

УДК 1(091):165.323

## ПРАКТИЧЕСКИЙ ПЛАТОНИЗМ КАНТА

М. Баум<sup>1</sup>

В центре обсуждения – рецепция философии Платона, в частности его теории идей, в кантовской моральной философии, этике и учении о праве. Сам Кант считал себя последователем платонизма ввиду того, что его волновали антиэмпирические принципы человеческого поведения, хотя его собственная версия практического рационализма значительно отличается от платоновской. Это относится и к кантовской концепции свободы и прав человека. Наибольшее влияние на моральную философию Канта, согласно учению о двух мирах, оказали понятия *mundus sensibilis* и *mundus intelligibilis*, которые восходят не к самому Платону, а к еврейскому платоннику Филону Александрийскому. Кант пересмыслил это учение, приняв умопостижимый мир как моральный мир, состоящий из свободных разумных субъектов, которые должны трансформировать эмпирический мир человеческого общества и истории в соответствии с нормами и стандартами моральных законов. Предполагалось, что это будет программа реформы морали в мире людей применительно и к индивидуальной морали, и к космополитической задаче построения международного порядка правовых институтов. Практический платонизм Канта требует создать моральный мировой порядок через человеческие поступки, диктуемые чистым практическим разумом.

**Ключевые слова:** идеи, ценность, республика, моральные законы, совершенство, чистый практический разум, умопостижимый мир.

## Введение

Уже в 1935 г. Клаус Райх обратил внимание на то, что этика была первой областью, в которой Кант испытал влияние платоновской философии (Reich, 2001a, S. 120)<sup>2</sup>. Ведь в диссертации 1770 г. «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира» Кант упоминает теорию идей

<sup>1</sup> Горный университет Вупперталя, 42119, Германия, Вупперталя, Гауссштрассе, д. 20.

Поступила в редакцию: 25.06.2019 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2019-4-1

© Баум М., 2019.

<sup>2</sup> См. также другую работу К. Райха (Reich, 2001b).

## KANTS PRAKTISCHER PLATONISMUS

M. Baum<sup>1</sup>

At the centre of discussion lies the reception of Plato's philosophy, particularly his theory of Ideas, in Kant's moral philosophy, his ethics and his doctrine of right. Kant saw himself as a follower of Platonism insofar as its anti-empiricist principles of human conduct are concerned, although his own version of practical rationalism differs considerably from Plato's. This is also true of Kant's conception of freedom and of human rights. The greatest impact on Kant's moral philosophy is due to the doctrine of the two worlds, the *mundus sensibilis* and the *mundus intelligibilis*, which did not originate in Plato himself, but in the Jewish Platonist Philo of Alexandria. Kant reinterpreted this doctrine by taking the intelligible world as a moral world consisting of free rational agents who ought to transform the empirical world of human society and history according to the norms and standards of moral laws. This was meant to be a programme for a moral reform of the human world, both with regard to individual morality and to the cosmopolitical task of the establishment of an international order of legal institutions. Kant's practical Platonism insists on the creation of a moral world order through human actions that take their lead from pure practical reason.

**Keywords:** ideas, virtue, republic, moral laws, perfection, pure practical reason, intelligible world.

## Einleitung

Schon 1935 hat Klaus Reich (1935, S. 120) darauf aufmerksam gemacht, dass die Ethik der ursprüngliche Gegenstand der „Beeinflussung“ Kants durch die platonische Philosophie war.<sup>2</sup> Denn in der Dissertation von 1770 *De mundi sensibilis atque intelligibilis...* beruft sich Kant auf Platons Ideenlehre und seine Idee der Republik als Beispiel für einen moralischen Begriff, der nur durch den reinen Verstand selbst erkannt werden könne und der das bezeich-

<sup>1</sup> University of Wuppertal, Gaußstraße 20, Wuppertal, 42119, Germany.

Received: 25.06.2019.

doi: 10.5922/0207-6918-2019-4-1

© Baum M., 2019.

<sup>2</sup> Siehe auch: Reich, 1964.

Платона, а также трактует его идею республики как пример такого морального понятия, которое может распознать только сам чистый рассудок и которое обозначает то, что сегодня называют «идеалом». С тех пор моральная философия у Канта принадлежит метафизике, а он — первый и единственный философ, который поставил практическую «метафизику нравов» наравне с теоретической «метафизикой природы». Уже в 1776–1778 гг. Кант делает заметку в своем рабочем экземпляре книги Баумгартена «Начала первой практической философии» (Baumgarten, 1760): «Платон. Мораль, основанная на идее, а не на склонностях или опыте» (AA 19, S. 177, № 6842). Несмотря на различия в понятии идеи у Платона и Канта, которые последний осознавал, он и позднее утверждал, что теория идей в отношении принципов нравственности, законодательства и религии — это «совершенно особая заслуга» Платона (B 375; Кант, 2006, с. 485), приводя в качестве доказательства чистую идею добродетели. «Платон находил идеи преимущественно во всем практическом», — отмечает Кант (B 371; Кант, 2006, с. 479). Таким образом, как в этике, так и в учении о праве Платон для него тот философ, антиэмпиризму которого нужно следовать. И у Канта это проявляется в том, что он строит свою моральную философию на рационализме, в котором чистый практический разум выступает законодателем для поведения людей и для максим их воли. Только этими чисто рациональными и потому формальными моральными законами определяется, каково воление — доброе и злое, каков поступок — правый или неправый. В этом, несомненно, состоит его отличие от Платона, но вместе с тем в неприятии эмпиризма в морали Кант видит себя последователем Платона: «в отношении... нравственных законов опыт (увы!) есть источник видимости, и, устанавливая законы того, что я *должен делать*, было бы в высшей степени предосудительным желание заимствовать их из того, что *делается*, или ограничиваться этим» (B 375; Кант, 2006, с. 485).

Итак, разрыв между тем, что я должен делать согласно нравственным законам, и тем, как я поступаю в действительности, между должным и сущим — этот разрыв Кант видит предугаданным в теории идей Платона и в ее сопоставлении вечных, неизменных прообразов с возникающими и преходящими, постоянно меняющимися отражениями. При этом Кант не претендует на некое более правильное прочтение теории идей, нежели известные ему (Brucker, 1742; Cudworth, 1733) и плохо совместимые либо друг другу вообще противоречащие трактовки. Как же следует понимать теорию идей Платона?

ne, was man heutzutage ein „Ideal“ nenne. Seitdem gehört die Moralphilosophie für Kant zur Metaphysik, und er ist der erste und einzige Philosoph, der der theoretischen „Metaphysik der Natur“ eine praktische „Metaphysik der Sitten“ an die Seite gestellt hat. Noch 1776–1778 notiert sich Kant in seinem Handexemplar von Baumgartens *Initia Philosophiae practicae primae* (1760): „Plato: Moral aus der Idee, nicht den Neigungen oder den Erfahrungen gemäß“ (Refl 6842, AA 19, S. 177). Trotz der Unterschiede zwischen Platons und Kants Begriff der Idee, deren er sich bewusst war, hat Kant auch später daran festgehalten, dass Platon durch seine Ideenlehre hinsichtlich der Prinzipien der Sittlichkeit, der Gesetzgebung und der Religion „ein ganz eigentümliches Verdienst“ (KrV, B 375) habe, wofür er jetzt auch die reine Idee der Tugend als Beleg anführt. „Plato fand seine Ideen vorzüglich in allem was praktisch ist“, sagt Kant (KrV, B 371). Also sowohl in der Ethik als auch in der Rechtslehre ist Platon für ihn ein Philosoph, dem in seinem Antiempirismus nachzufolgen ist, was bei Kant dadurch geschieht, dass er seine Moralphilosophie auf einen Rationalismus gründet, in dem die reine praktische Vernunft die Gesetzgeberin für das Handeln der Menschen und die Maximen ihres Willens ist. Erst durch diese rein rationalen und darum formalen moralischen Gesetze wird bestimmbar, welches Wollen gut oder böse und welches Handeln recht oder unrecht ist. Darin liegt gewiss eine Differenz zu Platon, aber in der Verwerfung des Empirismus in der Moral sieht Kant sich gleichwohl in der Nachfolge Platons: „In Ansehung der sittlichen Gesetze [...] ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich *tun soll*, von demjenigen herzunehmen, oder dadurch einschränken zu wollen, was *getan wird*“ (KrV, B 375).

Die Kluft zwischen dem, was ich nach sittlichen Gesetzen tun soll, und dem, wie ich wirklich handle, zwischen Sollen und Sein, sieht Kant also in Platons Ideenlehre und ihrem Verhältnis von ewigen, unveränderlichen Urbildern zu entstehenden und vergehenden, in ständiger Veränderung begriffenen Abbildern vorweggenommen. Dabei beansprucht Kant nicht, eine bessere Lesart dieser Ideenlehre zu liefern als die ihm aus Brucker (1742) und Cudworth und Mosheim (1733) bekannten und miteinander nicht, oder nur schwer zu vereinbarenden Lesarten. Wie ist also Platons Lehre von den Ideen zu verstehen?

„Plato bediente sich des Ausdrucks *Idee* so, dass man wohl sieht, er habe darunter etwas verstan-

«Платон пользовался термином *идея* так, что, очевидно, подразумевал под ним нечто не только никогда не заимствуемое из чувств, но, поскольку в опыте нет ничего совпадающего с идеями, даже далеко превосходящее понятия рассудка, которыми занимался Аристотель» (В 370; Кант, 2006, с. 477–479). Иными словами, Кант понимает под идеями Платона понятия разума, предметы которых не даны в опыте, а только могут мыслиться. Очевидно, что здесь имеется только частичное соответствие между тем, что означает слово «идея» для Платона и для Канта. Кант понимает это, поскольку добавляет: «У Платона идеи суть прообразы самих вещей» (В 370; Кант, 2006, с. 479), а затем перечисляет некоторые особенности якобы платоновской теории идей и теории припоминания. Но вопрос об исторической и филологической истинности этого учения, а также о том, кто из интерпретаторов верно понял его, Кант считает несущественным. «Я не собираюсь заниматься здесь исследованием литературы, чтобы установить точный смысл термина *идея* у этого великого философа» (В 370; Кант, 2006, с. 479). Таким образом, эта герменевтическая проблема может быть разрешимой или неразрешимой — здесь об этом речи не идет.

Замечу только: нет ничего необычного в том, что и в обыденной речи, и в сочинениях, когда мы сравниваем мысли, высказываемые автором о своем предмете, мы понимаем его лучше, чем он сам себя, если он недостаточно точно определил свое понятие и из-за этого иногда говорил или даже думал в противоречии со своими собственными замыслами (В 370; Кант, 2006, с. 479).

### Теория идей

Итак, если возможно понять Платона как автора лучше, чем он сам себя понимал, и обеспечить более полноценное обоснование его понятиям, чем он сам дал им в своих диалогах, — в таком случае также возможно через самостоятельное применение разума отыскать правомерное в его суждениях и отличить его от того, в чем мы должны от него отклониться. В этой области Кант в свою очередь придерживается того, что Клаус Райх назвал «максимой гражданина мира». Согласно Канту, есть

...обязанность уважения к человеку даже в логическом употреблении его разума; не порицать допущенные разумом ошибки как бессмыслицу, нелепое суждение и т.п., а наоборот, исходить из того, что в этом [нелепом] суждении все же должно

den, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes [...] weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Kongruierendes angetroffen wird“ (*KrV*, В 370). Кант versteht also unter platonischen Ideen Vernunftbegriffe, deren Gegenstände nicht erfahrbar, sondern nur denkbar sind. Es ist offensichtlich, dass hier bloß eine partielle Übereinstimmung besteht, zwischen dem, was der Ausdruck „Idee“ für Platon und für Kant bedeutet. Kant ist sich dessen bewusst, denn er fügt hinzu: „Die Ideen sind bei ihm Urbilder der Dinge selbst“ (*KrV*, В 370), und er zählt einige Sonderbarkeiten der angeblich Platonischen Ideen- und Anamnesislehre auf. Aber die historische und philologische Wahrheit über diese Lehre und die Frage, welcher von den vielen Interpreten sie richtig verstanden habe, erklärt Kant für irrelevant. „Ich will mich hier in keine literarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdrucke [Idee] verband“ (*KrV*, В 370). Dieses hermeneutische Problem mag also lösbar oder unlösbar sein, darum geht es nicht.

Ich merke nur an, dass es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete, oder auch dachte (*KrV*, В 370).

### Die Ideenlehre

Wenn es also möglich ist, den Verfasser Platon besser zu verstehen, als er sich selbst verstand und seinen Begriffen eine vollständigere Bestimmung zu verschaffen, als er selbst ihnen in seinen Dialogen gegeben hat, so ist es uns auch möglich, durch den eigenen Vernunftgebrauch das Berechtigte an seinen Äußerungen herauszufinden und es von dem zu unterscheiden, worin wir von ihm abweichen müssen. Kant folgt auch hier dem, was Klaus Reich seine „Weltbürgermaxime“ genannt hat. Nach Kant gibt es

eine Pflicht der Achtung für den Menschen selbst im logischen Gebrauch seiner Vernunft: die Fehlritte derselben nicht unter dem Namen der Ungereimtheit, des abgeschmackten Urtheils u. dg. zu rügen, sondern vielmehr vorauszusetzen, dass in demsel-

быть нечто истинное, и отыскивать таковое; при этом, однако, раскрывать и обманчивую видимость... и, объясняя таким образом возможность заблуждения, сохранить все же за человеком должное уважение к его рассудку (AA 06, S. 463; Кант, 2018, с. 205–207).

Использование Платоном теории идей для обоснования математического познания Кант комментирует следующим образом: «В этом отношении я не могу следовать за ним, точно так же как не могу согласиться с его мистической дедукцией этих идей и с преувеличениями, которые привели его как бы к гипостазированию идей» (B 371 Anm.; Кант, 2006, с. 479 сн.). Несмотря на это дистанцирование, Кант искал в платоновской теории идей «нечто истинное» и нашел его.

Платон ясно видел, что наша способность познания ощущает гораздо более высокую потребность, чем [сначала] разбирать явления по буквам согласно синтетическому единству, чтобы [потом] быть в состоянии прочесть в них [слова] опыта; он видел, что наш разум естественно воспаряет в область познаний так далеко, что ни один предмет, который может быть дан опытом, никогда не сможет совпасть с этими познаниями, и тем не менее они обладают реальностью и вовсе не суть одни лишь химеры (B 371; Кант, 2006, с. 479).

«Более высокая потребность» нашей способности познания и воспарение нашего разума в область познаний, заходящее «так далеко» в область предметов, данных в опыте, относятся к опыту познания как к чему-то сравнительно низшему. Их предметы ограничены тем, что случайным образом доступно человеку для познания, — чувственными явлениями. Но разумное познание, выходящее за пределы эмпирически познаваемых предметов, должно иметь «свою реальность» и не быть химерой, — как мы далее увидим, оно имеет практическую реальность. В качестве таких непознаваемых объектов, которые не относятся к явлениям, но принадлежат, пожалуй, к предметам разумного познания, указываются идеи добродетели, республики, человечества и архитектурного миропорядка. К этому из трансцендентальной эстетики можно было бы еще прибавить право, поскольку Кант заявляет, что «право вовсе не может являться, его понятие содержится в рассудке и представляет (моральное) свойство поступков, присущее им самим по себе» (B 61; Кант, 2006, с. 121), но он, вероятно, не смог найти у Платона идею, соответствующую этому понятию.

ben doch etwas Wahres sein müsse, und dieses herauszusuchen; dabei aber auch zugleich den betrügerlichen Schein [...] aufzudecken und so, indem man die Möglichkeit zu irren erklärt, ihm noch die Achtung für seinen Verstand zu erhalten (MS TL, AA 06, S. 463).

So merkt Kant über Platons Gebrauch seiner Ideenlehre zur Begründung mathematischer Erkenntnis an: „Hierin kann ich ihm nun nicht folgen, so wenig als in der mystischen Deduktion dieser Ideen, oder den Übertreibungen, dadurch er sie gleichsam hypostasierte“ (KrV, B 371 Anm.). Trotz dieser Distanzierung hat Kant in Platons Ideenlehre „etwas Wahres“ gesucht und gefunden.

