrium of forces (*EEKU*, AA 20, p. 196). The authority of consciousness that human beings have of their allegedly freely chosen acts and endeavors is questioned by Kant, who says that all practical propositions which derive something from arbitrary will cannot be considered a proper content of practical philosophy (*ibid.*, p. 197) which can be constituted only by supersensible causality (i.e. freedom) and its laws. Kant is careful to warn his reader against confusing freedom in this sense with liberty that characterises arbitrary actions (*willkürliche Handlungen*) which, says Kant in the *Erste Einleitung*, belong “to the sphere of naturalistic causality”²⁰ (*ibid.*, p. 196) (an attentive reader will notice that this classification of arbitrary actions is just a different way of describing the heteronomy of *Willkür*).

In this context one striking similarity between Kant and Spinoza should be brought to light. Kant makes it clear in the *Erste Einleitung* and elsewhere that human deliberative processes constitute a modality of naturalistic (sensual) causality and do *not* amount to freedom in a robust sense of causality of reason. In the *Metaphysik der Sitten Vigilantius* (these lectures were given by Kant during the winter semester of 1793/94) Kant makes this point crystal clear:

One assumes [...], like Wolf and Baumgarten, that an acting man is independent from all naturalistic necessity, insofar as his actions are guided by motives, hence being determined by intellect and reason. But this is false.²¹ A man will not become free from the mechanism of nature if he just carries out his actions in a rational fashion. Each act of thought, each of deliberation is itself a naturalistic occurrence [*Begebenheit der Natur*] (*V-MS/Vigil*, AA 27.2/1, p. 503, my translation — W. K.).²²

²⁰ “[...] eine willkürliche Handlung, (die eben so wohl zu den Naturursachen gehört).”

²¹ This is another difference between Kant and the rationalists but at this point — as I will show below — Spinoza differs from them as well.

²² “Man nimmt [...] an, z. E. Wolf sowie Baumgarten, daß der handelnde Mensch von aller Naturnothwendigkeit unabhängig sey, insofern seine Handlungen durch motiven geleitet, mithin durch Verstand und Vernunft determinirt würden; dies ist aber falsch. Der Mensch wird dadurch nicht vom Natur-Mechanismus befreit, daß er bey seiner Handlung einen actum der Vernunft vornimmt. Jeder Actus des Denkens, Ueberlegens ist selbst eine Begebenheit der Natur.”

нов природы, рассматриваемой исключительно в качестве телесной» (Спиноза, 2006а, с. 337). В приведенных выше цитатах Кант и Спиноза указывают на то, что в противоположность нашему опыту, который подсказывает, что обдумывание совершается свободным духовным субъектом, на самом деле оно не выходит за рамки натуралистического механизма и подчинено ему. То, что Спиноза имеет в виду именно процесс обдумывания действий, в этом контексте видно из его рассуждений, продолжающих процитированный выше фрагмент:

...многие думают, что мы только то делаем свободно¹⁹, к чему не сильно стремимся, так как стремление к этому легко может быть ограничено воспоминанием о другой вещи, часто приходящей нам на ум, и наоборот, всего менее мы свободны в том, к чему стремимся с великой страстью, которая не может быть умерена воспоминанием о другой вещи (там же, с. 53).

Для Спинозы описанное выше противопоставление заключается в том, что различие между импульсивными и обдуманнами действиями как таковыми есть отличие между двумя видами натуралистических (так сказать, «свободных от свободы») событий, и, следовательно, оно не предоставляет критерия для идентификации настоящей свободы, то есть свободы как моральной детерминации, о чем говорит и Кант.

Другие, на этот раз эксплицитные, отрицания латинского взгляда также имеются в работах Канта. В наброске № 3856 Кант спрашивает, можем ли мы свободно творить зло (*aus freiem Vorsatz*) и отвечает: «Нет!» (AA 17, S. 314). А в наброске № 1021 философ отвечает, что «способность действовать против объективной нужды не составляет свободы» (AA 15, S. 457).

Приведенные выше соображения дают основание утверждать, что Кант явно склонен мыслить свободу в соответствии с греческим взглядом. Как и у Спинозы, у Канта свободная воля в значении *libertas* совсем не требуется для свободы как автономии, которая состоит в актуализации моральной самости человека. Быть свободным и автономным для Канта и Спинозы — значит быть *детерминированным* моральными принципами разума. В обоих случаях есть гармония и взаимозависимость, а не конфликт между свободой и номологическим детерминизмом (моральной версии).

Мне стоит добавить следующее уточнение, чтобы избежать возможного недопонимания. Как

¹⁹ Согласно Спинозе, у людей наличествует это неверное убеждение вследствие незнания ими реальных причин.

My guess is that this is what Spinoza had in mind when he was making his provocative (*cf.* Deleuze, 1998, pp. 17-18) point, saying that “[...] nobody as yet has determined the limits of the body’s capabilities: that is, nobody as yet has learned from experience what the body can and cannot do [...] solely from the laws of its nature in so far as it is considered corporal” (Spinoza, 1992, p. 105). The point that Kant and Spinoza put forth in the above quotes is that, contrary to conscious experience which suggests that deliberation is performed by a free spiritual subject, it does not in fact go beyond the naturalistic mechanism, but is subsumed under it. That these are specifically deliberative processes that Spinoza refers to in the context at hand can be seen from his discussion which follows the above cited fragment; Spinoza says that

[...] the commonly held view [is] that we act freely²³ only in cases where our desires are moderate because our appetites can then be held in check by the remembrance of another thing that frequently comes to mind; but when we seek something with a strong emotion which cannot be allayed by the remembrance of some other thing, we cannot check our desires (*ibid.*, p. 106).

