

ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2019 ■ $\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 38 ■ № 4



ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2019

Том
Vol. 38

№ 4

Калининград
Издательство Балтийского федерального
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad
Immanuel Kant Baltic Federal University
Press

2019

Кантовский сборник. — 2019. — Т. 38, №4. — 121 с.

Kantian Journal, 2019, vol. 38, no. 4, 121 pp.

Интернет-адрес: http://journals.kantiana.ru/kant_collection/
URL: http://journals.kantiana.ru/kant_collection/

Издается с 1975 г.
Выходит 4 раза в год

Published since 1975
A quarterly periodical

Издание зарегистрировано в Федеральной службе
по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации СМИ ПИ № ФС77-65775 от 20 мая 2016 г.

The journal is registered in the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media.
Certificate of registration ПИ № ФС77-65775, May 20, 2016

Учредитель

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта»
(236016, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14)

Established by

the "Immanuel Kant Baltic Federal University" Federal Autonomous Educational Institution of Higher Education
(14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236016, Russia)

Адрес редакции:

236001, Россия, Калининград, ул. Гайдара, 6, БФУ им. И. Канта
e-mail: kant@kantiana.ru

Editorial office address:

6 Gaidara st., Kaliningrad, 236001, Russia
e-mail: kant@kantiana.ru

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2019

© Immanuel Kant Baltic Federal University,
2019

Редакционная коллегия

- Дмитриева Нина Анатольевна, доктор философских наук, доцент, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);
Московский педагогический государственный университет, Москва (Россия) — главный редактор;
- Чалый Вадим Александрович, доктор философских наук, доцент, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта,
Калининград (Россия) — заместитель главного редактора;
- Бажанов Валентин Александрович, доктор философских наук, профессор, Ульяновский государственный университет, Ульяновск (Россия);
Байзер Фредерик С., доктор философии, профессор, Сиракьюсский университет, Сиракьюс (США);
- Белов Владимир Николаевич, доктор философских наук, профессор, Российский университет дружбы народов, Москва (Россия);
- Васильев Вадим Валерьевич, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва (Россия);
Вуд Аллен, доктор философии, профессор, Индианский университет, Блумингтон (США);
Дёрфлингер Бернд, доктор философии, профессор, Трирский университет, Трир (Германия);
- Зильбер Андрей Сергеевич, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия) — ответственный секретарь;
- Калинников Леонард Александрович, доктор философских наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);
Кляйнгельд Паулин, доктор философии, профессор, Гронингенский университет, Гронинген (Нидерланды);
Конов Владимир Александрович, доктор философских наук, профессор, Самарский национальный
исследовательский университет им. академика С.П. Королева, Самара (Россия);
- Копцев Иван Демьянович, доктор филологических наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);
Круглов Алексей Николаевич, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва (Россия);
Мер Рудольф, доктор философии, Грацкий университет им. Карла и Франца, Грац (Австрия);
Мотрошилова Неля Васильевна, доктор философских наук, профессор, Институт философии РАН, Москва (Россия);
- Пушкарский Анатолий Геннадьевич, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия) — ответственный секретарь;
- Разеев Данил Николаевич, доктор философских наук, доцент, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург (Россия);
Румянцева Татьяна Герардовна, доктор философских наук, профессор, Белорусский государственный университет, Минск (Белоруссия);
Соболева Майя Евгеньевна, доктор философских наук, профессор, Марбургский университет им. Филиппа, Марбург (Германия);
- Сорина Галина Вениаминовна, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Москва (Россия);
Тиммерман Йенс, доктор философии, профессор, Сент-Эндрюсский Университет, Сент Эндрюс (Великобритания);
Тремблэй Фредерик, доктор философии, Софийский университет имени Св. Климента Охридского, София (Болгария);
Уоткинс Эрик, доктор философии, профессор, Калифорнийский университет, Сан-Диего (США);
- Чернов Сергей Александрович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций
им. проф. М.А. Бонч-Бруевича, Санкт-Петербург (Россия);
Штарк Вернер, доктор философии, профессор, Марбургский университет им. Филиппа, Марбург (Германия)

Editorial board

- Prof. Nina A. Dmitrieva, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia); Moscow State Pedagogical University, Moscow (Russia) — Editor-in-chief;
- Prof. Vadim A. Chaly, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia) — Deputy Editor-in-chief;
- Prof. Valentin A. Bazhanov, Ulyanovsk State University, Ulyanovsk (Russia);
Prof. Frederick C. Beiser, Syracuse University, Syracuse (USA);
Prof. Vladimir N. Belov, The Peoples' Friendship University of Russia, Moscow (Russia);
- Prof. Sergey A. Chernov, Bonch-Bruevich Saint Petersburg State University of Telecommunications, St. Petersburg (Russia);
Prof. Bernd Dörflinger, University of Trier (Germany);
- Prof. Leonard A. Kalinnikov, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia);
Prof. Pauline Kleingeld, University of Groningen (the Netherlands);
Prof. Vladimir A. Konev, Samara State University, Samara (Russia);
Prof. Ivan D. Koptsev, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia);
Prof. Alexey N. Krouglov, Russian State University for the Humanities, Moscow (Russia);
Dr Rudolf Meer, University of Graz (Austria);
- Prof. Nelly V. Motroshilova, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow (Russia);
Anatoly G. Pushkarsky, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia) — Executive Secretary;
- Prof. Danil N. Razeev, Saint Petersburg State University, St. Petersburg (Russia);
Prof. Tatiana G. Rumyantseva, Belarusian State University, Minsk (Belarus);
Prof. Maja E. Soboleva, University of Marburg (Germany);
Prof. Galina V. Sorina, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia);
Prof. Werner Stark, University of Marburg (Germany);
Prof. Jens Timmermann, University of St Andrews (UK);
Dr Frederic Tremblay, Sofia University "St. Kliment Ohridski", Sofia (Bulgaria);
Prof. Vadim V. Vasilyev, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia);
Prof. Eric Watkins, University of California, San Diego (USA);
Prof. Allen W. Wood, Indiana University Bloomington (USA);
Andrei S. Zilber, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia) — Executive Secretary

CONTENTS

Articles

Kant's Philosophy

- Baum, M.* Kants praktischer Platonismus..... 7
- Krouglov, A.N.* On the Role of Gesinnung in Kant's Ethics
and Philosophy of Religion. Part II..... 34

Kant: pro et contra

- Kalinin, I.K.* Darwinism as the Missing Link in Kant's Critical Philosophy 51

Neo-Kantianism

- Konilaeov, L.Yu.* "The Turn towards Ontology" in Russian Neo-Kantianism
in the Late 1910s and Early 1920s (Lev Salagov and Nikolai Boldyrev) 81

Events

- Dmitrieva, N.A., Zilber, A.S., Chaly, V.A., Kiselev, A.S., Bonadyseva, P.R.*
Kant's Ethics in the Context of the Enlightenment. Report of the 12th Kant
Readings Conference (Kaliningrad, 21 – 25 April 2019)..... 101

Announcements

- The Fourth Immanuel Kant International Summer School "Kant on the
Normativity of Laws: Logic, Natural Science, Ethics" (25 – 31 August 2020)..... 119

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

Философия Канта

Баум М. Практический платонизм Канта 7

Круглов А.Н. О роли умонастроения (Gesinnung) в этике
и философии религии Канта. Часть II 34

Кант: pro et contra

Калинин И.К. Дарвинизм как недостающее звено критической философии
Канта 51

Неокантианство

Корнилаев Л.Ю. «Поворот к онтологии» в русском неокантианстве в конце
1910-х – начале 1920-х гг. (Л.П. Салагов и Н.В. Болдырев) 81

События

Дмитриева Н.А., Зильбер А.С., Чалый В.А., Киселев А.С., Бонадысева П.Р.
Этика Канта в контексте Просвещения. Обзор XII Кантовских чтений
(Калининград, 21–25 апреля 2019 г.) 101

Объявления

Четвертая международная летняя школа по изучению наследия И. Канта
«Кант о нормативности законов: логика, естествознание, этика» 119

Ссылки на оригинальные тексты Канта приводятся по изданию: Kant I. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe). Berlin, 1900 ff. — и оформляются в тексте статьи следующим образом: (AA 07, S. 578), где сначала цифрами указывается номер тома данного издания, а затем дается страница по этому изданию. Ссылки на «Критику чистого разума» оформляются по этому же изданию, например: (A 000) — для текстов из первого издания, (B 000) — для второго издания или (A 000 / B 000) — для фрагментов текста, встречающихся в обоих изданиях.

References to Kant's original texts (I. Kant. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin 1900 ff.) are presented in the following form: *Siglum*, AA (Vol.-Number.), page[s], for example: (*MpVt*, AA 08, p. 264). Siglen index see here: http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/Hinweise_Autoren_2018.pdf (pp. 3-6). References to the *Critique of Pure Reason* are given as follows: (*KrV*, A 000) for the texts of the first edition, (*KrV*, B 000) for the texts of the second edition, and (*KrV*, A 000 / B 000) for fragments present in both editions.

УДК 1(091):165.323

ПРАКТИЧЕСКИЙ ПЛАТОНИЗМ КАНТА

М. Баум¹

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 переосмыслил 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)². Ведь в диссертации 1770 г. «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира» Кант упоминает теорию идей

¹ Горный университет Вупперталя, 42119, Германия, Вупперталь, Гауссштрассе, д. 20.

Поступила в редакцию: 25.06.2019 г.

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

© Баум М., 2019.

² См. также другую работу К. Райха (Reich, 2001b).

KANTS PRAKTISCHER PLATONISMUS

M. Baum¹

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.² 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-

¹ University of Wuppertal, Gaußstraße 20, Wuppertal, 42119, Germany.

Received: 25.06.2019.

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

© Baum M., 2019.

² 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 handele, 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*³» (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-

³ 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*⁴ для оценки степени приближения к ней человеческого поведения, она, очевидно, сама по себе не может гарантировать достижение *perfectio moralis*⁵. Степень приближения больше зависит от не поддающейся априорному определению силы препятствия для этой адекватной реализации, которое порождается чем-либо «в человеческой природе». Примечательно,

⁴ Принцип оценки поступка (лат.). — Примеч. пер.

⁵ 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:

Das 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 pflüget 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*"⁶ (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.

⁶ 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 (B 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*»⁷; 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.

⁷ ...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-

ралише 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*⁸ 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-

⁸ «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 officio 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)⁹.

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.³).

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-

⁹ Ср.: (Baumgarten, 2011, S. 465).

³ 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 ertheilt, 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 Pölitze 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/Pölitze*, 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»¹⁰ (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;

¹⁰ 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/Pölitz*, 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,⁴ 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-

⁴ 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*¹¹ — 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*¹², и только *Mundus moralis (formaliter) — intelligibilis*¹³. 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*¹⁴... *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*¹⁵ (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*»,

¹¹ По-настоящему умопостигаемый (лат.). — Примеч. пер.

¹² Мир физический (материальный) — чувственный (лат.). — Примеч. пер.

¹³ Моральный (формальный) мир — интеллигибельный (лат.). — Примеч. пер.

¹⁴ Форму интеллигибельного мира (лат.). — Примеч. пер.

¹⁵ 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» Лейбница¹⁶, 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)¹⁷ 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-

¹⁶ «Град Божий» (фр.) в «Монадологии» Лейбница. — *Примеч. пер.*

¹⁷ В русском переводе: «умопостигаемый мир» (Филон Александрийский, 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.). «Постольку 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 Wollens, 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 vernünftigen 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, Гер-
 мания.

E-mail: baum@uni-wuppertal.de

О переводчике

Андрей Сергеевич Зильбер, Балтийский феде-
 ральный 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 // Кантов-
 ский 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 An-
 notationen 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 per-
 tractata. Pars prior, Integrum systema complectens, qua existentia
 et attributa dei a posteriori demonstrantur*. In: Ch. Wolff, 1739. *Ge-
 sammelte Werke. Abteilung 2: Lateinische Schriften*. Herausgege-
 ben und bearbeitet von J. École. Francofurti & Lipsiae: Prostat
 in officina libraria rengeriana.

Wolff, Ch., 1740. *Der vernünftigen 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](http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2019-4-1)

О РОЛИ УМОНАСТРОЕНИЯ (GESINNUNG)
В ЭТИКЕ И ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ КАНТА
ЧАСТЬ 2

А.Н. Круглов¹

На основе изучения истоков кантовского термина *Gesinnung* и обзора проблем его перевода на английский язык, представленных в первой части статьи, исследуются те новации, которые привносятся Кантом в истолкование данного понятия в критический период. В «Критике практического разума» к таковым относятся вопросы явления *умонастроения* в чувственно воспринимаемом мире, метода установления и культуры истинно морального *умонастроения*, а также проблема неизменности *умонастроения* в прогрессе к добру. В «Религии в пределах только разума» новыми оказываются тезисы об *умонастроении* как внутреннем субъективном принципе максим, о добродетели как свидетельстве наличия *умонастроения*, о поступке как явлении *умонастроения*, о непостижимости *умонастроения* и его ноуменальном, сверхчувственном характере, о врожденности *умонастроения* в смысле его обретения не во времени, а именно в форме принятия свободным произволением, о единичности *умонастроения* и его неделимости на периоды, о революции в *умонастроении* в отличие от реформы эмпирического характера, о создании нового человека в отличие от ветхого как результате революции в *умонастроении*, о связи революции в *умонастроении* с «обращением» и вторым рождением. После обсуждения проблемы различения в переводах кантовских терминов *Gesinnung* и *Denkungsart*, а также обзора всех имеющихся вариантов перевода кантовского понятия *Gesinnung* на русский язык (стремление, склонность, намерение, добродетель, добродетельность, убеждение, чувствование, образ мыслей, мысли, настроение, настроенность и *умонастроение*) автор приходит к выводу о том, что для русских переводов кантовских сочинений критического периода лучше всего подходит унифицированный вариант «*умонастроение*».

Ключевые слова: *Gesinnung*, *Denkungsart*, история понятий, русские переводы Канта, «Критика практического разума», «Религия в пределах только разума».

¹ Российский государственный гуманитарный университет, 125993, Россия, Москва, Миусская площадь, д. 6.
Поступила в редакцию: 25.06.2019 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2019-4-2
© Круглов А.Н., 2019.

ON THE ROLE OF GESINNUNG
IN KANT'S ETHICS AND PHILOSOPHY
OF RELIGION
PART II

A.N. Krouglov¹

The sources of Kant's term *Gesinnung* and a review of the problems of its translation into English were presented in the first part of this article; the second part examines the novel features that Kant brings to the interpretation of this concept in the critical period. In the Critique of Practical Reason these include the questions of manifestation of *Gesinnung* in the world, apprehended through the senses, the method of establishing and the culture of truly moral *Gesinnung*, as well as the problem of the immutability of *Gesinnung* in the progress towards the good. The new theses that appear in Religion within the Bounds of Bare Reason are *Gesinnung* as the internal subjective principle of maxims, on virtue as evidence of the presence of *Gesinnung*, on act as a manifestation of *Gesinnung*, on the unintelligibility of *Gesinnung* in its noumenal, suprasensible character, on the innateness of *Gesinnung* in the sense that it exists not in time, but in the form of its acceptance by free expression of the will, on the singleness of *Gesinnung* and its indivisibility into periods, on revolution in *Gesinnung* as distinct from empirical reform, on the creation of the new human being as distinct from the ancient one as a result of the revolution of *Gesinnung*, on the link between the revolution in *Gesinnung* and "conversion" or second birth. After discussing the problem of distinguishing the terms *Gesinnung* and *Denkungsart* in translation as well as a review of all the existing variants of translating Kant's concept of *Gesinnung* into Russian (aspiration, inclination, intention, virtue, virtuousness, conviction, attitude, mode of thinking, thoughts, mood, disposition and *umonaastroenie*), the author comes to the conclusion that the uniform variant *umonaastroenie* is best suited for Russian translations of Kant's works.

Keywords: *Gesinnung*, *Denkungsart*, conceptual history, Kant's Russian translations, Critique of Practical Reason, Religion within the Bounds of Bare Reason.

¹ Russian State University for the Humanities, Miusskaya sq. 6, Moscow, 125993, Russia.
Received 25.06.2019.
doi: 10.5922/0207-6918-2019-4-2
© Krouglov A.N., 2019.

Значение умонастроения для этики Канта:² «Критика практического разума»

Уже в русских переводах «Основоположения к метафизике нравов» мы встречаем самые разные варианты для кантовского понятия *Gesinnung*, хотя и довольно последовательно применяемые. В первом переводе Якова Андреевича Рубана (ок. 1760 – после 1807) в качестве соответствия для *Gesinnung* выбрано устаревшее ныне «чувствование» (Кант, 1803, с. 36, 51, 61, 109, 110), хорошо соответствующее, однако, более позднему синодальному переводу Библии. Перевод Л.Д.Б. под редакцией Вениамина Михайловича Хвостова (1868–1920) 1912 г. во всех случаях последовательно передает *Gesinnung* как «настроение» (Кант, 1912, с. 26, 33, 39, 64). Иную последовательность можно обнаружить и в издании 1965 г. под редакцией Валентина Фердинандовича Асмуса (1894–1975): во всех случаях используется понятие «убеждение» (Кант, 1965в, с. 243, 250, 255, 277, 278). Этот же вариант воспроизводит в своем издании 1994 г. и Арсений Владимирович Гулыга (1921–1996) (Кант, 1994б, с. 177, 184, 189, 212, 213). В последнем переводе кантовского «Основоположения...» под редакцией Э.Ю. Соловьева и А.К. Судакова в двуязычном собрании сочинений Канта все немногочисленные, однако ключевые для произведения в целом пассажи, в которых Кант обращается к понятию *Gesinnung*, получают два варианта перевода: «настроение» (AA 04, S. 406; Кант, 1997б, с. 99, 117) и «умонастроение» (AA 04, S. 416, 435; Кант, 1997б, с. 129, 189). Но как же обстоит дело в «Критике практического разума», с которой и начинается подлинная карьера данного кантовского понятия?

В переводе Николая Матвеевича Соколова (1860–1908) для *Gesinnung* почти всегда – там, где это понятие не сливается с другим кантовским понятием *Denkungsart*, – используется «настроение» (AA 05, S. 114, 115, 116; Кант, 1897, с. 137, 139). В издании под редакцией Асмуса в отличие от «Основоположения к метафизике нравов» обнаруживается помимо «убеждения» еще и «образ мыслей» (AA 05, S. 114, 115; Кант, 1965а, с. 446, 447, 448). Гулыга, как и в случае с «Основоположением...», воспроизводит в 1994 г. варианты издания Асмуса (AA 05, S. 114, 115; Кант, 1994а, с. 510-511, 511, 512). Что же касается издания Соловьева и Судакова, то в нем сознательно

² Публикация первой части исследования: Круглов А.Н. О роли умонастроения (*Gesinnung*) в этике и философии религии Канта. Часть 1 // Кантовский сборник. 2019. Т. 38, № 3. С. 32–55.

Significance of *Gesinnung* for Kant's Ethics:² *Critique of Practical Reason*

In the early Russian translations of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* we encounter diverse, although consistently used, variants for Kant's concept of *Gesinnung*. The first translation by Yakov Ruban (*circa* 1760 – after 1807) conveys *Gesinnung* by the term “*chuvstvovanie*” (“attitude”) (Kant, 1803, pp. 36, 51, 61, 109, 110), a word which is now obsolete but accords well with the synodal translation of the Bible. The 1912 translation edited by Veniamin Khvostov (1868–1920) consistently uses “mood” for *Gesinnung* (Kant, 1912, pp. 26, 33, 39, 64). A different kind of consistency is displayed in the 1965 publication edited by Valentin Asmus (1894–1975): it invariably uses the term “conviction” (Kant, 1965c, pp. 243, 250, 255, 277, 278). This variant is reproduced by Arseniy Gulyga (1921–1996) in his 1994 edition (Kant, 1994b, pp. 177, 184, 189, 212, 213). The latest translation of Kant's *Groundwork* edited by Erich Solovyov and Andrey Sudakov in a bilingual collection of Kant's works uses two variants, “mood” (GMS, AA 04, p. 406; Kant, 1997b, pp. 99, 117) and “*umonastroenie*” (GMS, AA 04, pp. 416, 435; Kant, 1997b, pp. 129, 189) for the few, but crucial passages containing the term *Gesinnung*. But what of the *Critique of Practical Reason* with which the real career of this Kantian concept begins?

Nikolai Sokolov (1860–1908) nearly always translates *Gesinnung* as “mood” except when this concept merges with another Kantian notion, *Denkungsart* (*KpV*, AA 05, pp. 114, 115, 116; Kant, 1897, pp. 137, 139). The publication edited by Asmus, unlike the *Groundwork*, has “mode of thinking” along with “conviction” (*KpV*, AA 05, pp. 114, 115; Kant, 1965а, pp. 446, 447, 448). In 1994 Gulyga, as in the case of the *Groundwork*, reproduces the variants of the Asmus edition (*KpV*, AA 05, pp. 114, 115; Kant, 1994а, pp. 510-511, 511, 512). As for the Solovyov and Sudakov edition, it deliberately avoids uniformity in translating Kant's concept of *Gesinnung*, using various terms depending on the situation. Although “mood” is used more frequently than other terms (*KpV*, AA 05, pp. 115, 116; Kant, 1997а, pp. 597, 599 etc.), one also encounters “disposition” (*KpV*, AA 05, p. 72n, 116; Kant, 1997а, p. 465n,

² This study is a sequel to the article: Krouglov, A.N., 2019. On the Role of *Gesinnung* in Kant's Ethics and Philosophy of Religion. Part I. *Kantian Journal*, 38(3), pp. 32-55. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2019-3-2>.

осуществлен отказ от одного-единственного термина для передачи на русском кантовского понятия *Gesinnung*, а ситуативно применяются разные термины: хотя доминирует «настроение» (AA 05, S. 115, 116; Кант, 1997а, с. 597, 599 и др.), встречаются также «настроенность» (AA 05, S. 72 Anm., 116; Кант, 1997а, с. 465 прим., 599), «убеждение» (AA 05, S. 73; Кант, 1997а, с. 469), «намерение» (AA 05, S. 82, 144; Кант, 1997а, с. 497, 683), «стремление» (AA 05, S. 143; Кант, 1997а, с. 679), «образ мыслей» (AA 05, S. 83, 114, 155 Anm.; Кант, 1997а, с. 501, 595, 709 прим.) и «мысли» (AA 05, S. 140; Кант, 1997а, с. 671)³.

Если внимательно посмотреть на текст «Критики практического разума», избыливающий термином *Gesinnung*, и задать себе вопрос: добавляет ли и проясняет что-либо вторая «Критика» Канта по сравнению с «Основоположением...», в котором этот термин употреблен всего лишь шесть раз, то ответ будет скорее негативный — особенно если к «Основоположению...» присовокупить лекции по естественному праву.

Итак, если отталкиваться от «Основоположения...», то, во-первых, периодическое добавление предиката моральности и чистоты к умонастроению подчеркивает, что оно может быть и не моральным, а даже напротив⁴. Во-вторых, Кант напрямую отождествляет умонастроение и максимум воли, следуя в этом «Метафизике» А.Г. Баумгартена. В-третьих, под добродетелью Кант понимает нравственно доброе умонастроение. В-четвертых, сущностно добрым в действии по категорическому императиву является именно умонастроение, а не результат поступка. В «Естественном праве Фейерабенд» к этому добавляется еще несколько черт: в-пятых, противопоставляются явленное / внешнее и внутреннее умонастроения — и совесть, и совестливость относятся только к последнему. В-шестых, противопоставление поступков на основе умонастроений и поступков без оглядки на умонастроения лежит в основе противопоставления этики и права, что во многом переосмысливает сходное противопоставление религии и государства у М. Мендельсона.

На этом фоне «Критика практического разума» лишь повторяет и развивает эти тезисы. Чаще всего Кант по умолчанию говорит о моральном (нрав-

599), “conviction” (*KpV*, AA 05, p. 73; Kant, 1997a, p. 469), “intention” (*KpV*, AA 05, pp. 82, 144; Kant, 1997a, pp. 497, 683), “aspiration” (*KpV*, AA 05, p. 143; Kant, 1997a, p. 679), “mode of thinking” (*KpV*, AA 05, pp. 83, 114, 155n; Kant, 1997a, pp. 501, 595, 709n) and “thoughts” (*KpV*, AA 05, p. 140; Kant, 1997a, p. 671).³

If one reads attentively the text of the *Critique of Practical Reason*, in which the term *Gesinnung* abounds, and asks the question, does Kant’s second *Critique* add or clarify anything by comparison with the *Groundwork*, in which this term is used only six times? — the answer must be negative, especially if lectures on natural law are added to the *Groundwork*.

I proceed from the *Groundwork*. First, the occasional addition of the predicate of morality and purity to *Gesinnung* stresses that it may or may not be moral.⁴ Second, Kant explicitly identifies *Gesinnung* and the maxim of the will following A.G. Baumgarten’s *Metaphysica*. Third, by virtue Kant means morally kind *Gesinnung*. Fourth, it is *Gesinnung* and not the result of an act that is essentially kind in accordance with the categorical imperative. Kant’s *Feyerabend Lectures on Natural Law* adds several features: fifth, the manifest/external *Gesinnung* is opposed to the inner one with conscience, conscientiousness referring only to the latter. Sixth, the juxtaposition of actions based on *Gesinnung* and actions that do not look back to *Gesinnung* underlies the juxtaposition of ethics and right, which in many ways reinterprets a similar juxtaposition of religion and state by Moses Mendelssohn.

Against this background the *Critique of Practical Reason* merely elaborates and repeats these theses. More often than not, by default, he speaks about moral *Gesinnung* (mode of thinking, conviction, mood), without specifying what he has in mind. Nor does he explain amoral *Gesinnung*. As in the *Groundwork*, in the *Critique of Practical Reason* *Gesinnung* is linked with maxims, albeit less evidently so: while in 1785 he plainly identifies the two concepts, in 1788 he speaks of *Gesinnung* of maxims (*KpV*, AA 05, p. 84; Kant, 1996a, pp. 207-208), of *Gesinnung* introduced into maxims (*KpV*, AA 05, p. 86; Kant, 1996a, p. 209): “[...] whether the action was also done (subjectively) for the sake of the moral law, so that it has

³ В данном случае контексту Канта более всего близок Ф. Шиллер в «Пикколomini».

⁴ О роли умонастроения для корящегося в природе человека зла см.: (Konhardt, 1988). О добром и злом умонастроении см. также: (Hake, 2003, S. 35–37).

³ In this case F. Schiller in “The Piccolomini” comes closest to Kant’s context.

⁴ On the role of *Gesinnung* in the evil inherent in human nature see Konhardt (1988, pp. 397-416). On kind and evil *Gesinnung* see also Hake (2003, pp. 35-37).

ственном) умонастроении (образе мыслей, убеждении, настроении), не уточняя далее, о чем именно идет речь. Не проясняет он и неморальное умонастроение. Как и в «Основоположении...», в «Критике практического разума» умонастроение увязывается с максимами, хотя и менее очевидно: если в 1785 г. имело место прямое отождествление, то в 1788 г. речь идет об умонастроении максим (см.: AA 05, S. 84), об умонастроении, вносимом в максимы (см.: AA 05, S. 86): «...совершен ли поступок также (субъективно) ради морального закона и, следовательно, имеет ли он по своей максиме не только нравственную правильность как действие, но и нравственную ценность как настроение?» (AA 05, S. 159; Кант, 1997а, с. 723).

Поскольку речь идет не просто о максимах, а о максимах воли, в «Критике практического разума» проступает и этот аспект: Кант говорит о чистоте умонастроений (как максим) воли (см.: AA 05, S. 84), о моральном настроении воли (см.: AA 05, S. 113), которая «необходимо связана с сознанием определения воли непосредственно законом» (AA 05, S. 116; Кант, 1997а, с. 601). Для подчеркивания добродетельного умонастроения в «Критике практического разума» появляется даже новый термин *Tugendgesinnung*, «добродетельное умонастроение» (AA 05, S. 114, перевод мой. — А.К.). Добродетель Кант истолковывает в том числе как моральное умонастроение «в борьбе» (AA 05, S. 84; Кант, 1997а, с. 505), и по всей видимости речь идет о борьбе, или споре со склонностями (см.: AA 05, S. 147; Кант, 1997а, с. 691). В понимании добродетели как нравственного доброго умонастроения Кант теперь в большей степени подчеркивает законосообразный характер: «...добродетель, т.е. законосообразная настроенность из уважения к закону» (AA 05, S. 127; Кант, 1997а, с. 635). Соответствие умонастроения с моральным законом (см.: AA 05, S. 122; Кант, 1997а, с. 617) Кант фиксирует и без упоминания добродетели. Истинно нравственное умонастроение состоит в прямой преданности закону (см.: AA 05, S. 147; Кант, 1997а, с. 693); ценность же умонастроения, «полностью соответствующего моральному закону, бесконечна...» (AA 05, S. 128; Кант, 1997а, с. 635). Подчеркивание ценности умонастроения, а не просто поступков (см.: AA 05, S. 71; Кант, 1997а, с. 463), как это имело место и в «Основоположении...», оформляется в «Критике чистого разума» в терминологии, отсутствовавшей в 1785 г.: легальность поступков и моральность умонастроений (см.: AA 05, S. 151; Кант, 1997а, с. 697).

not only moral correctness as a deed but also moral worth as a disposition by its maxim" (*KpV*, AA 05, p. 159; Kant, 1996a, p. 267).

Because he speaks not simply of maxims but of maxims of the will, this aspect is also revealed in the *Critique of Practical Reason*. Kant speaks of the purity of dispositions (as maxims) of the will (*KpV*, AA 05, p. 84; Kant, 1996a, p. 208), of moral disposition of the will (*KpV*, AA 05, p. 113; Kant, 1996a, p. 231), which "is necessarily connected with consciousness of the determination of the will directly by the law" (*KpV*, AA 05, p. 116; Kant, 1996a, p. 233). To stress virtuous *Gesinnung*, the *Critique of Practical Reason* even introduces a new term, *Tugendgesinnung*, "virtuous disposition" (*KpV*, AA 05, p. 114; Kant, 1996a, p. 232). Kant interprets virtue, among other things, as moral *Gesinnung* "in conflict" (*KpV*, AA 05, p. 84; Kant, 1996a, p. 208), apparently referring to the struggle or dispute with inclinations (*KpV*, AA 05, p. 147; Kant, 1996a, p. 258). In interpreting virtue as moral, kind *Gesinnung* Kant now tends to stress more the lawful character: "[...] virtue, that is, a disposition conformed with law from respect for law" (*KpV*, AA 05, p. 127; Kant, 1996a, p. 243). Kant speaks of the correspondence of *Gesinnung* to the moral law (*KpV*, AA 05, p. 122; Kant, 1996a, p. 238) without mentioning virtue. Truly moral *Gesinnung* consists in direct abidance by the law (*KpV*, AA 05, p. 147; Kant, 1996a, p. 258); the value of *Gesinnung*, "completely conforming with the moral law is infinite [...]" (*KpV*, AA 05, p. 128; Kant, 1996a, p. 243). In the *Critique of Pure Reason* Kant's emphasis on the value of *Gesinnung*, and not simply of actions (*KpV*, AA 05, p. 71; Kant, 1996a, p. 197), as was also the case in *Groundwork*, is reflected in terminology that was absent in 1785: legality of actions and morality of dispositions (*KpV*, AA 05, p. 151; Kant, 1996a, p. 261).

Other features that clearly appear only in the *Critique of Practical Reason*, are perhaps the contrasting of moral good according to the letter and the spirit, the second variant being precisely a case of moral *Gesinnung* (*KpV*, AA 05, p. 72n; Kant, 1996a, p. 198n). But while this has more to do with rhetoric, in three other cases topics are touched upon that form a transition of sorts to *Religion within the Bounds of Bare Reason*. First, Kant deals with the topic of the appearance of the disposition⁵ in the world

⁵ Kant here seems practically to equate *Gesinnung* and character. In other contexts, however, he clearly separates moral *Gesinnung* and moral character (cf.: *KpV*, AA 05, p. 157; Kant, 1996a, pp. 265-266).

К тому, что отчетливо появляется только в «Критике практического разума», можно отнести, пожалуй, противопоставление морально доброго по букве и по духу, при котором второй вариант оказывается как раз случаем морального умонастроения (см.: AA 05, S. 72 Anm.; Кант, 1997а, с. 465 прим.). Но если тут все же речь идет больше о риторике, то в трех других случаях затрагиваются уже темы, служащие определенным переходом к «Религии в пределах одного только разума». Во-первых, Кант затрагивает тему явления умонастроения⁵ в чувственно воспринимаемом мире (см.: AA 05, S. 99; Кант, 1997а, с. 549) — прежде тематика кантовского трансцендентального идеализма применительно к умонастроению как-либо значимо не проявлялась. Во-вторых, Кант затрагивает проблему неизменности умонастроения в прогрессе к добру (см.: AA 05, S. 123 Anm.; Кант, 1997а, с. 621 прим.). В-третьих, в учении о методе чистого практического разума кёнигсбергский философ ставит вопрос о «методе установления и культуре истинно морального образа мыслей» (AA 05, S. 153; Кант, 1997а, с. 703). В этом последнем случае, пожалуй, можно даже сказать, что между «Критикой практического разума» и «Религией в пределах одного только разума» пролегает некоторая пропасть.

Но прежде чем перейти к трактату о религии, я затрону две текстологические сложности различного ситуативного перевода кантовского понятия *Gesinnung* в «Критике практического разума». Многократно применяемый здесь для перевода оборот «образ мыслей» ставит перед нами проблему различения двух кантовских терминов: *Gesinnung* и *Denkungsart*, а они порой произносятся Кантом на одном дыхании⁶. Заставляет спотыкаться в некоторых контекстах также выбранный Асмусом и Гульгой и временами сохраняемый Соловьевым вариант «убеждение»⁷. В том числе и поэтому мне представляется более удачным вариант «умонастроение», ибо он не совпадает с другими терминами из близкого понятийного ряда, который имеется у Канта для слова *Gesinnung*.

⁵ Кант здесь, похоже, практически отождествляет умонастроение с характером. Однако в иных контекстах он отчетливо разделяет моральное умонастроение и моральный характер (см.: AA 05, S. 157; Кант, 1997а, с. 715).

⁶ «... eine solche Gesinnung und Denkungsart» («... такое настроение и такой образ мысли» в двуязычном издании) (AA 05, S. 116; Кант, 1997а, с. 599).

⁷ «Die Überzeugung von der Unwandelbarkeit seiner Gesinnungen im Fortschritte zum Guten...» («Убеждение в неизменности своей настроенности в прогрессе к доброму...» в двуязычном издании) (AA 05, S. 123 Anm.; Кант, 1997а, с. 621 прим.).

apprehended by the senses (*KpV*, AA 05, p. 99; Kant, 1996a, p. 219), the topic of Kant's transcendental idealism with reference to *Gesinnung* was not previously mentioned in any significant way. Second, Kant touches on the problem of the immutability of *Gesinnung* in the progress towards the good (*KpV*, AA 05, p. 123n; Kant, 1996a, p. 239n). Third, in the teaching on the method of pure practical reason Kant raises the question of "the method of founding and cultivating genuine moral dispositions" (*KpV*, AA 05, p. 153; Kant, 1996a, p. 262). In the latter case one might say that there is a certain gap between the *Critique of Practical Reason* and *Religion within the Bounds of Bare Reason*.

However, before I pass on to the treatise on religion I would like to mention two textological difficulties stemming from disparate contextual translations of Kant's concept *Gesinnung* in the *Critique of Practical Reason*. The multiple use of the translation "mode of thinking" confronts us with the problem of distinguishing two Kant's terms: *Gesinnung* and *Denkungsart*, which Kant sometimes utters in the same breath.⁶ The variant "conviction" chosen by Asmus and Gulyga and sometimes retained by Solovyov also makes one stumble.⁷ It is partly due to this that I think "umonastroenie" is a more felicitous term because it does not coincide with other terms from the same semantic field that Kant uses for *Gesinnung*.

Besides, it has to be noted that this translation has long, though not invariably, been used in Russian editions of Hegel.⁸ I believe the choice of this variant by Sudakov in the *Groundwork*, and by Ludmila Kryshtop in Kant's *Feyerabend Lectures on Natural Law* is justified. Another reason that prompts the use of this notion is that in *Gesinnung* Kant actualises not only the intellectual but in some ways the sensible component, which

⁶ "[...] eine solche Gesinnung und Denkungsart" (cf. "[...] such a disposition and cast of mind [...]") (*KpV*, AA 05, p. 116; Kant, 1996a, p. 233).

⁷ "Die Überzeugung von der Unwandelbarkeit seiner Gesinnungen im Fortschritte zum Guten [...]" (cf. "Conviction of the immutability of one's disposition in progress toward the good seems [...]") (*KpV*, AA 05, p. 123n; Kant, 1996a, p. 239n).

⁸ For examples cf. Hegel 2009, pp. 211-212, § 268; Hegel, 1990, p. 292; Hegel, 1986, p. 251, § 32; pp. 251-252, § 33; p. 252, § 34; Hegel, 1971, p. 55. In § 32 of *Philosophical Propedeutics* the concept *Gesinnung* is translated as "umonastroenie", also, however as "mode of thinking". The concept is translated as "mode of thinking" in some other works of Hegel (cf. Hegel, 1992, p. 495, § 515; Hegel, 1977, p. 340; Hegel, 1989, p. 348; Hegel, 1959, p. 252).

Кроме того, стоит отметить, что подобный перевод уже продолжительное время — пусть и не во всех случаях — используется в русских изданиях Гегеля⁸. Выбор именно этого варианта Судакowym в «Основоположении к метафизике нравов», а Л.Э. Крыштоп в «Естественном праве Фейерабенд» мне кажется оправданным. Еще одна причина обратиться именно к этому понятию состоит в том, что Кант в случае *Gesinnung* актуализирует не только интеллектуальную, но, некоторым образом, и чувственную составляющую. Это понятно как из предистории наречия *gesinnet* в библейских переводах, так и из приписывания *Gesinnung* и Хр.А. Крузием, и Мендельсоном не душе в смысле *Seele*, а душе в смысле *Gemüt*, а последняя как раз объемлет в себе и умственную, и чувственную, и волевою составляющие. В этом смысле *Gesinnung* напоминает некоторые типичные для Канта понятия-гибриды, призванные перебросить мосты между непроходимыми сферами, как, например, уважение в практической философии или схема как трансцендентальное временно́е определение в теоретической философии. И если в настроении или настроенности превалирует ненужная психологическая составляющая, на которую жалуются противники английского *attitude*, но при этом все же подчеркивается некий чувственный или, выражаясь современным языком, эмоциональный план, то в умонастроении все это объединено с интеллектуальной сферой. К возможным недостаткам такого варианта можно отнести позднесоветский контекст, в котором понятие умонастроения было несколько затерто его применением к различным политическим -измам, подразумевавшим к тому же нечто коллективное, а не индивидуальное, как это имеет место у Канта. Однако сейчас и этот контекст уже стал историей.

Если же, не обращая внимание на современное передовое англоязычное кантоведение, открыть словари не XXI в., а конца XVIII — начала XIX в. и оценить возможные русские переводы с этой точки зрения, то мы обнаружим, что по сравнению с серединой XVIII в. к 1798 г. *Gesinnung* уже стало стандартным словарным словом. В словаре Ивана Андреевича Гейма (1759–1821) 1801 г., то есть в изда-

is clear both from the pre-history of the adverb *gesinnet* in biblical translations and from the fact that both C.A. Crusius and Mendelssohn ascribe *Gesinnung* not to the soul in the sense of *Seele*, but to the soul in the sense of *Gemüt*, the latter comprising intellect, senses and will. In that sense *Gesinnung* resembles some hybrid concept characteristic of Kant, called upon to build bridges between impenetrable spheres such as: respect in practical philosophy or scheme as a transcendental, temporal definition in theoretical philosophy. While “mood” or “disposition” has an unnecessary psychological connotation which the opponents of the English “attitude” complain about, *umonastroenie*, still stressing a sensible or emotional level (to use modern terminology), combines all this with the intellectual sphere. Perhaps a shortcoming of this variant is the late Soviet context in which the concept of *Gesinnung* was somewhat overused to refer to various -isms which, among other things, imply something collective and not individual as with Kant. Today though this context has become history.

However, if we ignore advanced modern English-language studies and open not twenty-first-century dictionaries but those of the late eighteenth and early nineteenth century we will find that, compared with the middle of the nineteenth century, by 1798 *Gesinnung* had become a standard dictionary entry. The 1801 dictionary by Ivan Geim (in German: Heym, 1759–1821), i.e. a dictionary published in Kant’s lifetime, unequivocally defines the verb *gesinnen* as “to cerebration” and “to think” and not “to feel”. Besides, it connotes intention, design and disposition. For *Gesinnung* only two variants are proposed: “opinion” and “thought” (Heym, 1801, p. 430). Another dictionary published at the time of the *Metaphysics of Morals* has this interpretation of the adverb *gesinnet*: “to be disposed” and “to have the spirit,” of which the Church Slavonic equivalent is “to mind”. *Gesinnung* is understood as “disposition” and “intention” (*Gesellschaft von Gelehrten*, 1798, p. 679). These dictionaries of Kant’s time demonstrate several important features. First, we clearly see in them precisely the intellectual and not the sensible connotation of *Gesinnung* (“to cerebration”, “to think”, “thoughts”). Second, the Church Slavonic equivalent, mentioned above with reference to Bible translations, “to mind”, confirms its intellectual interpretation. Third, the word carries the connotations of intention, design as well as disposition. As for “opinion”, it is totally unsuited for

⁸ В качестве примеров см.: (Hegel, 2009, S. 211–212, § 268; Гегель, 1990, с. 292; Hegel, 1986, S. 251, § 32; S. 251–252, § 33; S. 252, § 34; Гегель, 1971, с. 55). Правда, в § 32 «Философской пропедевтики» *Gesinnung* переводится и как «умонастроение», и как «образ мыслей». Как «образ мыслей» это понятие передано и в ряде других работ Гегеля (см.: Hegel, 1992, S. 495, § 515; Гегель, 1977, с. 340; Hegel, 1989, S. 348; Гегель, 1959, с. 252).

нии, вышедшем еще при жизни Канта, для глагола *gesinnen* совершенно недвусмысленно указывается значение «мыслить» и «думать», а не «чувствовать». Кроме того, здесь присутствуют еще и значения намерения, умысла и расположения. В отношении же *Gesinnung* предлагается только два варианта: «мнение» и «мысль» (Словарь немецко-русский и русско-немецкий, 1801, ст. 430). В другом словаре времен «Метафизики нравов» наречие *gesinnet* толкуется так: «быть расположенным» и «иметь дух», чему в церковнославянском соответствует «мудрствовать». *Gesinnung* же понимается как «расположение» и «намерение» (*Vollständiges Deutsch-Russisches Lexicon*, 1798, S. 679). Эти словари кантовского времени демонстрируют нам несколько важных нюансов. Во-первых, мы ясно видим в них именно интеллектуальную, а не чувственную составляющую понятия *Gesinnung* («мыслить», «думать», «мысли»). Во-вторых, совершенно четко указывается и его церковнославянский эквивалент, о котором ранее уже шла речь на примерах переводов Библии, — «мудрствовать», и он снова подтверждает это интеллектуалистское толкование. В-третьих, в данном слове проступает и тема намерения, умысла, а также расположения. Что же касается «мнения», то оно совершенно не подходит для кантовских текстов. Возвращаясь к умонастроению, подчеркну, что оно довольно сносно отражает эту интеллектуальную составляющую, не исключая при этом и чувственно-эмоциональную.