Plato bemerkte sehr wohl, dass unsere Erkenntnis kraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit [zu] buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und dass unsere Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinde, die viel weiter gehen, als dass irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichts desto weniger ihre Realität haben und keineswegs bloße Hirngespinnste sind (KrV, B 371).

Das „höhere Bedürfnis“ unserer Erkenntnis kraft und das Sichaufschwingen unserer Vernunft zu Erkenntnissen, „die viel weiter gehen“ als Erfahrungsgegenstände reichen, beziehen sich beide auf die Erfahrungserkenntnis als auf etwas vergleichsweise Niederes. Ihre Gegenstände sind eingeschränkt auf das für den Menschen kontingenterweise Erfahrbare, die Erscheinungen der Sinne. Die über die empirisch erkennbaren Gegenstände hinausgehenden Vernunftserkenntnisse sollen gleichwohl „ihre Realität“ haben und keine Hirngespinnste sein, sie haben, wie sich zeigen wird, praktischen Realität. Als solche nicht erfahrbaren Gegenstände, die keine Erscheinungen sind, wohl aber Gegenstände der Vernunftserkenntnis, werden genannt: die Ideen der Tugend, der Republik, der Menschheit und der architektonischen Weltordnung. Man könnte aus der transzendentalen Ästhetik noch das Recht hinzufügen, denn Kant sagt dort: „das Recht kann gar nicht erscheinen, sondern sein Begriff liegt im Verstande, und stellt eine Beschaffenheit (die moralische) der Handlungen vor, die ihnen an sich selbst zukommt“ (KrV, B 61), aber Kant hat wohl bei Platon keine ihm entsprechende Idee finden können. Jedenfalls gilt für

Как бы то ни было, остальные идеи характеризуются тем, о чем мы уже знаем следующее: «Платон находил идеи преимущественно во всем практическом, т. е. в том, что основывается на свободе, которая в свою очередь подчинена познаниям, составляющим истинный продукт разума» (В 371; Кант, 2006, с. 479). Эти познания, соответственно, являются практическими разумными познаниями нравственных законов, которым подчиняется применение человеческой свободы. Но у Платона не найти эквивалента ни для свободы, ни для нравственных законов. Здесь начинает сказываться Кантова филологически-историческая индифферентность.

Идея, при которой еще можно абстрагироваться от свободы и нравственных законов, — это прежде всего идея добродетели. Вероятно, под «познаниями, составляющими истинный продукт разума», подразумевается идея добродетели. Во всяком случае с Платоном следует согласиться в следующем: «Кто хотел черпать понятия добродетели из опыта... тот превратил бы добродетель в какую-то изменчивую в зависимости от времени и обстоятельств, не подчиненную никаким правилам, двусмысленную нелепость» (В 371; Кант, 2006, с. 479–481). Здесь, пожалуй, уместно вспомнить афинского стратега Аристиды, который носил прозвище Справедливый, или римские героические образы у Цицерона и Сенеки. В «Лекциях по рациональной теологии» (конспект Баумбаха) Кант опирается на трактовку Платоновой идеи добродетели у Руссо: «Моралист представляет добродетель в идее; летописец показывает, как люди обладали ею в действительности; 3) поэт или драматург изображает только то, как она проявляется, только *appareance*<sup>3</sup>» (AA 28, S. 1274). О примерах добродетели, полученных из истории и, значит, из опыта, Кант высказывается в видимом согласии с Платоном:

Между тем всякий знает: когда ему кого-нибудь представляют как образец добродетели, то подлинник, с которым он сравнивает мнимый образец и единственно по которому он его оценивает, он всегда находит только в своей собственной голове. Этот подлинник и есть идея добродетели, в отношении которой все возможные предметы опыта служат, правда, примерами (доказательством того, что требования, предъявляемые понятиями разума, до известной степени исполнимы), но вовсе не прообразами (В 371–372; Кант, 2006, с. 481).

Таким образом, мы получаем полное представление понимания Кантом платоновской идеи до-

<sup>3</sup> Внешний облик (фр.). — Примеч. пер.

die übrigen Ideen das, was wir schon wissen: „Plato fand seine Ideen vorzüglich in allem was praktisch ist, d.h. auf Freiheit beruht, welche ihrerseits unter Erkenntnissen steht, die ein eigentümliches Produkt der Vernunft sind“ (KrV, B 371). Diese Erkenntnisse sind dementsprechend praktische Vernunftkenntnisse der sittlichen Gesetze, unter denen der Gebrauch der menschlichen Freiheit steht. Aber weder für die Freiheit noch für die sittlichen Gesetze lässt sich bei Platon ein passendes Gegenstück finden. Hier beginnt sich Kants philologisch-historische Indifferenz auszuzahlen.

Da ist zunächst die Idee der Tugend, bei der wir noch von Freiheit und sittlichen Gesetzen abstrahieren können. Vielleicht ist mit „Erkenntnissen [...], die ein eigentümliches Produkt der Vernunft sind“, hier die Idee der Tugend gemeint. Jedenfalls ist Platon darin zuzustimmen: „Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung schöpfen wollte, [...] der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umständen wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Unding machen“ (KrV, B 371). Vielleicht ist hier an den Athener Strategen Aristides zu denken, der den Beinamen „der Gerechte“ trug, oder an die römischen Heldengestalten bei Cicero und Seneca. In den *Vorlesungen über Rationaltheologie* (Baumbach) beruft sich Kant auf Rousseaus Auffassung von Platons Idee der Tugend: „der Moralist stelle die Tugend in der Idee vor; der Geschichtsschreiber stellt sie, wie sie wirklich Menschen besessen haben, vor; 3) der Dichter oder Theaterschreiber stellt bloß vor, wie sie erscheint, bloß die *appareance*“ (V-Th/Baumbach, AA 28, S. 1274). Über die aus der Geschichte und damit aus der Erfahrung gewonnenen Muster der Tugend heißt es dann bei Kant in vermeintlicher Übereinstimmung mit Platon:

Dagegen wird ein jeder inne, dass, wenn ihm jemand als Muster der Tugend vorgestellt wird, er doch immer das wahre Original bloß in seinem eigenen Kopfe habe, womit er dieses angebliche Muster vergleicht, und es bloß danach schätzt. Dieses ist aber die Idee der Tugend, in Ansehung deren alle möglichen Gegenstände der Erfahrung zwar als Beispiele, (Beweise der Tunlichkeit desjenigen im gewissen Grade, was der Begriff der Vernunft heischt,) aber nicht als Urbilder Dienste thun (KrV, B 371-372).

Damit haben wir Kants Verständnis der Platonischen Idee der Tugend, soweit etwas Wahres an dieser Konzeption zu finden ist, erreicht: sie ist ein Ver-

бродетели, насколько в этой концепции можно найти нечто достоверное: эта идея — разумное понятие в сознании человека, по которой можно оценить образец морального совершенства человеческого поведения и в которой можно почерпнуть масштаб для его измерения, когда в поведении достигнута определенная степень совершенства, трактуемая как большее или меньшее приближение к этому *maximum perfectionis*. Платоновская идея добродетели, таким образом, — это идеал разума, подобно Цицеронову идеалу оратора (Orator: 7–10; Марк Туллий Цицерон, 1994, с. 333–334), которому как раз не достает реальности, но это вовсе не делает его «лишь химерой» — у него есть практическая реальность, поскольку он служит примером для подражания в конкретных поступках. Это становится понятным из того, что Кант пишет о добродетели как «понятии разума»: он «испрашивает», то есть требует определенного отношения, которое так или иначе «в определенной степени» «целесообразно» — выполнимо, насколько можно судить об этом по историческим примерам. Практическая действительность этого понятия состоит в исходящем от него требовании разумного понятия добродетели — неважно, в большей или меньшей степени оно поддается исполнению.

Кант, защищая Платона, поясняет:

То обстоятельство, что человек никогда не будет поступать адекватно тому, что содержит в себе чистая идея добродетели, вовсе не доказывает, будто в самой этой мысли есть что-то химерическое. В самом деле, несмотря на это, всякое суждение о моральной ценности или ее отсутствии возможно только при посредстве этой идеи; стало быть, она необходимо лежит в основе всякого приближения к моральному совершенству, на каком бы отдалении от него ни держали нас заложенные в человеческой природе и неопределимые по своей степени препятствия (В 372; Кант, 2006, с. 481).

Это означает, что, хотя разумная идея добродетели и служит обязательным *principium dijudicationis*<sup>4</sup> для оценки степени приближения к ней человеческого поведения, она, очевидно, сама по себе не может гарантировать достижение *perfectio moralis*<sup>5</sup>. Степень приближения больше зависит от не поддающейся априорному определению силы препятствия для этой адекватной реализации, которое порождается чем-либо «в человеческой природе». Примечательно,

<sup>4</sup> Принцип оценки поступка (лат.). — Примеч. пер.

<sup>5</sup> Моральное совершенство (лат.). — Примеч. пер.

нunftbegriff im Kopf eines Menschen, nach dem als Muster der moralischen Vollkommenheit menschliches Handeln beurteilt und an dem als Maßstab es gemessen werden kann, sofern es einen gewissen Grad der Vollkommenheit erreicht hat, der als mehr oder minder große Annäherung an dieses *maximum perfectionis* zu gelten hat. Die platonische Idee der Tugend ist also ein Ideal der Vernunft, wie es Ciceros Ideal des Redners (Cicero, 1988, S. 21-31, Orato: 7-10) ist, dem die Wirklichkeit gerade abgeht, das aber darum nicht ein „bloßes Hirngespinnst“ ist, sondern praktische Realität hat, indem es als Vorbild der Nachahmung im wirklichen Handeln dient. Das wird daran erkennbar, dass Kant von der Tugend als „Begriff der Vernunft“ sagt, er „heische“, also fordere ein bestimmtes Verhalten, das jedenfalls „im gewissen Grade“ „tunlich“ also ausführbar sei, wie man an den historischen Beispielen sehen könne. In der von ihm ausgehenden Forderung des Vernunftbegriffes der Tugend, mag sie auch nur zu einem mehr oder minder großen Grade erfüllt werden, besteht die praktische Realität dieses Begriffs.

Кант fährt in seiner Verteidigung Platons fort:

Dass niemals ein Mensch demjenigen adäquat handeln werde, was die reine Idee der Tugend enthält, beweist gar nicht etwas Chimärisches in diesem Gedanken. Denn es ist gleichwohl alles Urteil, über den moralischen Wert oder Unwert, nur vermittelst dieser Idee möglich; mithin liegt sie jeder Annäherung zur moralischen Vollkommenheit notwendig zum Grunde, soweit auch die ihrem Grade nach nicht zu bestimmenden Hindernisse in der menschlichen Natur uns davon entfernt halten mögen (KrV, B 372).

Das bedeutet, dass die Vernunftidee der Tugend zwar ein unentbehrliches *principium dijudicationis* für die Beurteilung des Grades der Annäherung an sie durch menschliches Handeln ist, dass sie aber offenbar nicht selbst die Erreichung der *perfectio moralis* garantieren kann. Der Grad der Annäherung ist vielmehr abhängig vom *a priori* unbestimmbaren Grad des Hindernisses dieser adäquaten Realisierung durch etwas „in der menschlichen Natur“. Es ist bemerkenswert, dass Kant nicht, wie die Aufklärer Wolff und Hume, die menschliche Natur, die nur empirisch erkannt werden kann, zum Ausgangspunkt seiner Moralphilosophie macht, sondern in ihr Hindernisse der Verwirklichung der moralischen Vollkommenheit lokalisiert. Die reine Idee der

что Кант, в отличие от просветителей Вольфа и Юма, не делает человеческую природу, которую можно познать только эмпирически, исходным пунктом своей моральной философии, но локализует в ней препятствия для воплощения морального совершенства. Чистая идея добродетели относится к чистому практическому разуму, а не к человеческой природе в целом. В этом Кант соглашается с Платоном.

«Платоновская республика вошла в поговорку как якобы разительный пример несбыточного совершенства, возможного только в уме досужего мыслителя» (В 372; Кант, 2006, с. 481). Подтверждение тому находится у Г.Ф. Мейера в «Извлечении из учения о разуме» (1752), которое Кант положил в основу своих лекций по логике. В конце этой книги студентам рекомендуется «сочетать с учебой ежедневный опыт, обращение с благородными людьми и использование самих вещей, о которых размышляют ученые; дабы не жить как книжный червь из классной комнаты и не выдумывать платоновских республик» (Meier, 1752, S. 155, § 563). Такого рода вульгарный антиплатонизм встречался нередко, и порой он относился ко всей теории идей Платона. Название популярной книги Мендельсона «Федон, или О бессмертии души» (1767) — парафраз платоновского «Федона» в трех разговорах. Сам Мендельсон пишет о своем сочинении следующее: «По примеру Платона я предоставил Сократу изложить ученикам в его последние часы аргументы в пользу бессмертия человеческой души» (Mendelssohn, 1979, S. 8). Правда, он «попытался представить метафизические доказательства на манер, принятый в наше время... Впоследствии я счел необходимым целиком отойти от Платона. Его доказательства нематериальности души выглядят, по меньшей мере для нас, столь поверхностными и причудливыми, что едва ли заслуживают серьезного опровержения» (Там же). Это означает, что Мендельсон полностью элиминировал то, на чем основаны платоновские доказательства: теорию идей и теорию припоминания. В письме Томасу Аббту в июле 1766 г. он сообщает о начале работы над задуманным сочинением: «Я рискую изобразить моего Сократа лейбнизианцем... К тому же уже Платон изобразил его пифагорейцем, и кто знает, не выиграет ли он в моей версии, поскольку версия Платона — очевидно проигрышная. Вы не поверите, какую ущербную метафизику ему приписывает сын Аристона» (Mendelssohn, 2013, S. 55). Таким образом, Мендельсон полагал своим долгом освободить своего Сократа от «ущербной метафизики» Платона.

Tugend gehört zur reinen praktischen Vernunft des Menschen, nicht zur menschlichen Natur im Ganzen. Darin sieht sich Kant in Übereinstimmung mit Platon.

„Die *platonische Republik* ist, als ein vermeintlich auffallendes Beispiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprichwort geworden“ (KrV, B 372). Ein Beleg dafür findet sich in Meiers *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), den Kant seinen Logik-Vorlesungen zugrundelegte. Dort wird dem Studenten am Ende des Buches empfohlen, „mit dem Studiren die tägliche Erfahrung, den Umgang mit der ehrbaren Welt und den Gebrauch der Dinge selbst, über die man gelehrt meditirt, [zu] zu verknüpfen; damit man nicht als ein gelehrter Wurm vom Schulstaube lebe, und *platonische* Republiken erträume“ (Meier, 1752, S. 155, § 563). Diese Art von vulgärem Antiplatonismus ist nicht vereinzelt, und er erstreckt sich zuweilen auf die ganze Ideenlehre Platons. Mendelssohns vielgelesenes Buch *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (1767) ist eine Paraphrase von Platons *Phaidon* in drei Gesprächen. Mendelssohn selbst sagt über die Schrift: „Nach dem Beyspiel des Plato, habe ich den Sokrates in seinen letzten Stunden die Gründe für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele seinen Schülern vortragen lassen“ (Mendelssohn, 1979, S. 8). Allerdings habe er „nur die metaphysischen Beweisthümer nach dem Geschmack unserer Zeiten einzurichten gesucht [...] In der Folge sahe ich mich genöthiget, den Plato völlig zu verlassen. Seine Beweise für die Immaterialität der Seele scheinen, uns wenigstens, so seichte und grillenhaft, dass sie kaum eine ernsthafte Widerlegung verdienen“ (*ibid.*) Das heißt, dass Mendelssohn dasjenige, worauf die Platonischen Beweise beruhen, die Ideen- und die Anamnesislehre, völlig eliminiert hat. In einem Brief an Thomas Abbt (Juli 1766), berichtet er über die Arbeit an seinem in Entstehung begriffenen Werk: „Ich laufe Gefahr, meinen Sokrates vielleicht zum Leibnizianer zu machen. [...] Zudem hat ihn ja schon Plato zum Pythagoräer gemacht, und wer weiß, ob er bei mir nicht gewinnt, da er beim Plato doch wirklich verloren hat. Sie sollten nicht glauben, was für elende Metaphysik ihm der Sohn des Ariston andichtet“ (Mendelssohn, 2013, S. 55). Mendelssohn glaubte also, dass er seinen Sokrates von Platons „elender Metaphysik“ befreien müsse.