The meaning of the above-outlined contrast is that, for Spinoza, a difference between impulsive and deliberative actions as such is a difference between two sorts of naturalistic (“freedom-free,” so to speak) happenings and hence does not provide a criterium for identifying freedom proper, i.e. freedom as moral determination — which is also Kant’s point.

Other rejections — this time explicit — of the Latin view in Kant’s writings are also available. In Reflexion 3856 Kant asks straightforwardly if one can do evil freely (*aus freiem Vorsatz*) and answers: “No!” (*Refl* 3856, AA 17, p. 314). And in Reflexion 1021 the philosopher says that “[...] a power to act against the objective necessitation does amount to freedom”²⁴ (*Refl* 1021, AA 15, p. 457, my translation — W.K.).

The above considerations constitute a case for the existence of a robust tendency in Kant to think of freedom along the lines of the Greek view. As in Spinoza so in Kant free will in the sense of *libertas* is simply not required for freedom as autonomy which consists in an actualization of man’s moral self. To be free and autonomous, for Kant and for Spinoza, is to be *determined* by reason’s moral principles. In both cases there is a harmony and mutual dependence — not conflict — between freedom and (a moral kind of) nomological determinism.

²³ For Spinoza men have this false belief due to their ignorance of real causes.

²⁴ “[...] das Vermögen, der objectiven necessitation entgegen zu handeln, beweiset nicht die Freyheit.”

я указал выше, у Канта свободная воля в значении *libertas* не требуется для автономии (то есть для свободы как автономии), но следует отметить, что она не требуется для морали как таковой, поскольку, используя простейший пример, Бог у Канта не имеет свободной воли в данном значении, но его действия тем не менее одновременно совершенно свободны (в причинностно-номологическом значении «свободы») и совершенно моральны (то есть для Бога нет возможности нарушить законы морали). С другой стороны, верно, что для Канта без *libertas*, произволения, и с одной только святой волей нет возможности для моральности в смысле *моральной ценности*, поскольку в этике Канта она может появиться только у существ, способных *чувствовать* уважение к закону, и, следовательно, у существ, которые *обладают* чувственной природой. Как бы это ни было интересно, здесь не хватит места для продолжения этой темы²⁰.

Здесь кончаются мои аргументы в пользу негетерономного и, следовательно, предположительно автономного характера этики Спинозы. Различные утверждения о гетерономности этики Спинозы были одно за другим отвергнуты в разделах 3.1–3.5. Раздел 3.1 показал, что Спиноза обладает

²⁰ Представленная мной трактовка концепции свободы у Канта непопулярна. На самом деле, современными кантоведами был проделан значительный труд для интерпретации понятия свободы у Канта скорее как *libertas*, чем как *eleutheria*. Эта парадигма была обозначена Генри Эллисоном в его основополагающей работе «Кантова теория свободы». Основной ее тезис заключается в том, что взгляды Канта на свободу лучше всего выражаются так называемым «тезисом включения» (см.: Allison, 1990, p. 132), который утверждает, что свободное действие заключается во включении мотива в максимум действия, в то время как максима может быть универсализируемой (и в таком случае нравственной) или нет. Со времен формулировки «парадигмы Эллисона», как можно ее назвать, такая интерпретация свободы у Канта получила множество сторонников (см., напр.: Reath, 2006, p. 12–19; Yovel, 1998, p. 288; Wood, 1999, p. 51–53; Kloc-Konkołowicz, 2007, s. 21–23). Взгляд Джона Ролза на кантовского субъекта как обладающего «избирательной волей» (термин Ролза), чья функция заключается во «включении желания в максимум, исходя из которой мы собираемся действовать» (см.: Rawls, 2000, p. 152), также во многом напоминает интерпретацию Эллисона. Главным источником для интерпретации Эллисона служила «Религия в пределах только разума» (1793), в которой Кант действительно в явном виде поддерживает латинский взгляд. Здесь не место для решительного опровержения парадигмы Эллисона с точки зрения общей непротиворечивости описаний свободы у Канта. Я только хочу заметить, что известная из «Религии» поддержка Кантом латинского взгляда, если использовать термин Мишель Кош, который она использует в том же самом контексте, «засандвичена» (см.: Kosh, 2006, p. 46) между сочинениями Канта критического периода (но и более ранними; см. выше «Наброски») и «Метафизики нравов» (1797), выражающими то, что я для удобства назвал греческим взглядом на свободу.

I should also add the following elucidation in order to avoid a possible misconception. As I argued above, in Kant, free will in the sense of *libertas* is not required for autonomy (i.e. freedom as autonomy), but it should be noted that it is also not required for morality as such, since – to give the simplest example – Kant’s God does not have free will in this sense but his actions, nevertheless, are both perfectly free (in the relevant, causal and nomological, sense of “free”) and perfectly moral (i.e. there is no possibility for God to transgress the laws of morality). On the other hand, it is true that, for Kant, without *libertas*, the arbitrary will – and with holy will only – there would probably be no morality in the sense of *moral worth*, for moral worth, in Kant’s ethical theory, can arise only in beings capable of *feeling* respect towards the law, and, consequently, in beings who *do* possess sensible nature. Interesting as it is, I don’t have space to pursue this theme here.²⁵

Here my case for a non-heteronomous, and therefore presumably autonomous, character of Spinoza’s ethics has come to an end. The various presumptions of heteronomy in Spinoza have been dismissed one by one in the sections 3.1 – 3.5. The section 3.1 has shown that Spinoza has a genuine interest in ethics