**Значение умонастроения
для философии религии Канта:
«Религия в пределах одного только разума»**

На русском языке имеется два полных издания «Религии в пределах одного только разума» — в переводе Соколова (1908 г.), который в кантовском собрании сочинений Гульги (1994 г.) был отредактирован Александром Викторовичем Михайловым (1938–1995). Кроме того, первая часть трактата — «Об изначально злом в человеческой природе» — была на основе перевода Соколова опубликована в советском шеститомнике Канта под редакцией Асмуса (1965 г.). Соколов использовал преимущественно два варианта для перевода *Gesinnung*: «образ мыслей» (AA 06, S. 32, 35, 37; Кант, 1908, с. 29, 34, 36) и «настроение» (AA 06, S. 14, 38; Кант, 1908, с. 14, 37). В редакции Асмуса вариантов чуть больше: «образ мыслей» (AA 06, S. 30, 35; Кант, 1965б, с. 32, 37), «намерение» (AA 06, S. 37, 38; Кант, 1965б, с. 40, 41),

Kant's texts. Going back to *Gesinnung*, let me stress that it adequately reflects the intellectual component without excluding the sensible and emotional one.

**The Significance of *Gesinnung* for Kant's
Philosophy of Religion:
*Religion within the Bounds of Bare Reason***

There are two complete Russian editions of *Religion within the Bounds of Bare Reason*, translated by Sokolov (1908), edited in Gulyga's Kant collection (1994) by Alexander Mikhailov (1938–1995). In addition, the first part of the treatise, "On the Radical Evil in Human Nature", was published on the basis of Sokolov's translation in the Soviet six-volume collected works of Kant and edited by Asmus (1965). Sokolov used mainly two variants of translation of *Gesinnung*: "mode of thinking" (RGV, AA 06, pp. 32, 35, 37; Kant, 1908, pp. 29, 34, 36; Kant, 2009, pp. 35, 39, 41) and "mood" (RGV, AA 06, pp. 14, 38; Kant, 1908, pp. 14, 37; Kant, 2009, pp. 13, 41). The Asmus edition has slightly more variants: "mode of thinking" (RGV, AA 06, pp. 30, 35; Kant, 1965b, pp. 32, 37; Kant, 2009, pp. 33, 39), "intention" (RGV, AA 06, pp. 37, 38; Kant, 1965b, pp. 40, 41; Kant, 2009, pp. 41, 42), "conviction" (RGV, AA 06, p. 14; Kant, 1965b, p. 19; Kant, 2009, p. 13). The Mikhailov edition adds still more variants: "mode of thinking" (Kant, 1994c, pp. 23, 25), "conviction" (Kant, 1994c, pp. 17, 38, 39), "intention" (Kant, 1994c, p. 39), "disposition" (Kant, 1994c, p. 185), "umonastroenie" (Kant, 1994c, p. 191, 219), "thoughts" (Kant, 1994c, p. 217). Thus, the translation of Kant's concept *Gesinnung* turns out to be as situational⁹ as in the the *Critique of Practical Reason* edited by Solovyov. True, the translation of the treatise on religion adds nothing new to the variants of translation of pre-critical works, the *Metaphysics of Morals* and the *Critique of Practical Reason*. Already in Crusius one can notice a convergence of *Gesinnung* and *Gedenkensart*. In Kant's *Religion with-*

⁹ However, a noticeable degree of consistency is observed in some parts: thus in section C, "Difficulties Opposing the Reality of This Idea, and Their Solution" (Piece 2), *Gesinnung* is almost everywhere translated into Russian as "mode of thinking", whereas in "General Comment" (Piece 4) mainly as "conviction". In another Slavic language — Polish — in a translation of *Religion within the Bounds of Bare Reason* by Alexander Bobko (cf. Kant, 2011) a uniform variant has been chosen: "*usposobienie*", which means on the one hand a mood or disposition and on the other hand temper or character. The same term is used in Polish to translate Weber's expression *Gesinnungsethik*.

«убеждение» (AA 06, S. 14; Кант, 1965б, с. 19). В редакции же Михайлова вариантов прибавилось: «образ мыслей» (Кант, 1994в, с. 23, 25), «убеждение» (Кант, 1994в, с. 17, 38, 39), «намерение» (Кант, 1994в, с. 39), «настроенность» (Кант, 1994в, с. 185), «умонастроение» (Кант, 1994в, с. 191, 219), «мысли» (Кант, 1994в, с. 217) — тем самым перевод кантовского понятия *Gesinnung* оказывается здесь таким же ситуативным⁹, как и в «Критике практического разума» под редакцией Соловьева. Правда, по сравнению с уже знакомыми вариантами перевода по докритическим сочинениям, «Основоположению к метафизике нравов» и «Критике практического разума» ничего нового в переводах трактата о религии не добавилось. Уже у Крузия было заметно сближение *Gesinnung* и *Gedenkensart*. У Канта же в «Религии в пределах одного только разума» встречается пара *Gesinnung* и *Denkungsart*. Особенно в редакции Михайлова между ними стерлись практически всякие различия; более того, они иногда как будто встают на место друг друга.

Проблема эта и вправду серьезная, поскольку у Канта в самом деле налична тенденция к синонимии этих двух понятий. Однако между ними в ряде случаев можно провести довольно принципиальные различия. Во-первых, в понятии *Denkungsart* нет явной волевой составляющей, а в *Gesinnung* она имеет место. Во-вторых, если в «Основоположении...» и в «Критике практического разума» понятие *Gesinnung* нередко объединяло в себе как чувственное, так и интеллектуальное, то понятие *Denkungsart* относится исключительно к сфере интеллектуального. В-третьих, в «Религии в пределах одного только разума» понятие *Gesinnung* и вовсе нередко оказывается отнесенным к сверхчувственному, интеллигибельному, в своих глубинах непознаваемому, в то время как понятие *Denkungsart* как нечто интеллектуальное направлено все же, согласно «Критике чистого разума», на чувственность. Наконец, в-четвертых, иногда понятие *Denkungsart* приобретает у Канта

⁹ Впрочем, в рамках некоторых разделов сохраняется заметная последовательность: так, в разделе «Трудности в отношении реальности этой идеи и их разрешение» (ч. 2) *Gesinnung* почти везде переводится как «образ мыслей», в то время как в «Общем замечании о средстве снискания благодати» (ч. 4) — преимущественно как «убеждение». В другом славянском языке — польском — в переводе «Религии в пределах одного только разума» Александром Бобко (см.: Kant, 2011) выбран единый вариант перевода «*usposobieńie*», означающий, с одной стороны, настроение и расположение, а с другой стороны, темперамент, нрав, характер. Этот же термин используется в польском языке и для перевода выражения М. Вебера *Gesinnungsethik*.

in the Bounds of Bare Reason these concepts *Gesinnung* and *Denkungsart* make a pair. In Mikhailov's edition especially, practically all the differences are erased; moreover, the terms are sometimes interchangeable. It is indeed a serious problem because Kant does indeed tend to treat the two concepts as synonyms. And yet in a number of cases fundamental differences can be found. First, the concept of *Denkungsart* has no clear connotation of the will, while *Gesinnung* does have it. Second, while in the *Groundwork* and in the *Critique of Practical Reason* the concept of *Gesinnung* often combined the sensible and the intellectual, the concept of *Denkungsart* pertains exclusively to the intellectual sphere. Third, in *Religion within the Bounds of Bare Reason* the concept of *Gesinnung* not infrequently refers to the suprasensible, intelligible and not comprehensible deep down whereas the concept of *Denkungsart* as something intellectual still gravitates, according to the *Critique of Pure Reason*, to sensibility. Fourthly and finally, sometimes the concept of *Denkungsart* in Kant acquires a specific meaning of the mode or method of interpretation, reasoning,¹⁰ which obviously does not suit the term *Gesinnung*. Having said that, in some key parts of the treatise on religion Kant treats these two concepts almost as synonyms, and that includes Kant's reflections on the revolution of *Gesinnung*.

Before I pass on to the novel features the concept of *Gesinnung* acquires in Kant's treatise on religion I would like to recap the features of the term known from his previous ethical works. The features that are important for Kant include the close inner connection between *Gesinnung* and maxim, *Gesinnung* and virtue, the link between *Gesinnung* and action, the struggle of *Gesinnung* against inclinations, the link of *Gesinnung* with character, the role of *Gesinnung* in the progress towards the good, the problem of nurturing *Gesinnung*, and finally, the distinction between the phenomenon and the thing in itself when discussing *Gesinnung*. On the other hand, when discussing *Gesinnung* in *Religion within the Bounds of Bare Reason* the opposition of ethics and law as well as the link between *Gesinnung* and moral law,¹¹ and not just duty, recede into the background. Even so, what seem to be features of *Gesinnung* that occur in Kant's previous works acquire a new character.

¹⁰ A vivid example is Kant's distinction between latitudinarians and rigorists (RGV, AA 06, p. 22; Kant, 2009, pp. 22-23).

¹¹ For a rare example cf. RGV, AA 06, p. 66; Kant, 2009, p. 73.

специфический смысл способа или метода истолкования, интерпретации, рассуждения¹⁰, что явно не подходит для термина *Gesinnung*. Все это не отменяет того факта, что в некоторых ключевых разделах трактата о религии эти два понятия у Канта сближаются почти до синонимии, включая и кантовские раздумья о революции в *Gesinnung*.

Прежде чем я перейду к тем новациям, которые обретает понятие *Gesinnung* в трактате Канта о религии, отмечу уже известные по предыдущим его этическим произведениям характеристики данного термина. Для Канта сохраняют важность тесная внутренняя связь между умонастроением и максимой, умонастроением и добродетелью, взаимосвязь между умонастроением и поступком, борьба умонастроения со склонностями, связь умонастроения с характером, роль умонастроения в прогрессе к добру, проблема воспитания умонастроения, наконец, различение при обсуждении умонастроения явления и вещи в себе. С другой стороны, в «Религии в пределах одного только разума» при обсуждении умонастроения на второй план уходит противопоставление этики и права, а также тема связи умонастроения с моральным законом¹¹, а не просто долгом. Тем не менее даже, казалось бы, общие с предыдущими трактатами характеристики умонастроения обретают в сочинении Канта о религии новые черты.

Во-первых, умонастроение понимается теперь не просто как максима, и тем более не как нечто вносимое в максиму: умонастроение представляет собой основание (см.: AA 06, S. 21; Кант, 1994в, с. 20), внутренний субъективный принцип максим (см.: AA 06, S. 22 Anm., 37; Кант, 1994в, с. 22 прим., 38), первое субъективное основание принятия максим (см.: AA 06, S. 25; Кант, 1994в, с. 25), правило действий (см.: AA 06, S. 66; Кант, 1994в, с. 66). Сами разнообразные максимы нуждаются в некоем принципе или основании, в качестве которого и выступает умонастроение — вероятно, в этом случае и само оказывающееся частным случаем особой максимы, или максимы максим. Во-вторых, имеющаяся взаимосвязь с добродетелью и поступком обретает несколько иную природу. Отныне добродетель как умонастроение, имеющая твердую основу и направленная на то, чтобы точно исполнять свой долг

¹⁰ Наглядный пример — кантовское различение латитудинариев и ригористов (см.: AA 06, S. 22; Кант, 1994в, с. 22).

¹¹ Редкий пример см.: (AA 06, S. 66; Кант, 1994в, с. 68).

First, *Gesinnung* is now understood not only as a maxim or something introduced into the maxim: *Gesinnung* is the foundation (RGV, AA 06, p. 21; Kant, 2009, p. 21), the inner subjective principle of maxims (RGV, AA 06, p. 22n, 37; Kant, 2009, p. 23n, 37), the first subjective reason for espousing maxims (RGV, AA 06, p. 25; Kant, 2009, p. 26), the rule of actions (RGV, AA 06, p. 66; Kant, 2009, p. 74). The diverse maxims themselves need some principle or grounding, which is provided by *Gesinnung*, which in this case probably turns out to be a particular case of a special maxim, or a maxim of maxims. Second, the existing interdependence between virtue and action acquires a somewhat different nature. Henceforth virtue, like *Gesinnung*, having a solid foundation and aiming at precisely fulfilling its duty (RGV, AA 06, p. 23n; Kant, 2009, p. 23n), itself attests to the existence of *Gesinnung*. Moreover, only virtue can demonstrate *Gesinnung* in all its glory (RGV, AA 06, p. 35; Kant, 2009, p. 39). But if we consider virtue outside the performance of an action, not as something manifest, it is hard to judge about its presence, which is why one cannot assess *Gesinnung* simply as a virtue, but also on the basis of acts as phenomena (RGV, AA 06, p. 70n; Kant, 2009 p. 80n), and in general we know about our *Gesinnung* and do not measure it directly but only by actions (RGV, AA 06, pp. 75-76; Kant, 2009, pp. 84-86). Thus, the question here is not what has genuine moral value — *Gesinnung* or the action — but the fact that we have no other source for assessing *Gesinnung* except an indirect one in the shape of performed acts. Of course, all this is only possible because now *Gesinnung* itself is something unintelligible. And now it is time to pass on to Kant's innovations in his treatise *Religion within the Bounds of Bare Reason*.

Kant persistently stresses that the underlying subjective foundation of adopting maxims is unknowable (RGV, AA 06, p. 21n; Kant, 2009, p. 21n): we are incapable of penetrating into “the depths” (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 70), “the innermost element” (RGV, AA 06, p. 169; Kant, 2009, p. 186)¹² of *Gesinnung* (RGV, AA 06, p. 71; Kant, 2009, p. 81). Thus *Gesinnung* becomes a noumenon, and *Gesinnung* is from the beginning examined in the framework of the opposition between *virtus noumenon* and *virtus phaenomenon* (RGV, AA 06, p. 14; Kant, 2009, pp. 13-14). *Gesinnung* is not simply something intellectual (RGV, AA 06, p. 170n; Kant, 2009,

¹² Cf. Friedrich Schiller “The Piccolomini”.

(см.: AA 06, S. 23 Anm.; Кант, 1994в, с. 23 прим.), сама свидетельствует о наличии умонастроения. Более того, лишь добродетель и может продемонстрировать умонастроение во всей его красе и силе (см.: AA 06, S. 35; Кант, 1994в, с. 35). Но если мы рассматриваем добродетель вне совершения поступка, не как явленную, нам трудно судить о ее наличии, по-сему об умонастроении можно судить не просто по добродетели, а только по поступкам как явлениям (см.: AA 06, S. 70 Anm.; Кант, 1994в, с. 73 прим.), и вообще мы знаем о нашем умонастроении и измеряем его не непосредственно, но лишь по делам (см.: AA 06, S. 75–76; Кант, 1994в, с. 79). Таким образом, здесь вопрос вовсе не в том, что обладает подлинной моральной ценностью – умонастроение или поступок, а в том, что для суждения об умонастроении у нас нет иного источника, кроме лишь косвенного в виде совершенных поступков. Разумеется, все это возможно лишь потому, что теперь само умонастроение есть нечто непознаваемое. И сейчас самое время перейти к кантовским новациям в трактате «Религия в пределах одного только разума».

Кант настойчиво подчеркивает, что первое субъективное основание принятия моральных максим непостижимо (см.: AA 06, S. 21 Anm.; Кант, 1994в, с. 20 прим.): в «глубины» (AA 06, S. 63; Кант, 1994в, с. 64), в «сокровеннейшую сущность» (AA 06, S. 169; Кант, 1994в, с. 182)¹² умонастроения мы проникнуть не способны (см.: AA 06, S. 71; Кант, 1994в, с. 74). Тем самым умонастроение превращается в нумен, а рассмотрение умонастроения с самого начала происходит в рамках противопоставления *virtus noumenon* и *virtus phaenomenon* (AA 06, S. 14; Кант, 1994в, с. 17). Умонастроение есть не просто нечто интеллектуальное (см.: AA 06, S. 170 Anm.; Кант, 1994в, с. 183), а носит сверхчувственный характер (см.: AA 06, S. 67; Кант, 1994в, с. 68) и мыслится в качестве того, что обосновано сверхчувственно (см.: AA 06, S. 75 Anm.; Кант, 1994в, с. 78 прим.). Правда, даже в этом сверхчувственном человеческое умонастроение выступает лишь в качестве того, первообразом для чего является *Gesinnung* Бога (AA 06, S. 61–62; Кант, 1994в, с. 61–62).

Здесь сразу же появляется проблема возникновения, обретения, происхождения умонастроения у человека, тем более учитывая, что он несет за это ответственность. Кант предлагает довольно парадоксальное решение этой проблемы. Хотя он

p. 188n), but it has a suprasensible character (RGV, AA 06, p. 67; Kant, 2009, p. 75) and is conceived of as something that is grounded suprasensibly (RGV, AA 06, p. 75n; Kant, 2009, p. 84). True, even in suprasensibility the human *Gesinnung* is merely that of which God's *Gesinnung* is the forerunner (RGV, AA 06, pp. 61-62; Kant, 2009, pp. 67-69).

This immediately throws up the question of the emergence, acquisition and origin of man's *Gesinnung*, all the more so because man is responsible for it. Kant's solution of the problem sounds rather paradoxical. Although he declares that *Gesinnung* is an inborn attitude, all it means is that its "procurement" has not occurred in time – herein lies its "innate characteristic" (RGV, AA 06, p. 25; Kant, 2009, p. 26). "Outside time" means, in turn, in the sphere of noumen and the suprasensible in the shape of accepting *Gesinnung* through a free expression of will (*ibid.*).¹³ Because it has to do with something outside time, Kant probably believes there are grounds for maintaining that *Gesinnung* aimed at the application of freedom is one (*ibid.*), and as something suprasensible is not divisible into periods (RGV, AA 06, p. 70n; Kant, 1994c, p. 73n). From this it is clear why the problem of acquiring *Gesinnung* is not the overriding question of culture and pedagogy. This brings Kant to his impressive innovation, viz. the question of the revolution of *Gesinnung*. He contrasts the reform of empirical character (RGV, AA 06, p. 47; Kant, 1994c, p. 49) – and man himself creates character (RGV, AA 06, p. 21; Kant, 1994c, p. 21)¹⁴ – with the change in man's heart (RGV, AA 06, p. 47; Kant, 1994c, p. 50):

[...] someone should become a human being who is not merely legally but morally good (pleasing to God), i.e., virtuous in terms of [virtue's] intelligible character (*virtus noumenon*) – who, when he cognizes something as a duty, requires no other incentive beyond this presentation of duty itself – this cannot be brought about, so long as the foundation of the maxims remains impure, through gradual reform, but must be brought about through a *revolution* in the attitude in the human being (a transition to the maxim of the attitude's holiness); and he can become a new human being only through

¹³ Manfred Kühn (2007, p. 428) stresses in this connection that this is not about our own individual choice, but about the fact that *Gesinnung* is a property of the fallen human race.

¹⁴ On some problems of the connection between *Gesinnung* and character as well as possible interpretations of the revolution of *Gesinnung* cf. Blöser, 2014, pp. 109-112.

¹² Ср. с «Пикколомини» Шиллера.

и заявляет, что умонастроение оказывается неким врожденным образом мыслей, это означает лишь то, что его приобретение свершилось не во времени — в этом и состоит его «врожденность» (AA 06, S. 25; Кант, 1994в, с. 25). «Не во времени» означает, в свою очередь, — в сфере ноуменального, сверхчувственного в форме некоего принятия умонастроения свободным произволением (см.: AA 06, S. 25; Кант, 1994в, с. 25)¹³. Поскольку речь идет о чем-то вневременном, Кант, вероятно, считает вполне обоснованным утверждение о том, что умонастроение, направленное на применение свободы вообще, одно (AA 06, S. 25; Кант, 1994в, с. 25), и как нечто сверхчувственное оно не делится на периоды (см.: AA 06, S. 70 Anm.; Кант, 1994в, с. 73 прим.). Отсюда становится понятно, почему теперь проблема обретения умонастроения не является преимущественным вопросом культуры или педагогики. В этой связи Кант приходит к своей внушительной новации, а именно к вопросу о революции умонастроения. Он противопоставляет реформу эмпирического характера (см.: AA 06, S. 47; Кант, 1994в, с. 49) — а человек сам создает характер (см.: AA 06, S. 21; Кант, 1994в, с. 21)¹⁴ — изменению в сердце человека (см.: AA 06, S. 47; Кант, 1994в, с. 50):

...то, что кто-нибудь становится не только по закону, но и морально добрым (богоугодным) человеком, т. е. добродетельным по умопостигаемого характеру (*virtus noumenon*), который если он что-то признает долгом, больше уже не нуждается ни в каких других мотивах, кроме этого представления о самом долге, не может быть вызвано постепенной реформой, пока основание максим остается нечестным; а должно быть вызвано революцией в умонастроении человека (через переход к какому-либо его святости); и новым человеком он может стать только через некое возрождение, как бы через новое творение (Ин 3:5 [...]) и изменение в сердце (AA 06, S. 47; Кант, 1994в, с. 50)¹⁵.

¹³ Манфред Кюн в этой связи подчеркивает, что речь идет не о некоем индивидуальном выборе нас самих, а о том, что умонастроение есть свойство падшего человеческого рода (см.: Kühn, 2007, S. 428).

¹⁴ О некоторых проблемах связи революции в умонастроении с характером, а также возможных истолкованиях революции в умонастроении (см.: Blöser, 2014, S. 109–112).

¹⁵ Перевод исправлен по оригиналу. Ин 3:5: «Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (синодальный перевод). Ср. в «Предпочтении» Шиллера в переводе Е. Эткинда: «Сердце свое победивший — герой, восхваленя достойный; / Но победивший своим сердцем — достойней хвалы» (Шиллер, 1955, с. 217).

a kind of rebirth, as if through a new creation (John 3:5 [...]) and a change of heart (RGV, AA 06, p. 47; Kant, 2009, pp. 53-54).¹⁵

Proceeding implicitly from the “you can, therefore you must” logic Kant declares that in spite of the faulty foundation of his maxims man accomplishes this revolution himself making himself a kind man:

[...] the revolution is necessary for the way of thinking (*Denkungsart*) but the gradual reform for the way of sensing (*Sinnesart*) (which opposes the former way with obstacles); and hence [each] must also be possible for the human being. That is, if through a single immutable decision the human being reverses the supreme basis of his maxims whereby he was an evil human being (and thereby puts on a new human being) then he is, to this extent, in terms of the principle and the way of thinking (*Denkungsart*), a subject receptive to the good; but he is a good human being only in continual acting and becoming, i.e., he can hope that with such purity in the principle that he has adopted as the supreme maxim of his power of choice; and with the stability of this principle, he finds himself on the good (though narrow) path of *constant progress* from the bad to the better (RGV, AA 06, pp. 47-48; Kant, 2009, pp. 54-55).

This change looks differently in the eyes of God and in the eyes of man; for God, who is capable of penetrating into “the intelligible basis of the heart (i.e., of all maxims of the power of choice)” (RGV, AA 06, p. 48; Kant, 2009, p. 55), this infinite progress is an accomplished unity, which is why the change can rightly be called a revolution; however, for man in time the struggle against sensibility is infinitely prolonged and turns out to be a gradual reform. Nevertheless, Kant now speaks not so much about culture and discipline as about revolution: moral education must begin with the main thing — correction of the mode of thought, the assertion of character — and not with the consequences, i.e. the change of mores (*ibid.*).

¹⁵ Cf. The Holy Bible, John 3:5: “Jesus answered, ‘Verily, verily I say unto thee, unless a man be born of water and of the Spirit, he cannot enter into the Kingdom of God.’” Cf. F. Schiller “Preference”: “To triumph over the heart is great; I honour such bravery. But I // think more of him who triumphs through his heart” (Schiller, 1796 cited in Coleridge, 2002, [p. 353], entr. 3131). (Cf. “Der Vorzug”: “Über das Herz zu siegen, ist groß, ich verehere den Tapfern, // Aber wer durch sein Herz sieget, er gilt mir doch mehr” (Schiller, 1962, p. 310)).

Неявно отталкиваясь от логики «ты можешь, ибо ты должен», Кант заявляет, что, несмотря на испорченность в основании своих максим, человек собственными силами совершает эту революцию, делая себя добрым человеком:

...революция необходима для образа мыслей (*Denkungsart*), а для образа чувств (*Sinnesart*) (который препятствует ей) необходима постепенная реформа, и потому они возможны для человека. Это значит: если высшее основание своих максим, из-за которого он был злым человеком, он ниспровергает одним-единственным твердым решением (и через это облекается в нового человека), то в этом случае он по принципу и образу мыслей (*Denkungsart*) есть субъект, восприимчивый к добру, но добрый человек он только в непрерывной деятельности и созидании, т. е. он может надеяться, что при такой чистоте принципа, который он взял за высшую максиму своего произволения, и при твердости того принципа он находится на добром (хотя и узком) пути постоянного движения вперед от плохого к лучшему (AA 06, S. 47–48; Кант, 1994в, с. 50).

Эта перемена выглядит по-разному в глазах Бога и в глазах человека: для Бога, способного проникать в «интеллигибельное основание сердца (всех максим произволения)» (AA 06, S. 48; Кант, 1994в, с. 51), этот бесконечный прогресс есть некое свершившееся единство, в связи с чем изменение вправе называться революцией, однако для человека во времени борьба с чувственностью носит бесконечно долгий характер и оказывается постепенной реформой. Тем не менее Кант теперь говорит не столько о культуре и дисциплине, сколько именно о революции: моральное воспитание должно начинаться с главного — с исправления образа мыслей, с утверждения характера, а не со следствий — с изменений нравов (см.: AA 06, S. 48; Кант, 1994в, с. 51).

Революция в умонастроении приводит к творению нового человека, противопоставляемого Кантом ветхому человеку, и этот новый человек рассматривается им двойственно: как «интеллигибельное существо» (AA 06, S. 74; Кант, 1994в, с. 77) в своем преобразенном умонастроении и как все то же физическое существо, подлежащее моральному суду и наказанию в смысле ветхого человека за его поступки и умонастроение до свершившейся революции. Страдания же и беды ветхого человека истолковываются кёнигсбергским философом как повод к испытанию и упражнению для преобразенного умонастроения нового человека (см.: AA 06, S. 75 Anm.; Кант, 1994в, с. 78 прим.).

The revolution in *Gesinnung* leads to the creation of a new man whom Kant contrasts with the ancient man, the new man having a dual nature: as “an intelligible being” (RGV, AA 06, p. 74; Kant, 2009, p. 83) in his transformed *Gesinnung* and as still a physical being subject to moral judgement and punishment in the sense of the ancient man for his acts and *Gesinnung* before the revolution. Meanwhile Kant interprets the trials and tribulations of the ancient man as a pretext for the trial and exercise of the new man’s transformed *Gesinnung* (RGV, AA 06, p. 75n; Kant, 2009, p. 84n).

But how exactly does the transition from the evil to the virtuous *Gesinnung* happen? Does the above-said mean that there can only be one revolution and that it is irreversible? And that after it takes place only the degree of approximation to good in the earthly life in the process of reformation may differ substantially from person to person even with a kind *Gesinnung*? Considering Kant’s thesis on necessity of *Gesinnung* and its suprasensible character, these questions are particularly difficult to answer and if an answer is at all possible it would most likely be apophatic, i.e. proceeding from the lack of time in the intelligible. Thus Kant maintains: “[...] the transformation of the evil human being’s attitude into that of a good human being must be posited in the change, in conformity with the moral law, of the supreme inner basis for the adoption of all his maxims, insofar as this new basis (the new heart) is now itself unchangeable” (RGV, AA 06, p. 51; Kant, 2009, p. 58). In this connection what comes to the fore is the theme of the constancy of the new *Gesinnung* of progress towards the good (RGV, AA 06, pp. 14, 67; Kant, 2009, pp. 13-14, 75), while good *Gesinnung* brings confidence in its stable and durable character (RGV, AA 06, pp. 70-71; Kant, 2009, p. 79). Kant uses the term *Sinnesänderung* to describe “[...] An exit from evil and an entry into the good, the putting off of the old human being and the putting on of the new one,” when “the subject dies unto sin (hence also unto all inclinations insofar as they mislead us into sin) in order to live unto justice” (RGV, AA 06, p. 74; Kant, 2009, pp. 82-83). To the best of my knowledge Kant uses this term only in *Religion within the Bounds of Bare Reason* (RGV, AA 06, pp. 166, 173, 174, 183, 188, 196n), interpreting it as the putting on of the new man and a second birth (RGV, AA 06, p. 196n; Kant, 2009, p. 217n).

In Kant’s time probably the most authoritative author on the issue of *Sinnesänderung* was Siegmund

Но каким конкретно способом осуществляется этот процесс перехода от порочного умонастроения к добропорядочному? Означает ли сказанное выше, что революция может быть только одна и она необратима? И что после ее свершения лишь степень приближения к добру в земной жизни может в процессе реформирования существенно отличаться у того или иного человека даже при добром умонастроении? Учитывая кантовский тезис о непознаваемости умонастроения, его сверхчувственном характере, отвечать на эти вопросы особенно трудно, а если и возможно, то, скорее, лишь апофатически, то есть отталкиваясь от отсутствия времени в интеллигибельном. Так, Кант утверждает: «... превращение умонастроения злого человека в умонастроение доброго человека заключается в изменении высшего внутреннего основания принятия всех его максим сообразно с нравственным законом, поскольку это новое основание (новое сердце) теперь само неизменно» (AA 06, S. 51; Кант, 1994в, с. 54). В этой связи на первый план у него выходит тема постоянства этого нового умонастроения продвижения к добру (см.: AA 06, S. 14, 67; Кант, 1994в, с. 17, 69), и само благое умонастроение привносит доверие к его прочности и устойчивости (AA 06, S. 70–71; Кант, 1994в, с. 72–73). «Исход из зла и вступление в добро, совлечение ветхого человека и облечение в нового», при котором «субъект умирает для греха (следовательно, и для всех склонностей, поскольку они на это соблазняют), чтобы жить по справедливости», Кант описывает при помощи термина *Sinnesänderung* (AA 06, S. 74; Кант, 1994в, с. 77). Это понятие он употребляет, насколько я могу судить, лишь в «Религии в пределах одного только разума» (см.: AA 06, S. 166, 173, 174, 183, 188, 196 Anm.), понимая его как облечение в нового человека и второе рождение (см.: AA 06, S. 196 Anm.; Кант, 1994в, с. 215 прим.).

Вероятно, одним из наиболее авторитетных авторов в вопросе *Sinnesänderung* во времена Канта был старший брат известного метафизика, Зигмунд Якоб Баумгартен (1706–1757). В «Подробном изложении теологической морали» он посвящает даже главу «Von der Sinnesänderung oder Bekehrung» этой теме (Baumgarten, 1767, S. 314–373). Сам Кант объяснял *Bekehrung*, или некое моральное либо религиозное исправление, в отличие от просто улучшения следующим образом: «Улучшение (*Besserung*) имеется, если живут иначе; обращение (*Bekehrung*) же, если обладают прочным основоположением и прочным основанием никогда не жить иначе, кроме как добродетельно» (AA 28, S. 1576). И здесь снова видны точки пересечения кантовских рассуждений с пиетизмом времен его юности.

Jacob Baumgarten (1706–1757), the brother of a well-known metaphysician. In *Ausführlicher Vortrag der theologischen Moral* he devotes a whole chapter, “Von der Sinnesänderung oder Bekehrung”, to this topic (Baumgarten, 1767, pp. 314–373). Kant himself explained *Bekehrung*, or a moral or religious conversion, unlike mere improvement, in the following way: “Improvement (*Besserung*) is when people live differently; conversion (*Bekehrung*) is when they have a determination and a solid foundation for never living in any other than a virtuous way”¹⁶ (*V-Mo/Mron*, AA 27, p. 1576). Here again we see a convergence of Kant’s reflections with the pietism of his youth.

Kant’s treatise on religion has new terms compared with his previous ethical writings. They are *Herzengesinnung*¹⁷ (RGV, AA 06, pp. 115, 159, 184) and *Religionsgesinnung* (RGV, AA 06, pp. 147, 170n, 182, 201). Religious *Gesinnung* is a subjective suprasensible principle of morality within us inherent in the unknowable property of freedom (RGV, AA 06, p. 170n; Kant, 2009, p. 187n). The religion of reason developed by Kant presupposes a morally good *Gesinnung* (RGV, AA 06, p. 116; Kant, 2009, p. 128), the service of the heart in *Gesinnung* aimed at observance of commandments (RGV, AA 06, p. 192; Kant, 2009, p. 213). Kant’s interpretation of prayer as the animation of *Gesinnung* (RGV, AA 06, p. 195n; Kant, 2009, p. 216n), as the awakening of *Gesinnung* in the soul (*Gemüt*) (RGV, AA 06, p. 193; Kant, 2009, p. 214) is also unusual. The true spirit of prayer, according to Kant, is “a heartfelt wish to be pleasing to God in all our doing and refraining, i.e. the attitude, accompanying all our actions, of pursuing these as if they were done in the service of God [...]” (RGV, AA 06, pp. 194–195; Kant, 2009, p. 216). A renewed ritual of communion may be a means of animating within the church community “the moral attitude of brotherly love as which this community is conceived” (RGV, AA 06, p. 200; Kant, 2009, p. 220).

Conclusion

Speaking about the late *Metaphysics of Morals* (1797–1798), in my opinion, Kant added nothing new to the concept of *Gesinnung*. Some specificities may include direct identification of morality with

¹⁶ “*Besserung ist, wenn man anders lebt, Bekehrung aber ist, wenn man den festen Grundsatz und die sichere Grundlage hat, daß man niemahls anders als tugendhaft leben werde.*”

¹⁷ In these cases the proposed variant of Russian translation – “*umonastroenie*” – is particularly problematic.

В трактате Канта о религии по сравнению с предыдущими этическими произведениями появляются и новые термины — *Herzensgesinnung*¹⁶ (AA 06, S. 115, 159, 184) и *Religionsgesinnung* (AA 06, S. 147, 170 Anm., 182, 201). Религиозное умонастроение есть субъективный сверхчувственный принцип моральности в нас, заложенный в непостижимом свойстве свободы (см.: AA 06, S. 170 Anm.; Кант, 1994в, с. 183 прим.). Разрабатываемая Кантом религия разума предполагает в качестве необходимого морально доброе умонастроение (см.: AA 06, S. 116; Кант, 1994в, с. 123), служение сердца в умонастроении, направленном на соблюдение заповедей (см.: AA 06, S. 192; Кант, 1994в, с. 210). Необычна также кантовская интерпретация молитвы как оживления умонастроения (см.: AA 06, S. 195 Anm.; Кант, 1994в, с. 213 прим.), как пробуждение умонастроения в душе (*Gemüt*) (см.: AA 06, S. 193; Кант, 1994в, с. 211). Подлинный дух молитвы есть, по Канту, «сердечное желание стать угодным Богу во всем нашем поведении, т. е. сопровождающее все наши действия умонастроение совершать последние как нечто происходящее на службе Богу...» (AA 06, S. 194–195; Кант, 1994в, с. 213)¹⁷. Некий же обновленный обряд причащения может выступить средством оживления церковной общины «для представляемого в этом образе нравственного умонастроения братской любви» (AA 06, S. 200; Кант, 1994в, с. 219).

Заключение

Если говорить о поздней «Метафизике нравов» (1797–1798), то, на мой взгляд, в этом произведении в отношении понятия умонастроения Кант уже не добавил ничего нового. К некоторым особенностям можно отнести, пожалуй, прямые отождествления моральности с умонастроением, противопоставляемые легальности (см.: AA 06, S. 392, 393; Кант, 2019, с. 51, 53), толкование добродетели как основанного в упроченном умонастроении совпадении воли со всяким долгом (см.: AA 06, S. 395; Кант, 2019, с. 57), а также латинский эквивалент *animus* для *Gesinnung* (AA 06, S. 477; Кант, 2019, с. 233; ср. AA 19, S. 235, Refl. 7050).

Подводя некоторые итоги, следует сказать: тот факт, что перевод кантовского термина *Gesinnung* вызывает затруднения у многих переводчиков на

Gesinnung contrasted with legality (MS, AA 06, p. 392, 393; Kant, 1996b, p. 522, 523), the interpretation of virtue as based on coincidence of the will with any duty based on strengthened *Gesinnung* (MS, AA 06, p. 395; Kant, 1996b, p. 525), as well as the Latin equivalent of *animus* for *Gesinnung* (MS, AA 06, p. 477; Kant, 1996b, p. 591; cf. Refl 7050, AA 19, p. 235; Kant, 2005, p. 458).

The following can be said by way of a summing up: the fact that the translation of Kant's term *Gesinnung* challenges many translators in various European languages has serious causes connected with pre-Kantian history as well as with Kant's attempts to express too much through this term. Owing to biblical connotations but particularly to Kant's contemporaries such as A.G. Baumgarten, Crusius and Mendelssohn, this concept gradually acquired various philosophical and theological meanings which provided a kind of foundation for Kant. Kant himself substantially transformed this concept in the critical period such that his ethical works and the treatise on religion constitute phases in understanding the term *Gesinnung*. It was Kant who decisively turned this specific word into a pivotal concept of German philosophical language, although today it bears an imprint of post-Kantian history. Still it remains underestimated in the framework of Kant's practical philosophy, in spite of the fact that it distils Kantian differentiation of ethics and law, the link between ethics and religion as well as many distinctive features of Kant's moral philosophy. A certain chaos in translation, reigning in Russian editions of Kant, is due to the chronology of their publication as well as the complexities of Kant's language and Kant's philosophy. Even so, in spite of some problems with the choice of this variant for *Religion within the Bounds of Bare Reason*, I believe that Russian translations on the whole would gain if *umonastroenie* were adopted as the standard Russian translation of the Kantian concept in his critical works.

References

- Baumgarten, S.J., 1767. *Ausführlicher Vortrag der theologischen Moral, mit einer Vorrede von J.S. Semler*. Halle: Gebauer.
- Blöser, C., 2014. *Zurechnung bei Kant. Zum Zusammenhang von Person und Handlung in Kants praktischer Philosophie*. Berlin: de Gruyter.
- Coleridge, S.T., 2002. *The Notebooks of Samuel Taylor Coleridge. Volume 2: 1804–1808, Notes*. Edited by K. Coburn. New York: Routledge.

¹⁶ В этих случаях предложенный вариант перевода — «умонастроение» — становится особенно проблематичным.

¹⁷ Перевод исправлен по оригиналу.

разные европейские языки, имеет серьезные основания, связанные как с докантовской предысторией, так и с попытками Канта выразить слишком многое при помощи данного термина. В силу библейских коннотаций, а также благодаря в первую очередь таким кантовским современникам, как А.Г. Баумгартен, Крузий и Мендельсон, это понятие постепенно обросло разнообразными философскими и теологическими смыслами, выступившими для Канта в качестве некоей основы. Сам Кант существенно трансформировал это понятие в критический период, так что его этические произведения и трактат о религии составляют некие две фазы в понимании термина *Gesinnung*. Именно Кант решающим образом превратил это специфическое слово в знаковое для немецкого философского языка понятие, хотя ныне оно и несет на себе следы в том числе послекантовской истории. Тем не менее в рамках самой практической философии Канта оно остается по-прежнему недооценено, несмотря на то что в нем выкристаллизовались кантовские различия этики и права, связь этики и религии, а также многие своеобразные черты кантовской моральной философии. Некоторый хаос с переводом, царящий в русских изданиях Канта, объясняется как долгой хронологией их выхода, так и сложностями самого кантовского языка и кантовской философии. Однако, несмотря на ряд проблем с выбором данного варианта для «Религии в пределах одного только разума», мне представляется, что русские переводы все же в целом выиграли бы, если бы стандартным переводом для этого кантовского понятия в критических произведениях стало бы русское «умонастроение».

Список литературы

Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / пер. Г.Г. Шпета. М. : Изд-во соц.-эк. лит.-ры, 1959.

Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика / пер. Б.А. Драгуна // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. М. : Мысль, 1971. Т. 2. С. 7–212.

Гегель Г.В.Ф. Философия духа / пер. Б.А. Фохта // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М. : Мысль, 1977. Т. 3.

Гегель Г.В.Ф. Философия права / пер. Б.Г. Столпнера, М.И. Левиной. М. : Мысль, 1990.

Кант И. Кантово основание для метафизики нравов / пер. Я.А. Рубана. Николаев : Типогр. Черноморского штурманского училища, 1803.

Кант И. Критика практического разума / пер. Н.М. Соколова. СПб. : Издание книжного магазина М.В. Попова, 1897.

Кант И. Религия в пределах только разума / пер. Н.М. Соколова. СПб. : Издание В.И. Яковенко, 1908.

Gesellschaft von Gelehrten, ed. 1798. *Vollständiges Deutsch-Russisches Lexicon, nach dem grossen grammatikalisch-kritischen Wörterbuche des Herrn Adelung ausgearbeitet, und mit allen zu vollkommenen Kenntniß der deutschen Sprache nöthigen Phraseologien und Erläuterungen versehen, Volume 1*. St. Petersburg: Kayserliche Buchdruckerey.

Hake, A.-K., 2003. *Vernunftreligion und historische Glaubenslehre. Immanuel Kant und Hermann Cohen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Hegel, G.W.F., 1959. *Fenomenologija dukha [The Phenomenology of Spirit]*. Translated by G.G. Shpet. Moscow: Izdatelstvo sotsialno-ekonomicheskoi literatury. (In Rus.)

Hegel, G.W.F., 1971. *Filosofskaja propedevtika [Philosophical Propaedeutics]*. In: G.W.F. Hegel, 1971. *Raboty raznykh let [Works of Different Years]*, Volume 2. Translated by B.A. Dragun. Moscow: Mysl, pp. 7-212. (In Rus.)

Hegel, G.W.F., 1977. *Filosofija dukha [The Philosophy of the Spirit]*. In: G.W.F. Hegel, 1977. *Enciklopedija filosofskikh nauk [Encyclopedia of Philosophical Sciences]*, Volume 3. Translated by B.A. Fokht. Moscow: Mysl. (In Rus.)

Hegel, G.W.F., 1986. *Texte zur Philosophischen Propädeutik*. In: G.W.F. Hegel, 1986. *Werke in 20 Bänden, Volume 4*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 9-304.

Hegel, G.W.F., 1989. *Phänomenologie des Geistes*. In: G.W.F. Hegel, 1989. *Werke in 20 Bänden, Volume 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 11-591.

Hegel, G.W.F., 1990. *Filosofija prava [The Philosophy of Right]*. Translated by B.G. Stolpner and M.I. Levina. Moscow: Mysl. (In Rus.)

Hegel, G.W.F., 1992. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. In: G.W.F. Hegel, 1992. *Gesammelte Werke, Volume 20*. Herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Meiner, pp. 1-572.

Hegel, G.W.F., 2009. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: G.W.F. Hegel, 2009. *Gesammelte Werke, Volume 14.1*. Herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Meiner, pp. 5-280.

Heym, J., 1801. *Slovar nemetsko-rossiyskiy i rossiysko-nemetskiy staraniyem I. Geyma [German-Russian and Russian-German Dictionary of Diligence by J. Heym]*, Volume 1. Riga: Hartmann.

Kant, I., 1803. *Kantovo osnovanie dlia metafiziki нравов [Groundwork of the Metaphysics of Morals]*. Translated by Y.A. Ruban. Nikolaev: Tipografiia Chernomorskogo shturmanskogo uchilishcha. (In Rus.)

Kant, I., 1897. *Kritika prakticheskogo razuma [Critique of Practical Reason]*. Translated by N.M. Sokolov. St. Petersburg: Izdanie knizhnogo magazina M.V. Popova. (In Rus.)

Kant, I., 1908. *Religiia v predelakh tolko razuma [Religion within the Bounds of Bare Reason]*. Translated by N.M. Sokolov. St. Petersburg: Izdanie V.I. Yakovenko. (In Rus.)

Kant, I., 1912. *Osnovopolozhenie k metafizike нравов [Groundwork of the Metaphysics of Morals]*. Translated by L.D.B. Edited by V.M. Khvostov. Moscow: Tipografiia Vilde. (In Rus.)

Kant, I., 1965a. *Kritika prakticheskogo razuma [Critique of Practical Reason]*. In: I. Kant, 1965. *Sobranie sochinenii v 6 t. [Collected Works in 6 Volumes]*, Volume 4 (1). Edited by V.F. Asmus. Moscow: Mysl, pp. 311-504. (In Rus.)