Allerdings gibt es in der deutschen Aufklärung auch Gegenbeispiele in Gestalt von Verteidigungen

Следует отметить, что в немецком Просвещении есть и контрпримеры в смысле защиты платоновского учения о государстве, и важнейшая из них, пожалуй, у Христиана Вольфа, с которым Кант выражает удивительно высокую степень согласия. Во второй части «Разумных мыслей о Боге...» (1740) Вольф отстаивал собственное учение о совершенстве, в том числе на «примере политики»:

*Платона* в целом обвиняют в том, что он изобразил политическую общность настолько совершенной, каковой она не может быть у людей, и имеют обыкновение поэтому говорить об *ideas Platonicas*, или платоновских грезах, или платоновских причудах, когда какие-то вещи мыслятся таким образом, что в столь совершенном виде они недостижимы. Возможно, некоторые будут считать в числе этих вещей такую политику, в которой в основу политической общности кладется ее наибольшее совершенство (Wolff, 1740, S. 104).

Вольф, таким образом, желает обратить внимание на то, что в отношении критики своего учения о совершенстве он находится в том же положении, что Платон. А сам он выступает за такую политику, которая принимает в качестве цели человеческого поведения в обществе платоновскую идею республики, то есть *maximum perfectionis* последней. Верно, что «люди злоупотребляют своей свободой, совершая злодеяния, и никогда не удастся достичь того, чтобы это злоупотребление полностью прекратилось. Но из этого далее следует только то, что совершенство политической общности никогда не будет достигнуто в той степени, в какой оно возможно; и ничуть не следует, что ради этой степени не стоит прикладывать усилий» (Wolff, 1740, S. 105–106).

Итак, наивысшая возможная степень совершенства республики неосуществима. Но этот *maximum perfectionis* все же способен определять политическое поведение государственного деятеля. «Ведь умный правитель должен постоянно иметь перед глазами [высшую степень совершенства] и, насколько это зависит от него, прилагать все усилия к тому, чтобы приблизиться к нему настолько близко, насколько это вообще возможно» (Wolff, 1740, S. 106). Хотя Вольф не употребляет слово «идеал», нельзя не признать: то, что всегда должен иметь перед глазами «умный правитель», — это именно то, что Кант, следуя за Вольфом, назвал идеалом республики, который он в своей диссертации попытался обо-

der platonischen Staatslehre, die wichtigste darunter dürfte die von Christian Wolff sein, mit dem sich Kant in einem erstaunlich hohen Grade von Übereinstimmung befindet. In seinen *Vernünfftigen Gedanken von Gott etc. Anderer Theil* (1740) verteidigte er seine eigene Vollkommenheitslehre auch an einem „Exempel von der Politick“:

Man beschuldiget insgemein den *Platonem*, er habe das gemeine Wesen auf solche vollkommene Art angegeben, wie es unter den Menschen nicht könne stattfinden, und pflaget daher *ideas Platonicas*, oder platonische Träume, oder auch platonische Grillen zu nennen, wenn man sich von einer Sache solche Gedanken machet, dass man sie in einem solchen vollkommenen Grade nicht erreichen kann. Vielleicht werden einige hierunter diejenige Politick rechnen, wo man im gemeinen Wesen die größte Vollkommenheit desselben zum Grunde setzet (Wolff, 1740, S. 104).

Wolff will also darauf aufmerksam machen, dass er sich bezüglich der Kritik an seiner Vollkommenheitslehre in derselben Lage befindet wie Platon. Und er bekennt sich zu einer Politik, die dem menschlichen Handeln in der Gesellschaft die Platonische Idee einer Republik, d. h. deren *maximum perfectionis* als Zweck zugrundelegt. Zwar ist es wahr, dass „die Menschen ihre Freyheit missbrauchen zum Bösen, und es nimmermehr dahin zu bringen ist, dass dieser Missbrauch gantz nachbleiben sollte. Aber hieraus folgt weiter nichts, als dass man die Vollkommenheit des gemeinen Wesens niemahls in dem Grade erreicht, wie sie möglich ist; nicht aber, dass man sich um diesen Grad nicht zu bekümmern habe“ (Wolff, 1740, S. 105-106).

Der größtmögliche Grad der Vollkommenheit einer Republik ist also nicht realisierbar. Aber dieses *maximum perfectionis* kann dennoch das politische Handeln des Staatsmanns bestimmen. „Denn ein kluger Regent muss ihn [sc. den größtmöglichen Grad der Vollkommenheit einer Republik] stets vor Augen haben, und, soviel an ihm ist, alle Vorsorge davor tragen, wie man ihm so nahe kommen möge, als sich immer will tun lassen“ (Wolff, 1740, S. 106). Obwohl Wolff das Wort „Ideal“ nicht verwendet, ist doch nicht zu leugnen, dass das, was ein „kluger Regent“ stets vor Augen haben muss, genau das ist, was Kant nach Wolff das Ideal einer Republik genannt hat, als die er in der Dissertation die Platonische „*idea reipublicae*“ (MSI, AA 02, S. 396) verstanden wissen

значить как платоновскую "*idea reipublicae*"<sup>6</sup> (AA 02, S. 396; Кант, 1994г, с. 290). Вольф, таким образом, предвосхитил тот аргумент, который Кант в «Критике чистого разума» применяет против Брукера.

Брукер считает смешным утверждение философа, что государь не может управлять хорошо, если он не причастен идеям. Между тем было бы гораздо лучше проследить эту мысль внимательнее и осветить ее новыми исследованиями (там, где великий философ оставил нас без своих указаний), а не отмахнуться от нее как от бесполезной под жалким и вредным предлогом — что она неосуществима (В 373—374; Кант, 2006, с. 481).

Новое усилие, посредством которого можно высветить правильность платоновской идеи государства и обнаружить то, что в ней истинно, заключается для Канта, очевидно, в основной мысли «Об общественном договоре» Руссо. Теперь Кант отбрасывает исторический прототип, платоновское понятие *politeia*, и заменяет его чистым разумным понятием конституции, какой ее представил Руссо:

Государственный строй, основанный на *наибольшей человеческой свободе* согласно законам, благодаря которым *свобода каждого совместима со свободой всех остальных* (я не говорю о величайшем блаженстве, так как оно должно явиться само собой), есть во всяком случае необходимая идея, которую следует брать за основу при составлении не только первого проекта конституции государства, но и всякого отдельного закона; при этом нужно прежде всего отвлечься от имеющихся препятствий, которые, быть может, вовсе не вытекают неизбежно из человеческой природы, а возникают скорее из-за пренебрежения к истинным идеям при составлении законов (В 373—374; Кант, 2006, с. 481).

Наивысшее совершенство (*maximum perfectionis*), лежащее в основе такого государственного строя, — это совершенство «наибольшей человеческой свободы согласно законам». У Канта оно означает не что иное, как устройство, единственной целью которого является право людей и которое гарантирует, что в обществе может сосуществовать «свобода каждого... со свободой всех остальных». Эта идея устроенного таким образом правового государства — то, что Кант мог бы назвать «необходимой идеей», идеей чистого практического разума, не принимая во внимание факт молчания в «Государстве» Платона об этом.

<sup>6</sup> В русском переводе — «идея государства». — Примеч. пер.

wollte. Wolff hat also vorweggenommen, was Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* gegen Brucker einwendet.

Brucker findet es lächerlich, dass der Philosoph behauptete, niemals würde ein Fürst wohl regieren, wenn er nicht der Ideen teilhaftig wäre. Allein man würde besser tun, diesem Gedanken mehr nachzugehen, und ihn (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hilfe lässt) durch neue Bemühung ins Licht zu stellen, als ihn, unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Untunlichkeit, als unnütz beiseite zu setzen (*KrV*, B 373-374).

Die neue Bemühung, durch die die Richtigkeit der Platonischen Staatsidee ins Licht gestellt und das, was Wahres an ihr ist, herausgefunden werden kann, ist offenbar für Kant der Grundgedanke des Rousseauschen *Contrat social*. Er schiebt also den historischen Vorgänger, die *Politeia* Platons, beiseite und ersetzt ihn durch den reinen Vernunftbegriff einer Staatsverfassung, wie sie Rousseau entwickelt hat:

Eine Verfassung von der *größten menschlichen Freiheit* nach Gesetzen, welche machen, dass *jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammen bestehen kann*, (nicht von der größten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen) ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muss, und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahieren muss, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der echten Ideen bei der Gesetzgebung (*KrV*, B 373).

Das *maximum perfectionis*, das einer solchen Staatsverfassung zugrundeliegt, ist das „der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen“, was bei Kant nichts anderes bedeutet, als eine Verfassung die das Recht der Menschen zum alleinigen Zweck hat und die garantiert, dass „jedes Freiheit mit der anderen ihrer“ in der Gesellschaft zusammen bestehen kann. Diese Idee des so verfassten Rechtsstaates ist es, die Kant „eine notwendige Idee“, nämlich der reinen praktischen Vernunft, nennen kann, ohne sich für den historischen Tatbestand zu interessieren, dass davon in Platons *Politeia* keine Rede ist. Denn auch hier kann man Platon besser verstehen, als er sich selbst verstanden hat, wenn er von der Idee der Gerechtigkeit als dem Prinzip seiner Republik

Здесь тоже возможно понять Платона лучше, чем он сам себя понимал, когда рассуждал об идее справедливости как о принципе для его республики. В скобках Кант делает выпад против цели государства в понимании Вольфа и других просветителей, а именно против цели «величайшего блаженства» граждан, которое по Канту возникает «само собой», если устройство человеческого общества ориентировано на права людей. Идея государственного устройства, основанного на праве, так же, как и идеи Платона «во всем практическом», должна стоять, если использовать выражение Вольфа, «перед глазами» законодателя при любой исторически конкретной и позитивной разработке конституции, и точно так же эту идею следует класть в основу «всех отдельных законов», которые только возможны в подобном государстве. Препятствия, которые стоят на пути такого законодательства, проводимого согласно идее правового устройства общества, — это такие, «которые, быть может, вовсе не вытекают неизбежно из человеческой природы», как препятствия к добродетели и к ее законодательству, но, напротив, созданы самими людьми, то есть препятствия, возникающие из самой политики, из «пренебрежения к истинным идеям при составлении законов» — к идеям свободы и права.

Далее Кант готовится нанести ответный удар по критике Брукера и других сторонников морально-философского эмпиризма в адрес Платона, а также выступает против упрека в смехотворности платоновской теории идей:

...нельзя найти ничего более вредного и менее достойного философа, чем невежественные ссылки на мнимопротиворечащий опыт, которого вовсе и не было бы, если бы законодательные учреждения были созданы в свое время согласно идеям, а не сообразно грубым понятиям, которые разрушили все благие намерения именно потому, что были заимствованы из опыта (В 373; Кант, 2006, с. 481 — 483).

Проверить это утверждение эмпирически невозможно, поскольку в историческом опыте не было ни одного государства, основанного в соответствии с чистыми идеями разума, но Кант все же уверен в своей правоте, которая, в свою очередь, не основывается на историческом опыте, и аргументирует тем способом, который поразительно похож на то, что мы встречаем у Христиана Вольфа:

sprach. In Klammern hat Kant einen Seitenhieb gegen Wolffs und anderer Aufklärer Staatszweck hinzugefügt, den Zweck der „größten Glückseligkeit“ der Staatsbürger, die nach Kant „von selbst“ aus einer am Recht der Menschen orientierten Verfassung der menschlichen Gesellschaft resultiert. Die Idee einer auf das Recht gegründeten Staatsverfassung hat, wie Platons Ideen „in allem was praktisch ist“, bei jeder historischen und positiven Verfassungsgesetzgebung den Gesetzgebern „vor Augen“ zu stehen, um mit Christian Wolff zu reden, und ebenso muss man sie „bei allen Gesetzen“, die in einem solchen Staat gegeben werden mögen, „zum Grunde legen“. Die jeweiligen Hindernisse, die einer solchen nach der Idee der rechtlichen Verfassung einer Gesellschaft zustande zubringenden Gesetzgebung entgegenstehen, sind solche, „die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen“, wie die Hindernisse der Tugend und ihrer Gesetzgebung, sondern solche, die die Menschen selbst geschaffen haben, sie sind also Hindernisse, die einer Politik entspringen, die aus der „Vernachlässigung der echten Ideen bei der Gesetzgebung“ resultieren, nämlich denen der Freiheit und des Rechts.

Dann holt Kant zu einem Gegenschlag gegen Bruckers und anderer moralphilosophischer Empiristen Kritik an Platon und den Vorwurf der Lächerlichkeit seiner Ideenlehre aus:

[...] nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf die vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existieren würde, wenn jene Anstalten [zur Gesetzgebung] zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden, und an deren Statt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil sie aus der Erfahrung geschöpft worden, alle gute Absicht vereitelt hätten (*KrV*, B 373).

Da es in der historischen Wirklichkeit niemals einen auf reine Vernunftsideen gegründeten Staat gegeben hat, ist eine solche Behauptung nicht empirisch überprüfbar, aber Kant ist seiner Sache, die sich ihrerseits nicht auf historische Erfahrung beruft, dennoch sicher und argumentiert auf eine Weise, die dem, was wir bei Christian Wolff gelesen haben, verblüffend ähnlich sieht:

Хотя этого совершенного строя (законодательства и правления. — М.Б.), возможно, никогда и не будет, тем не менее следует считать правильной идею, которая выставляет этот *maximum* в качестве прообраза, чтобы, руководствуясь им, постепенно приближать законосообразное общественное устройство к возможно большему совершенству. В самом деле, какова та высшая ступень, на которой человечество вынуждено будет остановиться, и, следовательно, как велика та пропасть, которая необходимо должна остаться между идеей и ее осуществлением, — этого никто не может и не должен определять, так как здесь все зависит от свободы, которая может перешагнуть через всякую данную границу (B 374; Кант, 2006, с. 483).

Очевидно, что Кант здесь ведет речь о конституции, законодательстве и государстве в понятиях своей диссертации 1770 г., в которых он осмыслил платоновскую идею как *perfectio moralis* и *maximum perfectionis* конкретной вещи в своем роде. Если уже тогда перевод «идеи» Платона тем термином, которым сегодня обозначается «идеал», указывал на то, что Кант желал понимать под «идеями» не то, что пребывает вечным и неизменным, но чистое понятие человеческого разума, то также и в «Критике чистого разума» в 1781 г. платоновский «прообраз» (*exemplar*) означает для него образец для человеческой практики, к которому последняя должна приближаться именно благодаря практике подражания идеалу. При этом недостижимость идеала предпосылается реализующей его практикой. «Возможно большее совершенство» «законосообразного общественного устройства» останется навечно отделенным большей или меньшей пропастью между «идеями» и ее «воплощением». Тот, кто способен обеспечить приближение к идее и тем самым постепенное уменьшение «пропасти», — это в данном случае не отдельный человек, а «человечество», и его коллективная практика (здесь Кант расходится с Платоном и согласен с Руссо) определяется свободой. Уже в 1770 г. рассматривать нечто практически означало «мы полагаем, что нечто должно быть по силам свободе» («*practice [aliquid spectamus] si ea, quae ipsi per libertatem inesse debebant, dispicimus*»<sup>7</sup>; AA 02, S. 396; Кант, 1994г, с. 290). Таким образом, воплощение «законосообразного общественного устройства», которое обеспечивает максимум свободы во взаимоотношениях этих людей в обществе, само может быть достигнуто свободой, и об этой свободе Кант говорит, что она спо-

Ob nun gleich das letztere [sc. die „vollkommene Anordnung“ von Gesetzgebung und Regierung in einem Staat] niemals zustande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welche dieses Maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie groß die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung notwendig übrig bleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum, weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann (KrV, B 374).