²⁵ The interpretation of Kant’s conception of freedom which I have presented above is not a popular one. Actually a significant effort has been made in contemporary scholarship to depict Kant’s concept of freedom rather in terms of *libertas* than *eleutheria*. The paradigm in this regard has been set by Henry Allison’s seminal work *Kant’s Theory of Freedom* published in 1990. The main thesis of the book is that Kant’s view on freedom is best expressed by the so-called “incorporation thesis” (see Allison, 1990, p. 132) which states that the act of freedom consists in an incorporation of a given incentive into a maxim of action, while the maxim itself can be either universalisable (and in this sense moral) or not. Since the time of its formulation the “Allison paradigm”, as we may call it, in the interpretation of freedom in Kant has gained many supporters (see e.g. Reath, 2006, pp. 12-19; Yovel, 1998, p. 288, Wood, 1999, pp. 51-53, Kloc-Konkołowicz, 2007, pp. 21-23; also John Rawls’ view on the Kantian subject as possessing “elective will” (Rawls’ term) which function resides in “[...] incorporating the desire into the maxim from which we propose to act” (Rawls, 2000, p. 152) much resembles Allison’s interpretation). The main source of textual evidence for Allison’s interpretation is to be found in *Religion within the Boundaries of Mere Reason* (1793) where Kant indeed clearly expresses support for the Latin view. This is not the place for decisive refutation of Allison’s paradigm from the point of view of the overall coherency of Kant’s account of freedom. I just want to note that Kant’s support of the Latin view, taken from *Religion*, is, to use Michelle Kosh’s term (which she uses in exactly the same context), “sandwiched” (see Kosh, 2006, p. 46) between Kant’s writings from the critical period (and even earlier ones; see above *Reflexionen*) and *Metaphysics of Morals* (1797) which all are in line with what I called for convenience the Greek view on freedom.

настоящим интересом к этике, простирающимся за пределы соображений о благоразумии, в разделах 3.2 и 3.3 обосновано, соответственно, что Спиноза использует понятие разума, согласующееся в существенных аспектах с понятием практического разума у Канта, и что, несмотря на свой монизм, Спиноза различает рациональную (моральную) и эмпирическую (аффективную) природу человека и определяет их номологические границы. В разделе 3.4 мы установили, что Спинозе близко подобное кантовскому понятие добра, выводящееся из требований морального разума, а раздел 3.5 заполнил пробел в моей аргументации, описав взгляд Канта на свободу и необходимость. В нем я указал на то, что, как и у Спинозы, у Канта свобода и особый вид номологической необходимости не только не исключают друг друга, но концептуально и, возможно, онтологически взаимозависимы. Это определено так для Спинозы, поскольку он прямо связывал порядок выведения понятий с порядком причин. У Канта отношение между концептуальным и онтологическим намного сложнее. Моя догадка заключается в том, что, поскольку Кант однозначно утверждает, что разум обладает сверхприродной, каузальной способностью, он приверженец полноправной реальности таких существ, как разум, свобода и закон.

В заключительном разделе статьи я попробую найти объяснения для распространенного мнения о гетерономности этики Спинозы.

4. Почему этику Спинозы считают гетерономной?

Я полагаю, для того есть несколько причин. По моему мнению, самая важная из них — «метафизический предрассудок». Под ним я понимаю то, что кажется распространенным среди интерпретаторов «Этики» — явно главного источника по этике Спинозы. Разобравшись с первыми тремя книгами, в которых Спиноза представляет свои общие метафизические предположения относительно природы и человека как ее части, они, оставаясь довольными своими результатами, обращаются с оставшимися двумя книгами как не более чем с приложением к тому, что уже узнали из первых трех. Идеальным примером этой тенденции является Ицхак Меламед; он говорит, что «самая фундаментальная доктрина “моральной теории” Спинозы появляется уже в третьей части “Этики”» (Melamed, 2011, p. 159). Я просто не согласен с этим. Я думаю, что во введении к четвертой книге Спиноза довольно ясно сообщает, что с этого момента он использует *новый* план для постижения этических понятий. На самом деле, все цитаты из «Этики», приведенные

which goes beyond mere prudential considerations; the sections 3.2. and 3.3. showed, respectively, that Spinoza operates with a concept of reason which in essential respects agrees with the Kantian notion of practical reason and that, notwithstanding his monism, Spinoza does distinguish between the rational (moral) and empirical (affective) nature of man and specifies their respective nomological domains. Section 3.4 established that Spinoza is familiar with a Kantian-like notion of the good which is derivative *vis à vis* the demands of moral reason and the section 3.5. filled a lacuna in my overall argument by outlining Kant’s view on freedom and necessity, where I pointed out that, as in Spinoza, so in Kant freedom and a *specific* kind of nomological necessity do not only mutually exclude each other, but are conceptually, and, perhaps, ontologically interdependent. This is certainly true of Spinoza because he simply identified the order of conceptual derivation with the order of causation. With Kant the relation between conceptual and ontological commitments is much more complex. My guess though is that, since Kant univocally asserts that reason has supernatural, *causal* power, he is committed to the full-fledged *reality* of entities like reason, freedom and law.

In the remainder of the article I will try to find a rationale for a popular view which takes Spinoza’s ethics to be heteronomous.

4. Why Spinoza’s ethics is taken to be heteronomous?

I think that there are several reasons that it is taken to be so. In my opinion, the most important among them is a “metaphysical prejudice”. By this I mean that it seems common for interpreters of *Ethics* which is, obviously, the main source for Spinoza’s ethics, after labouring through the first three of its books — where Spinoza puts down his general metaphysical assumptions concerning nature and man as part of it — to rest satisfied with their results and consequently to treat the remaining two books as a mere appendix to what has already been established earlier. Yitzhak Melamed is a perfect example of this tendency; he says that “[...] the most fundamental doctrine of Spinoza’s ‘moral theory’ appears already in the third part of the *Ethics*” (Melamed, 2011, p. 159). I simply disagree with this. I think that Spinoza makes it clear in the introduction to the fourth book that from there on he sets a *new* agenda for grasping ethical concepts.