Кант И. Основоположение к метафизике нравов / пер. Л.Д.Б. под ред. В.М. Хвостова. М. : Типогр. Вильде, 1912.

Кант И. Критика практического разума // Собр. соч. : в 6 т. / под ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. М. : Мысль, 1965а. Т. 4 (1) / под ред. В.Ф. Асмуса. С. 311–504.

Кант И. Об изначально злом в человеческой природе // Собр. соч. : в 6 т. / под ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. М. : Мысль, 1965б. Т. 4 (2) / под ред. В.Ф. Асмуса. С. 5–58.

Кант И. Основы метафизики нравственности // Собр. соч. : в 6 т. / под ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. М. : Мысль, 1965в. Т. 4 (1) / под ред. В.Ф. Асмуса. С. 219–310.

Кант И. Критика практического разума / сверка М.М. Беляева // Собр. соч. : в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. М. : Чоро, 1994а. Т. 4. С. 373–565.

Кант И. Основоположения метафизики нравов / сверка И.С. Андреевой // Собр. соч. : в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. М. : Чоро, 1994б. Т. 4. С. 153–146.

Кант И. Религия в пределах только разума // Собр. соч. : в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. М. : Чоро, 1994в. Т. 6. С. 5–223.

Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М. : Московский философский фонд, 1997а. Т. 3 / под ред. Э.Ю. Соловьева, А.К. Судакова. С. 277–733.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3 / под ред. Э.Ю. Соловьева, А.К. Судакова. С. 39–276.

Кант И. Метафизика нравов. Ч. 2 : Метафизические основные начала учения о добродетели // Соч. на нем. и рус. яз. / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М. : Канон+, 2019. Т. 5, ч. 2 / под ред. А.А. Гусейнова, А.К. Судакова. С. 13–261.

Словарь немецко-российский и российско-немецкий стараниями И. Гейма. Рига : Гартман, 1801. Ч. 1.

Шиллер Ф. Эпиграммы // Собр. соч. : в 7 т. М. : Гос. изд-во худ. лит-ры, 1955. Т. 1. С. 206–221.

Baumgarten S.J. Ausführlicher Vortrag der theologischen Moral mit einer Vorrede von J.S. Semler. Halle : Gebauer, 1767.

Blöser C. Zurechnung bei Kant. Zum Zusammenhang von Person und Handlung in Kants praktischer Philosophie. Berlin : de Gruyter, 2014.

Hake A.-K. Vernunftreligion und historische Glaubenslehre. Immanuel Kant und Hermann Cohen. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2003.

Hegel G.W.F. Texte zur Philosophischen Propädeutik // Werke in 20 Bänden. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1986. Bd. 4. S. 9–304.

Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes // Werke in 20 Bänden. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1989. Bd. 3. S. 11–591.

Hegel G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) // Gesammelte Werke / hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg : Meiner, 1992. Bd. 20. S. 1–572.

Hegel G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts // Gesammelte Werke / hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg : Meiner, 2009. Bd. 14. 1. S. 5–280.

Kant I. Religia w obrębie samego rozumu / tłum. A. Bobko // Kant I. Dzieła zebrane. Toruń : Wydawnictwo UMK, 2011. Т. 5 : Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności. S. 11–194.

Kant, I., 1965b. Ob iznacionalno zlom v chelovecheskoj prirode [On the Radical Evil of Human Nature]. In: I. Kant, 1965. *Sobranie sochinenii v 6 t.* [Collected Works in 6 Volumes], Volume 4 (2). Edited by V.F. Asmus. Moscow: Mysl, pp. 5-58. (In Rus.)

Kant, I., 1965c. Osnovy metafiziki npravstvennosti [Groundwork of the Metaphysics of Morals] In: I. Kant, 1965. *Sobranie sochinenii v 6 t.* [Collected Works in 6 Volumes], Volume 4 (2). Edited by V.F. Asmus. Moscow: Mysl, pp. 219-310. (In Rus.)

Kant, I., 1994a. *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason]. In: I. Kant, 1994. *Sobranie sochinenii v 8 t.* [Collected Works in 8 Volumes], Volume 4. Edited by A.V. Gulyga, revised by M.M. Belyaev. Moscow: Choro, pp. 373-565. (In Rus.)

Kant, I., 1994b. *Osnovopolozhenie k metafizike npravov* [Groundwork of the Metaphysics of Morals]. In: I. Kant, 1994. *Sobranie sochinenii v 8 t.* [Collected Works in 8 Volumes], Volume 4. Edited by A.V. Gulyga, revised by I.S. Andreeva. Moscow: Choro, pp. 153-146. (In Rus.)

Kant, I., 1994c. *Religiia v predelakh tolko razuma* [Religion within the Bounds of Bare Reason]. In: I. Kant, 1994. *Sobranie sochinenii v 8 t.* [Collected Works in 8 Volumes], Volume 6. Edited by A.V. Gulyga. Moscow: Choro, pp. 5-223. (In Rus.)

Kant, I., 1997a. *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason]. In: I. Kant, 1997. *Sochineniia na nemetskom i russkom yazyke* [Works in German and Russian]. Edited by N.V. Motroshilova and B. Tuschling. Volume 3. Edited by E.Y. Solovyev and A.K. Sudakov. Moscow: Moskovskii filosofskii fond, pp. 277-733. (In Rus.)

Kant, I., 1997b. *Osnovopolozhenie k metafizike npravov* [Groundwork of the Metaphysics of Morals]. In: I. Kant, 1997. *Sochineniia na nemetskom i russkom yazyke* [Works in German and Russian]. Edited by N.V. Motroshilova and B. Tuschling. Volume 3. Edited by E.Y. Solovyev and A.K. Sudakov. Moscow: Moskovskii filosofskii fond, pp. 39-276. (In Rus.)

Kant, I., 2019. *Metafizika npravov: Metafizicheskie osnovnyie nachala ucheniia o dobrodeteli* [The Metaphysics of Morals: Metaphysical First Principles of the Doctrine of Virtue]. In: I. Kant, 2019. *Sochineniia na nemetskom i russkom yazyke* [Works in German and Russian]. Edited by N.V. Motroshilova and B. Tuschling. Volume 5 (2). Edited by A.A. Guseynov and A.K. Sudakov. Moscow: Kanon+, pp. 13-261. (In Rus.)

Kant, I., 1996a. *Critique of Practical Reason*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Edited by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 133-271.

Kant, I., 1996b. *The Metaphysics of Morals*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Edited by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 353-603.

Kant, I., 2005. *Notes and Fragments*. Edited by P. Guyer, translated by C. Bowman, P. Guyer, F. Rauscher. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2009. *Religion within the Bounds of Bare Reason*. Translated by W.S. Pluhar. Indianapolis & Cambridge: Hackett.

Kant, I., 2011. *Religia w obrębie samego rozumu*. Translated by A. Bobko. In: I. Kant, 2011. *Dzieła zebrane. Volume 5: Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności*. Toruń: Wydawnictwo UMK, pp. 11-194.

Konhardt K. Die Unbegreiflichkeit der Freiheit. Überlegungen zu Kants Lehre vom Bösen // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1988. № 42. S. 397–416.

Kühn M. Kant. Eine Biographie / aus dem Englischen von M. Pfeiffer. München : C.H. Beck, 2007.

Vollständiges Deutsch-Russisches Lexicon, nach dem grossen grammatikalisch-kritischen Wörterbuche des Herrn Adelung ausgearbeitet, und mit allen zu vollkommenen Kenntniß der deutschen Sprache nöthigen Phraseologien und Erläuterungen versehen / hrsg. von einer Gesellschaft von Gelehrten. St. Petersburg : Kayserliche Buchdruckerey, 1798. Bd. 1.

Об авторе

Алексей Николаевич Круглов, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Россия.

E-mail: akrouglov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1152-1309>

Для цитирования:

Круглов А.Н. О роли умонастроения (Gesinnung) в этике и философии религии Канта. Часть 2 // Кантовский сборник. 2019. Т. 38, № 4. С. 34–50. doi: 10.5922/0207-6918-2019-4-2

Konhardt, K., 1988. Die Unbegreiflichkeit der Freiheit. Überlegungen zu Kants Lehre vom Bösen. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 42, pp. 397-416.

Kühn, M., 2007. *Kant. Eine Biographie*. Translated by M. Pfeiffer. München.

Schiller, F., 1962. *Tabulae Votivae*. In: F. Schiller, 1962. *Sämtliche Werke*. 3. Auflage, Band 1. Edited by G. Fricke, H.G. Göpfert and H. Stubenrauch. München: Hanser, pp. 303-315.

The Holy Bible, 21st Century King James Version (KJ21): 1994. Gary: Deuel Enterprises.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Prof. Dr. Alexei N. **Krouglov**, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

E-mail: akrouglov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1152-1309>

To cite this article:

Krouglov, A.N., 2019. On the Role of *Gesinnung* in Kant's Ethics and Philosophy of Religion. Part II. *Kantian Journal*, 38(4), pp. 34-50. <http://dx.doi: 10.5922/0207-6918-2019-4-2>

ДАРВИНИЗМ КАК НЕДОСТАЮЩЕЕ ЗВЕНО КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАНТА

И.К. Калинин¹

Я исхожу из предположения, что причиной трудностей в изложении своего замысла Кантом и, соответственно, подспудной причиной критического отношения к этому замыслу со стороны многих философов Новейшего времени являлось отсутствие в его распоряжении необходимого теоретического звена, с введением которого вся его система получала бы более надежное научное обоснование. Таким звеном мне видится дарвинизм, дающий подкрепление ключевому, но в то же время не обоснованному тезису «Критики чистого разума» – тезису о существовании синтетических суждений априори. Синтез дарвинизма с критической философией требует, однако, существенной перестройки последней, так как некоторые ее ключевые моменты в новом свете оказываются слабыми и требуют пересмотра или даже переворотов. Первый переворот, исследованный в статье, переопределяет источник происхождения категорий, который теперь обнаруживается не «сверху», где его искал Кант, то есть не в логических функциях, согласно метафизической дедукции, и не в самосознании, как это декларируется трансцендентальной дедукцией, а «снизу», в инстинктах, если рассматривать вещи в эволюционном измерении. Второй переворот переносит свободу воли, находящуюся у Канта в одной онтологической корзине с вещами самими по себе, «вверх», на другой этаж пирамиды онтологий, благодаря замене дуализма на плюрализм, поскольку дуализм слишком узок, чтобы вместить в себе все автономные компоненты критической философии. Таким образом, дух и свобода находят себе новое место, отдельное от сферы физической природы; категория приспособления объясняет, как возможно сосуществование разных онтологий; проблема двух интерпретаций трансцендентального идеализма (двухмирная vs. двухаспектная) находит свое решение в их примирении.

Ключевые слова: Кант, Конрад Лоренц, Николай Гартман, трансцендентальная философия, эволюционная эпистемология, категории, синтетическое суждение априори, приспособление.

¹ Россия, Ижевск.
Поступила в редакцию: 17.04.2019 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2019-4-3
© Калинин И.К., 2019.

DARWINISM AS THE MISSING LINK IN KANT'S CRITICAL PHILOSOPHY

I.K. Kalinin¹

I proceed from the hypothesis that the difficulties in Kant's presentation of his plan and, accordingly, the implicit reason for the critical attitude to this plan on the part of many contemporary philosophers stem from the fact that he had no theoretical link at his disposal which would offer a more solid scientific grounding for his entire system. I believe that Darwinism is such a link which bolsters the central but ungrounded thesis of the Critique of Pure Reason on the existence of a priori synthetic judgments. The synthesis of Darwinism and critical philosophy dictates, however, a substantial restructuring of the latter since some of its key elements prove to be weak in the light of modern studies and need to be revised or even reversed. The first reversal explored in this article determines the origin of the categories which are now revealed not "from the top down" where Kant sought them, i.e. not in logical functions in accordance with metaphysical deduction and not in self-consciousness as transcendental deduction claims, but "from the bottom up" if one considers things in the evolutionary dimension, i.e. in the instincts. The second reversal shifts the freedom of will which Kant placed in the same ontological basket with things in themselves at "the top," to another level of the pyramid of ontologies, by changing dualism to pluralism because dualism is too narrow to accommodate all the autonomous components of critical philosophy. Thus spirit and freedom find a new place separate from the sphere of physical nature; the category of adaptation explains how different ontologies can coexist; while the problem of two interpretations of transcendental idealism (two-world vs. two-aspect interpretation) finds a solution through their reconciliation.

Keywords: Kant, Konrad Lorenz, Nicolai Hartmann, transcendental philosophy, evolutionary epistemology, categories, synthetic judgment a priori, adaptation.

¹ Izhevsk, Russia.
Received: 17.04.2019.
doi: 10.5922/0207-6918-2019-4-3
© Kalinin I.K., 2019.

Введение

Одним из фундаментальных различий, разделяющих западную философию на два лагеря — континентальную и аналитическую, — служит их отношение к науке: в то время как первая дистанцируется от нее, находя свой интерес в исследовании смыслов, а не причин событий, вторая, наоборот, старается стереть с ней всякие границы. Критическая философия Канта в рамках этой оппозиции, особенно учитывая официальный разрыв родоначальников аналитической традиции с ним, не находит себе строго определенного места: хотя феноменологические и этические темы и контексты требуют включения ее в один лагерь с экзистенциализмом и феноменологией, но по критерию уничтожения границ между философией, наукой и логикой ее принципы совпадают с позитивистскими убеждениями Г. Фреге, Б. Рассела или Р. Карнапа. Поэтому можно предположить, что Кант был бы готов принять и ассимилировать идеи Дарвина, окажись они в его распоряжении. Но дарвинизм значит для философии Канта гораздо больше, чем просто новый пункт связи с наукой. Дело в том, что идеи Канта можно рассматривать в роли «моста» между двумя обозначенными лагерями, если характеризовать аналитическую традицию как увлекающуюся причинами в ущерб смыслам. Стараясь найти способ совмещения ньютоновского физическо-го детерминизма, от которого нельзя было просто так отмахнуться, со свободой воли — «ограничить разум, чтобы освободить место вере» (В XXX; Кант, 2006, с. 33), он, кажется, опередил свое время. Как идеи Дарвина могли бы помочь ему на этом трудном пути объединения научного знания с ценностями, я попытаюсь выяснить в данной статье.

На что я могу опираться в своем исследовании? Синтез эпистемологии с эволюционной теорией стал фундаментом для развития эволюционной эпистемологии, известной читателю прежде всего по работам К. Поппера (Поппер, 1983). Следует уточнить, однако, что данная дисциплина подразделяется внутри себя на две ветви, и Поппер развивал одну из них — эволюционную эпистемологию теорий, занимающуюся вопросом роста прежде всего эмпирических знаний. Вопросом же развития когнитивного аппарата, или, в терминах Канта, априорного знания, занимается другая ветвь — эволюционная эпистемология механизмов (Gontier, 2019; Bradie, Harms, 2016). Именно в отношении последней Кант может считаться предтечей, хотя его

Introduction

One of the fundamental differences that divides Western philosophy into two camps — the continental and the analytical — is their attitude to science: while the former distances itself from science focusing attention on the study of meanings rather than the causes of events, the latter, on the contrary, seeks to erase all boundaries between the two. Within the framework of that juxtaposition, Kant's critical philosophy, especially since the fathers of the analytical tradition have officially broken with Kant, does not find a strictly determined place. Phenomenological and ethical themes and contexts require that it be included in the same camp with existentialism and phenomenology, but in terms of destroying the boundaries between philosophy, science and logic its principles coincide with the positivist convictions of Gottlob Frege, Bertrand Russell or Rudolf Carnap. It is possible therefore that Kant would have been prepared to accept and assimilate Darwin's ideas if he had had them at his disposal. However, Darwinism means much more for Kant's philosophy than simply another link with science. Kant's ideas can be seen as a "bridge" between the two above-mentioned camps if the analytical tradition is characterised as a tradition that is attracted by causes at the expense of meanings. Seeking to combine Newton's physical determinism, which could not just be brushed aside, with freedom of will — "to deny *knowledge* in order to make room for *faith*" (B XXX; Kant, 1998, p. 117), he seems to have been ahead of his time. In this article I will try to explain how Darwin's ideas could have helped him on this difficult path of marrying scientific knowledge to values.

What starting-point can I give to my investigation? The synthesis of epistemology and the evolutionary theory provided the foundation for the development of evolutionary epistemology, known to the reader above all from the works of Karl Popper (1994). It has to be stressed, however, that this discipline is subdivided into two branches of which Popper developed one, the evolutionary epistemology of theories, dealing with the issue of growth above all of empirical knowledge. The issue of the development of the cognitive apparatus or, in Kant's terminology, *a priori* knowledge, is the province of the other branch, the evolutionary epistemology of mechanisms (Gontier, 2019; Bradie

учение было еще лишено эволюционной составляющей. Интерпретация учения Канта в свете дарвинизма до сих пор не привлекала большого философского интереса и имела место в основном внутри этой второй ветви эволюционной эпистемологии. Я буду отталкиваться от революционных в этом направлении работ К. Лоренца, учитывая позиции Г. Фоллмера² и К. Смита. Однако внимание этих авторов, за исключением Лоренца, было ограничено важной, но узкой зоной проблематики происхождения категорий. Их общий результат сравнения двух учений выражается в убеждении, согласно которому дарвинизм «преодолеывает» (Smith, 1991, p. 35, 47) кантовскую теорию априорного знания. По моему же мнению, дарвинизм модифицирует философию Канта, помогая воплотить в рамках более безукоризненной с научной точки зрения системы подспудную идею «моста» между причинами и смыслами, остроактуальную для любого вида онтологического дуализма.

Можно выделить два разных, хотя и взаимосвязанных типа дуализма у Канта: модальный и онтологический. Первый из них артикулируется в оппозиции модальному монизму аналитической традиции, основанному на убеждении, что существуют только логические или сводимые к ним посредством содержательного анализа понятий аналитические необходимые истины. Соответственно, модальный дуализм предполагает, что существуют также синтетические положения, которые могут быть необходимыми и, следовательно, априорными истинами (Hanna, 2008, p. 164)³. Канту не удалось доказать модальный дуализм с той степенью убедительности, которая оказалась бы достаточной для его одобрения большинством философов. Мнение, что «Кант в действительности не имеет ясной и общей концепции синтетического априори вообще» (Strawson, 1966, p. 43) распространено настолько, что даже в рамках темы «Кант и Дарвин» раздаются еще более жесткие, чем у П. Стросона, оценки: «...мы можем легко видеть сегодня, что идея “синтетического априори”, как подозревалось с самого начала, есть просто путаница в голове» (Smith, 1991, p. 40).

Что касается второго рода дуализма — онтологического, дуализма представлений и вещей самих

and Harms, 2016). It is with regard to the latter that Kant can be seen as a forerunner although his doctrine still lacked the evolutionary component. Up to the present the interpretation of Kant's teaching in the light of Darwinism has attracted scant philosophical interest and has occurred mainly within this second branch of evolutionary epistemology. I will proceed from the revolutionary works of Konrad Lorenz taking due account of the positions of Gerhard Vollmer² and Christopher Smith. However, these authors, with the exception of Lorenz, concentrated on an important but narrow body of problems: the origin of categories. The shared result of their comparison of the two teachings is summed up in the conviction that Darwinism “overtook” (Smith, 1991, p. 35, 47) the Kantian theory of a *priori* knowledge. In my opinion, however, Darwinism modifies Kant's philosophy by helping to convey within the framework of a more rigorous scientific system the underlying idea of a “bridge” between causes and meanings, which is vital for any kind of ontological dualism.

One can identify two different, albeit interconnected, types of dualism in Kant: the modal and the ontological. The former is articulated through opposition to modal monism of the analytical tradition, based on the conviction that there exist only logical truths or the necessary analytical truths reducible to them through semantic analysis of concepts. Accordingly, modal dualism presupposes that there also exist synthetic propositions which may be necessary and therefore *a priori* truths (Hanna, 2008, p. 164).³ Kant failed to prove modal dualism convincingly enough to be approved by the majority of philosophers. The opinion that “Kant really has no clear and general conception of the synthetic *a priori* at all” (Strawson, 1966, p. 43) is so widespread that even harsher assessments than Strawson's can be encountered in the framework of the topic “Kant and Darwin: “[...] we may easily see nowadays that the idea of the ‘synthetic *a priori*’ is, as was suspected from the first, merely a muddle” (Smith, 1991, p. 40).

As for the second kind of dualism i.e. ontological or the dualism of representations and things

² Его основные идеи и библиография работ представлены в книге Ральфа Хартмана: (Hartmann, 2017).

³ «Модальным» такой дуализм назван, очевидно, потому, что необходимость является категорией модальной логики. Более корректным, но менее благозвучным названием был бы «дуализм необходимостей».

² His main ideas and bibliography of his works are contained in the book by Ralph Hartmann (2017).

³ Such dualism has been probably called “modal” because necessity is a category of modal logic. A more correct but less sonorous name would be, in my opinion, “dualism of necessities”.

по себе, то следуемый из нее радикальный агностицизм оказывается основной причиной предрасположения большинства философов против трансцендентальной философии в целом. Но каковы альтернативы? Классический фундаментализм, которому этот дуализм противостоит, опирается на одну форму зависимости, делающую возможным единство любой теоретической системы, — логическую, в соответствии с которой все знание должно выводиться из некоего «фундамента» дедуктивным путем. У Канта еще не было под рукой другой достаточно отчеканенной формы зависимости онтологически разных сущностей друг от друга, которую можно было бы противопоставить фундаментализму, — той формы, на которой будет основана впоследствии теория естественного отбора и затем эволюционная эпистемология и которую Дарвин назвал приспособлением. Именно с помощью этой формы связи, оцененной на философском уровне, могут быть, на мой взгляд, успешно обоснованы как онтологический, так и модальный дуализм.

Можно сказать, что хотя Кант декларировал свою «одну-единственную задачу» в форме вопроса: «*как возможны синтетические суждения a priori?*» (B 19; Кант, 2006, с. 72–73) и построил на допущении таких суждений всю свою трансцендентальную философию, он не смог убедительно ответить на поставленный вопрос, тем самым оставив свою систему без прочного фундамента. Поэтому, если философски осмысленный дарвинизм сможет дать искомым ответ, мы вправе считать его недостающим звеном трансцендентальной философии. А если он к тому же ответит на вопрос о природе единства разных сторон разных дуализмов во всех трех «Критиках» Канта, мы вправе считать его недостающим звеном всей критической философии. Соответственно этим двум задачам — обоснованию как модального, так и онтологического дуализма (в данном случае не конкретного, а абстрактного) — моя статья будет состоять из двух частей. В первой (четыре первых параграфа) я покажу, как революция, произведенная Дарвином, переворачивает порядок происхождения категорий, опровергая тем самым метафизическую дедукцию и структурный порядок трансцендентальной дедукции категорий Канта. Этот вывод не нов в теме сравнения Канта с Дарвином. Но до сих пор не обращалось должного внимания на то, что эта же революция обосновывает модальный дуализм, предоставляя особую, дарвинистскую интерпретацию идее априорного синтеза.

in themselves — the radical agnosticism that flows from this is the main cause of the prejudice of the majority of philosophers against transcendental philosophy in general. But what are the alternatives? Classical fundamentalism, which this dualism opposes, relies on one form of dependence that makes the unity of any theoretical system possible — the logical one in accordance with which all knowledge must be deduced from a certain “foundation”. Kant did not yet have to hand a sufficiently clear-cut form of interdependence between ontologically different entities that could be opposed to fundamentalism, the form which would later provide the basis for the theory of natural selection and then evolutionary epistemology which Darwin called adaptation. It is with the help of this form of connection, assessed at the philosophical level, that in my opinion both the ontological and the modal dualism can be grounded.

One may argue that although Kant enunciated his “single problem” in the form of the question “*How are synthetic judgments a priori possible?*” (B 19; Kant, 1998, p. 146) and used such judgments to scaffold his transcendental philosophy, he could not convincingly answer this question, thus leaving his system without a solid foundation. Therefore if philosophically significant Darwinism can provide the required answer, we have reason to consider it to be the missing link of transcendental philosophy. And if it also answers the question of the nature of the unity of different aspects of different dualisms in all three of Kant’s *Critiques*, we have reason to consider it to be the missing link of his entire critical philosophy. In accordance with these two tasks — justification both of the modal and ontological dualism (abstract and not concrete in this case) — my article will consist of two parts. In the first part (the first four sections) I will show how the revolution carried out by Darwin overturns the order of the origin of categories, thus refuting Kant’s metaphysical deduction and structural order of transcendental deduction of categories. This conclusion is not new in the task of comparing Kant and Darwin. However, up until now not enough attention has been paid to the fact that the same revolution justifies modal dualism, presenting a special (Darwinist) interpretation of the idea of synthesis *a priori*.

Вторую часть статьи (два последних параграфа) я посвящаю вопросу о том, каким образом определенное философское расширение дарвинизма может служить обоснованием не только модального, но и онтологического дуализма Канта. Таким расширением можно считать модификацию Лоренцем в эволюционном духе философской системы Николая Гартмана, родственной системе Канта в силу своего отрицания монизма. Система Гартмана – Лоренца помогает, во-первых, уточнить онтологическую сферу действия априорного синтеза, поставив более широкие, чем у Канта, границы его применимости, во-вторых, эксплицировать философское значение понятия приспособления и, в-третьих, решить острую в среде комментаторов Канта проблему интерпретации (два мира vs. два аспекта) его трансцендентального идеализма.

По стопам Лоренца: происхождение категорий

Кантовский дуализм представлений и вещей самих по себе, особенно если его понимали в парадигме двух миров, вместе с его необходимым следствием – утверждением о непознаваемости последних – вызывал у последующих поколений философов устойчивое неприятие. Начиная с Фихте вся немецкая идеалистическая философия, перенимая у Канта и нагружая собственным смыслом его диалектику, выкидывала за борт концепт вещей самих по себе как противоречивый и излишний элемент. С.Н. Булгаков, открытый и энергичный адвокат Шеллинга, критикуя Канта за то, что «между субъектом и объектом воздвиглась, казалось, невидимая, но непроницаемая стеклянная стена», выражал решимость «разбить эту стеклянную стену и лишь таким путем прорваться к объективной действительности» (Булгаков, 1990, с. 51). Говоря образно, после Канта все крупные философы разбивали построенную им стену и вместе с ней – его дуализм, следуя тому самому стремлению разрушающего все границы спекулятивного разума к созданию завершенной метафизической системы, которое и было предметом кантовской критики. В этой теме развитие мировой философии вернулось на докантовский уровень. Но необходимо учитывать при этом и причину такого негативного для Канта исхода, заключенную, не в последнюю очередь, в принципиальном агностицизме трансцендентального идеализма.

Эту проблему элегантно решил, оставаясь на дуалистических позициях, выдающийся био-

The second part of the article (the two last sections) are devoted to answering the question, how can some philosophical extension of Darwinism provide justification not only for Kant's modal but also ontological dualism. Such an extension is arguably provided by Lorenz in the evolutionary spirit of Nicolai Hartmann's philosophical system which is akin to Kant's system in that it rejects monism. The Hartmann-Lorenz system helps, first, to formulate more precisely the ontological sphere to which synthesis *a priori* is applicable by marking broader boundaries of its application than Kant's, secondly, to explicate the philosophical meaning of the concept of adaptation and thirdly, to solve the problem of interpretation (two-worlds vs. two-aspects) of his transcendental idealism which exercises commentators of Kant.

In the Wake of Lorenz: the Origin of Categories

Kant's dualism of representations and things in themselves, especially as understood in the two-worlds paradigm, together with its necessary consequence – the assertion that the latter are unknowable – was flatly rejected by the following generations of philosophers. Beginning with Fichte the entire German idealistic philosophy, borrowing from Kant and investing his dialectics with its own meaning, jettisoned the concept of things in themselves as contradictory and redundant. Sergey N. Bulgakov (1990, p. 51), an avowed and energetic advocate of Schelling, criticising Kant for “erecting what would seem to be an invisible yet impenetrable glass wall between subject and object,” expressed his determination “to smash this glass wall as this is the only way to reach objective reality.” Figuratively speaking, after Kant all the major philosophers “smashed” the wall he had built and in the process smashed his dualism in line with the desire of speculative reason that destroys all borders to create a complete metaphysical system, which was the target of Kant's critique. Within this area the development of world philosophy reverted to the pre-Kantian level. But one has to take into account the cause of such a negative outcome for Kant which is, not least, the fundamental agnosticism of transcendental idealism.

This problem was elegantly solved without abandoning the dualist position by the outstanding

лог-эволюционист Конрад Лоренц в своем наброске дарвинистской интерпретации кантовской теории познания, опубликованном в 1941 г. (Лоренц, 2000), еще до основных работ, принесших ему известность. Позднее в своей книге «Оборотная сторона зеркала» (1973 г.) он более подробно анализирует структуру и эволюцию когнитивного аппарата человека, отмежевываясь, однако, уже от трансцендентального идеализма Канта (Лоренц, 1998, с. 249–252) и противопоставляя ему гипотетический реализм — концепцию, сформулированную эволюционным эпистемологом Д. Кэмпбеллом. Гипотетический реализм последнего близок «критическому реализму» К. Поппера и представляет собой концепцию реальности как постоянно верифицируемой гипотезы (Campbell, 1959, p. 156) в том смысле, что мы не имеем и не можем иметь таких надежных оснований знания, которые удовлетворили бы фундаменталистов. Лоренц в гипотетическом реализме усматривает, кроме всего прочего, то, что «категории и формы созерцания человеческого познавательного аппарата представляются чем-то очевидным образом возникшим в ходе эволюции и “подходящим” к условиям внесубъективного мира — аналогичным образом и по аналогичным причинам, как лошадиное копыто “подходит” к поверхности степи или плавник рыбы к воде» (Лоренц, 1998, с. 276–277) — тезис, впервые отчетливо артикулированный им еще в 1941 г.

Хотя трактовки гипотетического реализма несколько расходятся у двух упомянутых авторов, эта концепция тем не менее в своем общем ядре отличается от трансцендентального идеализма двумя основными чертами. Во-первых, как справедливо указывает Лоренц, априорным аппарат познания может быть только в отношении индивидов, то есть в онтогенетическом аспекте. В отношении же человека как вида, то есть в филогенетическом аспекте, с учетом всех его прежних эволюционных ступеней развития, он — исторически возникший механизм (Лоренц, 1998, с. 251–252). И, во-вторых, как следствие первого, эволюционные эпистемологи отклоняют кантовское убеждение, что мы не можем *ничего* сказать о форме вещей самих по себе, поскольку если бы мы представляли их в совершенно ложном свете, то уже наши далекие предки на любом участке всей эволюционной цепи не смогли бы выжить (Лоренц, 1998, с. 254). Поэтому, хотя мы не можем с такой же уверенностью, какую нам внушают логические истины, утверждать, что, например, пространство, которое мы воспринимаем, таково на

эволюционный биологист Konrad Lorenz in his sketch of the Darwinist interpretation of the Kantian theory of cognition published in 1941 (*cf.* Lorenz, 2009), i.e. before the major works that made him famous. Later, in his book *Behind the Mirror* (1973), he analyses in more detail the structure and evolution of man's cognitive apparatus while distancing himself from Kant's transcendental idealism (Lorenz, 1977, pp. 7-10) and contrasting it with hypothetical realism, a concept formulated by evolutionary epistemologist Donald Campbell. The hypothetical realism of the latter is close to Karl Popper's "critical realism" and conceives of reality as a constantly verified hypothesis (Campbell, 1959, p. 156) in the sense that we do not have and cannot have foundations of knowledge reliable enough to satisfy the fundamentalists. Lorenz (1977, p. 37) finds in hypothetical realism, among other things, the fact that "the categories and modes of perception of man's cognitive apparatus are the natural products of phylogeny and thus adapted to the parameters of external reality in the same way, and for the same reasons, as the horse's hooves are adapted to the prairie, or the fish's fins to the water" — the thesis he first clearly articulated back in 1941.

Although the two above-mentioned authors diverge somewhat in their treatment of hypothetical realism this concept nevertheless in its common core differs from transcendental idealism in two main features. First, as Lorenz rightly points out, the cognitive apparatus can only be *a priori* with regard to individuals, i.e. in the ontogenetic aspect. With regard to man as a species, i.e. from the phylogenetic angle, bearing in mind all its previous evolutionary stages of development, it is a mechanism that *evolved historically* (Lorenz, 1977, pp. 9-10). And secondly, as a consequence of the first, evolutionary epistemologists reject Kant's conviction that we can say *nothing* about the form of things in themselves. If we perceived them in a totally false light even our distant ancestors could not have survived at any stage of the evolutionary path (Lorenz, 1977, p. 12). Therefore if we cannot say with the same confidence that logical truths would have us believe that, for example, space which we perceive is actually as we perceive it, and indeed classical physics after Einstein denies this, we can rely on our idea of space if not in the relativity theory, at least in our practical activities. In the light of the theory of natural selection we

самом деле, да и классическая физика после Эйнштейна это отрицает, но можем надежно опираться на наше представление пространства если не в теории относительности, то по крайней мере в нашей практической деятельности. В свете теории естественного отбора мы можем быть уверены, что наши априорные формы познания *приблизительно* соответствуют структурам ноуменального мира.

Но расхождения современной эволюционной эпистемологии с Кантом — это «семейный спор», а чтобы артикулировать свою позицию в фундаментальном размежевании с аналитической философией по вопросу о существовании априорных синтетических суждений, я вынужден сохранять терминологию Канта. Как будет показано ниже, концепция приспособления с помощью естественного отбора, опровергая в деталях, подтверждает и усиливает модальный дуализм Канта в принципе, способствуя развитию и усилению философской позиции последнего в контексте спора с аналитической школой.

Своей эволюционной трактовкой Лоренц смягчает ригоризм кантовской дихотомии вещей самих по себе и представлений, одновременно не «разбивая стекло» и не отказываясь от принципиального дуализма. «Мост» над зиявшей ранее пропастью между двумя онтологическими мирами был найден в принципе приспособления. В эволюционно значимом масштабе филогенеза структура когнитивного аппарата постепенно притиралась и приспособлялась к структуре объективного мира в той же мере и направлении, как конкретное содержание знаний подрастающего ребенка постепенно все более адекватно отражает положение дел в реальности на протяжении его взросления и жизни в целом.

Я бы дополнил аргументацию Лоренца об эволюции априорного знания уместной в данном случае аналогией с «эволюцией» компьютеров, которую сам он, учитывая время его творчества, провести еще не мог: содержание⁴ жесткого диска компьютера стоит в том же отношении к «мягкому» программному обеспечению и к вводным данным, в каком врожденный аппарат познания человека, обеспечиваемый его генетическим кодом, стоит к наукам и опыту, приобретаемым им в течение жизни. И точно так же, как емкость, структура и качество технического содержания жестких дисков изменялись от одного поколения компьютеров к другому на протяжении десятилетий, априорный, генетически за-

⁴ Кант мог бы сказать «*трансцендентальное* содержание», что значит «априорные формы».

can be sure that our *a priori* forms of cognition *approximately* correspond to the structures of the noumenal world.

However, the divergence between modern evolutionary epistemology and Kant being merely “a family quarrel” I had to preserve Kant’s terminology to articulate my position in the face of the more significant opposition to analytic philosophy on the issue of the existence of *a priori* synthetic judgments. As will be shown below, the concept of adaptation through natural selection, while rejecting Kant’s dualism over details, confirms and reinforces it in principle, thus developing and reinforcing the latter’s philosophical position with regard to the dispute with the analytical school.

Lorenz’s evolutionary interpretation mitigates the rigorism of the Kantian dichotomy of things in themselves and representations while not “smashing the glass” and not renouncing dualism in principle. “The bridge” over the previously gaping ravine between the two ontological worlds was found in the shape of the adaptation principle. On the scale of phylogenesis that is significant from the evolutionary point of view, the structure of the cognitive apparatus was gradually fitted into and adapted to the structure of the objective world to the same degree and in the same direction as the concrete content of a growing child’s knowledge reflects the state of affairs in reality in an ever more accurate way throughout the period of his growth and throughout life in general.

I would complement Lorenz’s argumentation of the evolution of *a priori* knowledge by what I believe to be an apposite analogy with the evolution of computers which he himself of course could not have drawn, considering the time when he lived: the content⁴ of their hardware is in the same relationship to the software and to input data as man’s inborn cognition apparatus, ensured by his genetic code, is to sciences and the experience acquired during his lifetime. Just as the capacity, structure and quality of the technical content of the hardware has changed from one generation of computers to another over the decades, the *a priori* and genetically given cognitive apparatus of man and his forerunners improved

⁴ Kant might have said “*transcendental* content”, which means “*a priori* forms”.

данный когнитивный аппарат человека и его предшественников совершенствовался на протяжении миллионов лет их эволюционного развития. Поэтому априорность категориального аппарата человека относительна в той же мере, в какой и априорность содержания жесткого диска компьютеров.

Категории субстанции и причинности

Рассмотрим теперь, как категории субстанции и причинности, наиболее часто упоминаемые самим Кантом, получают новую интерпретацию в свете современной биологии и психологии.

В своей «Критике» Кант использует, не особенно различая, два разных по степени абстрактности варианта понятия субстанции, которые можно охарактеризовать как относительный и абсолютный (см.: Allison, 2004, p. 242). Абсолютное понимание субстанции — как субстрата *всех* возможных явлений — доминирует в параграфе, специально посвященном анализу этой категории (B 224–232; Кант, 2006, с. 311–321). Очевидно, что такое понимание нельзя назвать априорной формой познания, поскольку оно является результатом философской рефлексии. Другое же понимание, выраженное, например, во фрагментах B 149, 186, 288, 289, 300 и 322 (Кант, 2006, с. 223, 267, 385, 399, 423), оказывается в свете упомянутой философской рефлексии относительным, так как организует картину не мира в целом, а отдельных объектов, обладающих постоянством лишь на протяжении определенного периода времени. Тем не менее именно такое понимание полностью отвечает представлению об априорной форме или когнитивном механизме как *способе* познания, а не результате логического размышления. Похоже, что Кант вложил в уже известное со времен Аристотеля понятие субстанции в его абсолютной версии новое, трансцендентальное, значение, подготовленное концепцией монад Лейбница — субстанций во множественном числе. Интерпретируя позицию Канта, изложенную в указанных выше фрагментах, можно сказать, что функция категории субстанции заключена в выполнении такой же роли в отношении созерцаний, какую логический субъект в аналитическом суждении выполняет в отношении предиката, — роли «контейнера», и Кант не устает подчеркивать, что субстанция возможна только как такой логический субъект, но никогда как предикат. Другими словами, если мы подставим под какой-то фрагмент многообразного в созерцании, имеющегося у нас в наличии, категорию субстанции, так что это многообразное становится ее «предикатом», то получим эмпирический объект. И эту операцию выполняет наш когнитив-

over millions of years of their evolution. Therefore the *a priori* character of man's cognitive apparatus is relative to the same extent as the *a priori* character of the content of the computer hardware.

Categories of Substance and Causality

Let us now consider how the categories of substance and causality, which are most frequently mentioned by Kant himself, are reinterpreted in the light of modern biology and psychology.

In his *Critique* Kant uses, without particularly attempting to distinguish them, two concepts of substance that are abstract to different degrees and can be characterised as relative and absolute respectively (*cf.* Allison, 2004, p. 242). The absolute concept of substance — as the substratum of all possible phenomena — informs the section specially devoted to the analysis of this category (B 224-232; Kant, 1998, pp. 299-304). Obviously, this interpretation cannot be called an *a priori* form of cognition because it is a result of philosophical reflection. Another interpretation, expressed for example, in fragments B 149, 186, 288, 289, 300 and 322, turns out, in the light of the above-mentioned philosophical reflection, to be relative because it organises not the picture of the world as a whole but of individual objects which are constant only over a certain period of time. Nevertheless, this understanding fully accords with the idea of a *a priori* form or cognitive mechanism as a *mode* of cognition and not as a result of logical reflection. It looks as if Kant invested the concept of substance, known since the times of Aristotle in its absolute version, with a new, transcendental meaning prepared by Leibniz's concept of monads, substances in the plural. Interpreting Kant's position set forth in the above fragments one can say that the function of the category of substance consists in fulfilling the same role with regard to intuition as the logical subject in an analytical judgment performs with regard to the predicate, the role of "container," and Kant never tires of stressing that substance is possible only as a logical subject and never as a predicate. In other words, if we put the category of substance under some fragments of the manifold of intuition that we have so that manifold becomes its "predicate" we will get an empirical object. This operation is performed by our cognitive apparatus without our conscious will.

ный аппарат без нашей сознательной воли. Я буду иметь в виду лишь это последнее понимание категории субстанции в предлагаемой мной интерпретации ее в свете дарвинизма. Замечу, что субстанция в абсолютном значении не способна дать нам никакого эмпирического объекта, какая бы масса многообразного в созерцании для этого ни использовалась, и, значит, категорией в строгом смысле слова не является. Скорее, это лишь синоним космологической идеи, плод «чистого разума», проанализированный Кантом в «Антиномиях чистого разума».

Современная психология развития выяснила, что различать объекты и, с другой стороны, узнавать уже знакомый объект, то есть пользоваться, в терминах Канта, категорией субстанции, ребенок начинает с пяти месяцев (Maddy, 2007, p. 247). Пенелопа Мэдди довольно подробно излагает историю вопроса и детали экспериментов психологов с младенцами, основываясь на обширной литературе. Из ее описания становится очевидным, что когнитивный механизм, именуемый у Канта категорией субстанции, современная наука называет «объектом Спелке»⁵, хотя ни сама Мэдди, ни, тем более, психологи прямо не проводят такого отождествления. Для психологов критерием появления в развивающемся аппарате познания детей способности считать исчезнувший из поля зрения объект продолжающим свое существование служила их реакция удивления при обнаружении, что предмета, исчезнувшего за экраном в ходе эксперимента, там нет (нет, конечно, благодаря не замеченному ими обману со стороны экспериментаторов).

Очевидно, что эта способность (= категория) появляется в аппарате познания согласно генетически заданному графику развития. До этих же пор ребенок видит или ощущает мир как калейдоскопическую череду бессмысленных пока для него явлений, и его ощущения «ловятся» только инстинктами, когда, например, он реагирует плачем на некомфортные условия.

Переведя рассмотрение этого вопроса с онтогенетического в филогенетический ракурс, мы можем быть уверены в том, что все высшие животные — птицы и млекопитающие — обладают этой категорией, а также имеем основания предположить, что у низших животных, как и у младенцев до пяти месяцев, ее нет. Например, насекомые, вполне вероятно, обходятся без нее, реагируя не на категориально оформленные объекты, а лишь на созерцания, с помощью инстинкта.

⁵ По имени ученой, впервые подробно описавшей эту когнитивную способность как врожденную.

I will be referring only to this, the last understanding of the category of substance in my proposed interpretation of it in the light of Darwinism. I have to note in this connection that substance in its absolute meaning is incapable of producing any empirical object, whatever mass of the observed manifold is used for the purpose, and hence is not a category in the strict sense of the word. Rather, it is a synonym of the cosmological idea, a fruit of “pure reason” analysed by Kant in “The Antinomy of Pure Reason”.

Modern developmental psychology has found that a child begins to distinguish objects and, on the other hand, to recognise a familiar object, i.e. use what Kant calls the category of substance, from the time it is five months old (Maddy, 2007, p. 247). Penelope Maddy, making use of a vast literature, fills in the background and the details of psychologists’ experiments with babies. From her description it becomes clear that the cognitive mechanism that Kant refers to as the category of substance modern science calls “Spelke-object”,⁵ though neither Maddy nor psychologists expressly equate them. For psychologists, the sign that the child’s developing cognitive apparatus acquires the ability to consider that an object that has disappeared from its field of vision continues its existence was their reaction of surprise when discovering that the object that had disappeared behind the screen during the course of the experiment was not there (it did not notice its removal by the experimenter).

Obviously, this ability (= category) appears in the cognitive apparatus in accordance with the genetically given schedule of development. Until that moment the child sees or perceives the world as a kaleidoscopic string of as yet meaningless phenomena and its perceptions are “captured” only by instincts when, for example, the child reacts to discomfort by crying.