Es ist unübersehbar, dass Kant hier in den Begriffen seiner *Dissertation* von 1770, in denen er sich die platonische Idee als *perfectio moralis* und als das jeweilige *maximum perfectionis* einer Sache in ihrer Art zurechtgelegt hatte, von Verfassung, Gesetzgebung und Staat spricht. Hatte dort schon die Übersetzung der „Idee“ Platons durch das, was heutzutage „Ideal“ genannt wird, darauf hingewiesen, dass er darunter nicht ein ewig und unveränderlich Existierendes verstanden wissen wollte, sondern einen reinen Begriff der menschlichen Vernunft, so gilt ihm auch hier in der *Kritik der reinen Vernunft* von 1781 das Platonische „Urbild“ (*exemplar*) als ein Vorbild für die menschliche Praxis, dem sie sich eben durch diese Praxis annähern soll. Dabei wird die Unerreichbarkeit des Ideals durch die es realisierende Praxis vorausgesetzt. Die „möglich größte Vollkommenheit“ einer „gesetzlichen Verfassung der Menschen“ wird immer durch eine größere oder kleinere „Kluft“ zwischen der „Idee“ und ihrer „Ausführung“ getrennt bleiben. Derjenige, der die Annäherung an die Idee und damit die graduelle Verringerung der „Kluft“ bewirken kann, ist hier nicht der einzelne Mensch, sondern die „Menschheit“, und ihre kollektive Praxis ist, anders als bei Platon aber wie bei Rousseau, durch Freiheit bestimmt. Schon 1770 hieß, etwas praktisch betrachten, „wenn wir erwägen, was es vermöge der Freiheit sein soll“ (*practice autem [aliquid spectamus] — M. B.] si ea, quae ipsi per libertatem inesse debebant, dispicimus*) (MSI, AA 02, S. 396 Anm.; Kant, 1958, S. 28-29 Anm.). Die Verwirklichung einer „gesetzlichen Verfassung der Menschen“, die ein Maximum von Freiheit im wechselseitigen Handeln dieser Menschen in der Gesellschaft sichert, ist also selbst durch Freiheit herbeizuführen, und von dieser Freiheit sagt Kant, dass sie „jede angegebene Grenze übersteigen“, d. h.

<sup>7</sup> ...практически [рассматриваем мы нечто] — если разбираем то, что в нем должно было бы быть (лат.).

собна «перешагнуть через всякую данную границу», то есть трансцендировать любое ранее достигнутое наличное состояние. Таким образом, когда Кант говорит о Платоне, что тот свои идеи «преимущественно», но не исключительно, находил во всем практическом, то есть основанном на свободе (B 371; Кант, 2006, с. 479), то это означает — «в той области, где человеческий разум обнаруживает истинную каузальность и где идеи становятся действующими причинами (поступков и их объектов), т.е. в области нравственности» (B 374; Кант, 2006, с. 483).

### Платон в развитии философии Канта

Эти элементы «морали из идеи» с восхвалением Платона, каждый из которых имеет целью показать незаменимость чистых и независимых от опыта понятий разума в концепции будущей метафизики нравов, в той же степени, конечно, доказывают, что в 1781 г. Кант еще не пришел к той критической философии морали, какой она предстает в «Основположении к метафизике нравов» (1785). Еще отсутствует не только верховный принцип нравственности, касающийся воли и ее максим, но и всеобщий принцип права и принцип добродетели в том виде, в котором они описаны в «Метафизике нравов» (1797). Важнее то, что в 1781 г. Кант дает такую формулировку моральных законов, которая не только не соответствует его позиции начиная с 1785 г. и позднее, но и прямо противоречит ей. Хотя уже и говорится (A 800 / B 828; Кант, 2006, с. 1005–1007), что «практическое есть все то, что возможно благодаря свободе», то есть любой свободе, будь то свободное поведение «для достижения целей, данных нам чувственностью» по прагматическим законам, что «следовательно, не может доставить... чистых законов, определяемых совершенно *a priori*», или иное употребление свободы по другим, моральным законам. Но решающим моментом становится определение этих моральных законов: «Чистые же практические законы, цель которых дается разумом совершенно *a priori* и которые предписываются не эмпирически обусловленно, а безусловно, были бы продуктом чистого разума. Но таковые суть моральные законы; стало быть, только эти законы относятся к практическому употреблению чистого разума» (Там же).

Можно полагать, что здесь идет речь о моральных законах как категорических императивах. Но те не только не «эмпирически обусловлены», но и имеют силу независимо от всякой цели поступка как материи произвола. Это ключевой момент сильно критикуемого кантовского формализма в моральной

каждый bisher erreichten Ist-Zustand transzendieren kann. Wenn Kant also von Platon sagt, dass er seine Ideen „vorzüglich“, aber nicht ausschließlich, in allem was praktisch ist, fand, d. i. auf Freiheit beruht (KrV, B 371), so heißt das „in demjenigen, wobei die menschliche Vernunft wahrhafte Kausalität zeigt und wo Ideen wirkende Ursachen (der Handlungen und ihrer Gegenstände) werden, nämlich im Sittlichen“ (KrV, B 374).

### Платон в развитии философии Канта

Nun sind diese Bruchstücke einer „Moral aus der Idee“ im Gefolge Platons, die alle dazu dienen, die Unentbehrlichkeit von reinen und erfahrungsfreien Vernunftbegriffen bei der Konzeption einer künftigen Metaphysik der Sitten darzutun, natürlich ebenso viele Beweisstücke dafür, dass Kant 1781 noch nicht die kritische Moralphilosophie erreicht hat, wie sie seit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) vorliegt. Nicht nur hat er noch kein sich auf das Wollen und seine Maximen beziehendes oberstes Prinzip der Sittlichkeit, sondern auch kein allgemeines Rechtsgesetz und kein Tugendprinzip, wie sie sich in der *Metaphysik der Sitten* (1797) finden. Wichtiger ist, dass Kant 1781 eine Auffassung von moralischen Gesetzen vertritt, die nicht nur nicht mit seiner Position von 1785ff. übereinstimmt, sondern ihr geradezu widerspricht. Zwar heißt es schon jetzt (KrV, A 800 / B 828): „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist“, nämlich irgendeine Freiheit, sei sie die „freien Verhaltens, zur Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke“ unter pragmatischen Gesetzen, die „also keine reinen Gesetze, völlig *a priori* bestimmt“ sind, oder eines anderen Gebrauchs der Freiheit unter anderen, den moralischen Gesetzen. Entscheidend ist aber die Definition dieser moralischen Gesetze: „Dagegen würden reine praktische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig *a priori* gegeben ist, und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten, Produkte der reinen Vernunft sein. Dergleichen aber sind die *moralischen Gesetze*, mithin gehören diese allein zum praktischen Gebrauche der reinen Vernunft“ (KrV, A 800 / B 828).

Man könnte meinen, hier sei von moralischen Gesetzen als kategorischen Imperativen die Rede. Aber diese sind nicht nur nicht „empirisch bedingt“, sondern sie gelten unabhängig von jedem Zwecke des Handelns als der Materie der Willkür. Das ist die Pointe des vielgescholtenen Kantischen Formalismus in der Moralphilosophie. Aber hier, 1781, werden mo-

философии. Но здесь, в 1781 г., моральные законы определяются именно по их цели, которую они не только имеют, но и велят осуществить. Таким образом, это именно законы, «цель которых дается разумом совершенно *a priori*», и это примечательным образом соответствует конкурсному сочинению Канта 1764 г. «Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали» (AA 02, S. 298–299; Кант, 1994б, с. 163–164). Рамки этой статьи не позволяют проследить развитие кантовской этики от докритического к критическому периоду, поэтому я укажу только две особенности изложения Кантом высшего нравственного закона в разделе «Об идеале высшего блага как об определяющем основании конечной цели чистого разума» (A 804 / B 832; Кант, 2006, с. 1001). Там сказано о том «употреблении разума, без которого мы сами считали бы себя недостойными разума», а именно о его моральном применении, которое «целиком основывается на идее высшего блага» (A 816 / B 844; Кант, 2006, с. 1025). И это означает, что высший нравственный закон, который в общем смысле отвечает на вопрос «Что я должен делать?» (A 805 / B 833; Кант, 2006, с. 1011), формулируется, соответственно, так: «Делай то, благодаря чему ты становишься достойным того, чтобы быть счастливым» (A 808–809 / B 836–837; Кант, 2006, с. 1015), то есть то, посредством чего ты можешь достичь предписанной чистым разумом цели высшего блага, насколько это зависит от тебя. Это определенно не соответствует нравственному закону критической этики Канта, но неожиданным образом выявляет контекст, в котором следует воспринимать те ссылки Канта на Платона в «Критике чистого разума», которые я проанализировал.

Из этого не следует, что в критической этике Канта отсылки к Платону становятся невозможными или теряют смысл. Даже в позднем «Споре факультетов» (1798) встречаем следующее:

Идея конституции, отвечающей естественному человеческому праву, а именно: чтобы те, кто подчиняется закону, вместе с тем участвовали в законодательстве — эта идея лежит в основе всех государственных форм, а общность, мыслимая соответственно этой идее в чистых понятиях разума и представляющая платоновский *ideale* (*respublica noumenon*), — не пустая химера, но вечная норма гражданской конституции, чуждая войне (AA 07, S. 89–90; Кант, 1999, с. 214).

Правда, то, что тут называется платоновским идеалом государства, близко к нелюбимому Платоном Афинскому государству с его демократи-

ralische Gesetze gerade durch ihren Zweck definiert, den sie nicht nur haben, sondern auch zu realisieren gebieten, sie sind nämlich Gesetze, „deren Zweck durch die Vernunft völlig *a priori* gegeben ist“, in bemerkenswerter Übereinstimmung mit Kants Preisschrift von 1764, der *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (UD, AA 02, S. 298–299). Es ist hier nicht der Ort, die Entwicklung der Kantischen Ethik von ihrer vorkritischen zu ihrer kritischen Gestalt zu untersuchen, deshalb verweise ich nur auf zwei Besonderheiten der Kantischen Darstellung des obersten Sittengesetzes im Abschnitt „Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft“ (KrV, A 804 / B 832). Hier heißt es von „demjenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moralischen“, dass er „durchaus auf der Idee des höchsten Guts beruht“ (KrV, A 816 / B 844). Und das bedeutet, dass das oberste Sittengesetz, das auf allgemeine Weise die Frage „Was soll ich tun?“ (KrV, A 805 / B 833) beantwortet, entsprechend lautet: „Tue das, wodurch du würdig wirst glücklich zu sein“ (KrV, A 808–809 / B 836–837), d. h. das, wodurch du den durch die reine Vernunft gebotenen Zweck des höchsten Gutes, soweit es von dir abhängt, erreichen kannst. Das ist gewiss nicht das Sittengesetz der kritischen Ethik Kants, aber es erhellt schlagartig den Zusammenhang, in dem Kants Bezugnahmen auf Platon in der *Kritik der reinen Vernunft*, die ich analysiert habe, zu lesen sind.

Das heißt nicht, dass die Berufung auf Platon in Kants kritischer Ethik nicht mehr möglich wäre oder jeden Sinn verlöre. So heißt es ja noch im späten *Streit der Fakultäten* (1798):

Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Constitution: dass nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereint, gesetzgebend sein sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches, ihr gemäß durch reine Vernunftsbegriffe gedacht, ein platonisches Ideal heißt (*respublica noumenon*), ist nicht ein leeres Hirngespinnst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt und entfernt allen Krieg (SF, AA 07, S. 89–90).

Was hier platonisches Ideal eines Staates genannt wird, ist allenfalls mit dem von Platon bekämpften Athenischen Staat, mit seiner demokratischen Ver-

ческим устройством, и «платоновской» здесь можно назвать только идею «вечной нормы». Пожалуй, в морали критического периода следовало бы по-новому определить смысл «идеи» в формулировке «мораль, основанная на идее», как и понятие «совершенство», чтобы они соответствовали формализму этой морали. Но это отдельная тема. Я же далее обращусь к одному аспекту практического платонизма Канта. Как и ссылки на теорию идей Платона, этот аспект пронизывает и докритическую, и критическую теорию морали Канта. Это учение о *mundus sensibilis* и *mundus intelligibilis*<sup>8</sup> в его значении для практической философии Канта. Это учение не принадлежит самому Платону, и Кант нигде в своих сочинениях не приписывал его самому греческому философу, так как он был хорошо осведомлен по работам Иоганна Якоба Брукера (Brucker, 1742), а также Ральфа Кудворта и Иоганна Лоренца Мосхайма (Cudworth, 1733) о формировании платонизма в Римской империи, в частности у Филона Александрийского в его труде «О творении мира». Это учение теснейшим образом связано с другим псевдоплатоновским учением, которое Кант, правда, считал учением самого Платона, а именно с учением об идеях как мыслях Бога. Здесь я не буду углубляться в эту тему, поскольку уже достаточно много обращался к ней в других работах.

### Учение о двух мирах

Впервые учение о двух мирах упоминается в «Грезах духовидца» (1766), в той иронической полемике Канта со Сведенборгом, которая одновременно направлена против философии Лейбница — Вольфа и ее «грез метафизики». Кант также интерпретировал Лейбницево различие царства природы и царства благодати (Лейбниц, 1982а, с. 428, § 87; Лейбниц, 1982б, с. 411, § 15) в духе берущего истоки в платонизме учения о *mundus sensibilis* и *mundus intelligibilis*. В этом он следует Вольфу и Баумгартену, которые в свою очередь использовали это традиционное учение, но способом, который Кант подверг жесткой критике. Так, Вольф в сочинении «Естественная теология. Часть 1» писал сле-

<sup>8</sup> «Чувственно воспринимаемый мир» и «умопостигаемый мир» (лат.). В новейшем русском переводе «Критики чистого разума» (Кант, 2006) выражением «умопостигаемый мир» переводится немецкое слово «*Verstandeswelt*». Изредка Кант употребляет также немецкий латинизм — выражение «*intelligible Welt*», которое также означает «умопостигаемый мир» и переводится на русский в «Критике чистого разума» как «умопостигаемый [интеллигивельный] мир», а в «Основоположении к метафизике нравов» (Кант, 1997б) как «интеллигивельный». Далее немецкое слово «*intelligibel*» в случае отсутствия опубликованных переводов на русский язык переводится как «умопостигаемый». — *Примеч. пер.*

fassung, vergleichbar, und „Platonisch“ ist hier nur der Gedanke der „ewigen Norm“. So müsste der Sinn von „Idee“ in der Formulierung „Moral aus der Idee“ in einer kritischen Moral wohl neu bestimmt werden, ebenso wie der Begriff der „Vollkommenheit“, um dem Formalismus dieser Moral zu entsprechen. Das wäre ein anderes Thema. Ich wende mich im folgenden einem Aspekt von Kants praktischen Platonismus zu, der ebenso wie die Bezugnahmen auf Platons Ideenlehre die vorkritische und die kritische Moraltheorie Kants durchzieht. Es ist die Lehre vom *mundus sensibilis* und *mundus intelligibilis* in ihrer Rolle für die praktische Philosophie Kants. Diese Lehre ist nicht Platons eigene Lehre, und Kant hat sie auch an keiner Stelle seiner Schriften Platon selbst zugeschrieben, da er durch Brucker (1742) und Cudworth und Mosheim (1733) umfassend über ihre Entstehung im kaiserzeitlichen Platonismus, nämlich bei Philon von Alexandrien, in dessen Werk *De opificio mundi*, unterrichtet war. Sie ist aufs engste verbunden mit einer anderen pseudo-platonischen Lehre, die Kant allerdings für Platons eigene Lehre gehalten hat, nämlich der von den Ideen als Gedanken Gottes. Da ich andernorts schon mehrfach von diesem Thema gehandelt habe, gehe ich hier nicht weiter darauf ein.