мною в защиту тезиса о негетерономной природе моральной теории Спинозы, взяты из четвертой и пятой книги²¹. Главная причина для серьезного отношения к последним двум частям «пяти книг Спинозы», однако, еще не названа, и именно это я намерен сейчас сделать. Люди часто спрашивают, почему сочинение называется «Этика»? Ведь книга, говорят они, в основном об абстрактной метафизике (Меламед выражал это сомнение, как мы видели выше). Мое решение этой проблемы состоит в следующем. Этика *есть* метафизика, но не общая или универсальная метафизика, которую мы находим в книгах I–III. В них говорится о человеке не как о чем-то специфичном, но как о частном случае работы законов природы. Человек здесь берется не как таковой, или «в себе», но как часть большего целого, «в котором он всего лишь атом» (Спиноза, 2006в, с. 255). Только в четвертой книге метафизика концентрируется на человеке, превращаясь, таким образом, в этику. Следовательно, для Спинозы этика — это *метафизика* человека. Согласно такой интерпретации, первые три книги «Этики» предлагают *пропедевтику* этики, то есть специальной метафизики, которая является целью «Этики» (как подсказывает название).

Рядом с метафизическим предрассудком находится предрассудок исторический. Здесь не то место, где я мог бы охватить весь ход рецепции Спинозы и обсудить колоссальный труд вкупе с мотивирующими силами, который начиная с первых публикаций Спинозы был проделан для того, чтобы представить его как отъявленного immoralista (отдельный пример такого труда можно увидеть в процитированном фрагменте Генриха Гретца)²². Будет достаточно сказать, что Спиноза никогда не критиковал основное содержание «популярной» морали, которую можно, например, найти в декалоге. Единственной вещью, которую он крити-

In fact all the quotes from *Ethics* which I have provided to support the thesis about the non-heteronomous character of Spinoza's moral theory come from books four and five.²⁶

The formulation of the main reason for treating the last two parts of the “five books of Spinoza” seriously is, however, still pending. I will now state it. People often wonder why the title, why “Ethics”? The book, they say, is mostly about some abstract metaphysics (Melamed invoked this doubt, as we saw above). My own resolution of this puzzle is as follows. Ethics simply *is* metaphysics, but it is not general or universal metaphysics which we find in books I–III. In these books man is treated not specifically, but as a case falling under the general laws of nature. The man is taken there not as such, or “in itself”, but as a part of the larger whole “whereof [he] is just an atom” (Spinoza, 2007b, p. 294). It is only with book IV that metaphysics zooms in on man and consequently turns into ethics. Therefore ethics, for Spinoza, is the *metaphysics* of a human being. Under this interpretation the first three books of *Ethics* provide only the propaedeutic for *ethics*, i.e. special metaphysics, which is a goal of *Ethics*, the book, as well as its main concern (as the title suggests).

Next to the metaphysical prejudice stands the historical prejudice. This is not the place to review the reception of Spinoza and discuss the enormous effort — together with its motivating forces — that has been made since Spinoza's first publications in order to make him figure as a notorious immoralist (a tiny example of this effort can be seen in the fragment I quoted from Heinrich Graetz).²⁷ Let it suffice to say that Spinoza never criticised the basic contents of “popular” morality, which you can find, e. g., in the Decalogue. The only thing he did criticise in that

²¹ Другой пример «метафизического предрассудка» в интерпретации этики Спинозы можно привести из моего личного опыта. Однажды мне встретилось следующее возражение против моего утверждения о том, что этика Спинозы скорее автономна, чем гетерономна. Мой собеседник доказывал, что основы учения Спинозы полностью исключают какой-либо вид человеческой автономии, и чем раньше мы это поймем, тем лучше это для нашего благополучия. Однако такие аргументы основываются на связывании человеческой автономии с субстанциальностью, которая у Спинозы принадлежит только Богу. Но когда мы принимаем строгое значение автономии, *моральную* автономию в кантовском смысле этого термина (который имеет мало общего с доктриной метафизической субстанциальности), возражение теряет смысл.

²² Классическими исследованиями этого вопроса можно назвать работы «Судьба разума» Фредерика Байзера, где он обсуждает рецепцию Спинозы прежде всего в Германии, а также «Радикальное Просвещение» Джонатана Исраэля, где представлен общий обзор данного вопроса (см.: Beiser, 1987, p. 48–61; Israel, 2001).

²⁶ A different example of “metaphysical prejudice” in the interpretation of Spinoza's ethics comes from my personal experience. I met once with the following objection to my claim that Spinoza's moral doctrine is rather autonomous than heteronomous. My interlocutor's point was that it is precisely the main teaching of Spinoza that any kind of human autonomy is strictly excluded and the quicker we recognize this fact the better for our well-being. But this argument simply reads into the concept of human autonomy the concept of substantiality, which in Spinoza pertains uniquely to God. But when we assume the strict understanding of autonomy, as *moral* autonomy in the Kantian sense of the term (which has little to do with the doctrine of metaphysical substantiality), the foregoing objection loses its appeal.

²⁷ The classic studies of this issue are included in Frederick Beiser's *The Fate of Reason*, where the author discusses Spinoza's reception specifically in Germany, as well as in Johnathan Israel's *The Radical Enlightenment*, in which a synoptic view of the matter in hand is presented (see respectively Beiser, 1987, pp. 48–61 and Israel 2001).

ковал, было отношение к этому содержанию, продвигаемое, по большей части, христианской церковью²³. Например, золотое правило морали как таковое не было для Спинозы проблемой (напротив, он превознесил его, как я указывал в своем основном аргументе); проблемой для него были священники, заставлявшие человека надеяться на вечное вознаграждение за следование этому и другим правилам (которые не были моральными в чистом виде), а также бояться вечного наказания за их нарушение. Спиноза критиковал, в сущности, именно гетерономное обоснование принципов морали.