Shifting the angle from the ontogenetic to the phylogenetic, we can be sure that all the higher animals — birds and mammals — possess this category and we can suppose that lower animals, as well as babies until they are five months old, do not have it. For example, insects apparently manage without it, reacting not to objects categorised but only to intuitions through instinct.

⁵ Named after the scientist who first provided a detailed description of this cognitive ability as being inborn.

Рассмотрим теперь другую априорную форму нашего рассудка — причинность. Так как Кант считал ее первым примером синтетического суждения априори (В 13; Кант, 2006, с. 65), выяснение ее возможности поможет пролить свет на природу всех подобных суждений. Опять-таки, с точки зрения современной науки мы можем предположить, что, во-первых, в контексте эволюции категория причинности в когнитивном аппарате происходит из безусловного рефлекса в поведенческом кодексе (Лоренц, 1998, с. 254, 330—333). Поэтому, если мы найдем объяснение для императивности, с какой функционируют в поведении животных рефлексы, то мы сделаем хотя бы шаг в объяснении возможности и синтетических суждений априори. Во-вторых, причинность, как очевидно и другие категории, закрепилась в когнитивном аппарате, по образцу рефлексов, благодаря все тому же естественному отбору: можно предположить, что индивиды, обладающие ею, получили эволюционное преимущество в борьбе за жизнь, а эмпирическое знание окружающего мира, очевидно, давало его — по сравнению с теми, кто этой категорией не обладал.

Необходимость-2, как я обозначу априорно-синтетическую необходимость в противоположность аналитической необходимости-1, может быть объяснена следующим образом. Что касается безусловных рефлексов, генетическая программа диктует во всех случаях необходимость определенной реакции на определенный стимул. Предположим, что только в 60 % жизненных случаев правило «Если А, то В» благоприятно для выживания и размножения особи. Хотя в остальных 40 % случаев особь с такой командой в своем генотипе будет гибнуть, тем не менее ген с этим правилом будет постепенно распространяться. А вместе с этим естественный отбор будет преодолевать сама необходимость-2 как таковая. Наше знание, что успешный ген дает не абсолютный успех, а только относительный, — внешнее и применимо к популяции особей одного вида или к некоей репрезентативной выборке. Отдельный же организм осуществляет генетическую команду в режиме *абсолютного* подчинения. Только в этом смысле можно говорить об априорной необходимости синтетических положений. Необходимость-2 вменена нам естественным отбором. Поставь наши далекие предки ее под сомнение, если бы гипотетически они могли это сделать, — и нас бы сегодня не существовало. Императивность, таким образом, вменяется синтетическим априорным связям извне, и проистекает не из основания, как в необходимости-1, а из следствия. Грубо

Let us consider another *a priori* form of our understanding, causality. Since Kant considered it to be the first example of synthetic *a priori* judgment (В 13; Kant, 1998, p. 131), the clarification of its possibility may throw light on the nature of all similar judgments. Again, from the point of view of modern science we can assume that, first, in the context of evolution the category of causality in the cognitive apparatus originates from the unconditioned reflex in the behavioural code (Lorenz, 1977, p. 12, 97-100). Thus, if we find an explanation for the imperative way in which reflexes function in the behaviour of animals, we will make at least a step forward in explaining the possibility of *a priori* synthetic judgments as well. Secondly, causality, as apparently other categories, has been fixed in the cognitive apparatus in the same way as reflexes thanks to natural selection: one can imagine that individuals that possessed this category gained an evolutionary advantage in the struggle for survival — and it was apparently provided by empirical knowledge of the surrounding world — compared to those who did not.

Necessity-2, as I propose to call the *a priori*-synthetic necessity as distinct from analytical Necessity-1, can be explained in the following way. With regard to unconditioned reflexes, the genetic programme in all cases dictates the need for a definite reaction to a definite stimulus. Let us suppose that the rule “If A then B” favours the survival and propagation of an animal individual in only 60% of cases. Although the animal with such a command in its genotype will perish in the remaining 40% of cases, nevertheless the gene with this rule will gradually spread. Simultaneously Necessity-2 as such will overcome natural selection. Our knowledge that a successful gene produces only relative and not absolute success is external and applies to the population of animals of one species or some representative sample. A separate organism carries out the genetic command in the *absolute* obedience mode. It is only in this sense that we can speak of *a priori* necessity of synthetic claims. Necessity-2 is imputed to us by natural selection. Had our distant ancestors called it into question, if they could have done it hypothetically, we would not exist today. The imperative is thus imputed to synthetic *a priori* links from outside and stems not from the ground as in Necessity-1, but from the consequence. To put it crudely,

говоря, принцип этих связей относительно рефлексов таков: если мы живы (= следствие), то исходя из *этого факта* такие-то и такие-то жесткие регулярности в прошлом были для этого необходимы. Но чтобы мы могли сделать такое заключение, модальная сила этого принципа должна быть опрокинута в прошлое и привязана к тем связям уже тогда. По-видимому, именно такой род необходимости, необходимости «в кредит», вменяется рефлексам и заимствуется затем принципом причинности, закрепляясь естественным отбором. В полном согласии с принципами кантовской трансцендентальной логики, они бессмысленны сами по себе и имеют значение только в их применении к опыту, более конкретно в данном случае — к выживанию.

Хотя мы рассмотрели не собственно принцип причинности — предмет кантовского исследования, а, если можно так выразиться, его непосредственного предшественника — безусловный рефлекс, от которого этот принцип заимствовал свою модальную силу, есть все основания считать, что необходимость-2 может быть выявлена у высших животных в ее когнитивном (а не поведенческом, как в случае рефлексов) применении. Так, Иван Петрович Павлов, как мы знаем из школьного учебника, открыл существование условных рефлексов в результате экспериментов с подопытной собакой. После определенного количества повторов, когда после зажигания лампочки появлялась еда, собака начинала секретировать желудочный сок после зажигания света и до появления еды. Следовательно, свет и еду она начинала связывать в модальности необходимости. Но это не собственно рефлекс, которым в данном эксперименте является выделение собакой желудочного сока в ответ на новый стимул. Связь света с едой может пониматься именно *причинной* связью в когнитивном смысле. Степень ее обоснованности — уже совершенно другой вопрос. Хорошо, если найденная связь логически обоснована, что требуется для рассуждений человека, который легко докажет, что свет не может быть причиной еды, но если у животных она не обоснована логически, то это свидетельствует в пользу того, что категории могут применяться *до* появления логического мышления. Значит, элементарные когнитивные механизмы используются уже высшими животными, всеми млекопитающими и птицами. Условный рефлекс в целом смело можно назвать одной из первых форм эмпирического знания в эволюционирующей природе. Подчеркну, забегая вперед, что подобные *фрагментарные* знания не нуждаются ни в единстве апперцепции, ни в апперцепции вообще.

the principle of these links with regard to reflexes is as follows: if we are alive (= consequence), then proceeding from *this fact* such and such rigid rules in the past were necessary for this. But for the possibility of drawing such a conclusion, the modal force of this principle must be directed to the past and must have been tied to those links already. Apparently it is such a necessity, a necessity “on credit,” that is imposed on reflexes and is then borrowed by the principle of causality, which was fixed by natural selection. In full accordance with the principles of Kantian transcendental logic, they make no sense in themselves and only have meaning when applied to experience. In this case to survival.

Although we have examined not the principle of causality proper — the subject of investigation for Kant but, in a manner of speaking, its immediate forerunner — the unconditioned reflex from which this principle borrowed its modal force, there are ample grounds for asserting that Necessity-2 can be found in higher animals in its cognitive (not behavioural, as in the case of reflexes) application. Thus Ivan Pavlov, as we know from our school textbook, discovered the existence of conditioned reflexes through his experiments with dogs. After a certain number of repetitions when food arrived after a lamp was lit the dog began to secrete gastric juice after the light was put on even before food appeared. Consequently, it began to link light and food in the modality of necessity. But this is not a reflex proper which in this experiment is the secretion of the gastric juice in response to a new stimulus. The connection between light and food can only be understood as *causal* connection in the cognitive sense. The degree to which it is justified is an entirely different question. It would be gratifying if the connection found is logically justified; logic is required for man’s reasoning and he would easily prove that light cannot be the cause of food. If, however, it is not justified logically by animals this shows that categories can be applied *before* logical thinking appears. Hence animals, all mammals and birds, already use elementary cognitive mechanisms. The conditioned reflex as a whole can safely be considered as one of the early forms of empirical knowledge in evolving nature. Looking ahead, let me stress that this *fragmentary* knowledge does not require a unity of apperception, nor apperception in general.

Идея адаптации когнитивных механизмов к реальности, подразумеваемая принципом естественного отбора, введенного эволюционными эпистемологами в теорию познания, позволяет предположить, что природу саму по себе структурирует что-то похожее на причинность, являющуюся категорией нашего аппарата, — некая протопричинность, сложность которой мы постичь не в силах и которая должна охватывать собой каким-то образом «индетерминизм» квантовой механики как свой особый случай. Категория же причинности по своему происхождению является не эмпирическим отражением протопричинности, хотя и адаптирована к ней, а использованием в новой роли уже существовавшего механизма, оказавшегося у природы «под рукой».

К различению чувственности и рассудка

Обратимся теперь к теме, обойденной Лоренцем и другими дарвинистскими интерпретаторами Канта, в которой дарвинизм подтверждает правоту последнего в вопросе независимости друг от друга чувственности и рассудка, несмотря на то, что «мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» (В 75; Кант, 2006, с. 139; см. также: В 122–123; Кант, 2006, с. 192–193). В «Примечании к амфиболии рефлексивных понятий» Кант различил их с помощью особой трансцендентальной рефлексии, подвергнув критике тенденции к стиранию различий у Лейбница и Локка. Но *эволюционное* обоснование их различия более доступно для понимания и тем самым более эффективно. Состоит оно в том, что рассудок в историко-эволюционном контексте — более поздний продукт эволюции по сравнению с чувственностью. Хрестоматийную амебу, например, отличает полное отсутствие даже намеков на какие-то зародышевые формы рассудка. Однако она явно обладает чувственностью, с помощью которой находит свою пищу и избегает опасностей. Но если чувственность, как это вытекает из кантовских рассуждений, служит для того, чтобы давать сырой материал для последующей обработки его рассудком, без которого она «слепая», то для чего она тем животным, у которых рассудка нет? Ответ прост: чувственность всех организмов в живой природе изначально была предназначена для снабжения *инстинкта*, или, иначе, генетической программы поведения, информацией о внешней среде. Органы чувств транслируют информацию без разбора, «слепо», на датчики инстинктов, а те

The idea of adaptation of cognitive mechanisms to reality implied in the natural selection principle, introduced by evolutionary epistemologists into the theory of cognition, warrants the hypothesis that nature itself is structured by something that resembles causality, which is a category of our apparatus, a kind of proto-causality whose complexity we are unable to comprehend and which must somehow cover the “indeterminism” of quantum mechanics of which it is a particular case. The category of causality in its origin is not an empirical reflection of proto-causality, although it is adapted to it, but constitutes the use in a new role of an existing mechanism that nature “had handy.”

On Distinguishing Sensibility and Understanding

Let us now turn to the theme which has been sidestepped by Lorenz and other Darwinist interpreters of Kant in which Darwinism confirms the rightness of the philosopher on the issue of sensibility and understanding being independent of each other, despite the fact that “Thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind” (B 75; Kant, 1998, pp. 193-194; cf. B 122-123; Kant, 1998, pp. 222-223). In the “Remark to the Amphiboly of Concepts of Reflection” Kant distinguished them through transcendental reflection, criticising the tendency of Leibniz and Locke to obscure the differences. But an *evolutionary* justification of their difference is more readily understandable and therefore more effective. It consists in the fact that understanding in its historical evolutionary context is predated by sensibility. The well-known amoeba, for example, does not have as much as a hint of an embryonic form of understanding. But it clearly has sensibility with the help of which it finds food and avoids danger. But if sensibility, as follows from Kant’s reasoning, serves to provide raw material for subsequent processing by the understanding, which is “blind” without it, how does it benefit the animals who have no understanding? The answer is simple: the sensibility of all organisms in living nature was initially meant to supply information about the external environment to the *instinct* or, put in another way, to the genetic programme of behaviour. The sense organs transmit in-

обрабатывают и сканируют ее, реагируя по формуле «стимул — реакция» на те ее фрагменты, которые значимы для жизни. Человек, как любое животное, продолжает реагировать на внешние стимулы инстинктивно, когда делает что-то неосознанно, например испытывает базовые эмоции, воспринимая внешние события, или выполняет физиологические функции. Рассудок при этом *параллельно* и с запозданием обрабатывает некоторые куски той же самой информации, которая первоначально была предназначена для обработки *только* инстинктом. Образно выражаясь, рассудок — лишь *второй* зритель в кинотеатре; кинотеатр существовал бы и продолжал бы функционировать и без него при наличии первого зрителя (= инстинкта). В необходимых случаях рассудок не рафинированного гносеологического субъекта, как у Канта, а практически-го деятеля корректирует инстинкты, произвольно тормозя их по необходимости (как, например, при походе к зубному врачу), и, если такое поведение вело в прошлом к успеху, то гены, ответственные за формирование рассудка, получали стимул к распространению. Таким образом, в контексте эволюции рассудок возник как помощник / соперник для инстинктов (в зависимости от меры совпадения решений, принимаемых рассудком и инстинктами автономно) в его функции командного пункта поведения организма, используя для себя уже налаженное (не для него!) чувственностью информационное снабжение. З. Фрейд убедительно показал своими исследованиями, что влияние инстинктов на человека продолжает существовать, и проблемы, порождаемые наличием разных командных пунктов поведения человека, достаточно актуальны.

Элементарными формами рассудка, если понимать под ними набор категорий, делающих возможным опыт, обладают уже высшие животные. Собака, сколь бы породистой она ни была, не рождается уже «воспитанной», — для этого требуется определенный цикл тренировок. Для ее диких сородичей тренировки заменяются давлением окружающей среды. В результате в любом случае животное руководствуется в своем поведении не только инстинктами, но и приобретенным знанием. Но тренировать, скажем, какое-нибудь насекомое или даже пресмыкающееся уже бессмысленно в силу отсутствия у них требующихся для этого условий — категорий.

Обратим теперь внимание на долгий спор концептуалистов и неконцептуалистов по поводу неконцептуального содержания знания, где обе стороны ссылаются на Канта. Исходя из дарвинист-

formation indiscriminately, “blindly,” to the meters of instincts which in turn process and scan it, reacting according to the “stimulus-reaction” formula to the fragments that are relevant to life. Man, like any animal, continues to react to external stimuli instinctively when he does something unconsciously, for example, he experiences basic emotions when perceiving external events or performing physiological functions. Meanwhile understanding processes *in parallel* and with a lag some fragments of the same information initially intended to be processed *only* by instinct. Figuratively speaking, understanding is only *the second* spectator in a cinema; the cinema would exist and continue functioning without him as long as the first spectator (= instinct) was present. When necessary the understanding of a practical agent, who is not a pure epistemological subject, as with Kant, corrects the instincts, shutting them out when necessary (for example, when visiting a dentist) and if such behaviour succeeded in the past then the genes responsible for the evolution of understanding had a stimulus to spread. Thus, in the context of evolution understanding appeared as a helpmate to or rival of instincts (depending on the degree to which decisions made by understanding and instincts autonomously coincide) in its function of command centre of an organism’s behaviour, using for itself the information supply already established (but not for it!). Freud showed convincingly by his research that man is still influenced by instincts and the problems created by the rivalry of various command centres of man’s behaviour are quite troublesome.

Higher animals already have elementary forms of understanding as a set of categories that make experience possible. A dog, whatever its pedigree, is not born “educated.” It requires a cycle of training. For its kin in the wild, training is replaced by the pressure of the surrounding environment. As a result, in any case the animal is guided in its behaviour not only by instincts but also by acquired knowledge. However, it makes no sense to train an insect or even a reptile because they do not have the necessary conditions, i.e. categories.

Let us now draw attention to the long-running dispute between conceptualists and non-conceptualists over the non-conceptual content of knowledge in which both sides invoke Kant. Proceeding

ской точки зрения, можно сделать вывод, что правы в нем концептуалисты, если, как признает поборник противоположной точки зрения Р. Ханна, «неконцептуальное содержание — это когнитивное содержание» (Hanna, 2005, p. 251), и под ним, неконцептуальным содержанием, понимается то, что Кант называл созерцанием.

Аргументация против позиции Ханны может быть следующей. Исходя из концепции «двух зрителей в кинотеатре», чувственность наряду с тем, что является необходимым компонентом эмпирического знания, остается независимой от понятий в ее работе на «первого зрителя» даже у человека во взрослом и здоровом состоянии, не говоря уже о младенцах или низших животных, лишенных «второго зрителя» вообще. Поэтому говорить, что чувства являются в этом случае содержанием знания, или «когнитивным содержанием», неверно, даже несмотря на то, что сам Кант называл созерцание познавательной способностью и причислял к знаниям как понятия, так и созерцания (В 376—377; Кант, 2006, с. 486—487). Здесь он мог иметь в виду созерцания в статусе компонента результирующего знания, необходимо оформленного понятиями. В другом случае он утверждает, что явления без их подчинения рассудку являют собой «хаотическое смешение» (В 123; Кант, 2006, с. 193), что вряд ли можно назвать знанием. Сам Ханна неявно пользуется помощью категорий, когда представляет явления в форме «индивидуальных материальных объектов» (Hanna, 2005, p. 282). Справедливо ли это? Кант действительно иногда считал явление объектом, но — «неопределенным объектом эмпирического созерцания» (В 34; Кант, 2006, с. 90). По-моему, *неопределенный* объект нельзя назвать ни индивидуальным, ни материальным.

Очевидно, что полноценные эмпирические объекты не могут восприниматься субъектом без использования категории субстанции. Явления поэтому — не объекты, по крайней мере не *определенные* объекты, так как они еще не получили объективации и не сохраняются в памяти организма после того, как выполнили (или тем более не выполнили) свою функцию стимула инстинктов. Поэтому в данном споре наиболее близка к истине, по-видимому, позиция, называемая Ханной третьей ослабленной версией концептуализма, защищающей единственный тезис, согласно которому «все когнитивные способности полностью детерминированы концептуальными способностями» (Hanna, 2005, p. 250), или, выражаясь проще, что все эмпирические знания детерминированы категориями.

from the Darwinist point of view, one can conclude that the conceptualists are right if, as the advocate of the opposite view, Robert Hanna (2005, p. 251) admits, “non-conceptual content is cognitive content,” and if non-conceptual content is what Kant called intuition.

The case against Hanna’s position may be as follows. Proceeding from the analogy of “two spectators in a cinema”, sensibility, apart from being a necessary component of empirical knowledge, remains independent of concepts in its work for the “first spectator,” even for a grown-up and healthy adult, to say nothing of infants and lower animals, who do not have a “second spectator” at all. Thus it would be wrong to say that feelings are the content of knowledge or “cognitive content,” even despite the fact that Kant himself referred to intuition as cognitive ability and included both concepts and intuition within knowledge (В 376-377; Kant, 1998, pp. 398-399). Here he may have had in mind intuition as a component of the resulting knowledge which must be formed into concepts. In another place he says that phenomena, which are not subordinate to understanding, represent “confusion” (В 123; Kant, 1998, p. 221), which can hardly be called knowledge. Hanna (2005, p. 282) himself implicitly uses categories when he calls phenomena “individual material objects”. Is this true? Kant did sometimes consider appearance to be an object but “an undetermined object of an empirical intuition” (В 34; Kant, 1998, p. 172). In my opinion, an *undetermined* object cannot be called either individual or material.

Obviously, full-fledged empirical objects cannot be perceived by a subject without using the category of substance. Therefore phenomena are not objects, at least not *determined* objects because they have not yet been objectivised and are not stored in the organism’s memory after they have fulfilled (or even more so, not fulfilled) their function of stimulating instincts. Therefore in this argument the position that Hanna (2005, p. 250) calls the third weakened version of conceptualism is closer to the truth, as it upholds the sole thesis whereby “all cognitive capacities are fully determined by conceptual capacities,” or, put more simply, that all empirical knowledge is determined by categories.

Критика метафизической и трансцендентальной дедукций

Выведение Кантом категорий из логических функций в метафизической дедукции вызывает, среди прочего, вопрос по поводу наследования категорией причинности модальной силы «гипотетических суждений», поставленных ей в соответствие (B 95; Кант, 2006, с. 161). Гипотетические суждения Кант характеризовал как «отношение оснований к следствию» (B 98; Кант, 2006, с. 165), порождая тем самым неопределенность. С одной стороны, если, принимая во внимание их гипотетичность, эти суждения не аналитические, то встает вопрос: где в таблице логических функций основная функция логики — логическое следование, или дедукция в логическом смысле? Если же, с другой стороны, принимая во внимание их характеристику как «отношения оснований к следствию», они все-таки выражают отношение дедукции, и если категории выводимы из поставленных им в соответствие логических функций или даже представляют собой «ту же самую функцию» (B 104; Кант, 2006, с. 172), то почему причинность правомерно рассматривать как преемника именно логического следования? Кант не оставил ответа на этот напрашивающийся вопрос, а ведь в нем заключен принципиальный для всей его трансцендентальной философии смысл, так как если отношение оснований к следствию, по всей видимости, аналитическое⁶, то отношение причинности, на чем он настаивал, — синтетическое. Эллисон объяснил это так, что каузальность — «отношение реального (нежели просто) логического основания к его следствию», а логическое следование — «родовое» по отношению к каузальности (Allison, 2004, p. 151). Но как мы можем, вслед за Кантом, различать аналитические и синтетические суждения, если последние каким-то таинственным образом происходят от первых или даже, как считает Эллисон, являются их подвидом? А именно так выглядит происхождение категории причинности из гипотетических суждений. Как совместить это с определениями, данными самим Кантом, согласно которым синтетические суждения, в отличие от аналитических, добавляют к субъекту суждения новое знание? Под угрозой оказывается модальный дуализм — краеугольный принцип всей трансцендентальной философии. Разные части «Критики чистого разума» оказываются не согласующимися друг с другом и

⁶ Логические высказывания обычно, в частности У. Куайном, считаются подклассом аналитических высказываний.

Critique of Metaphysical and Transcendental Deductions

The fact that Kant derives categories from logical functions through metaphysical deduction prompts, among other things, the question of inheritance by the category of causality of the modal force of “hypothetical judgments” that correlate with it (B 95; Kant, 1998, p. 206). Kant described hypothetical judgments as a relation “of the ground to the consequence” (B 98; Kant, 1998, p. 208), thus creating ambiguity. On the one hand, if, because they are hypothetical, these judgments are not analytical then the question arises: where in the table of logical functions is the main function of logical consequence or deduction in the logical sense? If, on the other hand, proceeding from their description as a relation “of the ground to the consequence,” they do after all express the relation of deduction and if categories can be derived from the corresponding logical functions or even represent “[t]he same function” (B 104; Kant, 1998, p. 211), then why can causality be treated as a successor of logical consequence? Kant has left no answer to this question, and yet it carries a meaning that is fundamental for his entire transcendental philosophy since if the relation of the ground to the consequence appears to be analytical,⁶ then the relation of causality, as he insisted, is synthetic. Allison (2004, p. 151) offered this explanation: causality is “the relation of a *real* (rather than a merely) logical ground to its consequent,” and logical consequence is “generic” with respect to causality. But how can we, following Kant, distinguish analytical and synthetic judgments if the latter in some arcane and mysterious way originate from the former or even, as Allison believes, are their subclass? And yet this is what the derivation of the category of causality from hypothetical judgments appears to be. How is this to be squared with the definitions given by Kant himself whereby synthetic judgments, as distinct from analytical ones, add new knowledge to the subject of the judgment? This threatens modal dualism, the cornerstone principle of all transcendental philosophy. Different parts of the *Critique of Pure Reason*, then, do not agree with one another and cannot but summon the ghost of

⁶ Logical judgments are usually considered, for example by Willard Quine, to be a subclass of analytical judgements.

неволью вызывают призрак Куайна с его сомнениями в различимости аналитических и синтетических суждений вообще. Кажется, что единственной целью метафизической дедукции, проблемной также с других точек зрения, является желание Канта отмежевать категории от любых форм чувственности, так или иначе обосновав их автономию в отношении последних. В теоретических рамках дарвинизма, как мы увидели, такая автономность действительно подтверждается, но она не требует сомнительных подпорок типа метафизической дедукции.

Эволюционный взгляд на происхождение категорий вносит существенные коррективы — до какой степени, этот вопрос требует более пристального изучения — и в трансцендентальную дедукцию, которая представляет собой пресловуто трудное, сложное ядро «Критики чистого разума» как для понимания его читателями, так и, по признанию Канта, для его формулирования самим автором. Вкратце, категории, по мнению Канта, невозможны без единства трансцендентальной апперцепции, которое, в свою очередь, выводится из самосознания, из сознания того, что все мои представления принадлежат мне (В 131–132; Кант, 2006, с. 203). Основания для нашего возражения против такого рода генеалогии категорий состоят в следующем. Кант не единожды в своих работах указывает, что отличие человека от животных состоит в его способности обладать самосознанием⁷, находя чувственность их общей способностью, причем гораздо более развитой у животных. Но о том, что животные обладают категориями, Кант умалчивает. Таким образом, получается, что, если условием возможности категорий является самосознание, то возможность пользоваться понятиями — не только категориями, но и эмпирическими понятиями, образуемыми с помощью категорий, — принадлежит только человеку.

Но это не так. Высшие животные — млекопитающие и птицы — явно пользуются понятиями в своем поведении. Их детеныши изучают окружающий их мир и свойства вещей ради приобретения опыта, которым будут пользоваться в течение остальной своей жизни. Животные способны к обучению, которое невозможно без априорно заданных предпосылок, без категорий, но одновременно лишены самосознания, в чем я согласен с Кантом. Следовательно, примеры пользования категориями субстанции и причинности животными фальсифицируют направление «сверху вниз» трансцендентальной дедукции Канта. Категории не зависят от самосознания, и их

⁷ Я благодарен М.Д. Евстигнееву за предоставление его обширной подборки высказываний Канта о животных.

Quine with his doubts as to whether analytical and synthetic judgments can be distinguished from each other at all. It seems that the only aim of metaphysical deduction, problematic also from other points of view, is Kant's wish to separate categories from any forms of sensibility by grounding their autonomy with respect to the latter in one way or another. Within the theoretical framework of Darwinism, as we have seen, such autonomy is confirmed, but it does not require dubious props such as metaphysical deduction.

The evolutionary view of the origin of categories introduces important corrections — to what extent is a matter for closer inspection — into transcendental deduction which is the notoriously difficult and complicated core of the *Critique of Pure Reason* both for readers and, as Kant confesses, for the formulation by the author himself. In a nutshell, categories, in Kant's opinion, are impossible without a unity of transcendental apperception which in turn is derived from self-consciousness, from the consciousness that all my perceptions belong to me (В 131-132; Кант, 1998, p. 246). The grounds for our objection to this kind of genealogy of categories are as follows: Kant points out more than once in his works that the difference of man from animals consists in his ability to have self-consciousness;⁷ they share the capacity of sensibility, which is more developed in animals. But Kant says nothing about animals having categories. Thus, it appears to be the case that while self-consciousness is a precondition of categories the capacity of using concepts — not only categories but empirical concepts formed through categories — is possessed only by man.

But that is not the case. Higher animals — mammals and birds — clearly use concepts in their behaviour. Their little ones explore the surrounding world and the properties of objects to gain experience which they use throughout the rest of their lives. Animals are capable of learning, which is impossible without *a priori* prerequisites, without categories, but at the same time have no self-consciousness, a statement about which I am in agreement with Kant. Consequently, the examples of animals using categories of substance and causality falsify the “from top to bottom” direction of Kant's

⁷ I am grateful to Maxim D. Evstigneyev for providing me with a copious selection of Kant's statements on animals.

трансцендентальная дедукция в изложенной Кантом форме неверна, так же как они не зависят и от логических функций по той же причине — из-за отсутствия логического мышления как у животных, так и у пятимесячных младенцев, что опровергает, соответственно, метафизическую дедукцию.

К такому же выводу, а именно — «рассуждение “Дедукции” ненадежно», приходят П. Гайер, Дж. Ван Клеве и Р. Хауэлл, согласившись, что построение ее аргументации выражается в нисхождении от единства апперцепции к подчиняемому категориям единству объектов. Хауэлл определяет этот результат как «третий пункт прогресса в современном кантоведении» (Howell, 2013, p. 44). Здесь можно только констатировать, что дарвинистские методы исследования вопроса по своим результатам совпали с недарвинистскими.

Но если самосознание в вопросе происхождения категорий не играет ключевую роль, то что могло заставить Канта думать иначе? Напомню, он начинает трансцендентальную дедукцию словами: «Должно быть *возможно*, чтобы я *мыслю* сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что во все нельзя было бы мыслить» (В 131–132; Кант, 2006, с. 203). Это на первый взгляд неоспоримое утверждение оказывается легковесным в свете современной психологии. Очевидно, что рефлексия «я мыслю» является актом интроспекции или, если можно так выразиться, концептуализацией «внутреннего чувства», если использовать термин Канта. Но более внимательный анализ двух видов чувств, которыми оперирует Кант в «Трансцендентальной логике», — внешнего и внутреннего — позволяет сделать вывод, что рассудок предназначен прежде всего для концептуализации *внешнего* чувства, то есть для оформления этого чувства в понятиях, для подведения созерцаний под понятия. Внутреннее же чувство и, соответственно, его концептуализация — это действия интеллекта более высокой ступени. Не могла ли способность интроспекции родиться из необходимости понимать мотивы поведения соплеменников в сообществах первобытного человека как средство такого понимания (см.: Smith, 1991, p. 48 сл.), ознаменовав тем самым историческое событие — переход от животных к человеку? Если так, то отсюда вполне допустима мысль, что более низкая ступень концептуализации возможна без одновременного существования более высокой. В таком случае субъект концептуализации первого рода не должен знать вообще об операциях своего рассудка, проходящих для него «в темноте», то есть в бес-

transcendental deduction. Categories do not depend on self-consciousness and their transcendental deduction in the form set forth by Kant is wrong, just as they do not depend on logical functions for the same reason, i.e. because animals as well as five-months-old babies lack logical thinking, which therefore refutes metaphysical deduction.

The same conclusion, that “the case of ‘Deduction’” is not tenable, is arrived at by Paul Guyer, James Van Cleve and Robert Howell, who agree that its argumentation is expressed in descent from the unity of apperception to the unity of objects subordinate to categories. Howell (2013, p. 44) defines this result as “the third point of progress in modern Kant studies.” I can only state that Darwinist methods of studying the issue have produced the same results as non-Darwinist ones.

However, if self-consciousness does not play the key role in the issue of the origin of categories what could have induced Kant to think otherwise? I will recall that he begins the transcendental deduction with the words: “The *I think* must be able to accompany all my representations; for otherwise something would be represented in me that could not be thought at all” (В 131-132; Kant, 1998, p. 246). This apparently irrefutable claim proves to be untenable in the perspective of modern psychology. Obviously, reflection (“I think”) is an act of introspection or, conceptualisation of the “inner sense”, to use Kant’s term. A closer look at the two types of senses Kant refers to in the “Transcendental Logic” — the outer sense and the inner one — warrants the conclusion that understanding is intended above all for conceptualisation of *outer* sense, i.e. to formalise this sense in concepts, to subject intuitions to concepts. Meanwhile the inner sense and, accordingly, its conceptualisation are acts of the intellect of a higher level. Could the capacity of introspection have been born of the need to understand the motives of the behaviour of fellow tribesmen in primitive communities as a means of such understanding (cf. Smith, 1991, p. 48), thus marking a historic event — the morphing of animals into man? If this is the case one may well conclude that a lower level of conceptualisation is possible in the absence of a higher one. In this case the subject of the first kind of conceptualisation is not supposed to know about the operations of its understanding which happen “in darkness,” i.e. in the unconscious. Then the transcendental de-

сознательном. Тогда трансцендентальная дедукция категорий никак не может начинаться с предпосылки о самосознании: условия «видимости» операций мышления не должны быть приравнены к условиям их существования. Кант здесь стал, по-видимому, просто жертвой недостаточно развитых в его время знаний о природе сознания и отсутствия представлений о бессознательном вообще.

Опровергнув провозглашенный Кантом путь происхождения категорий, одновременно следует быть осторожными, чтобы не впасть в противоположную ошибку, посчитав, что дарвинизм реабилитирует их эмпирическую дедукцию. Такая ошибка может следовать из слишком упрощенного понимания дарвинистскими критиками Канта происхождения категорий в филогенетическом аспекте как происхождения *a posteriori*. Хотя Лоренц ограничился неясной фразой «функция ее (т.е. организации органов чувств. — И.К.) обусловлена исторически» (Лоренц, 1998, с. 252), но Фоллмер, например, считает, что «генетическая информация *приобретена* (курсив мой. — И.К.)... Она, следовательно, *филогенетически апостериорна*» (цит. по: Hartmann, 2017, p. 56). Смит в аналогичном духе вторит ему: «Эволюционист... полагает, что категории на самом деле проистекают из природы в процессе органической эволюции и, следовательно, имеют, вопреки Канту, “эмпирическое” происхождение» (Smith, 1991, p. 47).

По большому счету такая оценка неверна, поскольку категории и в филогенезе не происходят из опыта в смысле Локка или Юма, не приобретаются как уже нечто готовое, а развиваются путем генетических мутаций и *приспособления* с помощью естественного отбора. Да и как теоретически категории, даже в филогенетическом аспекте, могут быть приобретены нами апостериори, если для самой возможности такого способа приобретения уже необходимы априорные механизмы, то есть те же категории? Если эмпирики, не озабоченные их признанием, могли бы проигнорировать это замечание, то я не вижу, как это могли бы сделать эволюционные эпистемологи: как можно быть последовательным, признавая необходимость априорных механизмов для апостериорного знания в онтогенетическом аспекте, отрицая эту же необходимость для якобы апостериорного знания в аспекте филогенеза?

В итоге вышеприведенная аргументация позволяет сделать вывод, что дедукция категорий нашего познания в смысле Канта может считаться трансцендентальной только в онтогенетическом аспекте с той существенной поправкой, что их источник

deduction of categories cannot start with the self-consciousness premise: the conditions of “visibility” of thought operations must not be equated to the conditions of their existence. In the event Kant apparently was the victim of the insufficient knowledge at that time concerning the nature of consciousness and he lacked any notion of the unconscious.

Having refuted the path of the origin of categories proclaimed by Kant, one has to be careful, however, not to succumb to the opposite mistake by concluding that Darwinism rehabilitates their empirical deduction. This mistake may be the result of a simplistic understanding by Kant’s Darwinist critics of the origin of categories from the phylogenetic aspect and of the origin *a posteriori*. Although Lorenz (1977, p. 9) confined himself to a vague statement “its function [i.e. the function of the system of sense organs — I.K.] is [...] historically evolved,” Vollmer (1988 cited in Hartmann, 2017, p. 56), for example, believes that “this genetic information has been acquired [...]. It therefore is *a posteriori phylogenetically*.” Smith (1991, p. 47n2) echoes him: “The evolutionary biologist, however, suggests that the Categories themselves are indeed derived from nature, during organic evolution, and in consequence indeed have, contradicting Kant, an ‘empirical’ origin.”

At the end of the day this assessment is wrong because categories, even in phylogenesis, do not arise from experience in the sense of Locke or Hume; they are not acquired readymade but evolve through genetic mutation and *adaptation* by way of natural selection. And indeed, how can categories theoretically be obtained, even from the phylogenetic angle, *a posteriori* if the very possibility of such a path already requires an *a priori* mechanism, i.e. the self-same categories? While empiricists, unconcerned with their recognition, might have ignored this remark, I do not see how the same can be done by evolutionary epistemologists: how can one be consistent, recognising the need for *a priori* mechanisms for *a posteriori* knowledge in the ontogenetic sense while rejecting this need for purportedly *a posteriori* knowledge in the phylogenetic sense?

As a result, the above argument warrants the conclusion that deduction of the categories of our cognition in the Kantian sense can be seen as transcendental only in the ontogenetic aspect with the important correction that their source is not in the

находится не в самосознании, а в генах. В филогенетическом же аспекте она не является ни трансцендентальной, ни эмпирической. Она — *эволюционная*, движимая приспособлением, и выводит происхождение категорий из инстинктов.

Категория приспособления в системе онтологического плюрализма

Теперь перейдем от проблем познания и изучающей его природу и структуру трансцендентальной философии к более широкой теме, охватывающей все три «Критики» Канта, — проблеме связи в одной системе разных онтологий. Выше уже говорилось, что последующие поколения философов отмахнулись от кантовского дуализма вместе с подразумеваемой им проблемой связи физического детерминизма с человеческими ценностями и свободой воли. Дарвинизм может сыграть решающую роль в возвращении дуализма и, шире, плюрализма как его «расширения» на первые позиции в современной философии посредством предоставления в руки философов категории приспособления, осмысленной на философском уровне. Для изложения своих мыслей по этому поводу я использую систему Н. Гартмана, модифицированную Лоренцем в эволюционном духе. Побочным позитивным эффектом моей реконструкции станет решение спора современных комментаторов Канта по поводу того, какая из интерпретаций его трансцендентального идеализма — двухмирная или двухаспектная — является верной.

Но прежде чем я перейду к изложению системы Гартмана — Лоренца, обосную, почему рассмотрение онтологической проблематики критической философии предпочтительнее в рамках плюрализма, а не дуализма, как это делал Кант.

Под плюрализмом далее я буду понимать не плюрализм субстанций в духе Лейбница, а плюрализм парадигм или точек зрения, подобных по своей форме антропоцентризму или теоцентризму, которым некоторые сторонники двухаспектной интерпретации трансцендентального идеализма уподобляют феноменальный и ноуменальный миры Канта. Соответственно, «мир», или «онтология», будут во многом пониматься мной в духе «аспекта»⁸.

Проблему дуализма в контексте его сравнения с плюрализмом может иллюстрировать следующий широко цитируемый пассаж Канта:

⁸ В следующем параграфе, однако, «аспектный» подход к дуализму и плюрализму будет релятивизирован.

self-consciousness but in the genes. Phylogenetically, however, it is neither transcendental nor empirical. It is *evolutionary*, driven by adaptation, and it derives the origin of categories from instincts.

The Category of Adaptation in the System of Ontological Pluralism

Let us now pass on from the problems of cognition and transcendental philosophy which studies its nature and structure to a broader topic that covers all the three Kantian *Critiques*, viz. the problem of connecting different ontologies within a single system. As noted above, the next generation of philosophers brushed aside Kantian dualism along with the problem of the link between physical determinism and human values or the free will they imply. Darwinism can play the decisive role in bringing dualism and, more broadly, pluralism as its “expansion” back to the dominant position in modern philosophy by providing philosophers with the category of adaptation understood at the philosophical level. To present my ideas on this matter I use the system of Nicolai Hartmann, modified by Lorenz in the evolutionary spirit. A positive side effect of my reconstruction will be the resolution of the controversy among modern commentators of Kant as to which interpretation of Kant’s transcendental idealism — two-world or two-aspect interpretation — is true.

But before I proceed to present the Hartmann-Lorenz system I would like to explain why it is preferable to consider the ontological problems of critical philosophy in the framework of pluralism rather than dualism, as Kant did.

By pluralism I understand not the pluralism of substances in the spirit of Leibniz but the pluralism of paradigms or points of view, similar in form to anthropocentrism or theocentrism which proponents of the two-aspect interpretation of transcendental idealism liken to Kant’s phenomenal and noumenal worlds. Accordingly, in many ways I will interpret “the world” or “ontology” in the spirit of “aspect”.⁸

The problem of dualism in the context of its comparison with pluralism may be illustrated by the following widely quoted passage from Kant:

⁸ In the next section, however, the “aspect” approach to dualism and pluralism will be relativised.

Но если критика не заблуждалась, научая нас рассматривать объект в *двойном значении*, а именно как явление или как вещь саму по себе; если данная критикой дедуция рассудочных понятий верна и, следовательно, закон каузальности относится только к вещам в первом значении, т. е. поскольку они суть предметы опыта, между тем как вещи во втором значении не подчинены закону причинности, — то, не боясь впасть в противоречие, одну и ту же волю, взятую в явлении (в наблюдаемых поступках), с одной стороны, можно мыслить как необходимо сообразующуюся с законом природы и постольку *не свободную*, с другой же стороны, как принадлежащую вещи самой по себе, стало быть, не подчиненную закону природы и потому как *свободную* (В XXVII—XXVIII; Кант, 2006, с. 30—31).

Обычно этот отрывок приводится в защиту двухаспектной интерпретации трансцендентального идеализма. Я же хочу обратить внимание на другой сопутствующий этой интерпретации нюанс. Свобода воли, как мы видим, локализуется Кантом в мире вещей самих по себе, понимаемых прежде всего как внешние нам физические сущности, что кажется по меньшей мере странным. Дуалистическая матрица оказывается слишком узкой для всех онтологий, которые Кант хочет объять в своей системе, и некоторые из них он вынужден укладывать в одно прокрустово ложе. Может быть, плюралистический формат лучше отвечал бы его замыслу?

Николай Гартман, как бы отвечая на этот запрос, выдвинул идею о четырех слоях (стратах) реальности (см.: Hartmann, 1953), которые Лоренц называет также уровнями интеграции: неорганический, органический, психический и духовный. Характерной для их отношения между собой является строгая односторонняя зависимость: все органическое основывается на физических и химических процессах, но не наоборот. И так дальше вверх по иерархической пирамиде: «Перемещаясь от слоя к слою через разделяющие их границы, мы каждый раз обнаруживаем одно и то же отношение основанности на “низшем”, обусловленности этим “низшим” и в то же время самостоятельности высшего в его своеобразии и собственной закономерности» (Лоренц, 1998, с. 277).

Далее Лоренц цитирует Гартмана: «Легко усмотреть, что в устройстве реального мира существует некоторое расслоение; непредубежденный взгляд просто неизбежно обнаруживает его. И оно в самом деле было замечено уже давно. Но представление о расслоенности не могло быть беспрепятственно принято по той причине, что ему всюду противостоял постулат единства мира, выдвинутый спекулятивным мышлением» (Лоренц, 1998, с. 278—279).

But if the critique has not erred in teaching that the object should be taken in a *twofold meaning*, namely as appearance or as thing in itself; if its deduction of the pure concepts of the understanding is correct, and hence the principle of causality applies only to things taken in the first sense, namely insofar as they are objects of experience, while things in the second meaning are not subject to it; then just the same will be thought of in the appearance (in visible actions) as necessarily subject to the law of nature and to this extent *not free*, while yet on the other hand it is thought of as belonging to a thing in itself as not subject to that law, and hence *free* (В XXVII—XXVIII; Kant, 1998, p. 116).

Usually this passage is invoked to defend the two-aspect interpretation of transcendental idealism. However, I would like to draw attention to another nuance that accompanies such interpretation. As we see, Kant localises free will in the world of things in themselves understood primarily as physical entities external to us — a strange statement, to say the least. The dualist matrix turns out to be too narrow for all the ontologies which Kant seeks to embrace in his system, so that he has to put some of them in the same Procrustean bed. Perhaps the pluralistic format might serve his purpose better?

Nicolai Hartmann (1953), as if answering that question, put forward the idea of four strata of reality which Lorenz also refers to as levels of integration: inorganic, organic, psychic and spiritual. A salient characteristic of their interrelationship is strictly one-way dependence: everything organic is based on physical and chemical processes, but not vice versa. And this continues upward through a hierarchic pyramid: “From stratum to stratum, passing across the successive divisions, we find everywhere this principle of dependence on the stratum below, yet at the same time the autonomy of the superimposed stratum with its own structures and its own laws” (Lorenz, 1977, p. 38).