### Die Zweiweltenlehre

Die erste Bezugnahme auf diese Zweiweltenlehre findet sich in den *Träumen eines Geistersehers* (1766), Kants ironischer Auseinandersetzung mit Swedenborg, die zugleich gegen die Leibniz-Wolffische Philosophie und ihre „Träume der Metaphysik“ gerichtet ist. Kant hat auch die Leibnizsche Unterscheidung des Reichs der Natur vom Reich der Gnaden (Leibniz, 1720, S. 149, § 87; Leibniz, 1714, S. 171, § 15) nach der aus dem Platonismus stammenden Lehre vom *mundus sensibilis* und *intelligibilis* interpretiert. Er folgt dabei Wolff und Baumgarten, die sich ihrerseits dieses traditionellen Lehrstücks bedient hatten, aber in einer Weise, die von Kant heftig getadelt wird. So heißt es in Wolffs *Theologia naturalis. Pars Prior*: „Der *mundus intelligibilis* ist ein Aggregat einfacher Substanzen (*aggregatum substantiarum simplicium*) [...] Aber der *mundus sensibilis* ist die Gesamtheit der Phänomene (*complexus phaenomenorum*), die aus den einfachen Dingen als ihrer Quelle hervorgehen (*promanantium*)“ (Wolff, 1739, S. 176, § 203). Daraus ergibt sich, dass die Sinnenwelt, die auch *mundus adspectabilis* genannt wird, aus Körpern als ihren Teilen zu-

дующее: «*Mundus intelligibilis* есть агрегат простых субстанций (*aggregatum substantiarum simplicium*)... Но мир чувственно воспринимаемый есть совокупность феноменов (*complexus phaenomenorum*), которые происходят из простых вещей как их источника (*promanantium*) (Wolff, 1739, S. 176, § 203).

Отсюда следует, что чувственно воспринимаемый мир, который также именуется *mundus adspectabilis*, в качестве своих составных частей имеет вещи (Ibid.). Кроме того, это означает, что созерцаемый нами физический мир, по сути, — своего рода агрегат простых субстанций, который, однако, поскольку предмет чувств предстает искаженным (*confuse percipitur*), есть всего лишь мир явлений (*phaenomenorum*), в то время как подлинный мир — это мир умопостигаемый (Ibid.). Соответственно, Вольф утверждает, что идея умопостигаемого мира существует в Боге, в то время как в нас — только идея чувственного мира (Wolff, 1739, S. 84–85, § 105), причем это две различные идеи одного и того же мира. Сюда же относится то, что Baumgarten, который к Лейбницу примыкает теснее, чем к Вольфу, утверждает об обоих мирах в своей «Метафизике»:

Бог яснейшим образом представляет себе все возможные миры. Значит... и этот действительный мир. Мир, который представляется чувственным образом, это чувственный мир (*mundus sensibilis (adspectabilis)*), если же мир познается отчетливо, то это мир умопостигаемый (*mundus intelligibilis*). Бог познает этот [действительный] умопостигаемый мир яснейшим образом. То есть он познает все монады этого мира, все души в нем самым отчетливым образом (Baumgarten, 1750, S. 311, § 869)<sup>9</sup>.

Ключевым и здесь является то, что в отношении *mundus sensibilis* и *mundus intelligibilis* речь идет об одном и том же действительном мире, как у Вольфа. Кант в своей диссертации 1770 г. критикует Вольфа за искажение выросшего из платонизма учения о двух мирах:

Но я опасаюсь, что знаменитый Вольф, признавая только логическое различие между [познанием] чувственным и рассудочным, к великому ущербу для философии, быть может, совершенно предал забвению отменный обычай древности рассуждать о природе феноменов и ноуменов и, отвратив умы от исследования их, направлял их часто на рассмотрение мелких логических вопросов (AA 02, S. 395, § 7; Кант, 1994г, с. 289).

Тем не менее в «Грезах...» Кант следует Baumgartenу в том, что он называет наделенные разумом

sammengesetzt ist (*ibid.*). Das bedeutet auch, dass die von uns anschauliche Körperwelt im Grunde eine Art Aggregat einfacher Substanzen ist, die allerdings, da der Gegenstand der Sinne verworren vorgestellt wird (*confuse percipitur*), nur eine Welt von Erscheinungen (*phaenomenorum*) ist, während die Verstandeswelt die wahre Welt ist (*ibid.*). Entsprechend sagt Wolff, dass in Gott eine Idee der intelligiblen Welt, während in uns nur eine Idee der sensiblen Welt existiert (Wolff, 1739, S. 84-85, § 105), die gleichwohl nur verschiedene Ideen von derselben Welt sind. Dem entspricht auch, was Baumgarten, der sich Leibniz enger anschließt als Wolff, in seiner *Metaphysica* über die beiden Welten sagt:

Gott stellt sich alle möglichen Welten auf die deutlichste Weise vor. Also [...] auch diese wirkliche Welt. Die Welt, sofern sie sinnlich vorgestellt wird, ist Sinnenwelt (*mundus sensibilis (adspectabilis)*), sofern sie deutlich erkannt wird, ist sie Verstandeswelt (*mundus intelligibilis*). Gott erkennt diese [wirkliche] Verstandeswelt auf die deutlichste Weise. Also erkennt er alle Monaden dieser Welt, alle Seelen in ihr auf die deutlichste Weise (Baumgarten, 1750, S. 311, § 869. Übersetzung von mir — M. B.<sup>3</sup>).

Entscheidend ist auch hier, dass es sich beim *mundus sensibilis* und *intelligibilis*, wie bei Wolff, um dieselbe wirkliche Welt handelt. Kant tadelt deshalb Wolff wegen seiner Verfälschung der aus dem Platonismus stammenden Zweiweltenlehre in seiner *Dissertation* von 1770:

Ich fürchte aber, dass der berühmte Wolff mittels dieses Unterschiedes zwischen sinnhaften und den intellektuellen Erkenntnissen, der ihm nur ein logischer Unterschied ist, jene berühmte Erörterung des Altertums über die *Natur der Phänomene* und *Noumena* zum großen Schaden der Philosophie vielleicht ganz in Vergessenheit gebracht und die Geister von deren Erforschung sehr oft nur auf logische Kleinigkeiten abgelenkt hat (*MSI*, AA 02, S. 395, § 7; Kant, 1958, S. 27).

Gleichwohl folgt Kant in den *Träumen* Baumgarten darin, dass er die mit Verstand begabten Substanzen in der Welt Geister (*spiritus*), Intelligenzen und Personen (*intelligentiae, personae*) (Baumgarten, 1783, S. 185, § 402; vgl. Baumgarten, 2011, S. 216-217) und eine aus ihnen bestehende Welt eine Geister-

<sup>9</sup> Ср.: (Baumgarten, 2011, S. 465).

<sup>3</sup> Vgl. Baumgarten, 2011, S. 465.

субстанции в мире духами (*spiritus*), интеллигенциями и персонами (*intelligentiae, personae*) (Baumgarten, 1783, S. 185, § 402; Baumgarten, 2011, S. 216–217), а состоящий из них мир миром духов (*mundus pneumaticus, intellectualis, moralis*), и приравняет их к Лейбницеву царству благодати (Baumgarten, 1783, S. 185, § 403; Baumgarten, 2011, S. 218–219), в то время как Лейбницево царство природы (*regnum naturae*) обозначается, как и у Баумгартена, миром вещей (*mundus corporeus*) или материальным миром (*mundus materialis*) (Baumgarten, 1783, S. 201–202, § 434; Baumgarten, 2011, S. 232–233). Так проявляется исторический контекст рассуждений Канта о Сведенборге и его двух мирах, которые он иронически связывает с философией Лейбница — Вольфа и которые он обозначает в терминах Баумгартена.

Духовидение Сведенборга, по Канту, основано на «метафизической гипотезе» (AA 02, S. 341; Кант, 1994а, с. 230). Согласно ей

Человеческая душа... должна уже в этой жизни рассматриваться как одновременно связанная с двумя мирами, и, поскольку она, связанная с телом, образует единство, она ясно чувствует один только материальный мир, тогда как в качестве части мира духов она воспринимает и сообщает другим чистые воздействия нематериальных существ. Отсюда следует, что, как только связь души с телом прекращается, остается одно лишь присущее ей общение с духовными существами, которое и должно обнаружиться теперь перед ее сознанием с наглядной ясностью (AA 02, S. 332; Кант, 1994а, с. 221).

Подражательное использование Лейбницева понятия монады позволяет применить эту метафизическую гипотезу в реконструкции использованного Вольфом и Баумгартеном учения об умопостигаемом мире:

Так как эти нематериальные существа суть самостоятельные начала, а, стало быть, субстанции — сами по себе существующие сущности, то вывод, к которому мы сразу приходим, будет таков: будучи непосредственно соединены между собой, они, быть может, в состоянии образовать одно великое целое, которое можно назвать нематериальным миром (*mundus intelligibilis*) (AA 02, S. 329; Кант, 1994а, с. 218).

На тот момент Кант, скептический эмпирик, объясняющий грезы духовидца через грезы метафизики, усматривал в метафизической гипотезе о мире духов нечто общее с возникшим на почве пла-

welt (*mundus pneumaticus, intellectualis, moralis*) nennt und sie mit Leibniz' Reich der Gnaden gleichsetzt (Baumgarten, 1783, S. 185, § 403; vgl. Baumgarten, 2011, S. 218–219), während dessen Reich der Natur (*regnum naturae*) mit Baumgarten als Körperwelt (*mundus corporeus*) bzw. als materielle Welt (*mundus materialis*) (Baumgarten, 1783, S. 201–202, § 434; vgl. Baumgarten, 2011, S. 232–233) bezeichnet wird. Das bezeichnet den historischen Kontext von Kants Beschäftigung mit Swedenborg und seinen zwei Welten, die er ironisch mit der Leibniz-Wolffischen Philosophie in Beziehung setzt und in den Begriffen Baumgartens expliziert.

Swedenborgs Geisterseherei beruht auf einer „metaphysischen Hypothese“ (TG, AA 02, S. 341). Nach ihr

würde [...] die menschliche Seele [...] schon in dem gegenwärtigen Leben als verknüpft mit zwei Welten zugleich müssen angesehen werden, von welchen sie, sofern sie zur persönlichen Einheit mit einem Körper verbunden ist, die materielle allein klar empfindet, dagegen als ein Glied der Geisterwelt die reinen Einflüsse immaterieller Naturen empfängt und erteilt, so dass, sobald jene Verbindung aufgehört hat, die Gemeinschaft, darin sie jederzeit mit geistigen Naturen steht, allein übrig bleibt und sich ihrem Bewusstsein zum klaren Anschauen eröffnen müsste (TG, AA 02, S. 332).

In parodistischer Aufnahme des Leibnizschen Monadenbegriffs lässt sich diese metaphysische Hypothese auch zur Rekonstruktion des von Wolff und Baumgarten verwendeten Lehrstücks der Verstandeswelt verwenden: „Da diese immaterielle Wesen selbstthätige Principien sind, mithin Substanzen und für sich bestehende Naturen, so ist diejenige Folge, auf die man zunächst gerät, diese: dass sie unter einander, unmittelbar vereinigt, vielleicht ein großes Ganze ausmachen mögen, welches man die immaterielle Welt (*mundus intelligibilis*) nennen kann“ (TG, AA 02, S. 329). Für den damaligen skeptischen Empiristen Kant, der die Träume eines Geistersehers durch Träume der Metaphysik erläutert, hat die metaphysische Hypothese einer Geisterwelt etwas Gemeinsames mit dem aus der Geschichte des Platonismus stammenden *mundus intelligibilis*: es fehlt ihnen die Fundierung in den Data der Erfahrung. Etwa zehn Jahre später notiert Kant in seinem Handexemplar von Baumgartens *Metaphysica*: „Worauf die Scheinbarkeit einer metaphysischen Hypothese

тонизма концептом *mundus intelligibilis*: им обоим недостает опоры на данные опыта. Спустя примерно десять лет Кант записал в своем рабочем экземпляре «Метафизики» Баумгартена: «На чем основано впечатление достоверности метафизической гипотезы (Сведенборга). На мнимой *intuitu intellectuali* по аналогии с чувственной [интуицией]» (AA 18, S. 65, № 5026). Здесь проявляется уже Кант критического периода. В «Критике чистого разума» под заголовком «Дисциплина чистого разума в отношении гипотез» ведется речь о правомерном применении гипотез против «догматического самомнения противника» (A 781 / B 809; Кант, 2006, с. 983), для которых он приводит примеры, очень похожие на гипотезу Сведенборга. Затем он приходит к выводу: «То, о чем чистый разум судит ассерторически, или должно быть необходимым (как все, что познается разумом), или оно есть полное ничто... Упомянутые же гипотезы суть лишь проблематические суждения, которые по крайней мере не могут быть опровергнуты, хотя, конечно, они также ничем не могут быть и доказаны» (A 781 / B 809; Кант, 2006, с. 985). Все это касается теоретического употребления разума в метафизике. Мир духов, являющийся предметом духовного созерцания, которое Кант мог бы назвать *intuitus intellectualis*, мыслится как существующий и лежащий в основе чувственно познаваемого мира.

В конспекте лекций Канта по метафизике середины семидесятых годов, который впервые был опубликован Генрихом Людвигом Пёлитцем, сказано следующее:

Мысль Сведенборга... очень возвышенна. Он утверждает: мир духов образует особый реальный универсум; это *mundus intelligibilis*, который следует отличать от *mundus sensibilis*. Он заявляет: все духовные сущности находятся во взаимосвязи друг с другом; однако общность и связь духов не привязаны к порядку физических тел; здесь духи не бывают близко или далеко друг от друга, здесь между ними духовная связь. И наши души в качестве духов образуют между собой общность и связь, и даже уже здесь, в поюстороннем мире; только мы не видим себя в этой общности, поскольку еще обладаем чувственным созерцанием. <...> Если же граница чувственного созерцания однажды преодолевается, то мы видим себя в этой духовной общности, и это иной мир; однако это не другие вещи, а те же самые, только по-иному созерцаемые (AA 28, S. 298–299).

Мы можем не принимать во внимание вопрос о том, насколько сам Сведенборг был бы согласен

(Swedenborg) beruht. Auf einem vermeintlichen *intuitu intellectuali* nach der Analogie des sinnlichen“ (Refl 5026, AA 18, S. 65). Hier kündigt sich der Kritiker Kant an. In der *Kritik der reinen Vernunft* handelt er unter dem Titel „Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen“ vom berechtigten Gebrauch von Hypothesen gegen „den dogmatischen Eigendünkel des Gegners“ (KrV, A 781 / B 809), für die er Beispiele gibt, die der Hypothese Swedenborgs sehr ähnlich sind. Dann kommt er zu dem Ergebnis: „Was reine Vernunft assertorisch urteilt, muss (wie alles, was Vernunft erkennt,) notwendig sein, oder es ist gar nichts. [...] Die gedachten Hypothesen aber sind nur problematische Urteile, die wenigstens nicht widerlegt, obgleich freilich durch nichts bewiesen werden können“ (KrV, A 781 / B 809). Das alles betrifft den theoretischen Gebrauch der Vernunft in der Metaphysik. Die Geisterwelt, die Gegenstand eines geistigen Anschauens ist, das Kant *intuitus intellectualis* nennen kann, wird als existierend gedacht und als eine der sinnlich erfahrbaren Welt zugrundeliegende.

In einer zuerst von Pölitz abgedruckten Nachschrift einer Metaphysikvorlesung Kants aus der Mitte der siebziger Jahre heißt es:

Der Gedanke des Swedenborg ist [...] sehr erhaben. Er sagt: die Geisterwelt macht ein besonderes reales Universum aus; dieses ist der *mundus intelligibilis*, der von diesem *mundo sensibili* muss unterschieden werden. Er sagt: alle geistigen Naturen stehen mit einander in Verbindung; nur die Gemeinschaft und Verbindung der Geister ist nicht an die Bedingung der Körper gebunden; da wird nicht ein Geist dem andern weit oder nahe seyn, sondern es ist eine geistige Verbindung. Nun stehen unsere Seelen mit einander als Geister in dieser Verbindung und Gemeinschaft, und zwar schon hier in dieser Welt; nur sehen wir uns nicht in dieser Gemeinschaft, weil wir noch eine sinnliche Anschauung haben. [...] Wenn nun das Hindernis der sinnlichen Anschauung auf einmal aufgehoben wird; so sehen wir uns in dieser geistigen Gemeinschaft, und dies ist die andere Welt; nun sind dieses nicht andere Dinge, sondern dieselben, die wir aber anders anschauen (V-Met-L1/Pölitz, AA 28, S. 298-299).