Остаются еще два фактора, заставляющие думать, что Спиноза выступает за этическую гетерономию. Я называю их «последовательностями тождеств» и «истинными определениями». Первые относятся к его тенденции утверждать, довольно беспечно, тождество множества вещей. Такие понятия, как добродетель, разум, свобода, спасение и счастье, у него зачастую смешаны (Спиноза, 2006а, с. 328–233, 430, 452–454, 473), как если бы между ними не было примечательных различий. В одном месте Спиноза даже утверждает, что способствование человеческому «счастью» есть цель доктрин, включенных в «Этику» (там же, с. 428–433). Увидев это, кантианец мог бы решить импульсивно, что Спиноза выступает за гетерономию и эвдемонизм. Но это суждение было бы слишком поспешным.

Спиноза использует как минимум три латинских термина, которые часто переводят как «счастье»: *salus*, *beatitudo* и *felicitas*. Я не в состоянии дать здесь развернутый филологический анализ этих терминов, но я, по крайней мере, могу гарантировать, что то, что часто переводят у Спинозы как «счастье» отлично от кантовского *Glückseligkeit*, означающего всего лишь чувственное удовольствие (A 806 / B 834; Кант, 2006, с. 1013). В противном случае для Спинозы было бы абсурдно отождествлять счастье со свободой, как и провозглашать следующее: «...самое полезное в жизни — совершенствовать свое познание или разум, и в этом одном состоит высшее счастье или блаженство человека» (Спиноза, 2006а, с. 445) или: «Истинное счастье и блаженство каждого состоит только в наслаждении благом, а не в той славе, что благом наслаждается лишь он один и больше никто» (Спиноза, 2006б, с. 42). Таким образом, важно помнить, что Спиноза никогда не утверждал, будто счастье (в том смысле, который придавал этому понятию Кант²⁴) следует

²³ Главными врагами Спинозы были кальвинисты (Jura, 2003, s. 25, 34–35).

²⁴ Тем не менее мы можем заметить, что Кант использует *Glückseligkeit* с уточнениями. Например, в «Религии в пределах только разума» он различает «моральное блаженство» и «физическое блаженство», говоря, что первое заключается в постоянстве моральной предрасположенности, а второе — в преходящем чувственном удовольствии (AA 06, S. 67; Кант, 1994а, с. 69).

regard was the *attitude* towards these contents, promoted mainly by the Christian church.²⁸ Spinoza did not have any problems with, say, the golden rule as such (on the contrary, he had extolled it, as I pointed out in the main argument of this paper), but he did have a grave problem with the priests who had been making men *hope* for eternal reward as an outcome of subscribing to this rule — as well as to other rules (which were by no means purely moral) — and also who had been making men *fear* eternal punishment for transgressing them. What Spinoza criticised, in effect, was precisely the *heteronomous* justification of moral principles.

There are still two more factors which may make one think that Spinoza promotes ethical heteronomy. I call them “identity sequences” and “veridical qualifications”. The former refers to the tendency of Spinoza to make, rather carelessly, a large number of various identity statements. Concepts like reason, virtue, freedom, salvation, and happiness are often simply lumped together (Spinoza, 1992, pp. 100, 183, 201, 219), as if there were no interesting differences between them. At one point Spinoza even says that to foster human “happiness” is the goal of the doctrines expounded in the *Ethics* (*ibid.*, p. 100). Seeing this a Kantian could impulsively form a belief that Spinoza subscribes to the heteronomy of eudaimonism. But this judgment would be much too hasty.

Spinoza uses at least three Latin terms which have often been rendered into English as “happiness”, they are *salus*, *beatitudo* and *felicitas*. I am by no means in a position to deliver a comprehensive philological investigation into this matter, but this much I can guarantee: what English translations of Spinoza tend to render as “happiness” is a very different concept from Kantian *Glückseligkeit* which stands for merely sensual satisfaction (*KrV*, A 806 / B 834; Кант, 1996а, p. 736). Otherwise, for Spinoza to identify happiness with reason and freedom would be absurd, as would also be formulations like the following: “[...] it is of the first importance in life to perfect [...] reason, as far as we can; and the highest happiness [...] for mankind consists in this alone” (Spinoza, 1992, p. 196), or: “True joy and happiness lie in the simple enjoyment of what is good and not in the kind of false pride that enjoys happiness because others are excluded from it” (Spinoza, 2007а, p. 43). Thus what is essential to bear in mind is that Spinoza has never argued that

²⁸ Spinoza’s direct enemies were Calvinists (Jura, 2003, pp. 25, 34–35).

считать целью подчинения моральному разуму. У Спинозы нет независимого от этики понятия счастья, которое он указывал бы как мотивирующую силу для собственно этического действия или как конечное обоснование этического поведения.