Lorenz then goes on to quote Hartmann (1964 cited in Lorenz, 1977, p. 39): “It is patently obvious to any unprejudiced observer that the world is built up by stratifications. This was realised early on. The only reason why it was not accepted without opposition was because it conflicted with the premise of speculative philosophy that the world is

Характеризуя в целом концепцию Гартмана, Лоренц выделяет две ее принципиальные черты: с одной стороны, она строго антиредукционистская: невозможно смысл жизни выразить в чисто физических терминах, переживания — в терминах биологии, а разум редуцировать к переживаниям, хотя каждый более низкий уровень является условием более высокого. С другой стороны, Лоренц вместе с Гартманом энергично критикует противоположную крайность — разделение мира на жесткие дихотомии с пропастью между ее сторонами, например в абсолютном противопоставлении человека животным. Как пишет Лоренц,

одностороннее проникновение слоев или уровней интеграции приводит к тому, что к ним не применима форма мышления, основанная на взаимно исключающих противоположностях... В никогда не есть не-А, а всегда А+В, С есть А+В+С и так далее. Но хотя в действительности неуместно подчинять слои реального мира дизъюнктивным понятиям, такие понятия угнездились бесчисленными парами в нашем мышлении... природа и дух, тело и душа, животное и человек, естество и воспитание (Лоренц, 1998, с. 281).

В целом теория слоев напоминает хорошо известный эмерджентизм, но Лоренц настаивает на отличии первой от второго. Поэтому понятию эмерджентности он предпочитает введенное им самим понятие фульгурации, согласно которому новая реальность каждый раз создается *интеграцией* элементов, населяющих нижние слои, так что хотя все элементы новой реальности можно найти ниже, ее саму — нет.

Но если такие неоднородные феномены, которые Лоренц выражает формулой «А+В+С», представляют собой примеры единства разных слоев реальности, то чем является связь между слоями? Если это та же самая причинность, которой мы связываем события внутри физического мира, то прав марксизм, согласно которому, как известно, прогресс от простого к сложному детерминирован и неизбежен. Гартман и Лоренц, наоборот, настаивают на случайном характере появления новых уровней интеграции. Логическое следование тоже должно быть отвергнуто с порога, так как каждый новый уровень не может представлять собой нечто уже находящееся в прежнем, низшем. Таким отношением может быть только приспособление.

Приведу пример отличия приспособления от причинности. Последняя трактуется как необхо-

a unity.” Characterising Hartmann’s conception as a whole, Lorenz singles out two fundamental features: on the one hand, it is strictly anti-reductionist: it is impossible to express the meaning of life in purely physical terms, emotional experiences in terms of biology and reduce reason to experience, although every lower level is a precondition of a higher level. On the other hand, Lorenz, together with Hartmann, vehemently criticises the other extreme — the division of the world into rigid dichotomies with a gap between the sides, for example, in the absolute opposition of humans and animals. As Lorenz writes,

[...] the law of contradictory opposites does not apply to the unilateral penetration of strata of levels of integration. B is never non-A but always A + B; C is A + B + C, etc. Although it is inappropriate to use mutually exclusive concepts when dealing with different levels of existence, numerous such pairs of terms have crept into our thinking [...] — mind and nature, body and soul, man and animal, etc. (Lorenz, 1977, p. 42).

On the whole, the theory of strata resembles well-known emergentism, but Lorenz insists that the former differs from the latter. Therefore he prefers to the concept of emergentism the concept of fulguration he has himself created, whereby a new reality is always created through *integration* of elements inhabiting the lower strata such that, although all the elements of new reality can be found below, the reality itself cannot.

But if such non-unidimensional phenomena which Lorenz expresses in the formula “A+B+C” are examples of the unity of different strata of a reality what of the connection between the strata? If it is causality which we use to link the events within the physical world, then Marxism is right in asserting that progress from the simple to the complex is determined and inevitable. Hartmann and Lorenz, on the contrary, insist that the new level of integration appears by chance. Logical consequence must also be rejected out of hand because each new level cannot be something that is already in the former, lower level. Such a relationship can only be adaptation.

Let us consider an example to see the difference between adaptation and causality. The latter is in-

димось следования события *B* за событием *A*. Приспособление же означает, что за событием *A* в филогенетическом масштабе могут в равной и случайной степени следовать события *B*, *C* или *D*, причем равновозможной альтернативой *B* может быть даже анти-*B*. Например, Дарвин в качестве примера действия естественного отбора описывал изменения в морфологии насекомых, попавших на океанские острова: под действием сильных ветров, сдувающих насекомых в океан, крылья одной их части увеличились, а другой, наоборот, деградировали. Таким образом, кто-то из них смог лучше сопротивляться ветру, а кто-то предпочел не летать вообще: обе стратегии вели к успеху (Докинз, 2010, с. 83). То же самое относится не только к морфологии, но и к поведенческим штампам. Таким образом, приспособление, не противореча каузальности, позволяет индивидам проявлять свободу выбора, выступающую основанием и для свободы воли. Свобода выбора как в буквальном, так и метафорическом — для животных — смысле ведет к разнообразию. Но эта же свобода может, наоборот, быть условием однообразия, когда речь идет о моральной ответственности, о категорическом императиве в терминах Канта. Мы видим, однако, что однообразие подобного рода не может быть детерминировано внешними по отношению к воле человека причинами. Оно может быть продуктом лишь свободного выбора. На этом пути можно найти более обоснованное решение третьей антиномии Канта, допускающей одновременно как причинность, так и свободу.

Распространение действия эволюционных принципов на эпистемологию в таком философском контексте вполне ожидаемо. В новом свете все наше знание путем специфического естественного отбора «приспосабливается» к объективной действительности. По мнению Поппера, теории конкурируют между собой наподобие организмов в природе, и выживает та, которая лучше объясняет реальность и, в широком смысле, более успешна. Значит, Поппер рассматривал знание и действительность как независимые структуры в духе Канта, хотя в отличие от последнего видел возможность их соответствия благодаря *адаптации* одной из них к другой путем проб и исправления ошибок (Popper, 1994, p. 24, 92)⁹.

Более того, значение приспособления не ограничивается биологией и эпистемологией. Я склонен в связи со всем вышесказанным наделить понятие

⁹ К сожалению, Поппер не возвел тем не менее приспособление на уровень философской категории, подтверждение чему мы увидим чуть ниже.

interpreted to mean that event *B* necessarily follows event *A*. Adaptation means that event *A* phylogenetically can equally and fortuitously follow events *B*, *C* or *D*, with anti-*B* being as possible an alternative as *B*. For example, Darwin cites as an instance of natural selection changes in the morphology of insects which find themselves on oceanic islands: under the impact of strong winds that drive the insects towards the ocean one part of them grew bigger wings while the other part saw them diminish in size. Thus one of these groups was better adapted to resisting wind and the other preferred not to fly at all: both strategies were successful (cf. Dawkins, 1999, p. 42). The same applies not only to morphology but also to behavioural clichés. Thus adaptation, while not contradicting causality, enables individuals to exercise freedom of choice which is also the foundation of free will. Freedom of choice, both in the literal and metaphoric meaning (for animals), leads to diversity. But freedom may, on the contrary, be a precondition of uniformity when we speak of moral responsibility and the categorical imperative in Kant's sense. We see, however, that this kind of uniformity cannot be determined by causes that are external to the human will. It can only be a product of free choice. Following this path one may arrive at a more grounded solution of Kant's third antinomy which allows simultaneously for causality and freedom.

The spread of the effect of evolutionary principles to epistemology in the philosophical context was to be expected. In this new light all our knowledge is "adapted" to objective reality through a specific kind of natural selection. In Popper's opinion, theories compete among themselves like organisms in nature and the theory that survives is the one that better explains reality and is, in the broader sense, more successful. Thus Popper (1994, pp. 24, 92) considered knowledge and reality to be independent structures in the Kantian sense although, unlike the latter, he thought that their correspondence was possible thanks to the *adaptation* of one of them to the other through trial and error.⁹

Moreover, the significance of adaptation is not limited to biology and epistemology. In the light of all the above I am inclined to award to the concept

⁹ Unfortunately Popper, did not elevate adaptation to the level of a philosophical category, proof of which we shall see below.

приспособления статусом краеугольного принципа для всех эмпирических наук, предмет которых выходит за пределы неорганической материи: если то, что соответствует причинности в мире вещей самих по себе, — протопричинность — действительно структурирует физический мир, то приспособление — это тот дополнительный к ней вид связи, который структурирует более высокие этажи реальности и связывает их с базовым уровнем.

Будучи артикулированным соответствующим образом, это понятие может помочь решить принципиальные проблемы, фиксируемые специалистами даже в самой эволюционной эпистемологии. Одна из них, служащая симптомом недооценки значения приспособления, состоит в мнимом несоответствии друг другу целей развития науки и биологической эволюции, что подрывает сам идеологический фундамент эволюционной эпистемологии:

Стандартные традиционные точки зрения на появление и рост научного знания видят науку как прогресс, который при соответствующих условиях рационального и свободного исследования производит сумму знаний, неуклонно приближающуюся к истине. Селекционистские модели биологической эволюции, с другой стороны, в целом рассматриваются как не прогрессивные... Биологическая эволюция продуцирует скорее разнообразие, чем схождение в одной точке. Эволюционная эпистемология Поппера пытается охватить обе [стратегии], но делает это с трудом. Концепция научных революций Куна привлекала предварительно дарвинистскую модель, но после критики Кун отказался от нее... Тулмин... представляет примечательное исключение. По его мнению, понятия рациональности — чисто «локальные», и сами подвержены эволюции. Это, в свою очередь, кажется, влечет необходимость распрощаться с любой «целенаправленностью» в научном исследовании (Bradie, Harms, 2016).

Эта проблема «разных целей», однако, порождена недоразумением и быстро решается, если мы поставим в соответствие истине в науке в качестве конечной цели ее развития не разнообразие в природе, что явно ошибочно, а *приспособление*. Именно оно выступает движущей причиной и конечной целью эволюции, в то время как разнообразие — это лишь средство ее достижения. В такой диспозиции разнообразию организмов в живой природе будет соответствовать в науке не истина, как сегодня принято считать, а аналогичное разнообразие знаний и их увеличивающаяся спецификация. Истину при этом, особенно в рамках эволюционной эпистемо-

of adaptation the status of cornerstone principle for all the empirical sciences whose subject transcends the limits of inorganic matter. While proto-causality, which corresponds to causality in the world of things in themselves, really structures the physical world, adaptation is an additional type of connection that structures higher levels of reality and links them with the basic level.

Articulated in this way the concept may be instrumental in solving fundamental problems which specialists find even in evolutionary epistemology itself. One of them, a symptom of underestimation of the significance of adaptation, consists in an alleged discrepancy between the goals of the development of science and biological evolution, which undermines the very ideological foundation of evolutionary epistemology:

Standard traditional accounts of the emergence and growth of scientific knowledge see science as a progressive enterprise which, under the appropriate conditions of rational and free inquiry, generates a body of knowledge which progressively converges on the truth. Selectionist models of biological evolution, on the other hand, are generally construed to be non-progressive [...]. Rather than generating convergence, biological evolution produces diversity. Popper's evolutionary epistemology attempts to embrace both but does so uneasily. Kuhn's "scientific revolutions" account draws tentatively upon a Darwinian model, but when criticized, Kuhn retreated [...]. Toulmin [...] is a noteworthy exception. On his account, concepts of rationality are purely "local" and are themselves subject to evolution. This, in turn, seems to entail the need to abandon any sense of "goal directedness" in scientific inquiry (Bradie and Harms, 2016).

The problem of "different goals," however, stems from a misunderstanding and is readily solved if we juxtapose to scientific truth as the ultimate goal of scientific development not diversity in nature — which is obviously wrong — but *adaptation*. It is adaptation that is the driving cause and ultimate goal of evolution whereas diversity is merely a means towards achieving it. In this account it is diversity of knowledge and its growing specificity which corresponds to diversity of organisms in living nature, not the truth. Meanwhile the truth, especially in the framework of evolutionary

логии, вполне можно интерпретировать в терминах приспособления. Более того, я не вижу препятствий, чтобы рассматривать приспособление в широком смысле слова как цель не только биологической эволюции или научного знания, но вообще всякого прогресса. Скажем, социальный прогресс немыслим без развития разных форм толерантности. Наоборот, эскалация конфликтов, например в международном масштабе, может привести к исчезновению не только цивилизации, но и человечества в целом.

Вспомним в этой связи, что сам Дарвин согласился с одним из своих коллег, что выражение «выживание приспособленных», введенное в оборот Г. Спенсером, точнее выражает суть его теории, нежели «естественный отбор», который (дословно: «природный отбор») порождает ненужные мистические коннотации, согласно которым Природа в качестве якобы некоего разумного существа производит волевой целенаправленный отбор организмов. Однако к тому моменту выражение «естественный отбор» стало уже устоявшимся мемом (см.: Докинз, 2010, с. 305–306).

Концепция Гартмана — Лоренца видится более утонченной, чем в марксизме, версией материализма, находящей точки соприкосновения с дуализмом Канта в признании определенного рода автономии психического и разумного, но не с дуализмом Декарта. Если для Декарта и картезианцев (равно и для сторонников рациональной психологии, как она представлена Кантом в его «Критике чистого разума») «душа, не будучи делимой и состоящей из каких-либо частей, не может погибнуть, и, следовательно, она бессмертна» (Арно, Николь, 1991, с. 311), то в системе Гартмана — Лоренца она — лишь относительно самостоятельная субстанция, продукт определенного способа интеграции компонентов более низкого уровня. Значит, если не сама душа, то ее материальная основа все-таки делима. Таким образом, с прекращением интеграции релевантных материальных компонентов прекращается и бытие души. Это отчасти согласуется с мнением Канта, что субстанция души — это регулятивная, а не конститутивная идея. Все-таки мне представляется, что в «Паралогизмах чистого разума» Кант пытался достичь праведных целей — опровержения рациональной психологии — с помощью сложных и небезукоризненных аргументов. Ему достаточно было бы указать на смешение рациональными психологами двух разных модусов субстанции, о которых я упоминал выше, — относительного, в качестве категории рассудка, и абсолютного, в качестве трансцендентальной идеи разума. В терминах онтологи-

epistemology, can well be interpreted in terms of adaptation. Moreover, I see no obstacle to considering adaptation in the broad sense to be the goal not only of biological evolution or scientific knowledge, but of all progress in general. For example, social progress is inconceivable without the development of various forms of tolerance. On the contrary, the escalation of conflicts, for example on the international scale, may lead to the disappearance not only of civilisation but of the human race as a whole.

It will be recalled in this connection that Darwin agreed with one of his colleagues that the expression “survival of the fittest” introduced by Herbert Spencer, more accurately reflects the essence of his theory than “natural selection,” which gave rise to unwelcome mystical connotations whereby Nature as a kind of intelligent entity purposefully selects organisms. However, by that time the expression “natural selection” had already become an established meme (cf. Dawkins, 1999, pp. 179-180).

The conception of Hartmann-Lorenz appears to be a more subtle version of materialism than Marxism, a version that has common ground with Kant’s dualism in recognising a kind of autonomy of the psychic and the intelligent, but not with Cartesian dualism. While for Descartes and the Cartesians (equally for the advocates of rational psychology as represented by Kant in his *Critique of Pure Reason*) “[...] since the soul is in no way divisible or composed of parts, it cannot perish, and consequently is immortal” (Arnauld and Nicole, 1996, p. 237), in Hartmann-Lorenz’s system it is just a relatively independent substance, the product of a certain mode of integration of components at a lower level. Hence, if not the soul itself then its material substratum is, after all, divisible. Thus, the being of the soul ceases with the cessation of the integration of relevant material components. This partly agrees with Kant’s opinion that the substance of the soul is a regulatory and not a constitutive idea. Even so, I believe that in “The Paralogisms of Pure Reason” Kant sought to achieve right goals — refuting rational psychology — with the help of complicated and somewhat flawed arguments. It would have been sufficient if he had pointed to the confusion by rational psychologists of two different modes of substances that I mentioned above — the relative, as a category of understanding, and the absolute, as the transcendental idea of reason. In terms of ontolog-

ческого плюрализма такое различие означает то, что субстанция, функционирующая на некотором высшем уровне, не может иметь абсолютный модус базового уровня.

Расходясь с идеализмом, онтологический плюрализм, с другой стороны, не смыкается и с материализмом монистического толка. От марксистской версии материализма эту концепцию отличает убеждение, что душа и, шире, идеальное — это не атрибут материи, а ее случайный продукт, имеющий тем не менее собственные законы своего проявления. И в целом все движение от простого к сложному, именуемое прогрессом, — это не объективная закономерность, в которой люди, лишённые свободы воли, выполняют роли марионеток в уже написанной пьесе, а путь случайного осуществления возможностей. Отсюда следует, что мы не застрахованы какими-то объективными законами развития от деградации, от случайного уничтожения всех слоев реальности выше базового материального. Энергичным пропагандистом подобных идей стал другой эволюционный эпистемолог — Стивен Тулмин, введший понятие экологической парадигмы в науке. Он противопоставил ее господствующей «астрономической» (детерминистской) парадигме (Тулмин, 1984), что созвучно защищаемому мной тезису о разделении онтологий на структурируемые причинностью и приспособлением.

Что касается концепции Николая Гартмана, свободной от ее интерпретации Лоренцем, в своей фундаментальной части она отклоняется от трансцендентализма Канта и в терминах последнего представляет собой один из вариантов трансцендентального реализма. Самым неприемлемым с кантианской точки зрения грехом Гартмана является онтологизация им категорий (см.: Poli, 2017). Согласно Гартману, категории — это принципы, структурирующие *бытие* вещей, элементов как неорганической природы, так и каждого последующего слоя вообще. Разные онтологические слои объединяются у него не приспособлением, а общими им всем категориями: «...интеграция в единство онтологических страт зиждется фундаментально на том факте, что элементарные категории проникают вверх в область значительно более высокой структуры и что это проникновение сопровождается их постоянной модификацией» (Hartmann, 1953, p. 73). Возражения против этой позиции Гартмана могут быть сняты, если его категории понимать как законодательство, специфическое для каждой из онтологических реальностей: в физике — свои законы, в биологии — свои. Но, с другой стороны, нет и убедительных

ical pluralism such distinction means that the substance functioning at a higher level cannot have an absolute mode of the basic level.

Differing from idealism, ontological pluralism, on the other hand, is not materialism of the monistic persuasion. The conception differs from the Marxist version of materialism in that it considers the soul and, more broadly, the ideal not as an attribute of matter but its accidental product which, however, manifests itself according to its own laws. And on the whole the movement from the simple to the complex known as progress is not an objective law under which people deprived of free will are puppets in the already written play, but a path of accidental materialisation of opportunities. From this it follows that we are not guaranteed by any objective laws of development against degradation, against accidental destruction of all the levels of reality above the basic material level. A vigorous proponent of such ideas was another evolutionary epistemologist, Stephen Toulmin, who introduced the concept of ecological paradigm in science. He opposed it to the prevalent “astronomical” (deterministic) paradigm (Toulmin, 1972), which coincides with the thesis defended by me of the division of ontologies into those structured by causality and those structured by adaptation.

As for the conception of Hartmann, apart from its interpretation by Lorenz, it diverges in its fundamental part from Kant’s transcendentalism and, in terms of the latter, is a variant of transcendental realism. Hartmann’s worst sin from the Kantian point of view is his ontologisation of categories (cf. Poli, 2017). According to Hartmann, categories are principles that structure the *being* of things, elements both of inorganic nature and every following stratum in general. He explains the unity of different ontological levels not by adaptation but by their shared categories: “[...] the integration into unity of the ontological strata rests fundamentally on the fact that elementary categories penetrate upwards into the field of far higher structure and that this penetration involves their continual modification” (Hartmann, 1953, p. 73). Objections to Hartmann’s position can be retracted if his categories are understood as legislation peculiar to each ontological reality, physics having its own laws and biology its own. But on the other hand, there are no convinc-

контраргументов против его мнения, что время, например, может быть одной из объединяющих все онтологии формой (см.: Hartmann, 1953, p. 77).

Примирение двух интерпретаций трансцендентального идеализма

Две конкурирующие сегодня в кантоведении интерпретации трансцендентального идеализма — двухмировая и двухаспектная — одинаково обоснованно апеллируют к текстам Канта. Эллисон упоминает, что Причард вменял даже самому Канту *обе* интерпретации, называя это путаницей (Allison, 2004, p. 6). Ван Клеве поэтому призывает сделать выбор на основе критерия философской удовлетворительности (Van Cleve, 1999, p. 146), что представляется разумным, хотя его собственный выбор в пользу двухмировой интерпретации неубедителен. В последнее время как итог неразрешимых споров стали появляться версии примирения двух сторон. М. Оберст, в частности, не видит причин, почему две интерпретации не могут быть совместимы. Различение явлений и вещей самих по себе *подразумевают* различение двух аспектов последних на том основании, что, как говорил Кант, явления невозможны без того, что является (В XXVI—XXVII; Кант, 2006, с. 29). Со своей стороны, концепция двух аспектов *подразумевают* существование двух разных полюсов одного из аспектов — отношения аффектации (Oberst, 2015, p. 60—61). Два аспекта и два полюса (= два мира) одного из аспектов, таким образом, — это не конкурирующие взгляды, а два компонента одной и той же, более сложной, чем в этих взглядах, картины. Такой вывод, по моему мнению, если и не выражен эксплицитно, то вытекает из размышлений Оберста.

Затруднение для идеи примирения вызывает лишь вопрос, почему продукт аффектации — явление — должен, по Канту, принадлежать другому миру. И здесь нам на помощь приходит теория многослойной онтологии Гартмана — Лоренца. В терминах концепции фульгурации Лоренца явления должны быть продуктом особого рода интеграции вещей самих по себе. С одной стороны, первые принадлежат к другой онтологической страте, нежели последние, так как на уровне вещей самих по себе не может быть никаких явлений, и потому здесь применим концепт двух миров. С другой — явления не могут существовать без того, что является. Эта характеристика явлений подпадает под концепт двух

ing arguments against his opinion that time, for example, can be one form that unites all ontologies (cf. Hartmann, 1953, p. 77).

Reconciling Two Interpretations of Transcendental Idealism

The two rival interpretations of transcendental idealism — the two-world and two-aspect — that today prevail in Kant studies are equally justified in invoking Kant's texts. Allison (2004, p. 6) notes that Prichard even attributed to Kant himself *both* interpretations, describing this as confusion. Van Cleve (1999, p. 146) therefore urges making the choice on the basis of the "philosophical satisfaction" criterion, which is reasonable, although his own choice in favour of the two-world interpretation is unconvincing. More recently, insoluble arguments spawned attempts at reconciling the two sides. Michael Oberst, for example, sees no reason why the two interpretations cannot be compatible. The distinction between phenomena and things in themselves *implies* the difference of two aspects of the latter on the grounds that, as Kant said, an appearance is impossible without what is appears (В XXVI-XXVII; Kant, 1998, p. 115). On the other hand, the concept of two aspects *implies* the existence of two different poles of one of the aspects, which is the relationship of affectation (Oberst, 2015, pp. 60-61). Thus two aspects and two poles (= two worlds) of one of the aspects are not rival views but two components of one and the same picture more complicated than that produced by the two views. This conclusion, in my opinion, if not explicitly expressed, flows from Oberst's reflections.

The stumbling block for the idea of reconciliation is the question why the product of affectation (the phenomenon) must, according to Kant, belong to another world. And there the Hartman-Lorenz theory of multi-stratum ontology comes to the rescue. In terms of Lorenz's concept of fulguration, phenomena must be products of a special kind of integration of things in themselves. On the one hand, the former belong to a different ontological stratum than the latter since there can be no phenomena at the level of things in themselves, which is why the concept of two worlds can be applied here. On the other hand, phenomena cannot exist without what manifests itself. This characteristic of phenomena tallies with the concept of two aspects. The essence and spirit of the proposed reconciliation are con-

аспектов. Суть и дух предлагаемого примирения передают вышеприведенные цитаты из работы Лоренца (Лоренц, 1998, с. 278–279, 281), предупреждающие одновременно как против радикального редуционизма, так и против догматических дихотомий: если «*B* никогда не есть не-*A*, а всегда *A+B*», то можно, конечно, характеризовать это *B* односторонне как не-*A*, а можно и редуцировать его также односторонне к *A*, отвлекаясь от противоположной точки зрения ради какого-то частного познавательного интереса, но нельзя абсолютизировать ни одну из этих позиций в философском обобщении.

Не только явления, но все сущности второго и выше онтологических уровней подчинены такой двойственной природе, отражаемой в разных интерпретациях. Выше я уже упоминал, что душа свободна от материального мира лишь в одной своей ипостаси, в другой являясь продуктом сложной интеграции материальных компонентов. Каким-то наукам, например гуманитарным, удобнее исходить из понимания человека как разумного существа за пределами мира животных, другим — таким, как биология, — нельзя не считать его, наоборот, одним из представителей этого мира. Применение той или иной интерпретации описания фактов зависит от контекста, от нашего интереса акцентировать либо различие онтологий в общей иерархии либо, наоборот, их общий корень: факты разных онтологий — в частности, вещи сами по себе и явления — имеют один общий субстрат, одну материю, принадлежат в этой части одному и тому же миру, но структурированы разными формами, конституируя с этой стороны разные миры. Таким образом, две интерпретации отражают собой две стороны, присущие явлению: оно, с одной стороны, представляет собой аспект объекта в мире вещей самих по себе, результат аффицирования и, с другой, конституируется формами чисто априорного характера, задающими совершенно иную онтологию. Поэтому будет ошибкой, давая одну интерпретацию трансцендентального идеализма, отвергать другую. Если двухаспектная интерпретация другими словами выражается как одномирная, то «мир» в данном случае должен пониматься как один базовый мир, что не исключает существование дополнительных миров его интерпретаций. Такая трактовка, на мой взгляд, придает трансцендентальному идеализму более глубокое философское звучание, чем в односторонних подходах.

veyed by the above quotations from the work of Lorenz (1977, pp. 39, 42), which warn simultaneously against radical reductionism and against dogmatic dichotomies: if “*B* is never non-*A* but always *A + B*,” then of course one can characterize *B* one-sidedly as non-*A*, or one can reduce it, also one-sidedly, to *A*, ignoring the opposite point of view for the sake of a particular cognitive interest, but one cannot make an absolute of either of these positions in a philosophical generalisation.

Not only phenomena but all the essences of the second and higher ontological level reveal such dual nature reflected in different interpretations. As I have mentioned above, the soul is free of the material world only in one of its aspects while in another aspect being the product of complex integration of material components. Some sciences, for example, the humanities, are more comfortable in proceeding from the concept of man as an intelligent creature outside the animal world, while other sciences, such as biology, cannot but consider man to be one of the representatives of that world. The application of one or the other interpretation of the description of facts depends on the context, on our wish to stress either the difference of ontologies in the common hierarchy or, on the contrary, their common root: the facts of different ontologies — for example, things in themselves and phenomena — have a common substratum, the same matter, belonging in this aspect to the same world but are structured by different forms stating different worlds from that side. Thus the two interpretations reflect the two sides of a phenomenon: it is, on the one hand, an aspect of an object in the world of things in themselves, the result of *Affizierung* and, on the other hand, is constituted by forms of a purely *a priori* character that dictate a totally different ontology. It would therefore be a mistake, while giving one interpretation of transcendental idealism to reject another. If the two-aspect interpretation, in other words, is expressed as a one-world interpretation then “the world” in this case must be understood as one *basic* world, which does not rule out the existence of additional worlds of its interpretations. This treatment, in my opinion, lends transcendental idealism a more profound philosophical character than one-sided approaches.

Заключение

В заключение я хотел бы повторить тезисы, которые видятся мне ключевыми в развитии темы синтеза учений Канта и Дарвина:

— идея априорного синтеза, выраженная Кантом в тезисе о синтетических суждениях априори, является глубокой философской интуицией, без которой невозможно построить полноценное понятие прогресса. Соответственно, необходимо очертить границы ее применения. Синтез служит основой появления нового, чем бы это новое ни было — знанием или новой онтологической реальностью. Поэтому понятие априорного синтеза целесообразно расширить за пределы только суждений, за пределы только когнитивного аппарата, подчинив этому понятию и биологию, но следует остановиться в этом расширении перед базовым онтологическим уровнем вещей самих по себе, не допуская его туда;

— модальная сила априорного синтеза протекает не «снизу», как в аналитических суждениях, предикат которых уже включен в понятие субъекта и не представляет собой нового знания, а «сверху»: в терминах концепции фульгурации Лоренца, только для осуществления новой онтологической реальности и только в ее парадигме необходима специфическая интеграция компонентов базовой онтологии. Внутри же последней такая интеграция не необходима и потому может быть разрушена. Категорический императив Канта следует понимать в том же ключе. Поэтому синтетическая необходимость актуальна только для «верхних» уровней реальности и, соответственно, только для их исследования. Аналитическая школа философии, исключая ее из своего арсенала, обрекает себя на логическое и «физическое» затворничество, на невозможность адекватно ассимилировать в своих терминах как смыслы и ценности, так и прогресс в целом;

— только дуализм или, шире, плюрализм, может быть основой научно обоснованной философии, позволяющей поставить вопрос о возможности и природе связи между разными онтологическими мирами, между причинами и смыслами. Если дуализм Канта оставил этот вопрос открытым, то дарвинизм дает на него свой ответ: такая связь возможна с помощью приспособления. В свою очередь приспособление в качестве философски осмысленной категории, как недостающее звено, легитимизирует дуализм и плюрализм.

Conclusion

In conclusion I would like to repeat the theses that I think are key in the development of the synthesis of the teachings of Kant and Darwin:

— The idea of the synthesis *a priori* expressed by Kant in his thesis on the synthetic *a priori* judgments is a profound philosophical intuition without which it is impossible to form an adequate concept of progress. Consequently, it is necessary to determine the boundaries of its applicability. Synthesis is the basis for the emergence of the new, whether it is knowledge or a new ontological reality. Therefore the concept of the synthesis *a priori* must be expanded beyond mere judgments, beyond mere cognitive apparatus, subjecting biology to this concept. However, one should stop short of expanding this to the basic ontological level, to things in themselves;

— The modal force of the synthesis *a priori* comes not “from below,” as in analytical judgments whose predicate is already included in the concept of subject and does not represent new knowledge, but “from the top”; in terms of Lorenz’s fulguration concept it is only to implement a new ontological reality and only in its paradigm that specific integration of the components of basic ontology is necessary. Within the latter such integration is not necessary and therefore can be disregarded. Kant’s Categorical Imperative should be understood in this way. The synthetic necessity is therefore relevant only to the “higher” levels of reality and consequently only to their study. The analytical school in philosophy, by excluding it from its arsenal, dooms itself to logical and “physical” seclusion as it is unable to adequately assimilate in its terms either the meanings and values or progress as a whole;

— Only dualism or, more broadly, pluralism, can be the basis of a scientifically grounded philosophy that can raise the issue of the possibility and nature of the link between different ontological worlds, between causes and meanings. While Kant’s dualism left this question open, Darwinism offers its own answer: such a link is possible through adaptation. In turn, adaptation as a philosophically meaningful category, as the missing link, justifies dualism and pluralism.

Список литературы

- Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить. М. : Наука, 1991.
- Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М. : Наука, 1990.
- Докинз Р. Расширенный фенотип: длинная рука гена. М. : Астрель ; CORPUS, 2010.
- Кант И. Критика чистого разума (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.
- Лоренц К. Кантовская концепция *a priori* в свете современной биологии // Эволюция. Язык. Познание / отв. ред. И.П. Меркулов. М. : Языки русской культуры, 2000. С. 15–41.
- Лоренц К. Обратная сторона зеркала. Опыт естественной истории человеческого познания // Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М. : Республика, 1998. С. 244–457.
- Поппер К.Р. Логика и рост научного знания : Избранные работы. М. : Прогресс, 1983.
- Тулмин С. Человеческое понимание. М. : Прогресс, 1984.
- Allison H.E. Kant's Transcendental Idealism : An Interpretation and Defense. New Haven ; L. : Yale University Press, 2004.
- Bradie M., Harms W. Evolutionary Epistemology // Stanford Encyclopedia of Philosophy [2016]. URL : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/epistemology-evolutionary/> (дата обращения : 27.05.2019).
- Campbell D.T. Methodological Suggestions from a Comparative Psychology of Knowledge Processes // Inquiry. 1959. Vol. 2. P. 152–182.
- Gontier N. Evolutionary Epistemology // Internet Encyclopedia of Philosophy [2019]. URL : <https://www.iep.utm.edu/evo-epis/> (дата обращения : 27.05.2019).
- Hanna R. Kant and Nonconceptual Content // European Journal of Philosophy. 2005. Vol. 13, № 2. P. 247–290.
- Hanna R. Kant in the Twentieth Century // Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy / ed. by D. Moran. N.Y. : Routledge, 2008. P. 149–203.
- Hartmann N. New Ways of Ontology. Chicago : Henry Regnery Company, 1953.
- Hartmann R.A. The Evolution of Epistemology to Evolutionary Epistemology: Two Modern Re-Interpretations of Immanuel Kant's Fundamental Principles of Transcendental Philosophy. Edinburgh : Haralex Publishing House, 2017.
- Howell R. Kant and Kantian Themes in Recent Analytic Philosophy // Metaphilosophy. 2013. Vol. 44, № 1–2. P. 42–47.
- Maddy P. Second Philosophy: A Naturalistic Method. Oxford : Oxford University Press, 2007.
- Oberst M. Two Worlds and Two Aspects: on Kant's Distinction between Things in Themselves and Appearances // Kantian review. 2015. Vol. 20, № 1. P. 53–75.
- Poli R. Nicolai Hartmann // The Stanford Encyclopedia of Philosophy [2017]. URL : <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/nicolai-hartmann/> (дата обращения : 27.05.2019).

References

- Allison, H.E., 2004. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defence*. New Haven; London: Yale University Press.
- Arnauld, A. and Nicole, P., 1996. *Logic, or, The Art of Thinking: Containing, Besides Common Rules, Several New Observations Appropriate for Forming Judgment*. Translated and edited by J.V. Buroker. 5th edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bradie, M. and Harms, W., 2016. Evolutionary Epistemology. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, [online] Available at: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/epistemology-evolutionary/>> [Accessed 27 May 2019].
- Bulgakov, S.N., 1990. *Filosofia hozyaistva [Philosophy of Economy]*. Moscow: Nauka (In Rus.)
- Campbell, D.T., 1959. Methodological Suggestions from a Comparative Psychology of Knowledge Processes. *Inquiry*, 2, pp. 152-182.
- Dawkins, R., 1999. *The Extended Phenotype: The Long Reach of the Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- Gontier, N., 2019. Evolutionary Epistemology. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, [online] Available at: <<https://www.iep.utm.edu/evo-epis/>> [Accessed 27 May 2019].
- Hanna, R., 2005. Kant and Nonconceptual Content. *European Journal of Philosophy*, 13(2), pp. 247-290.
- Hanna, R., 2008. Kant in the Twentieth Century. In: *Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy*. Edited by D. Moran. New York: Routledge, pp. 149-203.
- Hartmann, N., 1953. *New Ways of Ontology*. Chicago: Henry Regnery Company.
- Hartmann, R.A., 2017. *The Evolution of Epistemology to Evolutionary Epistemology: Two Modern Re-Interpretations of Immanuel Kant's Fundamental Principles of Transcendental Philosophy*. Edinburgh: HARALEX Publishing House.
- Howell, R., 2013. Kant and Kantian Themes in Recent Analytic Philosophy. *Metaphilosophy*, 44(1-2), pp. 42-47.
- Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Edited by P. Guyer and A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lorenz, K., 1977. *Behind the Mirror: A Search for a Natural History of Human Knowledge*. Translated by R. Taylor. New York & London: Methuen; Harvest / HBJ.
- Lorenz, K., 2009. Kant's Doctrine of the *A Priori* in the Light of Contemporary Biology. In: M. Ruse, ed. 2009. *Philosophy after Darwin: Classic and Contemporary Readings*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 231-247.
- Maddy, P., 2007. *Second Philosophy: A Naturalistic Method*. Oxford: Oxford University Press.
- Oberst, M., 2015. Two Worlds and Two Aspects: on Kant's Distinction between Things in Themselves and Appearances. *Kantian review*, 20(1), pp. 53-75.
- Poli, R., 2017. Nicolai Hartmann. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online] Available at: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/nicolai-hartmann/>> [Accessed 27 May 2019].
- Popper, K., 1994. *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford: Oxford University Press.

Popper K. Objective Knowledge. An Evolutionary Approach. Oxford : Oxford University Press, 1994.

Smith C.U.M. Kant and Darwin // Journal of Social and Biological Structures. 1991. Vol. 14, № 1. P. 35–50.

Strawson P.F. The Bounds of Sense : An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. L. ; N. Y. : Routledge, 1966.

Van Cleve J. Problems from Kant. N. Y. ; Oxford : Oxford University Press, 1999.

Об авторе

Игорь Константинович Калинин, кандидат философских наук, независимый исследователь, г. Ижевск, Россия.

E-mail: ikkalinin@gmail.com

Для цитирования:

Калинин И.К. Дарвинизм как недостающее звено критической философии Канта // Кантовский сборник. 2019. Т. 38, № 4. С. 51–80. doi: 10.5922/0207-6918-2019-4-3

Smith, C.U.M., 1991. Kant and Darwin. *Journal of Social and Biological Structures*, 14(1), pp. 35-50.

Strawson, P.F., 1966. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London and New York: Routledge.

Toulmin, S., 1972. *Human Understanding*. Princeton: Princeton University Press.

Van Cleve, J., 1999. *Problems from Kant*. New York & Oxford: Oxford University Press.

Translated from the Russian by Evogeni N. Filippov

The author

Dr Igor K. Kalinin, independent researcher, Izhevsk, Russia.

E-mail: ikkalinin@gmail.com

To cite this article:

Kalinin, I.K., 2019. Darwinism as the Missing Link in Kant's Critical Philosophy. *Kantian Journal*, 38(4), pp. 51-80. <http://dx.doi:10.5922/0207-6918-2019-4-3>

**«ПОВОРОТ К ОНТОЛОГИИ»
В РУССКОМ НЕОКАНТИАНСТВЕ
В КОНЦЕ 1910-х — НАЧАЛЕ 1920-х ГОДОВ
(Л.П. САЛАГОВ И Н.В. БОЛДЫРЕВ)**

*Л.Ю. Корнилаев*¹

Период конца 1910 — начала 1920-х гг. характеризуется появлением онтогносеологических философских проектов в России, что было обусловлено критикой и попытками преодоления гносеологизации философии, утвердившейся вследствие интенсивного развития неокантианства и влияния феноменологии Гуссерля. Попытки поворота к онтологии появляются как у русских религиозных философов, так и русских неокантианцев. Я обращаюсь к малоисследованным философским проектам русских неокантианцев — Л.П. Салагова и Н.В. Болдырева. Объединяющей тенденцией их философских концепций стало перенесение гносеологических проблем в онтологию, стремление к отождествлению и сближению гносеологии и онтологии. Онтологизация теории познания осуществляется русскими философами через анализ субъективности и полное устранение психологических мотивов, отграничение трансцендентализма от трансцендентизма. Данные установки позволяют Салагову обосновать трехчастную структуру познания (сознание, бытие, сознание) и зафиксировать основную задачу подлинной гносеологии, состоящую исключительно в изучении познавательного отношения — сознания, а Болдыреву, опираясь на разделение рефлексии и чувственности, выстроить учение о саморазвертываемости бытия. Схожие тенденции — поворот к онтологии — наблюдались в тот же период и в западноевропейской философии, в том числе и в немецком неокантианстве. Однако концепции русских неокантианцев, предполагавших поворот к онтологии, демонстрируют достаточную самостоятельность, причем не только в силу особенностей интерпретации кантовского критицизма и неокантианского гносеологизма, но и вследствие внутренней дискуссии с русскими философами других направлений (например, с интуитивистами). Анализ онтогносеологических проектов русских неокантианцев позволяет существенно дополнить картину рецепции неокантианства в России.

Ключевые слова: неокантианство, онтогносеология, русский интуитивизм, идеал-реализм, познание, бытие, трансцендентализм.

¹ Балтийский федеральный университет им. И. Канта, 236016, Россия, Калининград, ул. Александра Невского, д. 14. Поступила в редакцию: 05.08.2019 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2019-4-4
© Корнилаев Л.Ю., 2019.

**“THE TURN TOWARDS ONTOLOGY”
IN RUSSIAN NEO-KANTIANISM
IN THE LATE 1910s AND EARLY 1920s
(LEV SALAGOV AND NIKOLAI BOLDYREV)**

*L. Yu. Kornilaev*¹

The period between the late 1910s and early 1920s saw the emergence of onto-epistemological philosophical projects in Russia that was determined by criticism and attempts to overcome the domination of epistemology in philosophy which was the result of the intensive development of Neo-Kantianism and the influence of Husserl's phenomenology. Attempts to turn towards ontology were made both by Russian religious philosophers and by Russian Neo-Kantians. I look at the little-studied philosophical projects of the Russian Neo-Kantians Lev Salagov and Nikolai Boldyrev. Their philosophical concepts share the tendency to transpose epistemological problems to ontology, and to identify and bring closer together epistemology and ontology. Russian philosophers ontologise the theory of cognition through the analysis of subjectivity, the complete elimination of psychological motives and the separation of transcendentalism from transcendentism. These principles enable Salagov to ground a three-part structure of cognition (consciousness, being, committing to consciousness) and to assert that the main task of genuine epistemology is exclusively the study of the cognitive relationship, committing to consciousness. They enable Boldyrev, proceeding from the separation of reflection and sensibility, to build a doctrine on the self-unfolding of being. Similar tendencies — a turn towards ontology — were observed in the same period in West European philosophy, including German Neo-Kantianism. However, the concepts of Russian Neo-Kantians, which imply a new orientation towards ontology, are fairly independent, and not only on account of the original interpretation of Kantian critical philosophy and Neo-Kantian epistemology, but also on account of internal discussion with the Russian philosophers belonging to other movements (for example, intuitivists). The analysis of the onto-epistemological projects of Russian Neo-Kantians makes important additions to the picture of the reception of Neo-Kantianism in Russia.

Keywords: Neo-Kantianism, onto-epistemology, Russian intuitivism, ideal-realism, cognition, being, transcendentalism.

¹ Immanuel Kant Baltic Federal University, 14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, Russia, 236016.
Received: 05.08.2019.
doi: 10.5922/0207-6918-2019-4-4
© Kornilaev L. Yu., 2019.

Введение

Концентрация на теоретико-познавательной проблематике, доминирующая в неокантианстве и в ранней феноменологии Гуссерля, привела в начале XX в. к абсолютизации гносеологических тенденций в философии. Решение основных философских задач (онтологических, этических, эстетических) сводилось в конечном счете к проблемам метода и гносеологии. В конце 1910-х — начале 1920-х гг. в русском философском пространстве появляются тексты, в которых прослеживается попытка преодолеть тотальную «гносеологизацию» философии и освободить место для онтологии. Отличительной чертой изложенных в них концепций становится смещение гносеологического проблематизации в сторону онтологического, а сами эти концепции характеризуются как онтогносеологические. Под онтогносеологией обычно понимают утверждение взаимосвязи, «взаимного определения», синтеза онтологии и гносеологии². Самостоятельные варианты такого синтеза появляются как в среде русских религиозных философов (например, у Н.О. Лосского, С.Л. Франка, С.А. Аскольдова), так и у русских неокантианцев. Наиболее яркими проектами подобного рода стали концепции неокантианцев Л.П. Салагова и Н.В. Болдырева.

Идеи Салагова и Болдырева крайне редко попадали в поле зрения исследователей³, а об их попытках разработать онтологические концепции практически не известно. Для неокантианства в целом как философского направления, ориентированного на проблемы научного познания, не характерна постановка онтологических вопросов⁴. Тем больший интерес вызывает обращение двух русских неокантианцев к этим вопросам. Чтобы раскрыть причины их поворота к онтологической проблема-

² Возможны различные вариации взаимовлияния онтологии и гносеологии. Один из вариантов типологии онтогносеологий предложил М.М. Прохоров: 1) дуализм, или антиинтеракционизм; 2) редукционизм в двух его разновидностях; 3) диалектическая модель взаимосвязи (Прохоров, 2018, с. 32).