Wir können davon absehen, ob Swedenborg mit Kants Lesart seiner Lehre einverstanden wäre. Entscheidend für Kant ist, dass Swedenborg die andere Welt nicht als künftige, postmortale Welt versteht und dass sie nur aus Geistern besteht, denen in unse-

с трактовкой своего учения Кантом. Для последнего важно то, что Сведенборг понимает иной мир не как будущий, постморальный мир, а как состоящий только из духов, которые в нашем чувственном мире соответствуют душам людей. Но у этой спекулятивной мечтательности есть свой практический смысл:

Если есть на свете хотя бы один честный человек, чья воля благонамеренна, который старается выполнять правила нравственности; то вот он уже в этом мире находится в общности со всеми честными и благонамеренными душами, будь они в Индии или в Аравии, только он еще не видит себя в этом сообществе, покуда он не освободится от чувственного созерцания (AA 28, S. 299).

Таким образом, хотя Кант, который приобрел восьмитомный труд Сведенборга «Arcana coelestia» («Небесные тайны») (Swedenborg, 1749–1756), оценил его как восемь томов, «наполненных всякой чепухой»<sup>10</sup> (AA 02, S. 360; Кант, 1994а, с. 251), все же он отделил в нем, в соответствии со своей всемирно-гражданской максимой, истинное от ложного или необоснованного. Это относится и к данной версии учения о двух мирах. Так, Кант уже в докритический период подхватил и по-своему истолковал учение платоника Филона Александрийского о *mundus sensibilis* и *mundus intelligibilis* (*kosmos aisthetos* и *noetos*), и никогда не отказывался от него. Он, в отличие от Вольфа и Баумгартена, понимал его как учение о двух мирах, а не как учение о двух аспектах одного и того же мира. Но его *mundus intelligibilis* состоит не из платоновских идей или мыслей Бога как архитектора и градостроителя мира, как у Филона, и не из Лейбницева простых субстанций или монад, хотя «Монадологию» Лейбница Кант охарактеризовал как «само по себе правильное платоновское понятие о мире, поскольку мир, рассматриваемый не как предмет чувств, а как вещь сама по себе, есть лишь предмет рассудка, лежащий, однако, в основе чувственных явлений» (AA 04, S. 507; Кант, 1994в, с. 298). Здесь Кант приписал Лейбницу свое собственное различие вещей самих по себе и явлений, чтобы положительно выделить его на фоне Вольфа и Баумгартена. Как и у Сведенборга, который, насколько мне известно, никогда не использовал выражение *mundus intelligibilis*, умопостигаемый мир, согласно Канту, состоит из интеллигенций и персон, или целей самих по себе;

<sup>10</sup> Подробнее о Сведенборге см. книгу Ф. Штенгеля (Stengel, 2011); о критике Кантом мистицизма см. книгу С. Палмквиста (Palmquist, 2019).

rer Sinnenwelt die Seelen der Menschen entsprechen. Aber diese spekulative Träumerei hat ihren praktischen Sinn:

Wenn nun ein Mensch in der Welt rechtschaffen gewesen ist, dessen Wille ein wohlgesinnter Wille ist, der sich befließiget, die Regel der Sittlichkeit auszuüben; der ist schon in dieser Welt in Gemeinschaft mit allen rechtschaffenen und gutgesinnten Seelen, sie mögen in Indien oder in Arabien seyn, nur sieht er sich noch nicht in dieser Gemeinschaft, bis er von der sinnlichen Anschauung befreiet seyn wird (V-Met-L1/Pölit, AA 28, S. 299).

Obwohl also Kant, der sich Swedenborgs achtbändiges Hauptwerk *Arcana coelestia* (Swedenborg, 1749–1756) gekauft hatte, es als „acht Quartbände voll Unsinn“ (TG, AA 02, S. 360) qualifiziert hat,<sup>4</sup> so hat er gemäß seiner Weltbürgermaxime auch hier das Wahre vom Falschen oder Unbegründeten geschieden. Das gilt auch für diese Version der Zweiweltenlehre. Die Lehre des Platonikers Philon von Alexandrien vom *mundus sensibilis* und *intelligibilis* (*kosmos aisthetos* und *noetos*) hat Kant also schon in seiner vorkritischen Zeit aufgegriffen und in seinem Sinne gedeutet, aber er hat sie niemals aufgegeben. Er hat sie als Lehre von zwei Welten verstanden, und nicht als Lehre von zwei Aspekten derselben Welt, wie Wolff und Baumgarten. Aber sein *mundus intelligibilis* besteht nicht aus Platonischen Ideen oder den Gedanken Gottes als des Architekten und Städtebauers der Welt, wie bei Philon, auch nicht aus Leibnizischen einfachen Substanzen oder Monaden, obwohl er dessen *Monadologie* als einen von Leibniz ausgeführten „an sich richtige[n] platonische[n] Begriff von der Welt“ auffasste, „sofern sie gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als Ding an sich selbst betrachtet, bloß ein Gegenstand des Verstandes ist, der aber doch den Erscheinungen der Sinne zum Grunde liegt“ (MAN, AA 04, S. 507). Hier hat Kant Leibniz seine eigene Unterscheidung von Dingen an sich und Erscheinung untergeschoben, um ihn von Wolff und Baumgarten vorteilhaft abzuheben. Wie bei Swedenborg, der sich meines Wissens niemals des Ausdrucks *mundus intelligibilis* bediente, besteht Kants Verstandeswelt aus Intelligenzen, Personen oder Zwecken an sich selbst, sie ist, wie er mit Baumgarten, aber in einem ganz anderen Sinne als dieser, sagt, ein *mundus moralis*, und er ist eine nur denkbare, als wirklich theoretisch un-

<sup>4</sup> Mehr zu Swedenborg siehe: Stengel, 2011. Zu Kants Mystizismus-Kritik siehe: Palmquist, 2019.

этот мир, как он заявляет вслед за Баумгартеном, однако совсем в другом смысле, есть *мир моральный* (*mundus moralis*) и только мыслимый, но как нечто действительное этот мир теоретически непознаваем, причем это различие мышления и познания не встречается ни у одного из авторов, которые до Канта рассуждали об этих двух мирах.

Уже в 1769 г., то есть ко времени создания диссертации «О форме и принципах...», Кант пишет в заметке: «Мир *mundus vere intelligibilis*<sup>11</sup> — это моральный мир. Принципы его формы имеют силу для каждого... но этот *mundus intelligibilis* является объектом не созерцания, но рефлексии» (AA 17, S. 418, № 4108). А примерно год спустя Кант уточняет:

Познание бывает либо чувственным, либо интеллектуальным; объекты — либо чувственными, либо умопостигаемыми. Нам не может быть дан никакой другой мир, кроме чувственного; следовательно, всякий *mundus physicus (materialiter) — sensibilis*<sup>12</sup>, и только *Mundus moralis (formaliter) — intelligibilis*<sup>13</sup>. Поэтому, так как свобода — это единственное, что дается *a priori*, в этой данности *a priori* она и состоит; правило свободы *a priori* в мире вообще составляет *formam mundi intelligibilis*<sup>14</sup>... *mundus intelligibilis* как предмет созерцания — это голая (неопределенная) идея; но как предмет практического отношения нашей интеллигенции к интеллигенциям мира вообще и к Богу как его практической перво-сущности — это действительное понятие и определенная идея: *Civitas dei*<sup>15</sup> (AA 17, S. 515–516, № 4349).

Эти заметки, которые, согласно Адикесу, датируются началом семидесятых годов, уже содержат основные пункты более поздней этики и моральной теологии Канта, подробное рассмотрение которых выходит за рамки данной статьи. Я лишь отмечу тезис о том, что **подлинный** *mundus intelligibilis* — это *моральный* мир, следовательно, он не является предметом теоретического познания, но только предметом мышления, то есть только по своей форме. Это следует из того, что форма морального мира, определяемая *a priori*, — это форма свободы, а не форма вещей, которые уже существуют. Одна только эта свобода дана *a priori* ввиду того, как можно предположить, что мы ее можем осознать *a priori*. То, что она именно и состоит «в этой данности *a priori*»,

<sup>11</sup> По-настоящему умопостигаемый (лат.). — Примеч. пер.

<sup>12</sup> Мир физический (материальный) — чувственный (лат.). — Примеч. пер.

<sup>13</sup> Моральный (формальный) мир — интеллигибельный (лат.) — Примеч. пер.

<sup>14</sup> Форму интеллигибельного мира (лат.) — Примеч. пер.

<sup>15</sup> Град Божий (лат.) — Примеч. пер.

erkennbare Welt, wobei diese Unterscheidung von Denken und Erkennen bei keinem der Autoren, der vor Kant von diesen zwei Welten sprach, anzutreffen ist.

Schon um 1769, also zur Zeit der Entstehung der Dissertation *De mundi sensibilis*... notiert sich Kant: „Der *mundus vere intelligibilis* ist *mundus moralis*. Die Principien von deren Form gelten vor jedermann [...] aber dieser *mundus intelligibilis* ist kein Objekt der Anschauung, sondern der Reflexion“ (Refl 4108, AA 17, S. 418). Und etwa ein Jahr später präzisiert Kant:

Die Erkenntnis ist entweder sensitiv oder intellectual; die objecten entweder sensibel oder intelligibel. Es kan uns keine andere Welt als die sensible gegeben werden; also ist jeder *mundus physicus (materialiter) sensibilis*, nur der *Mundus moralis (formaliter) ist intelligibilis*. Darum, weil die freyheit das einzige ist, was *a priori* gegeben wird und in diesem Geben *a priori* besteht; die Regel der freyheit *a priori* in einer Welt überhaupt macht *formam mundi intelligibilis* aus. [...] Der *mundus intelligibilis* als ein Gegenstand der Anschauung ist eine bloße (unbestimmte) Idee; aber als Gegenstand der praktischen Verhaltnis unserer intelligentz zu intelligentzen der Welt überhaupt und Gott als dem practischen Urwesen derselben ist er ein wahrer Begriff und bestimmte idee: *Civitas dei* (Refl 4349, AA 17, S. 515-516).

Diese Reflexionen, die nach Adickes aus dem Anfang der Siebzigerjahre stammen, enthalten Grundzüge der späteren Ethik und Moralthologie Kants, auf die ich hier nicht eingehen kann. Ich halte nur fest, dass **der wahre** *mundus intelligibilis* der *mundus moralis* ist, er also kein Gegenstand theoretischer Erkenntnis ist, sondern nur des Denkens, und zwar nur seiner Form nach. Das folgt daraus, dass die *a priori* bestimmbare Form der moralischen Welt eine Form der Freiheit ist, und nicht eine Form schon existierender Gegenstände. Allein diese Freiheit ist *a priori* gegeben, vermutlich weil wir uns ihrer in uns *a priori* bewusst werden können. Dass sie sogar „in diesem Geben *a priori*“ besteht, bedeutet wohl, dass sie unmittelbar in der Selbstanschauung des Ich mitgegeben ist. Die Regel *a priori* dieser Freiheit, also das Sittengesetz, die für „eine Welt überhaupt“, also für die Sinnenwelt und die Verstandeswelt, gilt, ist zugleich die Form der Verstandeswelt als einer moralischen Welt. Die so bestimmte Verstandeswelt ist also nichts Bestehendes, sondern ein „Gegenstand“ des

означает, пожалуй, что она непосредственно включена в самовосприятие Я. Априорное правило этой свободы, то есть моральный закон, имеющий силу «для мира вообще», то есть для чувственного и умопостигаемого мира, является в то же время формой умопостигаемого мира как морального мира. Определяемый таким образом умопостигаемый мир, следовательно, — это не нечто существующее, а «предмет» мышления, которое определяет поступки, взаимное практическое отношение разумных существ между собой в мире вообще, который установлен Богом как «практической первосущностью», то есть законодателем для этих поступков. Таков рациональный смысл «Града Божьего» Августина, а также «Cité de Dieu» Лейбница<sup>16</sup>, у которого он уже выступает как «мир нравственный в мире естественном» (Лейбниц, 1982а, с. 428, § 86). Наконец, тем же временем датируется [у Канта] заметка № 4254:

Умопостигаемый мир — тот, понятие о котором имеет силу для каждого мира; соответственно, он имеет не физические законы, но законы объективные и моральные... Таким образом, умопостигаемый мир — это моральный мир и законы его действуют в любом мире как объективные законы совершенства... *Mundus intelligibilis* — это мир разумных существ с точки зрения объективных законов добродетели (AA 17, S. 483—484).

Эта кантовская трактовка Филонова *mundus intelligibilis* (см.: Philo Alexandrinus, 1967)<sup>17</sup> из начала семидесятых годов, которую не найти в его диссертации, написанной примерно в то же время, в своих главных чертах сохранилась позднее.

Так, в «Критике чистого разума» (1781) читаем:

Мир, сообразный со всеми нравственными законами (каким он *может* быть согласно *свободе* разумных существ и каким ему *надлежит* быть согласно необходимым законам *нравственности*), я называю **моральным миром**. Этот мир мыслится только как умопостигаемый [интеллигибельный], так как в нем мы отвлекаемся от всех условий (целей) и даже от всех препятствий для морали (слабость или порочность человеческой природы) (B 836; Кант, 2006, с. 1015).

Умопостигаемый мир, мыслимый, таким образом, как мир моральный, вовсе не существует в дей-

<sup>16</sup> «Град Божий» (фр.) в «Монадологии» Лейбница. — Примеч. пер.

<sup>17</sup> В русском переводе: «умопостигаемый мир» (Филон Александринский, 2000, с. 54). — Примеч. пер.

Denkens, der das Handeln bestimmt, das wechselseitige praktische Verhältnis von Vernunftwesen untereinander in einer Welt überhaupt, die durch Gott als „dem practischen Urwesen“, also als Gesetzgeber für dieses Handeln bestimmt ist. Das ist der vernünftige Sinn von Augustins *Civitas Dei* und Leibnizens *Cité de dieu*, die schon bei ihm „un monde Moral, dans le monde naturel“ ist (Leibniz, 1720, S. 149, § 86). Aus derselben Zeit stammt schließlich die „Reflexion 4254“:

Die intelligible Welt ist: deren Begriff vor jede Welt gilt; folglich enthält sie nicht physische Gesetze, sondern objective und moralische. [...] Die Verstandeswelt ist also die moralische, und die Gesetze derselben gelten vor jede Welt als objective Gesetze der Vollkommenheit. [...] *Mundus intelligibilis* ist die Welt vernünftiger Wesen, betrachtet nach objectiven Gesetzen der Freyheit (*Refl* 4254, AA 17, S. 483-484).

Diese kantische Deutung des Philonischen *mundus intelligibilis* (vgl. Philo, 1967) aus dem Beginn der siebziger Jahre, die aus seiner etwa gleichzeitigen *Dissertation* nicht zu entnehmen ist, hat sich in ihren Grundzügen erhalten.

So lesen wir in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781):

Ich nenne die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre (wie sie es denn, nach der *Freiheit* der vernünftigen Wesen sein *kann*, und nach den notwendigen Gesetzen der *Sittlichkeit*, sein *soll*), eine **moralische Welt**. Diese wird sofern bloß als intelligible Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahiert wird (*KrV*, A 808 / B 836).

Die so als moralische Welt gedachte intelligible Welt existiert also nicht, sondern sie soll und kann sein durch die Freiheit vernünftiger Wesen unter Gesetzen der Sittlichkeit, was immer das hier (1781) bedeuten mag. „Sofern ist sie also eine bloße, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluss auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen“ (*ibid.*). Das kann man praktischen Platonismus nennen, auch wenn die „notwendigen Gesetze der Sittlich-

ствительности, но он должен и может существовать посредством свободы разумных существ по законам нравственности, что бы это ни значило здесь (в 1781 г.). «Постолюку он есть, следовательно, только идея, однако практическая идея, которая действительно может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идее» (Там же). Это можно назвать практическим платонизмом, даже если «необходимые законы нравственности» еще не окончательно сформулированы в своем критическом виде. Как бы то ни было, умопостигаемый мир следует не рассматривать, а воплощать в чувственном мире, а именно — в моральном мире людей как разумных существ, если абстрагироваться от «слабости или порочности» их человеческой природы.