Последняя проблема представлена «истинными определениями» Спинозы. У него есть привычка использовать те же термины, что и предшествующая философская традиция, но с радикально измененным значением. Главным примером в области теоретической философии служит его критика картезианского понимания субстанции. В сфере этики, по моему мнению, примером является понятие пользы (*utilitas*; что можно перевести как «преимущество» или как «интерес»), или, более точно, *истинной* пользы (*vere utile*). Спиноза, кроме того, уточняет определения (чем он показывает, что не удовлетворен распространенными значениями) других понятий, таких как разум (Спиноза, 2006а, с. 406, с. 430–431), свобода (там же, с. 444–445), «знание добра и зла» (там же, с. 405), добродетель (там же, с. 328–334, 420–421), или счастье и блаженство (Спиноза, 2006б, с. 42, 66), но здесь будет достаточно обсудить только его понятие (истинной) пользы. Так как обильное присутствие положительных (или, по крайней мере, лишенных неодобрения) оценок пользы в сочинениях Спинозы может заставить подумать, что он рассуждает об этике в эгоистичной или «меркантильной» манере, считая, что моральность должна окупить себя (этого взгляда придерживается Меламед). Такой вывод неправомерен по следующей причине: Спиноза действительно представляет понятие пользы, как и понятия добра и зла, как относительные и произвольные (см., напр.: Спиноза, 2006а, с. 446–447). Но как только он дает его истинное определение, все переворачивается с ног на голову. Когда в «Этике» Спиноза говорит, что разум требует ото всех искать своего «настоящего» преимущества (см., напр.: Спиноза, 2006а, с. 407–408; см. также: Спиноза, 2006в, с. 173–174), он более не говорит о произвольном выборе человека того, что тот считает для себя полезным. Такая «рыночная» польза — это не истинная польза Спинозы. Его истинную пользу также не стоит путать с так называемым «просвещенным эгоизмом». Просвещенный эгоист добивается для себя преимуществ, что бы он ими ни считал, признавая за другими то же право. Но это все еще не истинная польза Спинозы, указывающая только на то, что *истинно* полезно, *истинно* выгодно для человека *как* человека. И автор «Этики» думает, что есть только одна такая вещь: этически обоснованная рациональность.

happiness in the Kantian sense of the term²⁹ should be considered the goal of abiding by moral reason. In Spinoza there is no ethics-independent concept of happiness which he declares to be a motive force for the ethically proper action, or as the ultimate justification of ethical conduct.

The last problem is posed by Spinoza's "veridical qualifications". Spinoza has a habit of using the same terms as the philosophical tradition that preceded him, but with a radically modified meaning. In the realm of theoretical philosophy his criticism of the Cartesian notion of substance is the prime example of this practice. In the field of ethics, in my opinion, it is the notion of utility (*utilitas*; translatable also by "advantage" or "interest"), or, more precisely, *true utility* (*vere utile*). Spinoza also veridically qualifies (thus indicating his dissatisfaction with their mainstream meanings) other concepts like reason (Spinoza, 1992, p. 163, 183), freedom (*ibid.*, p. 195), "knowledge about good and evil" (*ibid.*, p. 162), virtue (*ibid.*, p. 100, 174), or happiness (Spinoza, 2007a, p. 43, 69). However, it will suffice to make my point to discuss only the Spinozian concept of (true) utility. For the abundantly positive (or at least not pejorative) presence of this concept in Spinoza's writings might make one think that Spinoza treats ethical considerations along the egoistic or "mercantilistic" lines, where morality simply must pay off (this is actually Melamed's view). This inference is illicit for the following reason: Spinoza, indeed, does often present the concept of utility, like the concepts of good and evil, as relativistic and arbitrary (*cf.* e. g. Spinoza, 1992, pp. 57-58). But once he qualifies it veridically, he simply turns it upside down. When Spinoza says in *Ethics* that reason demands of everyone to seek their "real" advantage (*cf.* e. g. Spinoza, 1992, p. 164; *cf.* also Spinoza, 2007b, p. 294), then he no longer refers to the arbitrary choice of a man as to what he considers useful for himself. Such kind of "market" utility is not Spinozian true utility. Spinozian true utility is also not to be confused with so-called "enlightened egoism". The enlightened egoist pursues his own advantage, whatever he judges it to be, recognising the same right for others. But it is still not yet Spinozian true utility, which marks only what is *truly* useful, or *truly* advantageous, for man *qua* man. And the author of *Ethics* thinks that there is only *one* such thing: ethically informed rationality.

²⁹ Although we can spot Kant using *Glückseligkeit* with qualifications. For example in the *Religion within the Bounds of Mere Reason* he distinguishes "moral happiness" and "physical happiness" and says that the former consists in the consciousness of the constancy of one's moral disposition and the latter in a transitory, sensual contentment (RGV, AA 06, p. 67; Kant, 1998, p. 85).

Список литературы

- Kant I.* Религия в пределах только разума // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 6. С. 5–222.
- Kant I.* О мнимом праве лгать из человеколюбия // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 8. С. 256–262.
- Kant I.* Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997а. Т. 3. С. 277–733.
- Kant I.* Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 39–276.
- Kant I.* Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001а. Т. 4. С. 67–833.
- Kant I.* Первое введение в «Критику способности суждения» // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001б. Т. 4. С. 835–957.
- Kant I.* Критика чистого разума. Ч. 1 // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.
- Kant I.* Метафизика нравов. Ч. 1 // Соч. на нем. и рус. яз. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. Т. 5, ч. 1.
- Kant I.* Метафизика нравов. Ч. 2 // Соч. на нем. и рус. яз. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2018. Т. 5, ч. 2.
- Spinoza B.* Этика // Соч. : в 2 т. СПб. : Наука, 2006а. Т. 1. С. 251–478.
- Spinoza B.* Богословско-политический трактат // Соч. : в 2 т. СПб. : Наука, 2006б. Т. 2. С. 5–246.
- Spinoza B.* Политический трактат // Соч. : в 2 т. СПб. : Наука, 2006в. Т. 2. С. 247–330.
- Allison H.* *Kant's Theory of Freedom.* Cambridge : Cambridge University Press, 1990.
- Beiser F.C.* *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte.* Cambridge ; L. : Harvard University Press, 1987.
- Cohen G.A.* *If You're an Egalitarian, How Come You're so Rich?* Cambridge ; L. : Harvard University Press, 2000.
- Cohen R.A.* *Franz Rosenzweig's Star of Redemption and Kant* // *The Philosophical Forum.* 2010. Vol. 41, №1–2. P. 73–98.
- Deleuze G.* *Spinoza: Practical Philosophy* / transl. by R. Hurley. San Francisco : City Light Books, 1998.
- Goodman L.E.* *What Does Spinoza's Ethics Contribute to Jewish Philosophy?* // *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy* / ed. by H.M. Ravven, L.E. Goodman. N. Y. : State University of New York Press, 2002. P. 17–93.
- Graetz H.* *Geschichte der Juden: von der dauernden Ansiedlung der Marranen in Holland bis zum Beginne der Mendelssohn'schen Zeit.* Berlin : Arani, 1998. Vol. 10.
- Israel J.I.* *The Radical Enlightenment: The Philosophy and Making of Modernity 1650–1750.* Oxford : Oxford University Press, 2001.
- Ivic S.* *Spinoza and Kant on Suicide* // *Res Cogitans.* 2007. Vol. 4, № 1. P. 132–144.
- Jura G.* *Wstęp* // *Spinoza B. Traktaty* / tl. I. Halpern-Myślicki. Kęty : Antyk, 2003. S. 5–73.
- Kinser M.* *Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life.* Cambridge : Cambridge University Press, 2011.