³ См. предисловие и комментарии В.А. Куренного к работам (Салагов, 1997а; 1997б) и исследования Н.А. Дмитриевой (Дмитриева, 2007; 2016; Dmitrieva, 2016).

⁴ Онтологические трансформации возникают в зрелых работах Э. Ласка («Логика философии и учение о категориях», 1911) и у позднего П. Наторпа («Философская систематика», 1958, postum). Но абсолютное большинство неокантианцев продолжало работать с традиционной теоретико-познавательной проблематикой. В этом отношении примечателен список философов («новейших гносеологов») и их работ в тексте Салагова (Салагов, 1916, с. 121, сн. 1).

Introduction

Concentration on problems of theory of knowledge that dominated Neo-Kantianism and the early phenomenology of Husserl led to the over-emphasis of epistemological trends in philosophy in the early twentieth century. The solution of the main philosophical tasks (ontological, ethical and aesthetic) was ultimately reduced to the problems of method and epistemology. In the late 1910s and early 1920s texts appear in Russian philosophy which reveal an attempt to overcome wholesale “epistemologisation” of philosophy to make room for ontology. A distinctive feature of the conceptions they set forth is the shift of the setting of epistemological problems towards the ontological while these conceptions are described as onto-epistemological. By onto-epistemology is usually meant the assertion of interconnection, “mutual definition” or synthesis of ontology and epistemology.² Independent versions of such synthesis are proposed both by Russian religious philosophers (for example, Nikolai Lossky, Semyon Frank and Sergey Askoldov), and Russian Neo-Kantians. The most notable projects of this kind were the conceptions of the Neo-Kantians Lev Salagov and Nikolai Boldyrev.

The ideas of Salagov and Boldyrev have received scant attention from researchers,³ and their attempts to develop ontological concepts are practically unknown. Neo-Kantianism as a philosophical trend oriented towards the problems of scientific cognition is not noted for raising ontological questions.⁴ All the more interesting are the views on these matters of these two Russian Neo-Kantians. To explain the reasons for their turn to the ontological problems and the features of the conceptions they

² Several variants of interconnection between ontology and epistemology are possible. One variant of the typology of onto-epistemologies was proposed by M.M. Prokhorov (2018, p. 32): 1) dualism, or anti-interactionism, 2) reductionism in its two varieties and 3) the dialectical model of interconnection.

³ See Vitaly A. Kurennoy’s preface and comments on the works of Salagov (1997a; 1997b) and the studies by Nina A. Dmitrieva (2007; 2016a; 2016b).

⁴ Ontological transformations occur in the mature works of Emil Lask (*Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, 1911) and later Paul Natortp (*Philosophische Systematik*, 1958, posthumous). But the absolute majority of Neo-Kantians continued to work on the traditional problems of theory of knowledge. In that respect the list of philosophers, the “latest epistemologists,” and their works in Salagov’s text is revealing (Salagov, 1916, p. 121n1).

тике и специфику предложенных ими концепций, я сосредоточусь на рассмотрении двух текстов: статьи Салагова «Гносеология» — онтология» (1916) и доклада Болдырева «Бытие и знание, созерцание и разум», опубликованного в 1922 г. Преимущественно в этих текстах русские философы демонстрируют возможность онтологических трансформаций неокантианского критицизма.

Лев Салагов: «гносеология» — онтология

Лев Петрович Салагов⁵ (15.09.1881—?) — русский философ, родился в Елизаветграде, где закончил классическую гимназию. В 1905 г. окончил юридический факультет Киевского университета с дипломом 1-й степени, принимал участие в заседаниях Психологического семинара Г.И. Челпанова. В 1904 г. удостоен золотой медали университета за работу «Проблема причинности у Канта и Юма», представленную на историко-философском факультете. С 1906 г. учился в Гейдельберге у В. Виндельбанда, где в 1910 г. защитил диссертацию «О понятии значимого в современной логике» (Салагов, 1997а) и опубликовал рецензию на русский перевод «Логических исследований» Гуссерля (Салагов, 1997б). В 1911 г. два семестра провел в Марбурге, где посещал семинары Г. Когена, П. Наторпа, Н. Гартмана. По возвращении в Россию участвовал в подготовке сборника статей, посвященном Г.И. Челпанову, где и была опубликована статья «Гносеология» — онтология» (Салагов, 1916). В 1920-х гг. Салагов становится преподавателем Костромского педагогического университета и членом Костромского философского общества. О дальнейшей его жизни сведения отсутствуют.

Основной тезис статьи Салагова можно сформулировать следующим образом: если понимать под гносеологией исследование условий истинности познания⁶, то гносеология оказывается в действитель-

propose I will concentrate on two texts: Salagov's article "'Epistemology' is Ontology" (1916) and Boldyrev's paper "Being and Knowledge, Intuition and Reason" published in 1922. It is largely in these texts that these Russian philosophers demonstrate the possibility of ontological transformations of Neo-Kantian critical philosophy.

Lev Salagov: "Epistemology" is Ontology

Lev P. Salagov⁵ (15.09.1881—?), Russian philosopher, was born in Yelizavetgrad (today: Kropyvnytskyi) where he completed his schooling at a classical gymnasium. In 1905 he graduated *cum laude* from Kiev University's Law Faculty and took part in the meetings of Georgy Chelpanov's Psychological Seminar. In 1904 he was awarded the University's gold medal for his work "The Problem of Causality in Kant and Hume" presented at the historical-philosophical Faculty. From 1906 he studied in Heidelberg under Wilhelm Windelband where he defended a dissertation *On the Concept of Validity in Modern Logic* (Salagoff, 1910; Salagov, 1997b) and published a review of the Russian translation of Husserl's *Logical Investigations* (Salagov, 1997a) in 1910. In 1911 he spent two semesters in Marburg where he attended the seminars of Hermann Cohen, Paul Natorp and Nicolai Hartmann. Upon his return to Russia he took part in the preparation of a collection of articles devoted to Chelpanov where he published his article "'Epistemology' is Ontology" (Salagov, 1916). In the 1920s Salagov became a lecturer at Kostroma Pedagogical University and a member of the Kostroma Philosophical Society. There is no information on Salagov's further life.

The main thesis of Salagov's work can be formulated as follows: if by epistemology is meant the study of the conditions of the truth of cognition,⁶

⁵ Биографические данные о Льве Салагове очень ограничены. Информация, приводимая в данной статье, опирается на исследования Н.А. Дмитриевой (Дмитриева, 2007, с. 156, 169, 183) и В.А. Куренного (Салагов, 1997а, с. 239—243).

⁶ Такую формулировку задачи гносеологии, по мнению Салагова, разделяют Гуссерль и большинство неокантианских философов. Они же показали необходимость ограничивать гносеологию от психологии, предмет изучения которых — познание — совпадает. Однако психология, занимаясь изучением психических процессов познания, дает только его субъективное обоснование и потому не способна решить задачу, стоящую перед гносеологией (Салагов, 1916, с. 120—121). Не решает эту задачу и феноменология Гуссерля, в которой, по мнению Салагова, «борьба с психологизмом» не была доведена до конца.

⁵ Biographical data about Lev Salagov are very scarce. The information cited in this article is based on the research by Nina A. Dmitrieva (2007, p. 156, 169, 183) and Vitaly A. Kurennoy (Salagov, 1997a, pp. 239-243).

⁶ This formulation of the task of epistemology, in Salagov's opinion, is shared by Husserl and the majority of Neo-Kantian philosophers. They have also demonstrated the need to distinguish between epistemology and psychology which have the same object of study, i.e. cognition. However, psychology, concerned with the study of the psychic processes of cognition, provides only its subjective grounding and is therefore unable to solve the task facing epistemology (Salagov, 1916, pp. 120-121). Nor is this task solved by Husserl's phenomenology in which "the struggle against psychologism," in Salagov's opinion, has not been carried to its end.

ности «гносеологией», то есть неподлинной гносеологией, за которой на деле скрывается онтология, поскольку в ходе исследования стремится получить «объективное содержание» познания⁷. Теория познания оказывается теорией бытия, потому что «объективное содержание» познания, мир объектов Салагов отождествляет с бытием, систему понятий, в которых мыслится объект, — категории Аристотеля, категории и априорные формы Канта, идеи Платона, монады Лейбница — объявляет необходимым основанием и условием не познания, а его предмета / объекта и, значит, бытия. Этот тезис Салагов раскрывает с помощью следующих аргументов.

Что мы имеем в виду, когда говорим об истинности какого-либо суждения? Суждение истинно, если *наличествует* соответствующее отношение⁸ в системе понятий. Это отношение выводится из основных законов системы понятий и потому является элементом этой системы. Доказать, что суждение истинно, — значит «показать *наличность*» соответствующего объекта или отношения, «установить факт его реальности» (Салагов, 1916, с. 121). Объект не мог бы существовать, если бы категориям не соответствовала такая же реальность. Опыт не структурировался бы согласно категориям, если бы категориям не соответствовали отношения в мире: категории «сообщают предмету его предметность» (Салагов, 1916, с. 122), свойство быть предметом⁹.

К аналогичному выводу мы придем, считает русский философ, если рассмотрим само понятие познания. Салагов истолковывает познание в антипсихологистском духе, критикуя присущую психологизму теорию отражения¹⁰. С точки зрения тео-

then epistemology turns out to be, in reality, “epistemology”, i.e. non-genuine epistemology which in fact disguises ontology because it seeks to obtain the “objective content” of cognition.⁷ The theory of cognition turns out to be the theory of being because Salagov identifies the “objective content” of cognition, the world of objects, with being and declares the system of concepts in which the object is thought of — the categories of Aristotle, the categories and *a priori* forms of Kant, the ideas of Plato and Leibniz’ monads — to be the necessary condition not of cognition, but of its object, hence of being. Salagov adduces the following arguments to prove this thesis.

What do we have in mind when we say that this or that proposition is true? A judgment is true if a corresponding relationship⁸ is present in the system of concepts. This relationship is derived from the main laws of the system of concepts and is therefore an element of that system. To prove that a proposition is true is to “show the presence” of a corresponding object or relationship, “to establish the fact of its reality” (Salagov, 1916, p. 121). The object would not exist if the same reality did not correspond to the categories. Experience would not be structured according to categories if categories did not correspond to relationships in the world: categories “confer objectness on the object” (Salagov, 1916, p. 122), the property of being an object.⁹

The Russian philosopher believes that we would come to the same conclusion if we consider the actual concept of cognition. Salagov interprets cognition in an anti-psychological spirit, criticising the theory of reflection inherent in psychologism.¹⁰ In terms of the reflection theory, consciousness relates

⁷ Именно поэтому слово «гносеология» в названии статьи Салагова стоит в кавычках.

⁸ Например, суждение, в котором утверждается равенство. Оно истинно, если имеется отношение равенства в системе понятий (Салагов, 1916, с. 121).

⁹ Данная мысль созвучна описанию познания в работе Э. Кассирера «Познание и действительность»: «Познать содержание — значит превратить его в объект, выделяя его из стадии только данности и сообщая ему определенное логическое постоянство и необходимость. Мы, таким образом, познаем не “предметы” — это означало бы, что они раньше и независимо определены и даны как предметы, — а предметно, создавая внутри равномерного течения содержаний опыта определенные разграничения и фиксируя постоянные элементы и связи» (Кассирер, 1912, с. 392-393).

¹⁰ Салагов употребляет устаревшее название «теория отражения», но речь идет именно о теории отражения. Русский философ, подобно другим неокантианцам, критикует психологистическую теорию отражения, согласно которой сознание отражает объективную реальность посредством «функциональных квазипредметностей (образов)» (Молчанов, 2011, с. 474).

⁷ That is why the word “epistemology” in the title of Salagov’s article is in quotation marks.

⁸ For example, a proposition asserting equality. It is true if there is a relationship of equality in the system of concepts (Salagov, 1916, p. 121).

⁹ This idea chimes with the description of cognition in Ernst Cassirer’s work *Substance and Function* (1953, p. 303), first published in 1910: “To know a content means to make it an object by raising it out of the mere status of givenness and granting it a certain logical constancy and necessity. Thus we do not know ‘objects’ as if they were already independently determined and given as *objects*, but we know *objectively*, by producing certain limitations and by fixating certain permanent elements and connections within the uniform flow of experience.”

¹⁰ Salagov, like other Neo-Kantians, criticises the psychological theory of reflection whereby consciousness reflects objective reality through “functional quasi-objects (images)” (Molchanov, 2011, p. 474).

рии отражения сознание относится к предмету через представление о нем¹¹. Из-за этого сознание непосредственно имеет дело не с самим предметом, а только с его копией. Под познанием Салагов понимает сознание предмета, а не его отражение: «Предмет познан, если сознан» (Салагов, 1916, с. 122). Исключается всякая опосредованность предмета его копиями в сознании. Например, когда мы познаём утверждение « $2+2=4$ », то мы создаем сами числа и отношение равенства, а не представление «о» них. Поэтому познание — это не психический процесс, а «специфическое отношение к предмету — сознание его сознанием» (Салагов, 1916, с. 123).

Для прояснения содержания онтологии и подлинной гносеологии Салагов предлагает *трех-элементную* структуру сознания: то, что познаёт и при этом не может познаваться (сознание); то, что познаётся, но не может познавать (бытие, предмет) и отношение познания (сознание) (Салагов, 1916, с. 124). Познание имеет место тогда, когда нечто познаётся. А содержание этого сознания — предмет. Салагов считает очевидным, что «гносеологию» (онтологию) интересует именно предмет, а не субъект или отношение познания.

Гносеологии начала XX в., такие как теория отражения, оперирующая копиями, и имманентизм, утверждающий наличие предмета исключительно в познании, ошибочны, по мнению Салагова, именно в силу того, что игнорируют вышеупомянутую трехчастную структуру познания. Теория отражения, как сказано выше, основана на опосредовании отношения субъекта и объекта копией объекта. Имманентная философия же (прежде всего В. Шuppe) стремится совместить субъект и объект, в то время как познание — это всегда отношение, причем двух различных элементов. Следовательно, субъект и объект не могут совпадать. Даже если полагать, что предмет имманентен познанию, то не стоит забывать, что имманентность — это тоже отношение, и быть имманентным — значит быть вне познания¹².

В рассуждениях Салагова, касающихся места теории бытия относительно других дисциплин, можно выделить ряд ключевых характеристик подлинной онтологии. Во-первых, онтология никогда не

to the object through the representation of it.¹¹ Thus consciousness relates directly not to the object itself, but only to its copy. By consciousness Salagov (1916, p. 122) means the consciousness of the object and not its reflection: “the object is known if it is conscious of”. Any mediation of the object by its copies in consciousness is ruled out. For example, if we cognise the proposition that $2+2=4$, we cognise the numbers and the relationship of equality, and not the idea about it. That is why cognition is not a mental process but a “specific relation to the object, its comprehension by consciousness” (Salagov, 1916, p. 123).

To explicate the content of ontology and genuine epistemology Salagov (1916, p. 124) proposes a *three-element* structure of consciousness: that which cognises and cannot be cognised (consciousness); that which is cognised but cannot cognise (being, object) and the relationship of cognition (committing to consciousness). Cognition occurs when something is comprehended by consciousness. The content of the consciousness is the object. Salagov considers it evident that “epistemology” (ontology) is interested in the object and not the subject or the relationship of cognition.

Epistemologies in the early twentieth century, such as the reflection theory which deals with copies, and immanentism, which maintains that the object exists only in cognition, are erroneous precisely because they ignore the above-mentioned three-part structure of consciousness. The reflection theory, as indicted above, is based on the mediation of the relationship between subject and object by a copy of the object. The immanence philosophy (above all of Wilhelm Schuppe) seeks to combine subject and object whereas cognition is always a relationship, and it consists of two different elements. Consequently, subject and object cannot coincide. Even if one assumes that the object is immanent to cognition, one should not forget that immanence is also a relationship and to be immanent means to be outside cognition.¹²

¹¹ Теория отражения непосредственно связана с теорией соответствия, которую активно критиковали, например, Г. Риккерт и Э. Ласк. Подробнее о неокантианской критике теории отражения см.: (Кубалица, 2010).

¹² Салагов специально оговаривается, что его главный тезис «“познание” есть бытие» не нужно путать с тезисом имманентизма. «Познание» (познание в кавычках) на деле не есть познание в собственном смысле (Салагов, 1916, с. 126, сн. 1).

¹¹ The reflection theory is directly linked with the theory of correspondence which was actively criticised, for example, by Heinrich Rickert and Emil Lask. For more on Neo-Kantian criticism of the reflection theory see Kubalica (2010).

¹² Salagov makes a point of noting that his main thesis (“cognition” is being) should not be confused with the thesis of immanentism. “Cognition” (in quotation marks) is actually not cognition in the proper sense of the word (Salagov, 1916, p. 126n1).

совпадает с подлинной гносеологией. В онтологии речь всегда идет о предмете, и все отношения, такие как отличие, тождество, равенство и др., являются отношениями бытия, касающимися исключительно предмета, а не познания. Предмет лишь указывает познанию, каким его познавать, но это то же самое, что и ответ на вопрос «Каков он есть?». В подлинной же гносеологии речь идет исключительно об одном единственном отношении, а именно — о познавательном отношении субъекта к объекту, об отношении сознания. Природу этого познавательного отношения только предстоит прояснить истинной гносеологии, но, с точки зрения Салагова, уже очевидна необходимость выделения такого отношения в структуре сознания. Во-вторых, онтология — это всегда теория чистого бытия, теория бытийности, предметности, логика бытия. Бытийные отношения, законы, нормы, составляющие объект изучения онтологии, являются «предусловиями научного предмета»¹³ (Салагов, 1916, с. 128). В-третьих, онтология в отличие от психологии изучает не психические предметы, а психическую предметность, то есть условия предмета, а именно — те бытийные понятия и отношения, которые содержатся в предмете и одновременно делают его предметом.

Какие следствия имеют эти идеи для понимания теоретической философии Канта? Салагов предлагает онтологизированное прочтение «Критики чистого разума», представляя критику познания как критику бытия. Так, вопрос «Как возможны синтетические суждения *a priori*?» — это вопрос онтологии. Поэтому трансцендентальная проблема заключается, согласно Салагову, в исследовании не нашего способа познания предметов, а способа их бытия, то есть вопрос состоит не в том, «как познавать», а в том, «какими познавать» (Салагов, 1916, с. 129). И категории, и пространство, и время — это не формы нашего познания, а формы познаваемого, и «априорность... не гносеологический, а онтологический момент» (Салагов, 1916, с. 126). Трансцендентальное единство апперцепции относится не к познанию, а к природе, как ее понимал Кант. Именно в этом, по мнению Салагова, заключается подлинный смысл «Критики чистого разума». Поэтому, вопреки самому Канту, можно утверждать, что и он, и Платон решают одни и те же проблемы, как бы решительно немецкий философ ни возражал против этого (см.: В 371–372; Кант, 2006, с. 479–481): «Трансцендентализм есть онтологизм» (Салагов, 1916, с. 130).

¹³ По аналогии с понятиями *предметность* и *предмет*, момент бытийности — то, что создает условия бытию быть бытием.

A number of key characteristics of genuine ontology emerge from Salagov's discourse on the place of the theory of being vis-à-vis other disciplines. First, ontology never coincides with genuine epistemology. Ontology always deals with the object and all the relationships such as difference, identity, equality, etc. are relationships of being that pertain exclusively to the object and not to cognition. The object merely indicates to consciousness in what way it should be cognised, but this is the same as the answer to the question, "what is it like?" True epistemology deals exclusively with one relationship, and that is the cognitive relationship of subject to object, the relationship of committing to consciousness. The nature of this cognitive relationship has yet to be cleared up by true epistemology, but, from Salagov's point of view, the need to single out such a relationship in the structure of consciousness is already evident. Secondly, ontology is always a theory of pure being, a theory of beingness, of thingness, a logic of being. Being relationships, laws, norms that form the object of ontology, are "pre-conditions of the scientific object"¹³ (Salagov, 1916, p. 128). Third, ontology, unlike psychology, studies not psychic objects, but psychic thingness, i.e. the conditions of the object, that is, the being concepts and relationships that are contained in the object and simultaneously make it an object.

What are the consequences of these ideas for understanding Kant's theoretical philosophy? Salagov proposes an ontologised reading of the *Critique of Pure Reason* presenting the critique of cognition as the critique of being. Thus, the question "how are synthetic *a priori* judgments possible?" is a question of ontology. Therefore the transcendental problem, according to Salagov (1916, p. 129), consists not in investigating our method of cognising objects but in investigating the way of their being, i.e. the question is not "how to cognise", but "what to cognise". The categories, space and time are not forms of our cognition but forms of what is cognised and "a priori character [...] is not an epistemological but an ontological aspect" (Salagov, 1916, p. 126). The transcendental unity of apperception refers not to cognition, but to nature as Kant understood it. Herein lies, in Salagov's view, the true meaning of the *Critique of Pure Reason*. Thus, contrary to Kant himself, one can argue that both he and Plato are grappling with the

¹³ By analogy with the concepts of thingness and object, beingness is what creates conditions for being to be being.

В заключительной части статьи Салагов анализирует следствия «поворота к онтологии» в логике, последовательно раскрывая основные логические понятия: суждение, умозаключение, логический закон, метод.

Познание всегда выражено в суждениях. Со-держательно суждение всегда представляет собой «определенное отношение какого-либо предмета А к какому-либо В» (Салагов, 1916, с. 130). Салагов рассматривает разные виды суждений (общие, частные, утвердительные, отрицательные, возможные, телеологические) и показывает, что за любым видом суждения стоит бытийное отношение. Рассмотрим, например, суждение отрицания. В таком суждении мы говорим о некотором небытии, о том, чего объективно нет. Следовательно это суждение — не более чем наша мысль, и она должна нести только познавательный характер. Салагов показывает, что такая интерпретация в корне неверна. За отрицанием на деле стоит отношение отличия. И когда мы утверждаем, что чего-то нет, то это значит, что оно находится в ином (пространственном, временном, экзистенциальном) отношении к тому, что есть, то есть наличествует (Салагов, 1916, с. 131–132).

Если суждение — это отношение, то умозаключение — это комбинация отношений. От посылок происходит переход к умозаключению. Все познание движется через эту схему. Однако Салагов считает, что эта схема является не познавательной, а онтологической, потому что область бытия, данные опыта — это не беспорядочное нагромождение вещей, но закономерное, строго связанное и бесконечно сложное целое. Поэтому понятие умозаключения — это принцип системы, принцип организации целого. И логические законы в свою очередь — это не законы мышления, но законы мыслимого, то есть познаваемого предмета. Все логические законы сводятся к законам существования познаваемого объекта. Например, закон непротиворечия может трактоваться следующим образом: предмет не может существовать, одновременно обладая и не обладая каким-либо признаком (Салагов, 1916, с. 139–140). Таким же образом трансформируется и понятие метода. Метод — это не способ познания, а способ существования предмета. Так, например, анализ и синтез являются только фигуральными выражениями. За анализом скрывается рассмотрение сложности и многообразия самого предмета, а за синтезом — рассмотрение момента, объединяющего многообразие. Таким образом, методология оказывается разделом онтологии.

same problems, no matter how vehemently the German philosopher may have objected to this (cf. *KrV*, B 371-372; Kant, 1998, p. 396): “*transcendentalism is ontologism*” (Salagov, 1916, p. 130).

In the final part of his article Salagov analyses the consequences of the “turn towards ontology” in logic, sequentially considering the main logical concepts: proposition, judgment, logical law, method.

Cognition is always expressed in propositions. Content-wise, a proposition is always “a certain relationship of some object A to object B” (Salagov, 1916, p. 130). Salagov considers various types of propositions (general, particular, affirmative, negative, possible, teleological) and shows that there is a being relationship behind any kind of proposition. Consider, for example, the proposition of negation. In such a proposition we speak about a certain non-being, i.e. about what objectively does not exist. Consequently, this proposition is no more than our thought and it must carry only a cognitive message. Salagov shows that this interpretation is inherently wrong. In reality the relationship of difference stands behind the negation. When we claim that something does not exist, this means that it is in a different (spatial, temporal, existential) relationship to what is, i.e. what exists (Salagov, 1916, pp. 131-132).

If a proposition is a relationship, then the inference is a combination of relationships. A transition occurs from premises to the inference. All cognition moves via this scheme. However, Salagov believes that this scheme is not cognitive but ontological because the domain of being and the data of experience is not a chaotic jumble of things, but a law-governed strictly tied-up and infinitely complex whole. Therefore the concept of inference is the principle of the system, the principle of organisation of a whole. In turn, logical laws are not the laws of thought, but the laws of the object that is thought about, i.e. is cognised. All the logical laws can be reduced to the laws of the existence of the object cognised. For example, the law of non-contradiction can be interpreted in the following way: an object cannot exist simultaneously possessing and not possessing a certain property (Salagov, 1916, pp. 139-140). The concept of method is similarly transformed. Method is not a method of cognition but a mode of the existence of the object. Thus, for example, analysis and synthesis are no more than figurative expressions. Behind analysis is the examination of the complexity and diversity of the object itself and behind synthe-

Салагов приходит к выводу, что традиционное учение о познании учением о познании не является. При этом нельзя говорить, что учение о познании принципиально невозможно. Подлинная гносеология должна заниматься раскрытием природы сознания — познавательного отношения субъекта и объекта. Причем гносеологическая проблема сознания не должна подменяться онтологической проблемой воздействия объекта на субъект, как было в прошлом. Предпосылки корректной трактовки гносеологии, по мнению Салагова, намечались у И.Г. Фихте, Б. Больцано и Э. Гуссерля (Салагов, 1916, с. 141), после чего гносеология стала подавляться «гносеологией». Только поняв сущность онтологии, можно выявить специфику и задачи настоящей гносеологии, вследствие чего прояснится вся система философии в целом.

Примечательно, что Салагов говорит о солидарности своей позиции с интуитивизмом Н.О. Лосского, когда речь идет о непосредственном отношении субъекта познания к объекту (Салагов, 1916, с. 122–123, сн. 1). Онтогносеология Лосского также предполагала поворот к бытию, но принципиально неприемлемым Салагову представляется утверждение Лосского об имманентности бытия и познания, об отождествлении познания с его объектом (см.: Лосский, 1991б, с. 220). Салагов не столько полемизирует с Лосским, сколько указывает на противоречия в его книге «Обоснование интуитивизма».

Таким образом, Салагов в своей статье намечает пути современной ему трансформации гносеологической установки, доминирующей в неокантианстве и феноменологии. Провести философски убедительное обоснование «поворота к онтологии» означало решить центральную задачу гносеологии начала XX в. и победить в «борьбе с психологизмом», в которой довольно успешно участвовали неокантианцы и Гуссерль. Но антипсихологическая линия, по мнению Салагова, была проведена ими не до конца, вследствие чего философская мысль пришла к «голой гносеологии»¹⁴. Однако если эту линию продолжить, то станет совершенно очевидно, что отстаиваемые неокантианцами и феноменологами гносеологические положения на

¹⁴ Несмотря на то что Салагов был хорошо знаком с текстом «Логических исследований» Гуссерля и написал рецензию на их первый русский перевод (Салагов, 1997б), говорить о каком-то исключительном влиянии феноменологии Гуссерля на онтологическую концепцию Салагова не приходится. Феноменология Гуссерля оценивается им скорее негативно как не изжившая психологизм. Подробнее см. комментарий В.А. Куренного (Салагов, 1997б, с. 209, комм.).

sis is the examination of what unites this diversity. Thus, methodology turns out to be a department of ontology.

Salagov comes to the conclusion that the traditional doctrine of cognition is not in fact a doctrine of cognition. This is not to say that a doctrine of cognition is impossible in principle. True epistemology should deal with revealing the nature of committing to consciousness, a cognitive relationship between subject and object. The epistemological problem of committing to consciousness should not be supplanted by the ontological problem of the impact of the object on the subject as was the case in the past. The prerequisites of the correct treatment of epistemology, in Salagov's opinion, were tentatively indicated by Fichte, Bolzano and Husserl (Salagov, 1916, p. 141), whereupon epistemology started to be crowded out by "epistemology." It is only by understanding the essence of ontology that the specificities and tasks of true epistemology can be revealed to clear up the entire system of philosophy as a whole.

It is notable that Salagov (1916, pp. 122-123n1) speaks about the solidarity of his position with Lossky's intuitivism when it concerns the direct relationship of the subject of cognition to the object. Lossky's onto-epistemology also implied a turn towards being, but Salagov rejects on principle Lossky's argument about the immanence of being and cognition, about the identification of cognition with its object (cf. Lossky, 1919, pp. 259-260). Salagov does not so much polemicise with Lossky as point to contradictions in his book *The Intuitive Basis of Knowledge*.

Thus Salagov in his article charts the way for contemporary transformation of the epistemological attitude that dominates Neo-Kantianism and phenomenology. Providing philosophically convincing grounding for "the turn to ontology" meant solving the central task of epistemology in the early twentieth century and scoring a victory in "the struggle against psychologism," which was waged rather successfully by Neo-Kantians and Husserl. But, Salagov believes, they did not follow through their anti-psychological line, which is why their philosophical thought ended up with "bare epistemology".¹⁴ However, if this line is continued, it becomes

¹⁴ Despite the fact that Salagov was well acquainted with the text of Husserl's *Logical Investigations* and wrote a review of its first Russian translation (Salagov, 1997a), it would be wrong to speak about some exclusive influence of Husserl's phenomenology on Salagov's ontological concept. Rather, he assesses Husserl's phenomenology as negative because it has not lived down its psychologism. For more detail see Vitaly Kurennoy's commentary (Salagov, 1997a, p. 209n).

самом деле являются онтологическими (Салагов, 1916, с. 120–121). «Гольый гносеологизм» возник по причине ошибочной постановки бытия в зависимость от познания, тогда как проблемы познания, наоборот, определяются проблемами бытия, а подлинная проблема познания связана исключительно с раскрытием познавательного отношения — сознания.

Николай Болдырев: познание как бытие

Николай Васильевич Болдырев (1882–1929) — юрист, философ истории и права, выпускник Санкт-Петербургского университета. В период с 1907 по 1913 г. бывал в научных командировках в Европе. Член Петербургского философского общества и Петербургского философского собрания, первый декан юридического факультета Саратовского университета. В 1920-е гг. Болдырев пишет свои наиболее известные труды по философии истории «Смысл истории и прогресс» (1922), «Правда большевицкой России. Голос из гроба» (1928 или 1929)¹⁵.

Обратимся к тексту доклада Н.В. Болдырева «Бытие и знание, созерцание и разум», прочитанного на заседаниях Петербургского философского общества 17 и 24 апреля 1921 г. и позднее опубликованного в журнале «Мысль» (Болдырев, 1922).

Главная задача доклада состояла в демонстрации актуальности критической философии. Основным критерием актуальности любого философского направления Болдырев считает использование в последующие эпохи понятийного языка этого направления для постановки и обсуждения новых философских проблем и задач. Признавая, что новая эпоха в философии наступила, Болдырев все же пытается показать, что критическая философия себя не изжила, потому что новые проблемы успешно формулируются на языке критицизма. И хотя рано или поздно, считает Болдырев, критическая философия, как и любое философское направление, должна быть и будет преодолена, поскольку этого требует развитие философии в целом, это преодоление должно совершаться не путем забвения или отбрасывания ее идей, а путем их полного усвоения: «Лишь дойдя до точки, на которой остановилась данная философия, можем мы делать шаг за ее пределы» (Болдырев, 1922, с. 13).

¹⁵ Философии истории Н.В. Болдырева посвящена статья Н.А. Дмитриевой (Дмитриева, 2016).

perfectly clear that the epistemological principles upheld by Neo-Kantians and phenomenologists are actually ontological (Salagov, 1916, pp. 120-121). “Bare epistemologism” arose from the erroneous assumption that being depends on cognition whereas the problems of cognition, on the contrary, are determined by the problems of being and the real problem of cognition has to do exclusively with revealing the cognitive relationship — the committing to consciousness.

Nikolai Boldyrev: Cognition as Being

Nikolai V. Boldyrev (1882–1929) was a lawyer, a philosopher of history and law and a graduate of St. Petersburg University. In the period between 1907 and 1913 he was on research trips in Europe. He was a member of the Petersburg Philosophical Society, the Petersburg Philosophical Assembly and the first Dean of Saratov University’s Law Faculty. In the 1920s Boldyrev wrote his best known works on the philosophy of history, *The Meaning of History and Progress* (1922), *The Truth about Bolshevik Russia. A Voice from the Coffin* (1928 or 1929).¹⁵

Let us turn to the text of Boldyrev’s paper “Being and Knowledge, Intuition and Reason” presented at the meetings of the Petersburg Philosophical Society on 17 and 24 April 1921 and later published in the journal “*Mysl*” [“Thought”] (Boldyrev, 1922).

The main task of the paper was to demonstrate the relevance of critical philosophy. The main criterion of the relevance of any philosophical trend, according to Boldyrev, is the use of the conceptual language of this trend in the following epochs to raise and discuss new philosophical problems and tasks. Recognising that a new era in philosophy had come, Boldyrev nevertheless tried to show that critical philosophy had not spent itself because new problems were successfully formulated in the language of criticism. That said, sooner or later, Boldyrev believes, critical philosophy, like any philosophical current, must be and will be superseded because this is necessary for the development of philosophy as a whole. This process must take the form not of oblivion or the casting away of its ideas but of completely assimilating them: “It is only having reached the tipping point where this philosophy stopped that we can step beyond its limits” (Boldyrev, 1922, p. 13).

¹⁵ Boldyrev’s philosophy of history is the subject of an article by Nina A. Dmitrieva (2016b).

Для Болдырева очевидно, что современная задача философии не может быть сформулирована никак иначе, кроме как в платонистском ключе, а именно как познание подлинного бытия¹⁶. Кантовский критицизм также, по мнению русского философа, имеет платонистскую тенденцию¹⁷. Несмотря на то что Кант в качестве центральной проблемы философии утвердил проблему познания, не стоит забывать, что «познание в своей глубочайшей основе раскрывается как сущее бытие, что онтологическая проблема может быть успешно решена только на путях гносеологии» (Болдырев, 1922, с. 14). В отличие от Салагова Болдырев не говорит о каких-то подменах понятий онтологии и гносеологии, не ищет для гносеологии новых задач, но указывает, что решение онтологических задач заключено в самой теории познания. Таким образом, концепция Болдырева все же исходит из гносеологизма. Хотя она и содержит поворот к онтологии, но этот поворот осуществляется на почве имеющихся неокантианской и феноменологической теорий познания.

Главной особенностью философии Канта, унаследованной от Платона, является, согласно Болдыреву, то, что сущее бытие раскрывается исключительно в сфере воли и нравственного закона. Бытие открывается только тогда, когда мы доходим до свободы воли, до пределов субъективности¹⁸. Именно в сопричастности субъекта и объекта, субъективности и бытия выражена основная идея Канта и Платона: «Если субъект, мышление причастны необходимо и непосредственно бытию... то и бытие дано неизбежно в модусе мышления» (Болдырев, 1922, с. 14). Таким образом, Болдырев фиксирует необходимую связь субъективности и познания бытия.

Основная идея обсуждаемого доклада заключается в противопоставлении рефлексии и чувственности, занимающих противоположные позиции в познании. Под рефлексией Болдырев понимает, видимо, работу самосознания («усмотрение субъективности»). Продукт рефлексии — понятие, которое может иметь большую или меньшую силу, меняющуюся по мере ослабления рефлексии («забвения субъективности»). Рефлексии противостоит чувственность. Чувственность — это сво-

Boldyrev takes it for granted that the present-day task of philosophy cannot be formulated in any way other than the Platonic way, that is, as cognition of true being.¹⁶ The Russian philosopher believes that Kantian criticism also leans towards Platonism.¹⁷ Although Kant established the problem of cognition as the central problem of philosophy one should not forget that “[...] cognition in its underlying basis reveals itself as being, [and] that the ontological problem can only be successfully solved on the path of epistemology” (Boldyrev, 1922, p. 14). Unlike Salagov, Boldyrev does not speak about any supplanting of the concepts of ontology or epistemology, does not look for new tasks for epistemology but argues that the solution of ontological tasks lies in the actual theory of cognition. Thus, Boldyrev’s concept does, after all, proceed from epistemologism; although it contains a turn towards ontology, this turn takes place on the basis of existing Neo-Kantian and phenomenological theories of cognition.

The main feature of Kant’s philosophy inherited from Plato is, according to Boldyrev, that being is manifested exclusively in the sphere of the will and the moral law. Being is only revealed when we come to the freedom of will, to the limits of subjectivity.¹⁸ The main idea of Kant and Plato is expressed precisely in the interconnection between subject and object, subjectivity and being: “If the subject and thinking are necessarily and directly connected with being [...] then being is inevitably given in the mode of thought” (Boldyrev, 1922, p. 14). Thus Boldyrev stresses the necessary connection between subjectivity and the cognition of being.

The main idea of Boldyrev’s paper consists in the juxtaposition of reflection and sensibility which are at opposite poles in cognition. By reflection Boldyrev apparently understands the work of self-consciousness (“revealing of subjectivity”). The product of reflection is the concept which may have varying power that changes as reflection weakens (“forgetting of subjectivity”). Reflection is opposed by sensibility. Sensibility is reflection-free cognition, total alienation from the concept, fragmenta-

¹⁶ Для неокантианства в целом характерно сведение философии к платонизму. См., напр.: (Lembeck, 1994; Holzhey, 1997).

¹⁷ Примечательна близость этого тезиса Болдырева с онтологическим прочтением «Критики чистого разума» у Салагова (см.: Салагов, 1916, с. 130).

¹⁸ Болдырев здесь отсылает к «Основположению к метафизике нравов» Канта (AA 04; S. 446–448, Кант, 1997, с. 221–227).

¹⁶ Neo-Kantianism as a whole tends to reduce philosophy to Platonism. See, for example, Lembeck (1994) and Holzhey (1997).

¹⁷ One notes the closeness of this thesis of Boldyrev to the ontological reading of the *Critique of Pure Reason* by Salagov (1916, p. 130).

¹⁸ Boldyrev here refers to Kant’s *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (GMS, AA 04, pp. 446-448; Kant, 2011, pp. 121-125).

бодное от рефлексии познание, полная отчужденность от понятия, фрагментация опыта, «точечный атомизм впечатлений» (Болдырев, 1922, с. 15). Таким образом, «забывая субъективность», мы попадаем в мир чувственности. С субъективностью же (рефлексией, выведением понятия) связано всякое философствование. Болдырев противопоставляет философствование и философскую невинность. Философствование — это рефлексия и надчувственность, всякое конструирование понятия является продуктом философской рефлексии. Напротив, философская невинность — полная отчужденность понятия, «ноль понятия», чистая чувственность. Предел чистой чувственности — «нуллифицированное мгновение» (Там же).

Важно отметить, что Болдырев по-особенному понимает чувственный опыт. Для него чувственный опыт — это не совокупность отдельных ощущений, формирующаяся в нечто целое, в какую-либо данность. Наоборот, чувственность — это всегда утрата целого, «уход в момент». Рефлексия, в отличие от чувственности, — это «процессуализация вещи», погружение ее в контекст (Болдырев, 1922, с. 16–17). Так, в обычном опыте мы всегда где-то посередине между нулем понятия и полной данностью бытия, между чистой чувственностью и всеохватывающей субъективностью. С одной стороны, мы не впадаем в полную чувственность, так как вещи, данные нам в опыте, всегда уже связаны рефлексией. Любая данность предполагает определенную связанность и субъективную критику опыта, которые не позволяют всецело погрузиться в чувственность. С другой стороны, мир, данный в опыте (мир явлений), не является подлинным бытием, а следовательно, не может быть полной данностью бытия. Так определяется наше срединное положение в обычном опыте.

Мир, данный в обычном опыте, мы привыкли считать миром здравого смысла. В действительности он является «сложным и спутанным образованием» в силу своей срединности: не чистая чувственность и не чистое понятие (Болдырев, 1922, с. 17). Но как только привычной для нас реальности касается рефлексия (а с рефлексии начинается всякое философствование), то мир здравого смысла трансформируется. Привычный мир опыта исчезает. При этом «теряется не реальность, а ее эмпирическое стеснение и умаление. Экспроприируются экспроприаторы! <...> Поток субъективности смывает ненадежный мир опыта и на его бурных волнах всплывает подлинная реальность, подобно

tion of experience, “point atomism of impressions” (Boldyrev, 1922, p. 15). Thus, “by forgetting subjectivity”, we find ourselves in the world of sensibility. All kinds of philosophising are connected with subjectivity (reflection, derivation of concepts). Boldyrev opposes philosophising and philosophical innocence. Philosophising is reflection and suprasensibility, any construction of a concept is the product of philosophical reflection. By contrast, philosophical innocence is total alienation of the concept, “zero of concept”, pure sensibility. The limit of pure sensibility is the “nullified instant” (*ibid.*).

It is important to note that Boldyrev has a peculiar notion of sensible experience. For him sensible experience is not a totality of individual perceptions formed into a whole, into a given. On the contrary, sensibility always means the loss of a whole, “withdrawal into the moment.” Reflection, unlike sensibility, is “processualisation of a thing”, immersion in its context (Boldyrev, 1922, pp. 16-17). Thus, in ordinary experience we are always somewhere between zero of concept and total givenness of being, between pure sensibility and all-embracing subjectivity. On the one hand, we do not fall into total sensibility because the things given in experience are always already bound by reflection. Any givenness presupposes a certain connection to and subjective criticism of experience which prevent us from becoming totally immersed in sensibility. On the other hand, the world given in experience (the world of phenomena) is not true being and consequently cannot be the total givenness of being. This defines our middle position in ordinary experience.

We are used to seeing the world given to us in ordinary experience as the world of common sense. In reality it is “a complex and confused entity” owing to its middle position: not pure sensibility and not pure concept (Boldyrev, 1922, p. 17). However, as soon as reflection touches the habitual reality (and any philosophising begins with reflection) the world of common sense is transformed. The habitual world of experience disappears. And “what is lost is not reality but its empirical abbreviation and diminution. Expropriators are expropriated! [...] The flow of subjectivity washes away the unreliable world of experience and on its billowing waves surfaces true reality like a strong ship that triumphs over deceptive and flowing elements” (Boldyrev, 1922, p. 17). Thus, the beginning of philosophising always marks emergence from the world of habitual reality, it is always “trans-”.

прочному кораблю, торжествующему над обманчивой и текучей стихией» (Болдырев, 1922, с. 17). Таким образом, начало философствования — это всегда выход из мира привычной реальности, оно всегда «транс-».

В связи с этим Болдырев противопоставляет трансцендентное и трансцендентальное понимание философии. Трансцендентная философия конструирует нерушимую границу между миром данным и миром реальным. Болдырев выявляет абсолютную и относительную трансцендентную модель мира и показывает, что в обеих моделях подлинное знание остается недоступным. Абсолютная трансцендентная модель (например, любая догматическая, с кантовской точки зрения, метафизика, распространяющая деятельность рассудка за пределы возможного опыта) самопротиворечива, так как между миром вещей, данных в опыте, и миром вещей самих по себе выстраивается нерушимая граница, мир вещей самих по себе оказывается совершенно закрытым от познания. В относительной трансцендентной модели (например, в интуитивизме С.Л. Франка) интуиция сливается с предметом познания, причем отвлеченное знание, или знание подлинного бытия, также остается недоступным.

В трансцендентализме же противопоставление двух миров отсутствует. Трансцендентальная модель философии предполагает постоянное обращение к субъективности — рефлексии, что позволяет трансформировать обыденный опыт и выйти к подлинному бытию, к объективности.

Таким образом, интерпретация трансцендентализма в перспективе противопоставления рефлексии и чувственности подводит Болдырева к его основной онтогносеологической мысли: «...под жезлом рефлексии... субъективность стремительно переходит в объективность» (Болдырев, 1922, с. 19). Этот переход осуществляется в процессе рефлексии, то есть в процессе формирования понятия.