Поэтому идея морального мира обладает объективной реальностью не [в том смысле], как если бы она относилась к предмету интеллигибельного (sic! — М.Б.) созерцания (подобных предметов мы вообще не можем мыслить), а [в том], что она относится к чувственно воспринимаемому миру, но как к предмету чистого разума в его практическом употреблении и как к *corpus mysticum* разумных существ в нем, поскольку их свободное произволение при моральных законах в себе обладает полным систематическим единством как с самим собой, так и со свободой всякого другого (В 836; Кант, 2006, с. 1015).

Таким образом, тот *corpus mysticum* людей как разумных существ, которого следует достичь в познаваемом чувственном мире посредством человеческой практики (Кант этим понятием намекает на мир духов Сведенборга, хотя оно встречается и у Баумгартена (Baumgarten, 1750, S. 295, § 742; Baumgarten, 2011, S. 399)), — это система свобод согласно моральным законам, а именно взаимная согласованность всех их свободных произволений по этическим законам и взаимная согласованность всех их внешних употреблений свободы по правовым законам.

### Практическое воплощение идей

В 1781 г. Кант, очевидно, еще не видел возможности развернуть эту моральную систему свободы независимо от всей моральной теологии. В его последующих трудах по практической философии эта ситуация меняется. Но учение о двух мирах по-прежнему находит в них разнообразное применение. В «Основоположении к метафизике нравов» (1785) разли-

keit“ noch nicht ihre kritische Vollendung erreicht haben. Jedenfalls soll die Verstandeswelt nicht betrachtet, sondern in der Sinnenwelt realisiert werden, nämlich in einer moralischen Welt von Menschen, als Vernunftwesen, wenn man von der „Schwäche oder Unlauterkeit“ ihrer menschlichen Natur abstrahiert.

Die Idee einer moralischen Welt hat daher objektive Realität, nicht als wenn sie auf einen Gegenstand einer intelligiblen [sic!] Anschauung ginge (dergleichen wir uns gar nicht denken können), sondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche, und ein *corpus mysticum* der vernünftigen Wesen in ihr, sofern deren freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit jedes anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat (KrV, A 808 / B 836).

Das in der erfahrbaren Sinnenwelt durch menschliche Praxis zu errichtende *Corpus Mysticum* von Menschen als Vernunftwesen, das eine Anspielung auf Swedenborgs Geisterwelt enthält, aber auch in Baumgarten (Baumgarten, 1750, S. 295, § 742; vgl. Baumgarten, 2011, S. 399) genannt wird, ist also ein System der Freiheiten unter moralischen Gesetzen, nämlich der Zusammenstimmung aller ihrer freien Willküren unter ethischen und der Zusammenstimmung alles ihres äußeren Freiheitsgebrauchs unter Rechtsgesetzen.

### Das Praktischwerden der Ideen

Kant hat sich offenbar 1781 noch nicht in der Lage gesehen, dieses moralische System der Freiheit unabhängig von aller Moralthologie zu entfalten. Das ändert sich in seinen danach geschriebenen Werken zur praktischen Philosophie. Aber auch sie machen vielfältigen Gebrauch von der Zweiweltenlehre. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) wird die Unterscheidung von Sinnenwelt und Verstandeswelt eingeführt, um die kritische Frage zu beantworten, wie ist ein kategorischer Imperativ möglich? Dabei wird vorausgesetzt, dass dieser fragliche Imperativ sich als ein Prinzip der Autonomie des Willens erwiesen hat, insofern dieses moralische Gesetz „nichts mehr oder weniger als gerade

чение чувственного мира и умопостигаемого мира вводится для того, чтобы дать ответ на критический вопрос: как возможен категорический императив? При этом предполагается, что этот императив является доказанным принципом автономии воли, поскольку моральный закон «предписывает не более не менее, как именно эту автономию» (AA 04, S. 440; Кант, 1997б, с. 205), принцип которой предписывает «не совершать выбора иначе, чем так, чтобы максимы нашего выбора приводили в то же время в наше воление как всеобщий закон» (AA 04, S. 440; Кант, 1997б, с. 205). Это означает, что я должен желать того, чтобы со своей максимой стать законодателем для моей собственной воли и для воли всех других разумных существ. Поскольку это практическое правило является не только категорическим императивом, но и синтетическим практическим положением, которое целиком *a priori* должно иметь силу для всех субъектов, наделенных чистым практическим разумом, то проблема, известная из «Критики чистого разума»: как доказать такое синтетическое положение *a priori*? — встает также и в отношении морального закона. Поскольку только позитивное понятие свободы воли разумного существа можно сопоставить с его автономией, в связи с чем Кант поставил риторический вопрос: «А чем же другим может быть свобода воли, если не автономией, т.е. свойством воли быть самой для себя законом?» (AA 04, S. 446; Кант, 1997б, с. 223), постольку возникает пугающий вопрос, не была ли свобода воли предпослана только ради того, чтобы из нее вывести принцип автономии воли, а из него — моральный закон? Ведь «свобода и собственное законодательство воли, и то, и другое суть автономия, следовательно, понятия взаимозаменяемые» (AA 04, S. 450; Кант, 1997б, с. 233). Таким образом, чтобы доказать, что моральный закон имеет силу *a priori*, нужно продемонстрировать, что понятие свободы воли объективно значимо независимо от своей функции по обоснованию морального закона. Поскольку, однако, эта свобода в чувственном мире абсолютно невозможна, так как все естественные события, включая движения воли, подчиняются закону гетерономии и таким образом становятся необходимыми ввиду других предшествующих событий, то свобода, если и возможна вообще, возможна только в умопостигаемом мире. Итак, нашу свободу, которую мы до сих пор только предполагали, можно подтвердить, только доказав, что мы принадлежим миру умопостигаемому.

Предполагаемое при этом в свою очередь различие чувственного и умопостигаемого миров вводится не только посредством философских аргумен-

дiese Autonomie gebiete“ (GMS, AA 04, S. 440), deren Prinzip lautet, „nicht anders zu wählen als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien“ (*ibid.*). Ich soll also so wollen, dass ich durch meine Maxime Selbstgesetzgeber für mein eigenes Wollen und das aller anderen Vernunftwesen sein könnte. Da diese praktische Regel nicht nur ein kategorischer Imperativ ist, sondern auch ein synthetischer praktischer Satz, der völlig *a priori* für alle Subjekte, sofern sie reine praktische Vernunft haben, gelten müsste, so stellt sich das aus der *Kritik der reinen Vernunft* bekannte Problem: wie ist ein solcher synthetischer Satz *a priori* zu beweisen? auch für das moralische Gesetz. Da nun der positive Begriff der Freiheit des Willens eines Vernunftwesens mit seiner Autonomie gleichgesetzt wurde, indem Kant die rhetorische Frage stellte: „was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens sich selbst ein Gesetz zu sein?“ (GMS, AA 04, S. 446), so ergibt sich die bange Frage, ob wir die Freiheit des Willens nicht deshalb vorausgesetzt haben, um daraus das Prinzip der Autonomie des Willens und damit das moralische Gesetz zu gewinnen. Denn „Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe“ (GMS, AA 04, S. 450). Um also das moralische Gesetz als *a priori* gültig zu erweisen, müssten wir den Begriff der Freiheit des Willens unabhängig von seiner Fundierungsfunktion für das moralische Gesetz als objektiv gültig sichern. Da diese Freiheit aber in der Sinnenwelt gar nicht möglich ist, weil alle natürlichen Ereignisse, einschließlich des Willens, unter dem Gesetz der Heteronomie stehen und also durch vorhergehende andere Ereignisse notwendig gemacht werden, so ist Freiheit, wenn überhaupt, nur in einer Verstandeswelt möglich. Also ist unsere von uns bisher nur vorausgesetzte Freiheit, nur zu sichern, indem wir beweisen, dass wir zur Verstandeswelt gehören.

Die dabei ihrerseits vorausgesetzte Unterscheidung von Sinnen- und Verstandeswelt wird nun nicht durch philosophische Argumente, wie in der transzendentalen Ästhetik der *Kritik der reinen Vernunft*, oder Berufung auf Autoritäten der Metaphysikgeschichte eingeführt, sondern durch Appell an eine Alltagserfahrung des *Common sense*. „Es ist

тов, как в трансцендентальной эстетике в «Критике чистого разума», или отсылки к авторитетам в истории метафизики, но через обращение к обыденному опыту здравого смысла. Чтобы заметить это, «не требуется никакого утонченного размышления, но достаточно даже самого обычного рассудка» (AA 04, S. 450–451; Кант, 1997б, с. 235). Из этого наблюдения должно следовать «само собой», «что за явлениями мы должны допустить и принять еще нечто другое, что не есть явление, именно, вещи сами по себе» (AA 04, S. 451; Кант, 1997б, с. 235). Итак, мы подошли к искомому различению: «Это должно привести нас к отличению, хотя и грубому, чувственного мира от мира умопостигаемого» (AA 04, S. 451; Кант, 1997б, с. 237). Самый обычный рассудок также делает это различение и в отношении самого себя, потому что и в самом себе он через внутреннее чувство может добраться только до явлений своей внутренней природы, посредством которых он «должен принять» нечто, «лежащее в основе» своего собственного субъекта, а именно, «свое Я, каково оно само по себе» (Там же). Так самый общий рассудок субъекта посредством простого размышления о своих внутренних ощущениях приходит к тому, чтобы относить себя отчасти «к чувственному миру, в отношении же к тому, что в нем может быть чистой деятельностью... — к миру интеллектуальному» (AA 04, S. 451; Кант, 1997б, с. 237), то есть к умопостигаемому миру.

Таким образом, принадлежность к умопостигаемому миру выводится из «чистой спонтанности» его разумной деятельности, которую он осознает. Согласно этому, разумное существо как интеллигенция является частью умопостигаемого мира, в котором действуют законы чистого разума этого существа, а как предмет своего внешнего и внутреннего чувства оно — осязаемое существо, подчиненное законам природы, то есть гетерономии. Тем самым мы без попадания в круг и без использования взаимозаменяемых понятий получили основание для ответа на исходный вопрос: как возможен категорический императив в качестве синтетического практического положения *a priori*? Потому что (1) человек как «принадлежащее к интеллигибельному миру существо» может мыслить себя только «обращаясь к идее свободы», так как «независимость от определяющих причин чувственного мира» есть свобода (правда, это негативное понятие свободы) (AA 04, S. 452; Кант, 1997б, с. 241). (2) «С идеей же свободы неразрывно связано понятие автономии» — это позитивное понятие свободы, которое даже было отождествлено с понятием автономии (Там же). (3) С понятием автономии неразрывно связан «всеобщий принцип

eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfordert wird, sondern von der man annehmen kann, dass sie wohl der gemeinste Verstand [...] machen mag [...]» (GMS, AA 04, S. 450–451). Aus dieser „Bemerkung“ soll „von selbst“ folgen, „dass man hinter den Erscheinungen doch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse“ (GMS, AA 04, S. 451). Damit sind wir bei der gesuchten Unterscheidung angelangt. „Dieses muss eine, obzwar rohe Unterscheidung einer Sinnenwelt von der Verstandeswelt abgeben [...]“ (*ibid.*). Diese Unterscheidung macht der gemeinste Verstand auch hinsichtlich seiner selbst. Denn auch von sich selbst kann er durch den inneren Sinn nur zur „Erscheinung seiner [inneren] Natur“ gelangen, über die hinaus er etwas seinem eigenen Subjekt „zum Grunde liegendes“ annehmen muss, nämlich „sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag“ (*ibid.*). So gelangt der gemeinste Verstand des Subjekts durch bloßes Nachdenken über seine inneren Wahrnehmungen dazu, sich einerseits „zur Sinnenwelt, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Thätigkeit sein mag [...] sich zur *intellectuellen Welt*“ (*ibid.*) zu zählen, also zur Verstandeswelt.

Die Zugehörigkeit zur Verstandeswelt wird also aus der „reinen Spontanität“ seiner Vernunfttätigkeit, deren er sich bewusst ist, erschlossen. Das vernünftige Wesen ist demnach als Intelligenz ein Mitglied der Verstandeswelt unter Gesetzen seiner reinen Vernunft und als Gegenstand seines äußeren und inneren Sinns ein unter Naturgesetzen, also der Heteronomie, stehendes Sinnenwesen. Damit haben wir zirkelfrei und ohne Verwendung von Wechselbegriffen die Grundlage für die Beantwortung der Ausgangsfrage geschaffen: wie ist ein kategorischer Imperativ als synthetischer praktischer Satz *a priori* möglich? Denn (1) kann der Mensch sich als ein „zur intelligiblen Welt gehöriges Wesen“ nur „als unter der Idee der Freiheit denken“, denn „Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt“ (GMS, AA 04, S. 452) ist Freiheit — allerdings war das der negative Begriff der Freiheit. (2) „Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der *Autonomie* unzertrennlich verbunden“ (*ibid.*) — das war der positive Begriff der Freiheit, der sogar mit dem der Autonomie identifiziert wurde. (3) Mit dem Begriff der Autonomie aber ist

нравственности», который сам и был принципом автономии, однако в виде категорического императива (Там же).

Итак, мы у цели. Остается только вспомнить о том, что я как интеллигенция заодно принадлежу со своей волей к умопостигаемому миру, — и с этим я могу заключить:

...так как умопостигаемый мир содержит основание чувственного мира, следовательно, основание также и его законов и, таким образом, в отношении к моей воле (принадлежащей всецело к умопостигаемому миру) является непосредственно законодательствующим и, следовательно, как такой (законодательно определяющий мою волю. — М.Б.) и должен быть мыслим, то я должен буду признать себя в качестве интеллигенции, хотя с другой стороны я и принадлежу чувственному миру, подчиненным тем не менее закону первого мира... и, следовательно, подчиненным (закону. — М.Б.) автономии воли; таким образом, я должен буду рассматривать законы умопостигаемого мира как императивы для меня, а согласным с этим принципом действия — как обязанности (AA 04, S. 453—454; Кант, 1997б, с. 243—245).

Таким образом, значимость категорического императива как синтетического практического положения *a priori* доказана для любого разумного существа. В качестве разъяснения Кант добавляет: «Моральное должествование есть, следовательно, собственное необходимое воление его как члена умопостигаемого мира и только постольку мыслится им как должествование, поскольку он (человек, даже самый отъявленный злодей. — М.Б.) в то же время рассматривает себя как члена чувственного мира» (AA 04, S. 455; Кант, 1997б, с. 248—249).

Эта тривиализация учения о двух мирах, использование его как вспомогательного средства дедукции принципа нравственности даже для «самого обычного рассудка» и для «отъявленного злодея», — той дедукции, которая основана на мысли о любом произвольно возможном изменении точки зрения между этими мирами, — это определенно не последнее слово Канта в этой теме. Подтверждение этому появляется очень скоро, уже в «Критике практического разума»:

Моральный... закон дает нам если и не надежду, то факт, безусловно необъяснимый из каких бы то ни было данных чувственно воспринимаемого мира и из всей сферы употребления нашего теоретического разума; этот факт указывает нам на чистый умопостигаемый мир, более того, *положительно определяет* этот мир и позволяет нам нечто познать о нем, а именно некий закон (AA 05, S. 43; Кант, 1997а, с. 377).

„das allgemeine Princip der Sittlichkeit“ (*ibid.*) unzertrennlich verbunden, das ja selbst das Prinzip der Autonomie war — allerdings in Gestalt eines kategorischen Imperativs.