References

- Allison, H., 1990.* *Kant's Theory of Freedom.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, F.C., 1987.* *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte.* Cambridge & London: Harvard University Press.
- Cohen, G.A., 2001.* *If You're an Egalitarian How Come You're so Rich?* Cambridge & London: Harvard University Press.
- Cohen, R.A., 2010.* *Franz Rosenzweig's Star of Redemption and Kant.* *The Philosophical Forum*, 41(1-2), pp. 73-98.
- Deleuze, G., 1998.* *Spinoza: Practical Philosophy.* Translated by R. Hurley. San Francisco: City Light Books.
- Goodman, L.E., 2002.* *What Does Spinoza's Ethics Contribute to Jewish Philosophy?* In: H.M. Ravven, E. Lenn Goodman, eds. 2002. *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy.* New York: State University of New York Press, pp. 17-93.
- Graetz, H., 1998.* *Geschichte der Juden: von der dauernden Ansiedlung der Marranen in Holland bis zum Beginne der Mendelssohn'schen Zeit. Volume X.* Berlin: Arani.
- Israel, J.I., 2001.* *The Radical Enlightenment: The Philosophy and Making of Modernity 1650-1750.* Oxford: Oxford University Press.
- Ivic, S., 2007.* *Spinoza and Kant on Suicide.* *Res Cogitans*, 4(1), pp. 132-144.
- Jura, G., 2003.* *Wstęp.* In: B. Spinoza, 2003. *Traktaty.* Edited and translated by I. Halpern-Myślicki. Kęty: Antyk, pp. 5-73.
- Kant, I., 1987.* *Critique of Judgment.* Translated by W. S. Pluhar. Indianapolis & Cambridge: Hackett.
- Kant, I., 1996a.* *Critique of Pure Reason.* Translated by W. S. Pluhar. Indianapolis & Cambridge: Hackett.
- Kant, I., 1996b.* *On the Supposed Right to Lie from Philanthropy.* In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy.* Edited by A. Wood, P. Guyer, J.M. Gregor. Translated by M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 605-617.
- Kant, I., 1996c.* *Metaphysics of Morals.* In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy.* Edited by A. Wood, P. Guyer, J.M. Gregor. Translated by M.J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 353-605.
- Kant, I., 1998a.* *Groundwork of the Metaphysics of Morals.* Translated by M.J. Gregor. New York: Cambridge University Press.
- Kant, I., 1998b.* *Religion within a Boundaries of Mere Reason.* Translated by A. Wood, G.D. Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I., 1999.* *Correspondence.* Translated and edited by A. Zweig. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I., 2002.* *Critique of Practical Reason.* Translated by W.S. Pluhar. Indianapolis & Cambridge: Hackett.
- Kinser, M., 2011.* *Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Klemme, H.F., 2003.* *Einleitung.* In: I. Kant, 2003. *Kritik der Praktischen Vernunft.* Hg. von H. D. Brandt, H. F. Klemme. Hamburg: Felix Meiner, pp. IX-LXIII.

Klemme H.F. Einleitung // Kant I. Kritik der praktischen Vernunft / hrsg. von H.D. Brandt, H.F. Klemme. Hamburg : Felix Meiner, 2003. S. IX–LXIII.

Klemme H.F. Praktische Gründe und Moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive // Moralische Motivation. Kant und die Alternativen / hrsg. von H.F. Klemme, M. Kühn, D. Schönecker. Hamburg : Felix Meiner, 2006. S. 113–153.

Kloc-Konkołowicz J. Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Wrocław : Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2007.

Kosch M. Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard. Oxford : Calderon Press ; Oxford University Press, 2006.

Kozyra W. Kant o woli i wolności // Edukacja Filozoficzna. 2018. Vol. 65, № 1. S. 95–116.

Lord B. Kant and Spinozism: Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze. L. : Palgrave, 2011.

Ludwig B. Die Freiheit des Willens und die Freiheit zum Bösen: Inhaltliche Inversionen und terminologische Ausdifferenzierungen in Kants Moralphilosophie zwischen 1781 und 1797 // Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III: Deduktion oder Faktum? / hrsg. von H. Puls. Berlin : De Gruyter, 2014. S. 227–269.

Melamed Y.Y. Spinoza's Anti-Humanism: An Outline // The Rationalists: Between Tradition and Innovation / ed. by C. Fraenkel, D. Perinetti, J. E.H. Smith. Dordrecht ; Heidelberg ; L. ; N.Y. : Springer, 2011. P. 147–167.