Субъект и объект нельзя мыслить как пару, считает Болдырев, потому что в действительности в процессе познания происходит поглощение одного другим, переход одного в другое. Субъекта и объект ошибочно мыслят отдельно, поскольку смешивают вещь обычного опыта и объект, появляющийся в результате рефлексии. Начало рефлексии — начало перехода вещи в другое состояние, то есть вещь обычного опыта становится объектом, когда появляется субъект. «Изменчивое и подвижное знание не порхает вокруг неподвижного предмета, как

In this connection Boldyrev contrasts transcendent and transcendental concepts of philosophy. Transcendent philosophy constructs an impenetrable border between the given world and the real world. Boldyrev reveals the absolute and relative transcendent model of the world and shows that true knowledge remains inaccessible in both models. The absolute transcendent model (for example, any metaphysics that is dogmatic from Kant's point of view which spreads the activity of reason beyond possible experience) is self-contradictory, since between the world of things given in experience and the world of things in themselves there emerges an impenetrable border, the world of things in themselves turns out to be entirely shut out of cognition. In the relative transcendent model (for example, Frank's intuitivism) intuition merges with the object of cognition, and the abstract knowledge, or the knowledge of true being, also remains inaccessible.

By contrast, in transcendentalism there is no opposition of two worlds. The transcendental model of philosophy presupposes constant reference to subjectivity, reflection, which makes it possible to transform ordinary experience and attain true being, objectivity.

Thus, the interpretation of transcendentalism in the perspective of the opposition of reflection and sensibility brings Boldyrev to his main onto-epistemological idea: "under the wand of reflection [...] subjectivity rapidly turns into objectivity" (Boldyrev, 1922, p. 19). The transition takes place in the process of reflection, i.e. in the process of the formation of a concept.

The subject and the object cannot be conceived of as a pair, Boldyrev believes, because in reality in the process of cognition the one is absorbed into the other, the one is transformed into the other. The subject and the object are mistakenly thought of as separate because the thing in ordinary experience is confused with the object which emerges as the result of reflection. The beginning of reflection is the beginning of the transition of a thing into a different state, i.e. the thing of ordinary experience becomes an object when a subject appears. "Changeable and movable knowledge does not flutter around an immobile object like a butterfly around a flower. When we pass from the object to its cognition we open up an infinite perspective, as it were, within the object [...]" (Boldyrev, 1922, p. 19). In this case the concept serves as being. Therefore true ontology as a doctrine of being is only possible as the logic of cognition, as epistemology, as criticism and reflection.

бабочка вокруг цветка. Когда от предмета переходим к его познанию, мы как бы внутри предмета разверзаем бесконечную перспективу...» (Болдырев, 1922, с. 19). Понятие в таком случае выступает в качестве сущего бытия. Поэтому подлинная онтология как учение о сущем бытии возможна только как логика познания, как гносеология, как критика и рефлексия.

Необходимо, считает Болдырев, отличать сущее бытие, получившееся в результате рефлексии, от трансцендентного бытия, утверждаемого в метафизике. Метафизика построена на установлении изначально заданного бытия, что есть принятие искомого за найденное. Трансцендентализм же говорит о бытии как принципе знания, который проявляется через субъективность. «Платоническая логика — законная владелица бытия, а не то, что было учениками Аристотеля средактировано в особый отдел “после физики”» (Болдырев, 1922, с. 22). Субъективность одновременно разъединяет и связывает ноуменальный и феноменальный миры. «Субъективность — это дверь, через которую бытие как бы выходит из себя, чтобы любовно излиться в свое другое, т.е. проявиться, и дверь, через которую оно опять входит в себя, собирается из рассеяния» (Там же). Поэтому разграничение логики и метафизики некорректно. Единственно возможной истинной метафизикой является логика, «не логика и метафизика, а только логика как истинная метафизика, не познание бытия, познание и бытие, а познание как бытие, только познание» (Там же). В этом выводе Болдырев очень близок к основной идее Салагова.

Итак, онтология возможна исключительно как теория познания. Логика познания раскрывает бытие как принцип. Отказ признавать это приводит к появлению философских систем, в которых познание трактуется с учетом «подпорки» эмпирической реальности, мира здравого смысла (Болдырев, 1922, с. 22). Таких, например, как идеал-реализм. Как известно, наибольшее развитие он получил у русских интуитивистов Н.О. Лосского и С.Л. Франка. В идеал-реализме постулируются два уровня бытия — реальное и идеальное. Реальное бытие, если обобщить, включает в себя конкретные пространственно-временные вещи, иначе говоря, эмпирическую реальность. Идеальное бытие — внепространственное и вневременное. Источником идеального бытия выступает Высшая мировая субстанция (Лосский)¹⁹

¹⁹ См., напр.: (Лосский, 1991а, с. 471–480).

It is necessary, according to Boldyrev, to distinguish the existing being resulting from reflection from transcending being asserted in metaphysics. Metaphysics is based on establishing the initially given being which amounts to accepting what is being searched for as what has been found. By contrast, transcendentalism speaks of being as the principle of knowledge manifested through subjectivity. “Platonic logic is the legitimate owner of being and not what has been edited by Aristotle’s disciples into a special department ‘after physics’” (Boldyrev, 1922, p. 22). Subjectivity simultaneously disunites and unites the noumenal and phenomenal worlds. “Subjectivity is the door through which being emerges, as it were, from within itself in order to lovingly pour in its other, i.e. manifest itself, and the door through which it again enters itself is assembled from dispersion” (*ibid.*). Therefore the separation of logic and metaphysics is incorrect. The only possible true metaphysics is logic, “not logic and metaphysics, but only logic as true metaphysics, not cognition of being, cognition and being, but cognition as being, only cognition” (*ibid.*). In drawing this conclusion Boldyrev comes very close to Salagov’s main idea.

Thus, ontology is possible solely as the theory of cognition. The logic of cognition reveals being as principle. A refusal to admit this spawns philosophical systems in which cognition is interpreted taking into account “the props” of empirical reality, the world of common sense (Boldyrev, 1922, p. 22). An example of this is ideal-realism. Ideal-realism was elaborated most thoroughly by Russian intuitivists Lossky and Frank. Ideal-realism postulates two levels of being, the real and the ideal. Real being, generally, includes concrete spatial-temporal things, in other words, empirical reality. Ideal being is outside space and time. The source of ideal being is the Supreme World-substance (Lossky)¹⁹ or Absolute Being (Frank).²⁰ This may be why Boldyrev says that ideal-realism ultimately always leads to spiritualism, i.e. materialisation of the spirit. The result is not simply spiritualism, but “vulgar spiritism where the spirit labours in the field of mechanics and moves objects.” Boldyrev cannot agree with this,

¹⁹ See, for example, Lossky (1928, pp. 185-192).

²⁰ See, for example, Frank (1995, pp. 169-174). It is worth noting that Frank was seriously interested in Neo-Kantianism and later arrived at onto-epistemology through the criticism of that philosophical trend. For more on ontological transformations of Frank’s thought see Obolevich (2014).

или абсолютное бытие (Франк)²⁰. Возможно, поэтому Болдырев говорит, что идеал-реализм в конечном счете всегда приводит к спиритуализму — материализации духа. В итоге получается не просто спиритуализм, а «пошлый спиритизм, где дух трудится на поприще механики, двигает предметы». С этим Болдырев не может согласиться и настаивает на чистом идеализме и, как следствие, на чистом гносеологизме, «без всяких подпорок» (Болдырев, 1922, с. 23). В идеал-реализме господствует трансцендентное понимание бытия, разделяющее его на два категорически несовместимых уровня. В критической же философии речь идет о трансцендентальном понимании бытия, где идеи, категории, логические понятия «вырастают из реальности, обволакивают ее и заключают в себя» (Там же)²¹.

Болдырев показывает, что основная идея критической философии — идея априорности и чистоты — после очищения ее от «психологической и натуралистической скверны» раскрывается как идея метода (Болдырев, 1922, с. 23). Идея метода у Г. Когена наилучшим образом доказывает непротиворечивость трансцендентализма. Метод является той идеей (а в гносеологическом смысле — логической единицей), благодаря которой опыт становится опытом. «Бытие — метод, и метод — идея», благодаря которой бытие дано в качестве бытия (Болдырев, 1922, с. 24). Метод — это то, что Коген называет чистым мышлением. Как чистое мышление, если оно чистое, может порождать сущее бытие из ничего? Для Болдырева этот вопрос имеет ответ. Если под мышлением понимать не психический процесс, а модус бытия (чистое состояние бытия, свободное от чувственности), то реализуется положение, согласно которому «сущее бытие творится мыслью из ничего, и чистая мысль есть не что иное, как сущее бытие» (Там же).

Болдырев, как и Салагов, также обращается к анализу гносеологической концепции имманентной философии. Он придерживается имманентной трактовки бытия, утверждающей совпадение познания и бытия, субъекта и объекта. «Познание есть бытие, или его неотторжимая квалификация, его существенная характеристика, модус». (Болды-

insisting on pure idealism and, as a consequence, on pure epistemologism, “without any props” (Boldyrev, 1922, p. 23). Ideal-realism is dominated by the transcendent notion of being that divides it into two categorically incompatible levels. Critical philosophy, on the other hand, deals with the transcendental concept of being where ideas, categories and logical concepts “grow out of reality, envelop it and include it within themselves (*ibid.*)”²¹

Boldyrev shows that the main idea of critical philosophy — the idea of *a priori* and purity (after being cleansed from “psychological and naturalistic filth” is revealed as the idea of method (Boldyrev, 1922, p. 23). Cohen’s idea of method best proves the non-contradictory character of transcendentalism. Method is the idea (logical unit in the epistemological sense) due to which experience becomes experience. “Being is method and method is idea,” thanks to which being is given as being (Boldyrev, 1922, p. 24). Method is what Cohen describes as pure thinking. How can pure thinking, if it is pure, generate existing being from nothing? Boldyrev has an answer to this question. If by thinking we understand not the mental process but a mode of being (pure state of being, free of sensibility), this implements the proposition whereby “the existing being is created by thought out of nothing and pure thought is none other than existing being” (*ibid.*).

Boldyrev, like Salagov, also turns to the analysis of the epistemological concept of immanent philosophy. Boldyrev sticks to the immanent interpretation of being which asserts the coincidence of cognition and being, subject and object. “Cognition is being, or an inalienable qualification, its essential characteristic, its mode” (Boldyrev, 1922, p. 25). However, this thesis of immanentism is truly revealed only when immanentism is opposed to transcendentalism. Transcendent being, the being of metaphysics which posits the initial givenness of being, is passive; in immanent interpretation being is in a state of emergence, it is “alive in its inherent problematic character” (*ibid.*). Immanent being “is revealed as the way, the method” as distinct from the being of metaphysics which, owing to the final givenness of being, embodies rather the end of the way of cognition. Thus being in immanent idealism is marked by “an inherent problematic character, conscious ten-

²⁰ См., напр.: (Франк, 1995, с. 169–174). Примечательно, что Франк серьезно интересовался неокантианством и впоследствии через критику этого философского течения пришел к онтогносеологии. Подробнее об онтологических трансформациях мысли Франка см.: (Оболевич, 2014).

²¹ Болдырев демонстрирует работоспособность гносеологизма по сравнению с идеал-реализмом на примере концепции мышления Г. Когена (Cohen, 1922).

²¹ Boldyrev demonstrates using the example of the concept of thinking by H. Cohen (1922) that epistemologism works better than ideal-realism.

рев, 1922, с. 25). Однако данный тезис имманентизма по-настоящему раскрывается только в противопоставлении имманентизма трансцендентизму. Трансцендентное бытие, бытие метафизики, полагающее изначальную заданность бытия, — пассивно; в имманентной трактовке бытие находится в становлении, оно «живо в своей внутренней проблематичности» (Там же). Имманентное бытие «раскрывается как путь, метод» в отличие от бытия метафизики, которое своей окончательной данностью бытия олицетворяет скорее конец пути познания. Бытие в имманентном идеализме, таким образом, характеризуется «внутренней проблематичностью, осмысленным напряжением, творческим началом» (Там же). Именно в имманентной трактовке бытия, считает Болдырев, намечаются контуры персоналистичного понимания бытия — сущее предстает в качестве «живого лица». Таким образом, по его мнению, критическая философия содержит внутри себя творящее бытие. Следствием правильного применения критицизма становится установление единства бытия и познания, где бытие приобретает форму логической теории. «Критицизм не восточная интуиция, а западная, европейская теория, живая и утверждающая, видящая Бога в яркий полдень благословляющим все человеческие дела. *Laborare orare*²²» (Болдырев, 1922, с. 26). Стоит отметить, что такая трактовка сближает Болдырева с представителями идеал-реализма, устанавливающими вневременной источник идеального бытия.

Критическую философию, утверждающую корреляцию знания и бытия, обвиняют, с одной стороны, в субъективизации гносеологии, с другой — в тотальном рационализме логики²³. В качестве альтернативы выступают реализм и интуитивизм²⁴. Болдырев последовательно доказывает несостоятельность этих обвинений.

Реализм утверждает существование независимого от субъекта бытия, что в конечном счете приводит к теории отражения. Упрек в субъективизме гносеологической концепции критической философии вырастает из упущения онтологического компонента в ней: непонимания того, то «противопоставление бытия и познания есть в сущно-

sion and creative drive" (*ibid.*). It is the immanent interpretation of being, Boldyrev believes, that has the outlines of personalist understanding of being, what exists is presented as a "living person." Thus, in Boldyrev's opinion, critical philosophy contains creative being within itself. As a consequence, correct application of criticism establishes the unity of being and cognition wherein being acquires the form of a logical theory. "Criticism is not Oriental intuition, but a Western European theory that is alive and life-asserting, that sees God on a bright day blessing all human affairs. *Laborare orare*" (Boldyrev, 1922, p. 26). It has to be noted that such interpretation brings Boldyrev closer to the representatives of ideal-realism who consider the source of ideal being as being outside time.

Critical philosophy which argues in favour of the correlation of knowledge and being is accused, on the one hand, of subjectivising epistemology, and on the other hand, of upholding the total rationalism of logic.²² Realism and intuitivism are an alternative.²³ Boldyrev relentlessly proves that these accusations are false.

Realism posits the existence of being independently of the subject, which ultimately leads to the theory of reflection. The charge of subjectivism levelled at the epistemological concept of critical philosophy arises from the fact that it omits the ontological component: failure to understand that "the opposition of being and cognition is actually the opposition of two types of being: transcendent being and transcendental being, being as thing and being as personality" (Boldyrev, 1922, p. 26). Thus, in place of living subjectivity immanent to being realism in critical philosophy presupposes subjectivity confined within being given in experience and having no access to being outside this experience.

The charge of total rationalism of logic is similarly eliminated. Correct understanding of rationalism, the Russian philosopher believes, rules out any duality, rationalism is monistic: "being, i.e. existence as a living person" is always within the logical form of reason. Proposing intuitivism instead of rationalism ignores the fact that in the process reason is supplanted by its "pale shadow", understanding

²² Трудиться значит молиться (лат.).

²³ Имеется в виду указание на полное исключение эмпирического (психологического) элемента из логики в критической философии.

²⁴ Речь идет в первую очередь об уже упомянутых представителях интуитивизма и идеал-реализма — Лосском и Франке.

²² The reference is to the complete exclusion of the empirical (psychological) element from logic in critical philosophy.

²³ The reference is first and foremost to the above mentioned representatives of intuitivism and ideal-realism, Lossky and Frank.

сти противопоставление двух видов бытия: бытия трансцендентного и бытия трансцендентального, бытия-вещи и бытия-личности» (Болдырев, 1922, с. 26). Так, взамен живой, имманентной бытию, субъективности в критической философии реализм предлагает субъективность, замкнутую в бытии, данном в опыте, и лишенную доступа к бытию за пределами этого опыта.

Подобным же образом устраняется и обвинение в тотальном рационализме логики. Правильное понимание рационализма, считает русский философ, исключает всякую дуальность, рационализм монистичен — «бытие, т.е. сущее как живое лицо» всегда находится в логической форме разума. Предлагаемая взамен рационализму интуитивизм, упускают из вида, что при этом подменяют разум его «слабой тенью» — рассудком (Там же)²⁵. Интуитивизм, по мнению Болдырева, критикуя рационализм, на самом деле критикует «рассудничество». Интуитивизм указывает на изъяны рассудничества, на его дискурсивность. Во-первых, рассудок может вывести одно из другого, но не может обосновать, поэтому дискурсивность — это всегда зависимость и опосредованность; во-вторых, дискурсивный рассудок всегда анализирует, дробит, в результате чего из объекта познания образуется аморфная масса, в которой утрачено всякое единство; в-третьих, простейшие элементы, которые появились после воздействия рассудка на единство, настолько бедны и просты, что утратили всякую индивидуальность и похожи друг на друга. Болдырев показывает, что данная критика ошибочно выдается за критику рационализма, в то время как речь идет о «рудименте разума» — рассудке (Болдырев 1922, с. 27–28). Более того, критикуемая дискурсивность при ее корректной интерпретации приводит только к укреплению истинного рационализма, считает Болдырев. Правильная дискурсивность — это разумная дискурсивность, которая не просто делит, но и сцепляет. Наиболее ярко это выражено в логике силлогизмов и аксиоматике. Силлогизм, аксиоматический вывод дедуктивных теорий насыщают науку духом связанности, единства и системы. Аксиома, с точки зрения Болдырева, — не самодовлеющая бесплодность, не очевидность в себе. «Она праматерь, первообразующая, то, что свято для всего рода» (Болдырев,

²⁵ Подробнее о трактовке разума в интуитивизме см.: (Лосский, 1991б, с. 326–334). О противопоставлении дискурсивности и интуитивности рассудка у Канта см. в главе «Догматические предпосылки теории знания Канта» (Лосский, 1991б, с. 106–146.)

(*ibid.*)²⁴. Intuitivism, in Boldyrev's opinion, in criticising rationalism, actually criticises "the focusing on understanding". Intuitivism points to the flaws of the focusing on understanding, its discursive character. First, understanding can derive one from the other, but it cannot ground it, therefore discursiveness always means dependence and mediation; second, discursive understanding, always analyses and fragments, as a result of which the object of cognition turns into an amorphous mass devoid of any unity; third, the simplest elements which have emerged after the impact of understanding on unity are so barren and simple as to have lost all individuality and have come to resemble one another. Boldyrev (1922, pp. 27-28) shows that this critique is mistakenly passed off for critique of rationalism, whereas it concerns a "rudiment of reason", the understanding. Moreover, the criticised discursiveness, if correctly interpreted, only strengthens true rationalism, Boldyrev believes. Correct discursiveness is sensible discursiveness which does not simply divide, but also cements. This is most vividly manifested in the logic of syllogisms and axiomatics. Syllogism, axiomatic derivation of deductive theories invests science with the spirit of connectedness, unity and system. An axiom, according to Boldyrev, is not a self-consistent barrenness, not an evidence in itself. "It is the foremother, the primogenous which is sacred for the entire tribe" (Boldyrev, 1922, p. 29). The existence of the uniting principle (criterion) which makes a system what it is, is a necessary condition of the transcendental method that underlies rationalism. The basis of rationalism is the unity of plurality, "a dismembered whole, a bonding of interconnected terms" (*ibid.*). Correctly understood, intuitivism must investigate the object directly, in all its unity and completeness, in the wealth of its concreteness.

The unity of the object is not easy to achieve, it must be "achieved through travail in overcoming plurality" (Boldyrev, 1922, p. 30), which is the task of the philosopher. Discursive rational knowledge is acquired through a massive effort and is never full or final, but "secure possession of a little is better than impotently claiming everything," Boldyrev believes (*ibid.*).

²⁴ For more on the interpretation of reason in intuitivism see Lossky (1919, pp. 402-415). For the opposition of discursive and intuitive aspects of understanding by Kant see the chapter "The Dogmatic Assumptions of Kant's Theory of Knowledge" (Lossky, 1919, pp. 107-158.).

1922, с. 29). Наличие сцепляющего принципа (критерия), который делает систему системой, — необходимое условие трансцендентального метода, лежащего в основе рационализма. Основа рационализма — это единство множественности, «расчлененное целое, связь взаимосвязанных терминов» (Там же). Корректно понимаемый интуитивизм должен исследовать объект непосредственно, в единстве и полноте, в богатстве конкретности.

При этом единство объекта не дается просто так, оно должно быть «выстрадано на путях преодоления множественности» (Болдырев, 1922, с. 30), что и является задачей философа. Дискурсивное рациональное знание приобретает с большим трудом и всегда является неполным и незавершенным, но «лучше прочно обладать немногим, чем бессильно претендовать на всё», считает Болдырев (Там же).

Таким образом, онтология Болдырева представляет живое и творческое саморазвертывание бытия. Субъективность раскрывается как творящаяся объективность. Болдырев закладывает в идею имманентизма, соединяющую познание и бытие, вечную проблематичность, незавершенность, диалектичность, что сближает его интерпретацию кантовской философии с гегелевской философией абсолютного духа.

Заключение

Проблема взаимоотношения и взаимоопределения онтологии и гносеологии неоднократно возрождалась в истории философии. Онтогносеологические проекты в философии всегда возникали в связи с провалами попыток построить автономные онтологии и автономные гносеологии. Период первой трети XX в. характеризуется наличием обстоятельств, необходимых для появления таких проектов. Решение онтогносеологической проблемы у русских неокантианцев состояло в попытках поставить гносеологические вопросы путем их трансформации в онтологические.

Между публикациями статей Салагова и Болдырева меньше десяти лет, и они довольно близки друг другу в идейном отношении. Если сравнивать философские концепции Салагова и Болдырева по содержанию, то оказывается, что у обоих поворот к онтологии происходит через субъективность. То, что считалось субъективностью в «голом гносеологизме», раскрывается ими как объективность. Если использовать типологию онтогносеологий М.М. Прохорова, то у Салагова модель выгля-

Thus, Boldyrev's ontology is a living and creative self-unfolding of being. Subjectivity is revealed as creative objectivity. Boldyrev invests the idea of immanentism which combines cognition and being with eternal problematic character, incompleteness, dialectics, which makes his interpretation of Kantian philosophy more similar to the Hegelian philosophy of the absolute spirit.

Conclusion

The problem of the interrelationship and mutual determination of ontology and epistemology has repeatedly resurfaced in the history of philosophy. Onto-epistemological projects in philosophy have always emerged in the wake of failed attempts to build autonomous ontologies and autonomous epistemologies. The first third of the twentieth century was characterised by circumstances that prompted the appearance of such projects. Russian Neo-Kantians sought to solve the onto-epistemological problem by attempting to raise the epistemological issues by transforming them into ontological ones.

Salagov's and Boldyrev's articles were published within less than ten years of each other, and they are fairly close to each other in terms of ideas. If one compares the philosophical concepts of Salagov and Boldyrev in terms of content, it turns out that both of them turn to ontology through subjectivity. They reveal as objective what was considered to be subjective in "bare epistemologism." To use M.M. Prokhorov's typology of onto-epistemologies, Salagov's model looks dualistic: along with ontology there may exist an independent, true epistemology and with Boldyrev the interaction between ontology and epistemology is more dialectical in character.

The onto-epistemological projects examined here undoubtedly could have appeared only as a result of the reception of Neo-Kantianism in Russia. Both Salagov and Boldyrev were Russian Neo-Kantians; they studied at Neo-Kantian centres and assimilated their ideas; their texts are full of enthusiastic references to their German teachers. Both Russian philosophers uphold the relevance and viability of the philosophy of criticism and transcendentalism in its Neo-Kantian version, although they are aware of the need to develop these philosophical systems and change them, above all, in understanding

дит дуалистичной — наряду с онтологией может существовать независимая подлинная гносеология, а у Болдырева взаимодействие онтологии и гносеологии носит, скорее, диалектический характер.

Рассмотренные онтогносеологические проекты, безусловно, могли возникнуть только в результате рецепции неокантианства в России. И Салагов, и Болдырев принадлежали к числу русских неокантианцев: они учились в неокантианских центрах, усвоили их идеи, их тексты полны восхищенных отсылок к их немецким учителям. Оба русских философа отстаивают актуальность и жизнеспособность философии критицизма и трансцендентализма в неокантианском варианте, однако осознают необходимость развития этих философских систем, их изменения — прежде всего в понимании неокантианского гносеологизма как онтологизма²⁶. Можно сказать, что в своих текстах Салагов и Болдырев реализуют на почве русского неокантианства онтологический поворот, который спустя несколько лет получит широкомасштабное воплощение в таких философских проектах, как фундаментальная онтология М. Хайдеггера, критическая онтология Н. Гартмана, феноменологическая онтология Ж.-П. Сартра.

Особенностью онтогносеологий Салагова и Болдырева стало то, что они возникают как реакция на критику неокантианства русскими философами других направлений — прежде всего интуитивизма, идеала-реализма, имманентизма и др., в которых в контексте их критики неокантианства также наблюдается становление собственных онтогносеологических проектов (Н.О. Лосский, С.Л. Франк, С.А. Аскольдов).

Резюмируя, следует отметить, что онтогносеологические проекты русских неокантианцев развивались параллельно аналогичным процессам, происходившим в философии первой трети XX в. на Западе, но при этом отличались самостоятельностью, объединяя онтологизированную интерпретацию кантовского критицизма, неокантианский гносеологизм и результаты внутренней дискуссии с русскими интуитивистами.

Исследование поддержано из средств гранта Президента РФ МК-1075.2019.6 «Между неокантианством и феноменологией: проблема онтогносеологии в России и Германии в начале XX века».

²⁶ Следует заметить, что в немецком неокантианстве идейные трансформации происходили в схожем направлении. Тенденции к онтологизированию гносеологии можно наблюдать в поздних работах П. Наторпа и Э. Ласка.

Neo-Kantian epistemologism as ontologism²⁵. It can be said that in their texts Salagov and Boldyrev accomplish, on the soil of Russian Neo-Kantianism, an ontological turn which several years later would be implemented on a large scale in such philosophical projects as the fundamental ontology of Heidegger, the critical ontology of Hartmann, and the phenomenological ontology of Sartre.

A feature of the onto-epistemologies of Salagov and Boldyrev was that they emerged as a reaction to the criticism of Neo-Kantianism by Russian philosophers of other currents, particularly such as intuitivism, ideal-realism, immanentism, etc. which, in the context of their critique of Neo-Kantianism, also produce their own onto-epistemological projects (Lossky, Frank, Askoldov).

Thus, summing up, it has to be noted that the onto-epistemological projects of Russian Neo-Kantians developed in parallel with the analogous processes taking place in philosophy in the first third of the twentieth century in the West, but they were markedly independent by combining ontologised interpretation of Kantian critical philosophy, Neo-Kantian epistemology and the results of the internal discussion with Russian intuitivists.

The study was supported by the Russian President's Grant МК-1075.2019.6 "Between Neo-Kantianism and Phenomenology: the Problem of Onto-Epistemology in Russia and Germany in the Early Twentieth Century".

References

- Boldyrev, N.V., 1922. Being and Knowledge, Intuition and Reason. Ontological Motives of Critical Philosophy. *Mysl. Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva* [Thought. Bulletin of the Russian Philosophical Society], 1, pp. 13-32. (In Russ.)
- Cassirer, E., 1953. *Substance and Function*. Mineola, N.Y.: Dover Publications.
- Cohen, H., 1922. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Bruno Cassirer.
- Dmitrieva, N.A., 2007. *Russkoe neokantianstvo: "Marburg" v Rossii. Istoriko-filosofskie ocherki* [Russian Neo-Kantianism: 'Marburg' in Russia. Historico-Philosophical Essays]. Moscow: ROSSPEN. (In Russ.)
- Dmitrieva, N.A., 2016a. Back to Kant, or Forward to Enlightenment: The Particularities and Issues of Russian Neo-Kantianism. *Russian Studies in Philosophy*, 54(5), pp. 378-394. doi: 10.1080/10611967.2016.1290414.

²⁵ It has to be noted that transformations of ideas in German Neo-Kantianism took a similar direction. The tendency towards ontologisation of epistemology can also be observed in the works of Emil Lask and of the late Paul Natortp.

Список литературы

- Болдырев Н.В. Бытие и знание, созерцание и разум. Онтологические мотивы критицизма // Мысль : журнал Петербургского философского общества. 1922. Кн. 1. С. 13–32.
- Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М. : РОССПЭН, 2007.
- Дмитриева Н.А. Концепция истории Н.В. Болдырева: неокантианские перспективы // История философии. 2016. № 2 (21). С. 45–58.
- Кант И. Критика чистого разума. 2-е изд. (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.
- Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон+, 1997. Т. 3. С. 39–276.
- Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции / пер. Б. Столшнера, П. Юшкевича. СПб. : Шиповник, 1912.
- Кубалица Т. Относительная истинность теории отражения в интерпретации Генриха Риккерта / пер. В. Прохорова и В. Белова // Кантовский сборник. 2010. № 2 (32). С. 69–79.
- Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Избранное. М. : Правда, 1991а. С. 338–482.
- Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Избранное. М. : Правда, 1991б. С. 13–336.
- Молчанов В.И. Аналитическая феноменология в «Логических исследованиях» Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Логические исследования. М. : Академический Проект, 2011. Т. 2, ч. 1 : Исследования по феноменологии и теории познания / пер. с нем. В.И. Молчанова. С. 462–557.
- Оболевич Т. От неокантианства к онтологизму // Мысль. 2014. № 16. С. 62–69.
- Прохоров М.М. От онтологии и гносеологии к онтогносеологии // Мировоззренческая парадигма в философии: Основоположения онтогносеологии / под ред. М.М. Прохорова. Нижний Новгород : ННГАСУ, 2018. С. 16–34. URL : <http://www.bibl.nngasu.ru/electronicresources/uch-metod/philosophy/869385.pdf> (дата обращения : 20.07.2019).
- Салагов Л.П. «Гносеология» – онтология // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве, 1891–1916. Статьи по философии и психологии. М. : Тов-во тип. А.И. Мамонтова. 1916. С. 120–141.
- Салагов Л.П. О понятии значимого в современной логике // Антология феноменологической философии в России [Предисл., сокр. пер. с нем. и примеч. В.А. Куренного] / под общ. ред. И.М. Чубарова. М. : Логос, 1997а. Т. 1. С. 239–273.
- Салагов Л.П. По поводу перевода «Логических исследований» Гуссерля (рец.) // Антология феноменологической философии в России [Комментарии В.А. Куренного] / под общ. ред. И.М. Чубарова. М. : Логос, 1997б. Т. 1. С. 197–210.
- Франк С.Л. Предмет знания: об основах и пределах отвлеченного знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб. : Наука, 1995. С. 37–416.
- Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. Berlin : Bruno Cassirer Verlag, 1922.
- Dmitrieva, N.A., 2016b. The Conception of History by Nikolai Boldyrev: Neo-Kantian Perspectives. *History of Philosophy*, 2(21), pp. 45-58. (In Russ.)
- Frank, S.L., 1995. *Predmet znaniia ob osnovakh i predelakh ottolechnogo znaniia* [The Object of Knowledge. Principles and Limitations of Conceptual Cognition]. In: S.L. Frank, 1995. *Predmet znaniia. Dusha cheloveka* [The Object of Knowledge. Man's Soul]. St. Petersburg: Nauka, pp. 37-416. (In Russ.)
- Holzhey, H., 1997. Platon im Neukantianismus. In: K. Theo and M. Burkhard, eds. 1997. *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 227-240.
- Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Edited and translated by P. Guyer and A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I., 2011. *Groundwork of the Metaphysics of Morals. A German-English Edition*. Traslated by M. Gregor, edited by J. Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kubalica, T., 2010. Relative Truth of the Reflection Theory in the Interpretation of Heinrich Rickert. (Translated by V. Prokhorov and V. Belov). *Kantian Journal*, 2(32), pp. 69-79. (In Russ.)
- Lembeck, K.-H., 1994. Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Lossky, N.O., 1919. *The Intuitive Basis of Knowledge*. Translated by N. Duddington. Preface by G. Dawes Hicks. London: MacMillan.
- Lossky, N.O., 1928. *The World as an Organic Whole*. Translated by N.A. Duddington. London: Oxford University Press, H. Milford.
- Molchanov, V.I., 2011. Analytical Phenomenology in Edmund Husserl's "The Logical Investigations". In: E. Husserl, 2011. *Logicheskie issledovaniia* [The Logical Investigations]. Volume 2, part 1. Translated [into Russian] by V.I. Molchanov. Moscow: Akademicheskii Proekt, pp. 462-557. (In Russ.)
- Obolevich, T., 2014. From Neo-Kantianism to Ontologism. *Mysl. Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva* [Thought. Bulletin of the St. Peterburg Philosophical Society], 16, pp. 62-69. (In Russ.)
- Prokhorov, M.M., 2018. From Ontology and Gnoseology to Onto-Epistemology. In: M.M. Prokhorov, ed. 2018. *Mirovozzrencheskaia paradigma v filosofii Osnovopolozheniia ontognoseologii* [World View Paradigm in Philosophy: the Fundamentals of Onto-Epistemology]. Nizhny Novgorod: NNGASU, pp. 16-34, [online] Available at: <<http://www.bibl.nngasu.ru/electronicresources/uch-metod/philosophy/869385.pdf>> [Accessed 20 Juli 2019]. (In Russ.)
- Salagoff, L., 1910. *Vom Begriff des Geltens in der modernen Logik. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Ruprecht Karls-Universität zu Heidelberg vorgelegt*. Leipzig: J.A. Barth.
- Salagov, L.P., 1916. "Gnoseology" is Ontology. In: *Georgiiu Ivanovichu Chelpanovu ot uchastnikov ego seminariev v Kieve i Moskve, 1891 – 1916. Stat'i po filosofii i psikhologii* [To George Ivanovich Chelpanov from Participants of His Seminars in Kiev and Moscow, 1891–1916. Articles on Philosophy and Psychology]. Moscow: Tovarishchestvo tipografii A.I. Mamontova, pp. 120-141. (In Russ.)

Dmitrieva N.A. Back to Kant, or Forward to Enlightenment : The Particularities and Issues of Russian Neo-Kantianism // Russian Studies in Philosophy. 2016. Vol. 54, № 5. P. 378–394. doi: 10.1080/10611967.2016.1290414.

Holzhey H. Platon im Neukantianismus // Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus / hrsg. von Th. Kobusch und B. Mojsisch. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997. S. 227–240.

Lembeck K.-H. Platon in Marburg. Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natort. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1994.

Об авторе

Леонид Юрьевич **Корнилаев**, кандидат философских наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: LKornilaev@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4520-3218>

Для цитирования:

Корнилаев Л.Ю. «Поворот к онтологии» в русском неокантианстве в конце 1910-х – начале 1920-х гг. (Л.П. Салагов и Н.В. Болдырев) // Кантовский сборник. 2019. Т. 38, № 4. С. 81 – 100. doi: 10.5922/0207-6918-2019-4-4

Salagov, L.P., 1997a. About the Translation of Husserl's "The Logical Investigations". Review [Notes by V.A. Kurennoy]. In: I.M. Chubarov, ed. 1997. *Antologiya fenomenologicheskoi filosofii v Rossii* [Anthology of Phenomenological Philosophy in Russia], Volume 1. Moscow: Logos, pp. 197-210. (In Russ.)

Salagov, L.P., 1997b. On the Concept of Validity in Modern Logic [Preface, selected translation into Russian, notes by V.A. Kurennoy]. In: I.M. Chubarov, ed. *Antologiya fenomenologicheskoi filosofii v Rossii* [Anthology of phenomenological philosophy in Russia], Volume 1. Moscow: Logos, pp. 239-273. (In Russ.)

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Dr Leonid Yu. **Kornilaev**, Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad, Russia.

E-mail: LKornilaev@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4520-3218>

To cite this article:

Kornilaev, L.Yu., 2019. "The Turn towards Ontology" in Russian Neo-Kantianism in the Late 1910s and Early 1920s (Lev Salagov and Nikolai Boldyrev). *Kantian Journal*, 38(4), pp. 81-100. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2019-4-4>

УДК 1(091)

ЭТИКА КАНТА В КОНТЕКСТЕ
ПРОСВЕЩЕНИЯОбзор XII Кантовских чтений
(Калининград, 21–25 апреля 2019 г.)Н.А. Дмитриева^{1,2}, А.С. Зильбер, В.А. Чалый,
А.С. Киселев, П.Р. Бонадысева²

Освещено содержание докладов и дискуссий XII Кантовских чтений, которые были организованы в апреле 2019 г. научным подразделением «Академия Кантиана» Балтийского федерального университета им. И. Канта. Традиционно Кантовские чтения отличались универсальностью тематики, охватывали все области кантовского наследия. На этот раз тематическим фокусом конференции стала практическая философия, а именно исторические основания и современное значение этической мысли И. Канта в сопоставлении ее с другими философскими проектами эпохи Просвещения. Должное внимание при этом было уделено рецепции этики Канта и Просвещения в философии России и Запада. Специальные секции были отведены обсуждению аспектов взаимосвязи просветительской этики и эстетики, а также междисциплинарным проблемам на стыке философии политики и философии образования, включая пути противодействия различным формам интеллектуального порабощения. Возможности применения кантовских этических принципов обсуждались в тесной связи с осмыслением новейших тенденций развития науки и технологий. Было отмечено, что интеллектуальная и социальная коммуникативная среда нашего времени имеет немало общего с эпохой Просвещения, что делает предложенные в ту эпоху философские стратегии пригодными для адаптации и развития.

Ключевые слова: Кант, Просвещение, историко-философская рецепция, глобальные проблемы современности, этика науки и техники, человеческое достоинство, политическая рациональность, современные проблемы образования.

¹ Московский педагогический государственный университет, 119991, Россия, Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр. 1.

² Балтийский федеральный университет им. И. Канта, 236016, Россия, Калининград, ул. Александра Невского, д. 14. Поступила в редакцию 28.08.2019 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2019-4-5

© Дмитриева Н.А., Зильбер А.С., Чалый В.А., Киселев А.С., Бонадысева П.Р., 2019.

KANT'S ETHICS IN THE CONTEXT
OF ENLIGHTENMENTReport of the 12th Kant Readings Conference
(Kaliningrad, 21–25 April 2019)N.A. Dmitrieva^{1,2}, A.S. Zilber, V.A. Chaly,
A.S. Kiselev, P.R. Bonadyseva²

This review covers the content of reports and discussions at the 12th Kant Readings Conference held in April 2019 and organised by the research unit of the Academia Kantiana of the Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad. Traditionally, Kant Readings have been thematically universal, embracing all the areas of Kant's legacy. This time the conference focused on practical philosophy, i.e. the historical grounds and modern significance of Kant's ethical thought as compared to other philosophical projects of the Enlightenment era. Due attention was paid to the reception of the ethics of Kant and the Enlightenment by philosophers in Russia and the West. Breakout groups discussed aspects of interconnection between the Enlightenment ethics and aesthetics as well as interdisciplinary problems at the interface of philosophy of politics and philosophy of education, including ways to counter various forms of intellectual enslavement. The possibilities of applying Kant's ethical principles were discussed in close connection with the interpretation of the latest trends in the development of science and technology. It was noted that the intellectual and social communication environment of today has much in common with that of the Enlightenment era, which makes the philosophical strategy proposed during that era amenable to adaptation and development.

Keywords: Kant, Enlightenment, historical and philosophical reception, global problems, ethics of science and technology, human dignity, political rationality, contemporary problems of education.

¹ Moscow Pedagogical State University, 1/1 Malaya Pirogovskaya st., Moscow, Russia, 119991.

² Immanuel Kant Baltic Federal University, 14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, Russia, 236016.

Received: 28.08.2019.

doi: 10.5922/0207-6918-2019-4-5

© Dmitrieva N.A., Zilber A.S., Chaly V.A., Kiselev A.S., Bonadyseva P.R., 2019.

XII Кантовские чтения прошли в БФУ имени И. Канта 21–25 апреля 2019 г. и собрали на трех пленарных и девяти секционных заседаниях более 110 ученых из 20 стран³. Тематическим центром конференции стала практическая философия Канта и мыслителей эпохи Просвещения. Особое внимание было уделено рассмотрению потенциала этики и образовательной концепции Канта в свете новейших когнитивных и философско-антропологических исследований, уточнению и трансформациям смысла ключевых понятий кантовской этики и политической философии. В фокусе внимания оказались отношения «животное – человек» и «человек – машина», которые впервые были проблематизированы в эпоху Просвещения. На круглом столе «Просвещение сегодня: вызовы и перспективы» по результатам доклада Н. А. Дмитриевой (*Московский педагогический государственный университет, Москва; Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград*) обсуждался изменчивый, но на всех этапах своего функционирования практико-ориентированный смысл понятия просвещения в России с начала XVIII в. до начала XX в., а также воспроизводство этих вариаций смысла в начале XXI в. в новой интеллектуальной ситуации и обновленной коммуникативной среде. Двадцать второго апреля, в день рождения Канта, состоялось торжественное заседание в Кафедральном соборе: традиционный органнй концерт и открытый доклад А. А. Гусейнова (*Институт философии РАН, Москва*) «Кант на все времена. Об этике Канта в 295-ю годовщину со дня его рождения», в котором было обосновано непреходящее значение кантовской этики как «индивидуально ответственного способа бытия несовершенного разумного существа, каковым является человек» (Гусейнов, 2019, с. 6). Торжественное заседание завершилось возложением цветов к могиле великого кёнигсбержца.

Первое пленарное заседание открыл доклад М. Баума (*Университет Вупперталя, Германия*). Обратившись к трансформации традиций платонизма в моральной философии Канта, М. Баум проанализировал высказывания о Платоне в текстах Канта начиная с диссертации 1770 г. и показал, насколько важным Кант находил выведение Платоном моральной теории из идеи, а не из склонностей или опыта. Докладчик обратил внимание на

³ Материалы конференции см.: (XII Кантовские чтения, 2019). Видеоматериалы конференции см. на канале Academia Kantiana в YouTube: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLd0R4QMdRX519cwo104vSXdNkAxeKz5Nd>

The 12th Kant Readings were held at the Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU) on 21-25 April 2019 with its three plenary and nine section sessions attended by more than one hundred and ten researchers from twenty countries.³ The thematic focus of the conference was the practical philosophy of Kant and Enlightenment thinkers. Particular attention was paid to examining the potential of Kant's ethics and educational concept in the light of the latest cognitive and philosophical-anthropological studies, to clarification and transformations of the meaning of the key concepts of Kant's ethics and political philosophy. Attention was focused on the "animal – human" and "man – machine" interaction which was first addressed in the Enlightenment era. The roundtable "Enlightenment Today: Challenges and Prospects", devoted to the results of the report by Nina A. Dmitrieva (*Moscow Pedagogical State University / IKBFU, Kaliningrad, Russia*), discussed the changeable, but at all stages practically-oriented meaning of the concept of Enlightenment in Russia from the early eighteenth until the early twentieth centuries as well as the reproduction of these shades of meaning in the early twenty-first century in a new intellectual situation and a renewed communication environment. On 22 April, Kant's birthday, a gala meeting was held at the Cathedral with a traditional organ concert and a public lecture by Abdusalam A. Guseynov (*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia*) entitled "Kant for All Times. On Kant's Ethics on the 295th Anniversary of His Birthday" explaining the intransient significance of Kant's ethics as "an individual and responsible way of being of the imperfect, rational creature that a human being is" (Guseynov, 2019, p. 7). The gala session reached its highpoint with the laying of flowers on the grave of the great citizen of Königsberg.

The first plenary session opened with the presentation of Manfred Baum (*University of Wuppertal, Germany*). Turning to the transformation of the Platonic tradition in Kant's moral philosophy, Manfred Baum analysed references to Plato in Kant's texts, beginning from his dissertation of 1770, in order to demonstrate the importance Kant attached to the fact that Plato derived moral theory from an idea and not from inclinations or experience. The speak-

³ Abstracts of the Conference see: Dmitrieva and Chaly, 2019. Conference video materials are accessible on the Academia Kantiana channel on YouTube: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLd0R4QMdRX519cwo104vSXdNkAxeKz5Nd>

то, что Кант первый и единственный философ, который в паре с «Метафизикой природы» поставил «Метафизику нравов»⁴.