Damit sind wir am Ziel. Ich brauche mich nur auf den Standpunkt zu stellen, dass ich als Intelligenz mitsamt meinem Willen zur Verstandeswelt gehöre, so kann ich schließen:

[...] weil [...] die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist und also auch als solche [sc. als meinen Willen gesetzlich bestimmende] gedacht werden muss, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich einerseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren [...] und also [dem Gesetze] der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Princip gemäßen Handlungen als Pflichten ansehen müssen (GMS, AA 04, S. 453-454).

Damit ist die Gültigkeit des kategorischen Imperativs als eines synthetisch praktischen Satzes *a priori* für jedes Vernunftwesen bewiesen. Zur Erläuterung fügt Kant hinzu: „Das moralische Sollen ist also eigenes nothwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als er [sc. der Mensch, auch der ärgste Bösewicht] sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet“ (GMS, AA 04, S. 455).

Diese Trivialisierung und Instrumentalisierung der Zweiweltenlehre zu einem Hilfsmittel der Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit auch für den „gemeinsten Verstand“ und für den „ärgsten Bösewicht“, die auf dem Gedanken eines jedermann beliebig möglichen Standpunktwechsels zwischen diesen Welten beruht, ist gewiss nicht Kants letztes Wort in dieser Sache. Das zeigt sich sogleich in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Nach ihr „gibt das moralische Gesetz, wenngleich keine *Aussicht*, dennoch ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärliches Factum an die Hand, das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige giebt, ja diese sogar *positiv bestimmt* und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz, erkennen lässt“ (KpV, AA 05, S. 43). Das jetzt zum „unerklärlichen Faktum“ erklär-

Объявленный здесь «необъяснимым фактом» и недедуцируемый моральный закон, таким образом, является, как и в «Основоположении...», законом чистого умопостигаемого мира. Однако у морального закона появляется новая функция. «Этот закон должен дать чувственно воспринимаемому миру как *чувственной природе* (что касается разумных существ) форму умопостигаемого мира, т. е. *сверхчувственной природы*, не нанося ущерба механизму чувственно воспринимаемого мира» (AA 05, S. 43; Кант, 1997а, с. 377–379). Разумные существа в чувственном мире, то есть в том числе люди и их поступки, должны посредством следования моральному закону обрести форму, которую уже имеет сверхчувственная природа в умопостигаемом мире. Если же теперь допустить, что те законы, по которым существуют разумные существа сверхчувственной природы, «относятся к *автономии* чистого разума» и что «так как законы, по которым бытие вещей зависит от познания, суть законы практические, то сверхчувственная природа, насколько мы можем составить себе понятие о ней, есть не что иное, как *природа, подчиненная автономии чистого практического разума*» (AA 05, S. 43; Кант, 1997а, с. 379). Это снова соответствует «Основоположению...», правда, здесь речь идет об автономии не воли, а чистого практического разума. Такова «надежда», которую мы можем обрести посредством морального закона в умопостигаемом мире, состоящем из чистых интеллигенций. Из этого будет сделан следующий вывод: «...закон этой автономии есть моральный закон, который, следовательно, есть основной закон сверхчувственной природы и чистого умопостигаемого мира, подобие которого должно существовать в чувственно воспринимаемом мире, но так, чтобы в то же время не наносить ущерба законам этого мира» (AA 05, S. 43; Кант, 1997а, с. 379). Таким образом, моральным законом перед человеческой практикой поставлена обязанность не только по определенному поведению, но по приданию поступкам всех разумных существ в чувственном мире такой формы, которая была бы «подобием» способа существования и поведения интеллигенций в умопостигаемом мире. Но Кант идет еще дальше в использовании понятий, берущих начало в истории платонизма: «Первую природу можно назвать *прообразной (natura archetypa)*, которую мы познаем только в разуме, а вторую (чувственную природу после придания ей требуемой формы. — М.Б.), так как она содержит в себе возможное действие идеи первой как определяющего основания воли, — *сообразованной (natura ectypa)*» (AA 05, S. 43; Кант, 1997а, с. 379).

te und nicht deduzierbare moralische Gesetz ist also, wie in der *Grundlegung*, auch ein Gesetz der reinen Verstandeswelt. Neu ist aber die Funktion des moralischen Gesetzes. „Dieses Gesetz soll der Sinnenwelt, als einer *sinnlichen Natur*, (was die vernünftigen Wesen betrifft) die Form einer Verstandeswelt, d.i. einer *übersinnlichen Natur*, verschaffen, ohne doch jener ihrem Mechanism Abbruch zu thun“ (KpV, AA 05, S. 43). Die vernünftigen Wesen in der Sinnenwelt, also auch die Menschen und ihr Handeln, sollen also durch die Befolgung des moralischen Gesetzes in eine Form gebracht werden, die die übersinnliche Natur der Verstandeswelt schon hat. Nimmt man nun an, dass die Gesetze, unter denen die vernünftigen Wesen der übersinnlichen Natur existieren, „zur *Autonomie* der reinen Vernunft gehören“ und dass „die Gesetze, nach welchen das Daseyn der Dinge vom Erkenntnis abhängt, praktisch sind: so ist die übersinnliche Natur, soweit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts anders als *eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft*“ (*ibid.*). Auch hier gibt es Übereinstimmung mit der *Grundlegung*, allerdings ist die Autonomie nicht mehr eine des Willens, sondern eine der reinen praktischen Vernunft. Soviel über die „Aussicht“, die wir durch das moralische Gesetz in die Verstandeswelt, die aus lauter Intelligenzen besteht, erhalten können. Daraus wird jetzt die Konsequenz gezogen. „Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz, welches also das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt ist, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Gesetze derselben existieren soll“ (*ibid.*). Die menschliche Praxis ist also durch das moralische Gesetz nicht nur zu bestimmten Handlungen verpflichtet, sondern zu einer Formgebung der Handlungen aller vernünftigen Wesen in der Sinnenwelt, die das „Gegenbild“ der Existenz- und Handlungsweise der Intelligenzen in der Verstandeswelt ist. Aber Kant geht noch weiter im Gebrauche von aus der Geschichte des Platonismus stammenden Begriffen. „Man könnte jene [sc. übersinnliche Natur] die *urbildliche (natura archetypa)*, die wir bloß in der Vernunft erkennen, diese [sc. die sinnliche Natur nach der Formgebung] aber, weil sie die mögliche Wirkung der Idee der ersteren als Bestimmungsgrund des Willens enthält, die nachgebildete (*natura ectypa*) nennen“ (*ibid.*).

Kant führt diesen Gedanken noch einen Schritt weiter, indem er den aus dem Hellenismus stammenden Begriff des höchsten Gutes einführt, jetzt in der Bedeutung des höchsten abgeleiteten Gutes als der

Кант развивает эту цепочку мыслей дальше, когда вводит понятие высшего блага, появившееся в эпоху эллинизма, используя его в значении высшего производного блага как лучшего мира (AA 05, S. 125; Кант, 1997а, с. 627): «В самом деле, моральный закон, согласно идее, действительно переносит нас в природу, в которой чистый разум, если бы он был наделен соответствующей ему физической способностью, породил бы высшее благо, и побуждает нашу волю дать форму [этого блага] чувственно воспринимаемому миру как совокупности разумных существ» (AA 05, S. 43; Кант, 1997б, с. 379). Результатом этого придания формы, которое касается совокупности разумных существ в чувственном мире, было бы высшее благо в смысле морального миропорядка для людей, то есть универсальной юридической и этической общности по моральным законам. Кант прямодушно добавляет: «Самые простые наблюдения над самим собой подтверждают, что эта идея действительно служит для определений нашей воли как бы образцом» (AA 05, S. 43; Кант, 1997б, с. 381).

### Список литературы

Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 2. С. 203–265.

Кант И. Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 2. С. 159–189.

Кант И. Метафизические начала естествознания // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 4. С. 247–371.

Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994г. Т. 2. С. 277–319.

Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон+, 1997а. Т. 3. С. 277–733.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон+, 1997б. Т. 3. С. 39–276.

Кант И. Спор факультетов. Калининград : Изд-во КГУ, 1999.

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

Кант И. Метафизика нравов. Ч. 2 : Метафизические начала учения о добродетели // Соч. на нем. и рус. яз. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2018. Т. 5, ч. 2.

Лейбниц Г.В. Монадология / пер. с фр. Е.Н. Боброва // Соч. : в 4 т. / под ред. В.В. Соколова. М. : Мысль, 1982а. Т. 1. С. 413–429.

Лейбниц Г.В. Начала природы и благодати, основанные на разуме / пер. с фр. Н.А. Иванцова // Соч. : в 4 т. / под ред. В.В. Соколова. М. : Мысль, 1982б. Т. 1. С. 404–412.

Марк Туллий Цицерон. Оратор / пер. И.П. Стрельниковой // Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве / под ред. М.Л. Гаспарова. М. : Ладомир, 1994. С. 329–384.

Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею / пер. А.В. Вдовиченко // Толкования Ветхого Завета / вступ. ст. Е.Д. Матусовой. М. : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. С. 51–113.

besten Welt (KpV, AA 05, S. 125). „Denn in der That versetzt uns das moralische Gesetz der Idee nach in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde, und bestimmt unseren Willen, die Form [der Verstandeswelt] der Sinnenwelt, als einem ganzen vernünftiger Wesen, zu ertheilen“ (KpV, AA 05, S. 43). Das Resultat dieser Formerteilung, die sich auf das Ganze der vernünftigen Wesen in der Sinnenwelt bezieht, wäre dann das höchste Gut im Sinne einer moralischen Weltordnung unter Menschen, also eines universalen juridischen und ethischen Gemeinwesens unter moralischen Gesetzen. Kant fügt treuherzig hinzu: „Dass diese Idee wirklich unseren Willensbestimmungen gleichsam als Vorzeichnung zum Muster liege, bestätigt die gemeinste Aufmerksamkeit auf sich selbst“ (KpV, AA 05, S. 43).

### References

Baumgarten, A.G., 1760. *Initia philosophiae practicae primae*. Halle: Hemmerde.

Baumgarten, A.G., 1750. *Metaphysica*. Halle: Hemmerde.

Baumgarten, A.G., 1783. *Metaphysik*. Übersetzt von G.F. Meier. Herausgegeben von J.A. Eberhard. Halle: Hemmerde.

Baumgarten, A.G., 2011. *Metaphysica / Metaphysik*. Latein-Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von G. Gawlick und L. Kreimendahl. Stuttgart und Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Brucker, J., 1742. *Historia critica philosophiae. Tomus I*. Leipzig: Breitkopf.

Cicero, M.T., 1988. *Orator. Lateinisch-Deutsch*. Herausgegeben von E. Kytzler. 3. Auflage. München: Artemis-Verlag.

Cudworth, R., Mosheim, J.L., 1733. *Systema intellectuale huius universi*. Jena: Sumtu Viduae Meyer.

Kant, I., 1958. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Geisteswelt*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt von K. Reich. Hamburg: Meiner.

Leibniz, G.W., 1714. Die Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. In: G.W. Leibniz, 2002. *Monadologie und andere metaphysische Schriften: Französisch-Deutsch*. Herausgegeben, übersetzt, mit Einleitung, Anmerkungen und Registern versehen von U.J. Schneider. Hamburg: Meiner, S. 152-174.

Leibniz, G.W., 1720. *Monadologie*. In: G.W. Leibniz, 2002. *Monadologie und andere metaphysische Schriften: Französisch-Deutsch*. Hamburg: Meiner, S. 110-150.

Meier, G.F., 1752. *Auszug aus der Vernunftlehre*. Halle: Gebauer.

Mendelssohn, M., 1979. *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*. Hrsg. von D. Bourel. Hamburg: Meiner.

Baumgarten A.G. *Metaphysica*. Halle : Hemmerde, 1750.  
 Baumgarten A.G. *Initia philosophiae practicae primae*.  
 Halle : Hemmerde, 1760.

Baumgarten A.G. *Metaphysik* / übers. von G.F. Meier ; hrsg. von J.A. Eberhard. Halle : Hemmerde, 1783.

Baumgarten A.G. *Metaphysica / Metaphysik* / Latein-Deutsch. Übers. und hrsg. von G. Gawlick, L. Kreimendahl. Stuttgart ; Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 2011.

Brucker J. *Historia critica philosophiae*. Leipzig : Breitkopf, 1742. T. 1.

Cudworth R. *Systema intellectuale huius universi / ex anglico J.L. Moshemius Latino vertit*. Jena : Sumtu Viduae Meyer, 1733.

Meier G.F. *Auszug aus der Vernunftlehre*. Halle : Gebauer, 1752.

Mendelssohn M. *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* / hrsg. von D. Bourel. Hamburg : Meiner, 1979.

Mendelssohn M. *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* / hrsg. von A. Pollok. Hamburg : Meiner, 2013.

Palmquist S.R. *Kant and Mysticism: Critique as the Experience of Baring All in Reason's Light*. L. : Rowman & Littlefield, 2019.

Philo Alexandrinus. *Libellus de opificio mundi* / ed. L. Cohn. Hildesheim : Olms, 1967.

Reich K. *Kant und die Ethik der Griechen // Gesammelte Schriften / mit Einleitung und Annotationen aus dem Nachlaß hrsg. von M. Baum, U. Rameil, K. Reisinger, G. Scholz*. Hamburg : Meiner, 2001a. S. 113–146.

Reich K. *Die Tugend in der Idee. Zur Genese von Kants Ideenlehre // Gesammelte Schriften / mit Einleitung und Annotationen aus dem Nachlaß hrsg. von M. Baum, U. Rameil, K. Reisinger, G. Scholz*. Hamburg : Meiner, 2001b. S. 306–313.

Stengel F. *Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2011.

Swedenborg E. *Arcana coelestia* : in 8 vol. L. : Hodson, 1749–1756.

Wolff Ch. *Theologia naturalis. Pars prior // Gesammelte Werke. Abt. 2 : Lateinische Schriften* / hrsg. und bearb. von J. École. Francofurti & Lipsiae : Prostat in officina libraria rengeriana, 1739.

Wolff Ch. *Der vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerckungen*. 4. Aufl. Frankfurt : Andrea & Hort, 1740.

### Об авторе

Манфред Баум, доктор философии, профессор, Горный университет Вупперталя, Вупперталь, Германия.

E-mail: baum@uni-wuppertal.de

### О переводчике

Андрей Сергеевич Зильбер, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: AZilber@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8317-4086>

### Для цитирования:

Баум М. Практический платонизм Канта // Кантовский сборник. 2019. Т. 38, № 4. С. 7–33. doi: 10.5922/0207-6918-2019-4-1

Mendelssohn, M., 2013. *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*. Hrsg. von A. Pollok. Hamburg: Meiner.

Palmquist, S.R., 2019. *Kant and Mysticism: Critique as the Experience of Baring All in Reason's Light*. London: Rowman & Littlefield.

Philo Alexandrinus, 1967. *Libellus de opificio mundi*. Ed. L. Cohn. Hildesheim: Olms.

Reich, K., 1935. *Kant und die Ethik der Griechen*. In: K. Reich, 2001. *Gesammelte Schriften*. Mit Einleitung und Annotationen aus dem Nachlaß herausgegeben von M. Baum, U. Rameil, K. Reisinger und G. Scholz. Hamburg: Meiner. S. 113-146.

Reich, K., 1964. *Die Tugend in der Idee. Zur Genese von Kants Ideenlehre*. In: K. Reich, 2001. *Gesammelte Schriften*. Hamburg: Meiner. S. 306-313.

Stengel, F., 2011. *Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Swedenborg, E., 1749-1756. *Arcana coelestia*. London: Hodson.

Wolff, Ch., 1739. *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars prior, Integrum systema complectens, qua existentia et attributa dei a posteriori demonstrantur*. In: Ch. Wolff, 1739. *Gesammelte Werke. Abteilung 2: Lateinische Schriften*. Herausgegeben und bearbeitet von J. École. Francofurti & Lipsiae: Prostat in officina libraria rengeriana.

Wolff, Ch., 1740. *Der vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerckungen*. 4. Auflage. Frankfurt: Andrea & Hort.

### The author

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

E-mail: baum@uni-wuppertal.de

### To cite this article:

Baum, M., 2019. Kants praktischer Platonismus. *Kantian Journal*, 38(4), pp. 7-33. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2019-4-1>