Melamed Y.Y. Spinoza's Metaphysics: Substance and Thought. N.Y. : Oxford University Press, 2013.

Nadler S. The Lives of Others: Spinoza on Benevolence and Rational Virtue // Essays on Spinoza's Ethical Theory / ed. by M.J. Kisner, A. Youpa. N.Y. : Oxford University Press, 2014. P. 41–57.

Rawls J. Kant // Rawls J. Lectures on the History of Philosophy / ed. by B. Hermann. Cambridge ; L. : Harvard University Press, 2000. P. 143–325.

Reath A. Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination // Reath A. Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory. N.Y. : Oxford University Press, 2006. P. 8–33.

Romano C. Eleutheria // Dictionary of Untranslatables: a Philosophical Lexicon / ed. by B. Cassin, transl. by S. Rendall, C. Hubert, J. Mehlman, N. Stein, M. Syrotinski. Princeton : Princeton University Press, 2014. P. 250–256.

Ware O. Rethinking Kant's Fact of Reason // Philosophers Imprint. 2014. Vol. 14, № 32. P. 1–21.

Wood A. Kant's Ethical Thought. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.

Yovel Y. Kant's Practical Reason as Will: Interest, Recognition, Judgment and Choice // The Review of Metaphysics. 1998. Vol. 52, № 2. P. 267–294.

Zammito J.H. The Genesis of Kant's Critique of Judgment. L. ; Chicago : The University of Chicago Press, 1992.

Klemme, H.F., 2006. Praktische Gründe und Moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive. In: H.F. Klemme, M. Kühn, D. Schönecker, hg. 2006. *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*. Hamburg: Felix Meiner, pp. 113-153.

Kloc-Konkołowicz, J., 2007. *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Kosch, M., 2006. *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*. Oxford: Calderon Press, Oxford University Press.

Kozyra, W., 2018. Kant o woli i wolności. *Edukacja Filozoficzna*, 65(1), pp. 95-116.

Lord, B., 2011. *Kant and Spinozism: Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*. London: Palgrave.

Ludwig, B., 2014. Die Freiheit des Willens und die Freiheit zum Bösen: Inhaltliche Inversionen und terminologische Ausdifferenzierungen in Kants Moralphilosophie zwischen 1781 und 1797. In: H. Puls, hg. 2014. *Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III: Deduktion oder Faktum?* Berlin: De Gruyter, pp. 227-269.

Melamed, Y.Y., 2011. Spinoza's Anti-Humanism: An Outline. In: C. Fraenkel, D. Perinetti, J.E.H. Smith, eds. 2011. *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*. Dordrecht & Heidelberg & London & New York: Springer, pp. 147-167.

Melamed, Y.Y., 2013. *Spinoza's Metaphysics: Substance and Thought*. New York: Oxford University Press.

Nadler, S., 2014. The Lives of Others: Spinoza on Benevolence and Rational Virtue. In: M.J. Kisner, A. Youpa, eds. *Essays on Spinoza's Ethical Theory*. New York: Oxford University Press, pp. 41-57.

Rawls, J., 2000. *Kant*. In: J. Rawls, 2000. *Lectures on the History of Philosophy*. Edited by B. Hermann. Cambridge & London: Harvard University Press, pp. 143-325.

Reath, A., 2006. Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination. In: A. Reath, 2006. *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory: Selected Essays*. New York: Oxford University Press, pp. 8-33.

Romano, C., 2004. Eleutheria. In: B. Cassin, eds. 2004. *Dictionary of Untranslatables: a Philosophical Lexicon*. Translated by S. Rendall, C. Hubert, J. Mehlman, N. Stein, M. Syrotinski. Princeton: Princeton University Press, pp. 250-256.

Spinoza, B., 1992. *Ethics*. In: B. Spinoza, 1992. *Ethics, Treatise on the Emendation of the Intellect and Selected Letters*. Translated by S. Shirley. Edited, with Introductions, by S. Feldman. Indianapolis & Cambridge: Hackett, pp. 31-223.

Spinoza, B., 2007a. *Theological-Political Treatise*. Translated by J. Israel, M. Silverthorne. New York: Cambridge University Press.

Spinoza, B., 2007b. *A Political Treatise*. In: B. Spinoza, 2007. *A Theologico-Political Treatise, and A Political Treatise*. Translated by B.R.H. Elwes. New York: Cosimo, pp. 279-389.

Ware, O., 2014. Rethinking Kant's Fact of Reason. *Philosophers Imprint*, 14(32), pp. 1-21.

Об авторе

Войцех Козыра, аспирант кафедры истории философии Нового времени, Институт философии, Варшавский университет, Польша.

E-mail: wojciechkozyra01@gmail.com

О переводчике

Александр Сергеевич Киселев, студент бакалавриата направления «Философия», академический ассистент Академии Кантианы, Институт гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: AlSKiselev@stud.kantiana.ru

Для цитирования:

Козыра В. Является ли этика Спинозы гетерономной в кантовском смысле? // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 4. С. 35 – 66. doi: 10.5922/0207-6918-2018-4-2

Wood, A., 1999. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yovel, Y., 1998. Kant's Practical Reason as Will: Interest, Recognition, Judgment and Choice. *The Review of Metaphysics*, 52(2), pp. 267-294.

Zammito, J. H., 1992. *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. London & Chicago: The University of Chicago Press.

The author

Wojciech Kozyra, PhD student, History of Modern Philosophy Department, Institute of Philosophy, Warsaw University.

E-mail: wojciechkozyra01@gmail.com

To cite this article:

Kozyra, W., 2018. Is Spinoza's Ethics Heteronomous in the Kantian Sense of the Term? *Kantian Journal*, 37(4), pp. 35-66. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-4-2>