С. Бачин (*Миланский университет, Италия*) продолжил пленарное заседание докладом, в котором представил исследование концепта «обыденное нравственное познание разума» и его значения для метода моральной философии Канта, а также разобрал ряд наиболее распространенных неверных трактовок этого кантовского концепта начиная с интерпретации Г. Сиджвика. Согласно С. Бачину, Кант видел задачу моральной философии в тренировке способности формировать моральные убеждения, оценивать, обсуждать, обосновывать их и, наконец, руководствоваться ими. Кант не разделял мнения о наличии определенного корпуса моральных интуиций, разделяемых всеми или хотя бы многими моральными субъектами. Таким образом, моральный рационализм Канта предстал в докладе как отличный и от предшествовавших ему, и от современных версий применения рационалистического метода в этике. В ходе дискуссии некоторые слушатели выразили сомнение относительно эффективности описанного метода в преодолении противоречий, возникающих в интуициях здравого смысла, а также отметили большой потенциал моральной интуиции, который выявляет современная экспериментальная философия. Отвечая на эти замечания, С. Бачин указал на то, что роль моральной интуиции при всем этом остается не вполне ясной и в последние десятилетия о ней ведется много дискуссий.

А.Н. Круглов (*Российский государственный гуманитарный университет, Москва*) представил свою трактовку понятия *Gesinnung* в текстах Канта с учетом истории появления и употребления этого понятия, уделив особое внимание смыслу и переводу некоторых стихов Священного Писания, а также некоторым значимым философским произведениям времен немецкого Просвещения докантовской эпохи. А.Н. Круглов предложил единый вариант перевода этого понятия на русский язык для критической философии Канта («умонастроение»), вызвав дискуссию о возможных смысловых коннотациях такого перевода. Высказанные слушателями сомнения касались характера активности морального субъекта: не намекает ли «умонастроение» в сравнении, например, с «убеждением», на пас-

er stressed that Kant was the first and only philosopher to couple the “Metaphysics of Nature” and “Metaphysics of Morals”⁴.

Stefano Bacin (*University of Milan, Italy*) continued the plenary session with a presentation of the study of the concept of “common moral cognition of reason” (*gemeinen sittlichen Vernunftferkenntnis*) and its significance for the method of Kant’s moral philosophy and analysed some of the more common misinterpretations of this Kantian concept, beginning from the interpretation by Henry Sidgwick. According to S. Bacin, Kant saw the task of moral philosophy as training in the ability to form moral convictions, to assess, discuss and justify them and, finally, to be guided by them. Kant did not share the opinion on the existence of a certain body of moral intuitions shared by all or at least by many moral subjects. Thus Kant’s moral rationalism was presented as being different both from those preceding it and from contemporary versions of the application of the rationalist method to ethics. During the course of the discussion some participants expressed doubt as to the effectiveness of the proposed method for overcoming the contradictions arising in the intuitions of common sense and noted the great potential of moral intuition revealed by modern experimental philosophy. Responding to these remarks, S. Bacin pointed out that the role of moral intuition nevertheless remains rather unclear and has been the subject of extensive discussion in recent decades.

Alexey N. Krouglov (*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia*) presented his interpretation of the concept of *Gesinnung* in Kant’s texts reviewing the history of the emergence and use of this concept and giving particular attention to the meaning and translation of some verses in the Bible as well as some significant philosophical works from the time of the German Enlightenment in the pre-Kantian era. A.N. Krouglov proposed a single version for the translation of this concept into Russian in Kant’s critical philosophy (*umonastryeniye*) triggering a discussion of the possible semantic connotations of such a translation. The doubts expressed by the participants had to do with the character of the moral subject’s activity: does not the term *umonastryeniye* compared, for example, with “conviction” hint at passivity and a lack of inde-

⁴ Содержание доклада подробно изложено в статье М. Баума, опубликованной в текущем выпуске «Кантовского сборника» (Баум, 2019).

⁴ The content of the report is set forth in detail in M. Baum’s article published in this issue of the journal (Baum, 2019).

сивность и отсутствие самостоятельного выбора? А.Н. Круглов в ответ напомнил о значении «умонастроения» в этике Канта: поступок далеко не обязательно даже совершать (в этом и сила, и слабость этики Канта), результаты поступка можно заменить или компенсировать чем-то другим, в то время как само умонастроение ничем заменить нельзя, оно само является моральным действием, и его одного уже во многом достаточно для первого шага⁵.

В.Е. Семенов (Московский государственный юридический университет им. О.Е. Кутафина, Москва) представил в своем докладе главные особенности трансцендентальной дедукции основоположений чистого практического разума в этике Канта. Задача этой дедукции состоит в объяснении того, каким образом разум может определять максимы воли. При обсуждении доклада были подняты вопросы о невозможности логического обоснования свободы и морального закона, о моральных ценностях и универсальности морального закона. Докладчик и слушатели согласились в том, что Кант допускал возможность как рационального, так и телеологического обоснования морали. Еще одним вопросом стало соотношение свободы выбора и свободы воли в свете различия моральности и легальности поступков. По мнению В.Е. Семенова, свобода выбора — частный случай свободы воли, ее проявление.

Пленарные докладчики также представили свои версии осмысления острых современных проблем, обсуждение которых не ограничивается рамками сугубо философской теории. П. Кляйнгельд (Гронингенский университет, Нидерланды) посвятила свой доклад разъяснению кантовского запрета на использование кого-либо сугубо в качестве средства. Этот запрет нашел свое применение в борьбе с различными формами эксплуатации людей и послужил одной из основ доктрины информированного добровольного согласия в медицинских этике и праве, однако опыт показал необходимость уточнения этой идеи. П. Кляйнгельд предлагает субъектно-ориентированный подход к пониманию этого запрета. Условия допустимости использования моральных субъектов задаются в нем так, что центр внимания смещается с согласия используемого на вопрос о том, насколько сам использующий ориентирует свои максимы на получение согласия используемого. Таким образом, докладчица подчеркнула активную роль морального субъекта и сформулировала

⁵ Подробнее позиция докладчика отражена в его статье (Круглов, 2019а), вторая часть которой публикуется в текущем выпуске «Кантовского сборника» (Круглов, 2019б).

pendent choice? In response A.N. Krougllov recalled the meaning of *Gesinnung* in Kant's ethics: one does not even need to perform an act (this is a strength as well as a weakness of Kant's ethics); the results of an act can be replaced or compensated for by something else, whereas *umonastryeniye* cannot be replaced by anything, itself being a moral act and it alone is in many ways sufficient as a first step.⁵

Valery E. Semyonov (Kutafin Moscow State Law University, Moscow) addressed in his presentation the main features of transcendental deduction of the principles of pure practical reason in Kant's ethics. The task of such deduction is to explain how reason can define the maxims of will. Reactions to the paper cast doubts upon the possibility of the logical grounding of freedom and the moral law, and raised the questions of moral law, moral values and universality of the moral law. The speaker and his listeners agreed that Kant allowed for the possibility both of rational and teleological grounding of morality. Another question was the relationship between free choice and free will in the light of the difference between the morality and legality of acts. In V.E. Semyonov's opinion, free choice is a specific case of free will, its manifestation.

Plenary speakers also presented various interpretations of burning problems of today whose discussion is not limited to strictly philosophical theory. Pauline Kleingeld (University of Groningen, The Netherlands) devoted her report to explaining Kant's ban on the use of any person as a means. The ban was applied in the struggle against various forms of exploitation of people and provided one of the basic principles of the doctrine of informed voluntary consent in medical ethics and law. However experience has revealed the need to clarify this idea. P. Kleingeld proposed agent-focused account for the interpretation of this ban. It sets the conditions for the use of moral subjects in such a way that the focus is shifted from the consent of the person being used to the question of the extent to which the user orients his maxims towards securing the consent of the person being used. Thus the speaker stressed the active role of the moral subject and formulated the problem of enhancing his ethical responsibility. The questions to the speaker had to do with the application of the concept she proposed to labour relations,

⁵ The speaker's position is set out in more detail in his article (Krougllov, 2019a), of which the second part is published in this issue (Krougllov, 2019b).

проблему повышения его этической ответственности. Вопросы к докладчице касались применения предложенного ею концепта в трудовых и гендерных отношениях, в вопросах жизни и смерти. Позиция Канта в ответе на эти вопросы определяется, по мнению П. Кляйнгельд, сформулированным им сводом обязанностей по отношению к самому себе, который, к примеру, не позволяет дать добровольное согласие на насильственное лишение себя жизни.

С.М. Шелл (*Бостонский колледж, США*) рассмотрела подход позднего Канта к политике и истории из узко направленной, но малоизученной перспективы — путем анализа специфики использования самим Кантом термина «политика» и вообще, и в смысле политики как искусства. По мнению С.М. Шелл, понимание Кантом политики во втором случае проливает свет не только на его позднее понятие республиканизма и сопутствующую ему стратегию поворота человеческой истории «к лучшему», но и на то, как изменялась роль «политики» в общей критической системе Канта. Докладчица сфокусировала внимание на феномене республиканизма и его интерпретации Кантом в период до Французской революции, после смерти Фридриха Великого в 1786 г. и под влиянием событий во Франции, а затем в поздние 1790-е. Поздний Кант переориентируется с механистической интерпретации государства на интерпретацию его как организма и предлагает градуированную гражданскую модель, согласно которой «удовлетворение» от общественного устройства распределяется между народами в зависимости от уровня развития их «духа» и достижимо если не сразу, то в конечном счете. С.М. Шелл усматривает истоки этой модели в кантовском прочтении Руссо и попытках немецкого философа решить задачу примирения между конкурирующими притязаниями на свободу и современным научным прогрессом.

Доклад В.А. Чалого (*БФУ им. И. Канта, Калининград*) был посвящен прояснению соотношения понятий «человек» и «человечество» в контексте философии Просвещения и в текстах самого Канта с общей целью уточнить тезис «человечество как цель», признанный сегодня одним из постулатов гуманистического мировоззрения. В текстах Канта В.А. Чалый обнаруживает четыре основных смысла понятия «человечество», два из которых особенно важны для построения концепции просвещения: эссенциалистский смысл, который находит выражение в постулировании универсальных свойств разумности и моральности, и персоналистский, выражающийся в обосновании свободной воли и моральной ответственности личности. В последней части докла-

gender relations and the questions of life and death. Kant's position in answering these questions stems, according to P. Kleingeld, from the catalogue of obligations to oneself that he formulated. This catalogue does not, for example, allow voluntary consent to deprivation of one's life by violence.

Susan Meld Shell (Boston College, USA) considered the approach of late Kant to politics and history from a narrow but little-studied perspective, viz. through analysis of the specificities of the use of the term "politics" by Kant himself in general and in the sense of politics as an art. In S.M. Shell's opinion, Kant's perception of politics in the latter sense sheds light not only on his later concept of republicanism and the corresponding strategy for changing human history "for the better," but also on the changing role of "politics" in Kant's overall critical system. The speaker focused attention on the phenomenon of republicanism and its interpretation by Kant under the impact of the events in France during the Revolution, after the death of Friedrich the Great in 1786 and finally in the late 1790s. Late Kant switches from the mechanistic interpretation of the state to its interpretation as an organism and proposes a graduated civil model whereby "satisfaction" from a social system is distributed among peoples depending on the level of development of their "spirit" and is achievable, if not at once, then in the final count. S.M. Shell saw the sources of this model in Kant's reading of Rousseau and his attempts to solve the problem of reconciling rival claims to freedom and modern scientific progress.

The report by *Vadim A. Chaly (IKBFU, Kaliningrad, Russia)* was devoted to clarifying the relationship between the concepts of "man" and "mankind" in the context of Enlightenment philosophy and in the texts of Kant with the general purpose of clarifying the thesis "mankind as an end", recognised today as one of the postulates of the humanistic worldview. V.A. Chaly found in Kant's texts four main meanings of the concept of mankind, two of which are particularly important for building the concept of enlightenment. They are the essentialist meaning, expressed in the positing of universal properties of reasonableness and morality and the personalist meaning, expressed in the grounding of free will and moral responsibility of the individual. In the final part of his report V.A. Chaly presented a critical view of the attempts to stress one of the four

да В. А. Чалый предложил критическое осмысление попыток акцентировать тот или иной из четырех смыслов кантовского понятия «человечества» в XX столетии: в советском марксизме, в «теории справедливости» Дж. Ролза, а также в некоторых концепциях христианского и светского персонализма.

Д. А. Денков (Софийский университет, Болгария) представил результаты исследования не изученной до сих пор связи между двумя изданиями «Критики чистого разума» и участием Канта в дискуссии о просвещении. Докладчик провел сравнительный анализ статьи Канта о просвещении, сатирической стихотворной басни Й. Ф. Цёлльнера «Обезьяна» и анонимного письма о шахматном автомате барона В. фон Кемпелена — эти три произведения послужили примерами этических споров о соотношении «человек — животное — машина». Д. А. Денков обратил внимание на то, что ограничиваться изучением только текстов самого Канта неверно, поскольку в таком случае мы не получаем представления о том, насколько Кант как эксперт интересовался идеями эпохи Просвещения и был включен в ее контекст.

Один из ведущих представителей современной американской аналитической философии Р. Ханна (США) в своем докладе задался вопросом о соотношении двух радикально различных способов возможного прочтения трактата Канта о просвещении и его призыва пользоваться своим собственным умом. Первый способ, ориентированный на Кантовы «начала учения о праве», Р. Ханна называет неогоббсианским, либеральным и государственным, а соответствующее понимание просвещения в целом именуется лайт-версией, примером которой служит книга С. Пинкера «Просвещение сегодня» (Pinker, 2018). Второй способ прочтения задают другие этические сочинения Канта, в которых выстраиваются доктрины бескомпромиссной формальной и ориентированной на автономию этики, постгосударственного космополитизма в учении о религии, защита абсолютной автономии философии — из них следует концепция просвещения, ее Ханна именуется радикальным. Ханна разрабатывает в своей книге «Кант, агностицизм и анархизм» (Hanna, 2018). Эта концепция направлена против любых форм интеллектуального порабощения и подчеркивает опасность его распространения внутри самого философского факультета, которая заметна сегодня и которую не мог предвидеть Кант. Концепция радикального просвещения развивается докладчиком как попытка осмыслить опасность неолиберального сращивания милитаризма, капитала и масс-медиа и наметить пути противостояния этой опасности со стороны философии.

meanings of the Kantian concept of “humanity” in the twentieth century: in Soviet Marxism, in “the theory of justice” by John Rawls, and several concepts of Christian and secular personalism.

Dimitar A. Denkov (Sofia University “St. Kliment Ohridski”, Bulgaria) presented the results of research into the hitherto unstudied link between the two editions of the *Critique of Pure Reason* and Kant’s participation in the discussion of Enlightenment. The speaker compared Kant’s articles on Enlightenment, the satirical verse fable by Johann Friedrich Zöllner, “*Der Affe*”, and the anonymous letter about Wolfgang von Kempelen’s chess-playing automaton. These three works are examples of ethical arguments on the “man — animal — machine” relationship. D. A. Denkov drew attention to the fact that it would be wrong to confine oneself exclusively to the study of Kant’s texts because in this case we do not get an idea of the extent to which Kant as an expert was interested in the ideas of Enlightenment and involved in its context.

One of the leading representatives of contemporary American analytical philosophy, Robert Hanna (USA), in his report came to grips with the question of the relationship between two radically different methods of reading Kant’s treatise on enlightenment and his call to use one’s own reason. R. Hanna calls the first method of reading neo-Hobbsian, liberal and statist, oriented towards Kant’s “principles of the doctrine of right,” and the corresponding interpretation of enlightenment as a whole a light version, as exemplified by the book by Steven Pinker (2018) *Enlightenment Now*. Another reading is prompted by other ethical works of Kant which build doctrines of uncompromising formal and autonomously oriented ethics, post-state cosmopolitanism in the teaching on religion and the protection of absolute autonomy of philosophy. From this flows the concept of enlightenment which R. Hanna (2018) calls radical and which he elaborates in his book *Kant, Agnosticism, and Anarchism*. This concept is directed against any form of intellectual enslavement and stresses the danger of its spread within the philosophical faculty which is relevant today and which Kant could not have foreseen. The speaker elaborated the concept of radical enlightenment as an attempt to interpret the danger of a neoliberal merger of militarism, capital and mass-media and to chart the way in which philosophy can oppose this danger.

Секционные заседания конференции проходили во второй половине дня. В секции «**Этика Канта и ее актуальность**» был тематизирован широкий круг понятий этики Канта, таких как любовь, свобода, достоинство, вера, моральные чувства. Открывая секцию, *П. Ринне (Хельсинкский университет, Финляндия)* представил богатство и разнообразие содержания понятия «любовь» в сочинениях Канта и показал, какую важность Кант придавал чувству любви в связи с тем, что этическая жизнь индивидов не ограничивается уважением к моральному закону. Обсуждение вопроса о роли чувств и особенно эмоций в этике Канта продолжила *М.Э. Занше-Бординьон (Байрейтский университет, Германия)*, поднимая вопросы о необходимости переосмысления традиционной интерпретации этики Канта. Докладчица показала, что в свете новых результатов исследований «Критики способности суждения» чувства предстают не только как неизбежность, но даже как условие моральности. *М. Брандхорст (Гёттингенский университет, Германия)* проанализировал особенности понятия «достоинство» у Канта и обратил внимание на проблематичность современных попыток применения этого понятия в Кантовом смысле при отказе от той моральной теории, на которой оно построено у философа. Своеобразное решение этой проблемы предложил в смежном докладе *Ю. Штольценберг (Университет Галле-Виттенберга, Германия)*: чтобы отстаивать такую ценность, как человеческое достоинство, не нужно ссылаться ни на строго метафизическую интерпретацию этого понятия, ни на условный эмпирический факт личности — достаточно обратиться к нашей способности определять себя с помощью разума. Разум, который при этом имеется в виду, обоснован умственной способностью человека дистанцироваться от случайных обстоятельств и подчиняться универсальной перспективе поступка. Кант такую умственную способность человека называл чистым практическим разумом.

Эту тему продолжил доклад *В. Козыры (Варшавский университет, Польша)*: он обратил внимание на номоцентричность этики Канта, в которой гуманизм ограничен требованиями морального закона и распространяется на абстрактную «человечность», но отнюдь не на мир природы вообще и не на мир разнообразной человеческой природы, что наиболее ярко выражено в отрицании права на ложь.

М.Э. Санто (Федеральный университет Рио-де-Жанейро, Бразилия) предложила детальную трактовку проблемы круга в обосновании свободы

The sections were held in the afternoon. The section on **the ethics of Kant and its relevance** addressed a wide range of concepts in Kant's ethics such as love, freedom, dignity, faith and moral feelings. Opening the proceedings, *Pärtyyli Rinne (University of Helsinki, Finland)* presented the richness and variety of meanings of the concept of "love" in Kant's works and demonstrated the importance Kant attached to the feeling of love in connection with the fact that the ethical life of individuals is not confined to respect for the moral law. The discussion of the question of the role of feelings and especially emotions in Kant's ethics was continued by *Maria E. Zanchet (Bayreuth University, Germany)*, who raised the question of the need to reconsider traditional interpretations of Kant's ethics. The speaker demonstrated that in the light of the new results of research into the *The Critique of Judgment* feelings are not only inevitable but are a precondition of morality. *Mario Brandhorst (Georg August University Göttingen, Germany)* analysed the features of Kant's concept of "dignity" and stressed the problematic character of modern attempts to apply the concept in the Kantian sense while abandoning the moral theory on which it is set by Kant. An original solution to this problem was proposed in a companion report by *Jürgen Stolzenberg (Martin Luther University Halle-Wittenberg, Germany)*: in order to uphold such a value as human dignity one need not invoke a strictly metaphysical interpretation of this concept or a contingent empirical fact of a person. It is enough to invoke our ability to define ourselves through reason. The reason referred to is grounded in man's mental ability to distance himself from accidental circumstances and to follow the universal perspective of the act. Kant referred to such mental ability as pure practical reason. The theme was continued by *Wojciech Kozyra (Warsaw University, Poland)*: he drew attention to the nomocentricity of Kant's ethics in which humanism is limited to the demands of the moral law and embraces abstract "humanity," but not the world of nature in general, and not the world of diverse human nature as highlighted by the rejection of the right to lie.

Marília Espirito Santo (Federal University of Rio de Janeiro, Brazil) proposed her detailed interpretation of the problem of the circle in grounding freedom and morality which has not been sufficiently

и моральности, которая не получила достаточного объяснения у самого Канта и остается дискуссионной. А.М. Харитоновна (Российский государственный гуманитарный университет, Москва) осветила соотношение моральных и логических коннотаций понятия «вера», обратившись к манускрипту «Венской логики», и показала, что это понятие позволяет пролить свет на историю формирования самого проекта критической философии Канта. С.Л. Катречко (Московский православный институт св. Иоанна Богослова; Государственный академический университет гуманитарных наук, Москва) в своем докладе эксплицировал кантовское понимание тезиса «Свобода есть осознанная необходимость», сравнив его с трактовкой этой мысли у Спинозы, Гегеля, Маркса и Энгельса. К. Базиле (Пизанский университет, Италия) охарактеризовала различные измерения темы самопознания в «Метафизике нравов» Канта и показала, что знание себя, своих способностей и пределов выступает необходимой предпосылкой для самостоятельного мышления, которое играет ключевую роль в кантовском концепте просвещения. В.Л. Павлов (Национальный университет пищевых технологий, Киев, Украина) представил свою попытку определения и экспликации принципа справедливости, которому Кант в своих сочинениях уделяет очень мало внимания.

В секции «Кант и история этики Просвещения» были подняты вопросы о человеческой свободе и природной необходимости, о соотношении истины и добра, избавлении от заблуждений и исправлении поведения. Л.А. Калинин (БФУ им. И. Канта, Калининград) представил свой взгляд на усилия Канта по формированию секуляризованного научного мировоззрения, основанного на принципе материального единства мира. В ходе обсуждения было сформулировано несколько принципиальных вопросов, в том числе о соотношении механицизма и телеологического метода. По мнению докладчика, механистические методы научного познания играют у Канта подчиненную роль (методы с ограниченной областью применения) по отношению к телеологическим и абсолютно бесперспективны в объяснении возникновения и развития живой природы. Другие вопросы касались соотношения концепций Канта, Гегеля и Шеллинга в области этики и философии истории. Л.А. Калинин показал преимущества Канта в построении секуляризованной философии истории и в создании этики, в которой мораль играет определяющую роль при оценке справедливости правовых установле-

explained by Kant and remains a moot point. Alyona M. Kharitonova (Russian State University for the Humanities, Moscow) spoke about the relationship between moral and logical connotations of the concept of “faith”, invoking the manuscript of the *Vienna Logic* to demonstrate that this concept sheds light on the history of the emergence of Kant’s project of critical philosophy. Sergey L. Katrechko (Russian Orthodox University of St. John the Divine / State Academic University of the Humanities, Moscow) in his report expounded Kant’s concept of “freedom as conscious necessity”, comparing it with the interpretation of this thesis by Spinoza, Hegel, Marx and Engels. Cassandra Basile (University of Pisa, Italy) presented various dimensions of the topic of self-knowledge in Kant’s *Metaphysics of Morals* and demonstrated that knowing oneself, one’s abilities and limitations is a necessary prerequisite for independent thinking which plays the key role in Kant’s concept of Enlightenment. Valeriy L. Pavlov (National University of Food Technologies, Kiev, Ukraine) presented his attempt to define and explicate the principle of justice to which Kant devotes very little attention in his works.

The section “Kant and the History of the Ethics of Enlightenment” addressed the questions of human freedom and natural necessity, the relationship between truth and the good, the shedding of misconceptions and correction of behavior. Leonard A. Kalinnikov (IKBFU, Kaliningrad, Russia) spelled out his views on Kant’s efforts to form a secular scientific worldview based on the principle of the material unity of the world. In the course of the discussion several fundamental questions were formulated, including that of the relationship between the mechanistic and teleological methods. In the opinion of L.A. Kalinnikov, mechanistic methods of scientific cognition in Kant play a subordinate role (methods with a limited area of application) in relation to teleological methods and are wholly unpromising in explaining the emergence and development of living nature. Other questions had to do with the relationship between the concepts of Kant, Hegel and Schelling in the field of ethics and the philosophy of history. L.A. Kalinnikov demonstrated the advantages of Kant in building a secularised philosophy of history and developing an ethic in which morality plays the determining role in assessing the justice of legal establishments.

ний. С.В. Луговой (БФУ им. И. Канта, Калининград) представил исследование этических принципов Канта в докритический период на материале его латинской диссертации «Об огне». М. Руссо (Университет Салерно, Италия) сопоставил секуляризованный антропоцентричный гуманизм Нового времени с гуманизмом учения Канта о добродетелях. Л.Э. Крышторп (Российский университет дружбы народов, Москва) изложила свою трактовку развития учения о моральной вере в Бога у Канта и показала ее сходство с учением его современника И. Шпальдинга. Тема соотношения нравственности с религиозной верой в Бога и бессмертие души, а также проблема построения атеистической морали в связи с этикой Канта нашли традиционно большой отклик у слушателей при обсуждении доклада.

К. Гарибэй-Петерсен (Лондонская школа экономики и политических наук, Великобритания) представил сравнительный анализ позиций Канта и Мендельсона по вопросу о пределах просвещения и связанных с этим проблемах этики, антропологии, философии образования и истории. К. Лопес (Лондон, Великобритания) рассмотрела параллели в проектах гносеологической и этической реформы метафизики у Канта и Маймона. Т.Г. Румянцева (Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь) показала, что Гегель, полемизируя с Кантом, стремился обосновать отсутствие в этом мире гармонии между нравственностью и блаженством. Дж. Уолш (Университет Галле-Виттенберга, Германия) исследовал различие Кантом в лекциях по этике 1770-х гг. двух видов принципов: *principium diiudicationis*, который Кант возводил к теориям морального чувства, и *principium executionis*, восходящий к Вольфу и рационалистической версии практической философии. С. Арвид-Эндер (Дуйсбургский университет, Германия) посвятил доклад уточнению соотношения концепции свободы в философии Руссо и Канта, представив моральную философию Канта как продолжение и развитие контрактуализма Руссо. Дж. Ховда (Католический университет Лёвена, Бельгия) в своем выступлении рассмотрел упомянутое Кантом антропологическое препятствие для проекта Просвещения, а именно лень (склонность к праздности), и раскрыл содержание этого феномена на основе всего корпуса кантовских сочинений и лекций. С.А. Решенин (Университет Тарту, Эстония) представил переосмысление критики основополагающих моральных принципов Канта Ф. Шиллером и проследил их применение, обратив особое внимание на концеп-

Sergey V. Lugovoy (IKBFU, Kaliningrad, Russia) presented a study of the ethical principles of Kant in the pre-critical period based on his Latin dissertation *On Fire*. *Marco Russo (University of Salerno, Italy)* in his report compared the secularised anthropocentric humanism of the modern period with the humanism of Kant's teaching on virtues. *Ludmila E. Kryshstop (Peoples' Friendship University of Russia, Moscow, Russia)* presented her interpretation of Kant's development of the teaching on moral faith in God and demonstrated its similarity to the teaching of his contemporary, Johann Spalding. The correlation between morality and religious faith in God and the immortality of the soul, as well as the problem of building an atheistic morality in connection with Kant's ethics prompted, as usual, a lively reaction of the audience when discussing the report.

Cristóbal Garibay-Petersen (London School of Economics and Political Science, United Kingdom) gave a comparative analysis of the positions of Kant and Mendelssohn on the question of the limits of Enlightenment and the related problems of ethics, anthropology, the philosophy of education and history. *Christine Lopes (London, United Kingdom)* analysed the parallels in the projects of epistemological and ethical reform of metaphysics advanced by Kant and Maimon. *Tatiana G. Rumyantseva (Belarusian State University, Minsk, Belarus)* demonstrated that Hegel in arguing with Kant sought to explain the absence, in this world, of harmony between morality and bliss. *John Walsh (Martin Luther University Halle-Wittenberg, Germany)* looked at the distinction drawn by Kant in his 1770s lectures on ethics between two types of principles: *principium diiudicationis*, which Kant derived from the theories of moral feeling and *principium executionis*, which goes back to Wolf and the rationalist version of practical philosophy. *Sven-Arold Ender (University of Duisburg-Essen, Germany)* devoted his report to clarifying the relationship between the concept of freedom in the philosophy of Rousseau and Kant, presenting Kant's moral philosophy as the continuation and elaboration of Rousseau's counter-actualism. *Jeremy Hovda (Catholic University of Leuven, Belgium)* in his report drew attention to the anthropological obstacle to the Enlightenment project pointed out by Kant, i.e. laziness (proneness to indolence) and explained the content of this phenomenon on the basis of the entire body of Kant's works and lectures. *Semyon A. Reshenin (University of Tartu, Estonia)* re-

цию эстетического воспитания у Шиллера. *Р.С. Чистов (филиал Московского государственного университета технологий и управления им. К.Г. Разумовского, Калининград)* в своем докладе охарактеризовал взгляды М.К. Мамардашвили как продолжателя этической традиции И. Канта.

Вклад в развитие тематики секции внесли и начинающие ученые (студенты): *А.С. Киселев (БФУ им. И. Канта, Калининград)* проанализировал основные интерпретации понятия «естественное состояние» у Локка, отметив последнего как одного из основоположников просветительской морально-политической философии и авторов нового определения естественного состояния. *А.А. Ермолович (Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь)* сопоставил космополитизм Канта и Фихте, показав, что свое теоретическое оформление космополитизм как явление эпохи Просвещения получил благодаря политико-правовому проекту обоих мыслителей.

Секция «**Рецепция этики Канта и Просвещения в России и мире**» открылась докладом *В.Ю. Перова (Санкт-Петербургский государственный университет)*, который рассмотрел три современные радикально различные оценки судьбы и перспектив проекта Просвещения и сформулировал свое видение возможности актуализации идей Канта сегодня. *А.В. Малышев (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва)* на примере текстов Св. Иннокентия (Борисова) показал влияние Канта на православную христологию в России XIX в. *В. Чиботару (Университет Париж IV Сорбонна, Франция; Университет Вупперталя, Германия)* высказала предположение о сходстве концепций свободы веры Ф.М. Достоевского и свободы разума у Канта. *В.И. Чередников (Калининград)* проследил изменение образа Канта в произведениях Андрея Белого. *А.Г. Пушкарский (БФУ им. И. Канта, Калининград)* представил критическое осмысление сравнительного анализа систем практической философии Канта и В.С. Соловьева, предложенного В.Н. Брюшинкиным на основе разработанной им «системной модели аргументации». *Т.Н. Резвых (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва)* рассмотрела роль восприятия этических идей Канта С.Л. Франком, прошедшим путь духовной эволюции от марксизма к идеализму. *В.К. Самохвалова (Всероссийская академия внешней торговли, Москва)* проанализировала позитивистскую и феноменологическую критику кантовской этики П.А. Сорокиным. Русской

interpreted Schiller's critique of Kant's fundamental moral principles, traced their application and drew attention to Schiller's concept of esthetic education. *Roman S. Chistov (K.G. Razumovsky Moscow State University of Technology and Management, Kaliningrad)* in his report examined the views of Merab Mamardashvili as a successor to Kant's ethical tradition. Young scholars (students) made their contribution to the group's discussions: *Alexander S. Kiselev (IKBFU, Kaliningrad, Russia)* analysed the main interpretations by Locke of the concept of "the natural state", stressing that Locke was one of the founders of the Enlightenment moral-political philosophy and one of the authors of the new definition of the natural state. *Arseny A. Ermolovich (Belarusian State University, Minsk, Belarus)* compared the cosmopolitanism of Kant and Fichte, demonstrating that cosmopolitanism was formulated theoretically as a phenomenon of the Enlightenment era thanks to the political and legal project of these two thinkers.

The section "**The Reception of Enlightenment and Kant's Ethics in Russia and the World**" opened with the report by *Vadim Yu. Perov (Saint Petersburg State University, Russia)*, who looked at three modern radically differing assessments of the future prospects of the Enlightenment project and presented his vision of the modern actualisation of Kant's ideas. *Artem V. Malyshev (St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia)*, using St. Innocent (Borisov) texts, showed Kant's influence on Orthodox Christology in Russia in the nineteenth century. *Veronica Cibotaru (University of Paris-Sorbonne, France / Bergische University of Wuppertal, Germany)* suggested that Dostoyevsky's concept of freedom of faith and Kant's freedom of reason were similar. *Valentin I. Cherednikov (Kaliningrad, Russia)* traced the changing image of Kant in the works of Bely. *Anatoly G. Pushkarsky (IKBFU, Kaliningrad, Russia)* provided a critical interpretation of the comparative analysis of the systems of practical philosophy of Kant and Vladimir Solovyov, proposed by Vladimir N. Briushinkin on the basis of his "systemic model of argumentation." *Tatiana N. Rezvych (St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia)* considered the role of the perception of Kant's ethical ideas by Semyon Frank who covered the path of spiritual evolution from Marxism to idealism. *Varvara K. Samokhvalova (Russian Foreign Trade Academy, Moscow)* analysed the positivist and

рецепции Канта были посвящены также доклады участников Форума молодых ученых: *Д.О. Рожин (БФУ им. И. Канта, Калининград)* осветил рецепцию Ф.А. Голубинским идеи Канта о постулате практического разума — этот сюжет представляет особый интерес в контексте общего неблагоприятного отношения к этике Канта в русской религиозной философии. *П.Д. Умникова (БФУ им. И. Канта, Калининград)* рассмотрела критические замечания С.Л. Франка относительно представлений Канта об обществе в его философии и в дальнейшей неокантовской традиции. *П.Р. Бонадысева (БФУ им. И. Канта, Калининград)* представила анализ попытки Н.О. Лосского сформулировать категорический императив, включающий содержательное описание морали, а не только ее формальный критерий. *Р.А. Аккаев (Дагестанский государственный университет, Махачкала)* на основе статей В.Ф. Эрн и М.М. Рубинштейна о «милитаризме» Канта проанализировал дискуссию, развернувшуюся в отечественных публикациях 1914–1915 г.

Остальные доклады третьей секции касались вопросов методологии интерпретации кантовских текстов и рецепции идей Кёнигсбергского философа за пределами России. *Х. Хайденрайх (Университет Галле-Виттенберга, Германия)* осветил рецепцию кантовского учения о постулатах на рубеже XIX–XX вв. представителями философии спиритуализма, материализма и неокантовства. *А.Г. Завалий (Американский университет Кувейта, Кувейт)* показал влияние Канта на либеральную теологию керигомы XX в. — направление, которое во многом опирается на кантовскую философию религии как способ демифологизации религии. *А.А. Шиян (Российский государственный гуманитарный университет, Москва)* охарактеризовала критику практической философии Канта М. Шелером, продемонстрировав ее сильные и слабые стороны. *Е.И. Шашлова (Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону)* выдвинула тезис о диалектичности философского метода М. Фуко и представила его «Историю безумия в классическую эпоху» как своеобразное продолжение кантовского проекта Просвещения.

Участник Форума молодых ученых *А.С. Цидзевский (Томский государственный университет, Томск)* проанализировал интерпретацию Дж. Ролзом категорического императива Канта, сфокусировав внимание на понятии «справедливость» у обоих философов. Докладчик показал, что слабая сторона этой интерпретации состоит в потере Ролзом универсальности кантовских положений.

phenomenological critique of Kantian ethics by Pitirim Sorokin. The Russian perception of Kant was the subject of reports by members of the Forum of Young Scholars. *David O. Rozhin (IKBFU, Kaliningrad, Russia)* examined the perception of Kant's postulate of practical reason by Fyodor Golubinskiy, which is of interest in the context of the generally cold attitude to Kant's ethics in Russian religious philosophy. *Polina D. Umnikova (IKBFU, Kaliningrad, Russia)* analysed the critical remarks by Semyon Frank on Kant's ideas of society in his philosophy and in the subsequent Neo-Kantian tradition. *Polina R. Bonadyseva (IKBFU, Kaliningrad, Russia)* analysed the attempts of Nikolai Lossky to formulate the categorical imperative to include a substantive description of morality and not only its formal criterion. *Ruslan A. Akkaev (Dagestan State University, Makhachkala, Russia)*, proceeding from the articles by Vladimir Ern and Moses Rubinstein on Kant's "militarism", reviewed the discussion that broke out in Russian thought in 1914–1915.

Other reports at this section dealt with the issues of methodology in the interpretation of Kant's texts and his perception outside Russia. *Hauke Heidenreich (Martin Luther University Halle-Wittenberg, Germany)* described the perception of Kant's teaching on postulates at the turn of the nineteenth and twentieth centuries by representatives of the philosophy of spiritualism, materialism and Neo-Kantianism. *Andrei G. Zavaliy (American University of Kuwait, Kuwait)* showed the influence exerted by Kant on the liberal theology of twentieth century kerygma, a trend largely based on Kant's philosophy of religion as a means of de-mythologising religion. *Anna A. Shiyani (Russian State University for the Humanities, Moscow)* shed light on the critique of Kant's practical philosophy by Sheller, showing its strengths and weaknesses. *Ekaterina I. Shashlova (Southern Federal University, Rostov-on-Don, Russia)* put forward the thesis on the dialectical nature of the philosophical method of Michel Foucault describing his *Madness and Civilization* as a continuation of Kant's enlightenment project. *Alexander S. Cidznevskiy (Tomsk State University, Russia)*, a member of the Forum of Young Scientists, analysed the interpretation of Kant's categorical imperative by John Rawls, focusing attention on both philosophers' concept of "justice" showing that a weakness of this interpretation consists in the fact that Rawls has lost the universality of Kant's principles.

Отдельная секция, посвященная вопросам **взаимосвязи просветительских этики и эстетики**, открылась докладом М.Ю. Савельевой (*Национальная академия наук Украины, Киев, Украина*), в котором были раскрыты основные пункты кантовской концепции гениальности: этим понятием Кант обозначал и высший уровень мастерства в науке и искусстве, и практическое воплощение нравственного закона. А.Н. Крюков (*Социологический институт РАН, Санкт-Петербург*) обратился к вопросу о том, следует ли из созерцания прекрасного созерцание добродетельного и наоборот. Х. Лайхо (*Университет Турку, Финляндия*) предложил использовать понятие приличия в качестве точки соприкосновения этики и эстетики у Канта. М.В. Грачева (*Санкт-Петербургский государственный университет*) представила подробный анализ смеха в философии Канта, доказывая удивительный для современности тезис о том, что смех для мыслителя — явление исключительно психофизиологическое, не имеющее морального измерения: у Канта нет запретных тем для смеха. А.Р. Сандру (*Тюбингенский университет, Германия*) исследовал роль чувств удовольствия и неудовольствия в эстетике и философии природы у Канта. С. Фелой (*Университет Павии, Италия*) представила в докладе сравнительный анализ роли чувства отвращения в этике и эстетике Канта и Мендельсона, показав, какую этическую роль первый приписывал чувству отвращения. И.Д. Концев (*БФУ им. И. Канта, Калининград*) обратился к упомянутым у Канта гендерным различиям в восприятии прекрасного и возвышенного. Дж. Мотта (*Грацский университет / Венский университет, Австрия*) осветил учение Канта об определяющей, рефлектирующей и практической способности суждения. Ш. Клингнер (*Гёттингенский университет, Германия*) рассмотрел развитие взглядов Канта на роль художественной литературы в моральном воспитании: у раннего докритического Канта преобладает позитивный взгляд, у позднего — настроенность.

Разносторонне была представлена **рецепция этики Канта в неокантианстве** — эта секция открылась докладом В.Н. Белова (*Российский университет дружбы народов, Москва*) о философии религии Г. Когена как попытке синтеза кантианства и иудаизма. Э. Видмер (*Венский университет, Австрия*) исследовала влияние идей Ф.А. Ланге на социалистические интерпретации категорического императива Канта. С. Папа (*Венский университет, Австрия*) провел сравнительный анализ взгля-

Another section devoted to **Enlightenment Ethics and Aesthetics in Correlation**, opened with a presentation by Marin Yu. Savelieva (*National Academy of Sciences of Ukraine, Kiev, Ukraine*), which examined the main points of the Kantian concept of genius: Kant used this concept to refer both to the supreme level of mastery in science and the arts and the practical implementation of the moral law. Alexei N. Krioukov (*Herzen State Pedagogical University, Saint Petersburg*) looked at the question whether the intuition of good follows from the intuition of beauty or vice versa. Hemmo Laiho (*University of Turku, Finland*) proposed using the concept of decency as the point of contact between Kant's ethics and esthetics. Maria V. Gracheva (*Saint Petersburg State University*) presented a detailed analysis of laughter in Kant's philosophy promoting an unlikely thesis that laughter for Kant is a purely psycho-physiological phenomenon which has no moral dimension: Kant has no taboo topics for laughter. Adrian R. Sandru (*Eberhard Karls University Tübingen, Germany*) explores the role of the feelings of pleasure and displeasure in Kant's esthetics and philosophy of nature. Serena Feloj (*State University of Pavia, Italy*) presented a comparative analysis of the role of the feeling of disgust in the ethics and esthetics of Kant and Mendelssohn showing the ethical role Kant ascribed to the feeling of disgust. Ivan D. Koptsev (*IKBFU, Kaliningrad, Russia*) turned to the gender differences in the beautiful and the sublime mentioned by Kant. Giuseppe Motta (*University of Graz / University of Vienna, Austria*) dealt with Kant's teaching on the defining, reflecting and practical capacity of judgment. Stefan Klingner (*Georg August University Göttingen, Germany*) considered the development of Kant's views on the role of fictional literature in moral education: early pre-critical Kant takes a largely positive view while later Kant takes a guarded view.

The Reception of Kant's Ethics in Neo-Kantianism came in for many-sided discussion. The section opened with a report by Vladimir N. Belov (*Peoples' Friendship University of Russia, Moscow*) on Hermann Cohen's philosophy of religion as an attempt to synthesise Kantianism and Judaism. Elisabeth Widmer (*University of Vienna, Austria*) explored the influence of the ideas of Friedrich Albert Lange on the socialist interpretations of Kant's categorical imperative. Stefano Papa (*University of Vienna, Austria*) compared the views of

дов Канта и Г. Когена на соотношение разумности и религии. *А.В. Шевцов (Московский авиационный институт, Москва)* проанализировал точку зрения С.Л. Рубинштейна на воззрения Когена в контексте проблемы взаимоотношения этики и логики. *О.Ю. Зверева (Байкальский государственный университет, Иркутск)* сопоставила концепции «двух миров» — культуры и жизни — у П. Наторпа и М.М. Бахтина и показала, в чем оба мыслителя видели способы обретения единства этих двух миров. *П.А. Владимиров (Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского)* осветил особенности рецепции и интерпретации практической философии Канта в этике В.Э. Сеземана. *Я. Пец (Заочный университет в Хагене, Германия)* представил подходы к решению проблемы «детерминации практического», поставленной в этике баденского неокантианства. *А. Петрас (Силезский университет в Катовицах, Польша)* показала развитие просветительской этики Канта в идее человеческого достоинства у Х. Вагнера. *Ю.В. Голубева (Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики)* проследила влияние этики Канта на понимание истории В. Виндельбандом, Г. Риккертом и В. Дильтеем. *М.Ю. Загирняк (БФУ им. И. Канта, Калининград)* проследил в социально-философских взглядах М. Вебера и С.И. Гессена продолжение антинатуралистической линии этики Канта. Участник Форума молодых ученых *А.А. Головин (Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербурге)* показал, как этику Канта понимали А. Шопенгауэр и В. Виндельбанд, и предположил возможность синтезировать противоположно направленные рассуждения этих авторов в поисках решения актуальной сегодня проблемы самоопределения личности.

Отдельная секция была посвящена современным проблемам реализации **проекта Просвещения в политике и образовании**. *Л.Ю. Корнилаев (БФУ им. И. Канта, Калининград)* предложил анализ кантовских идей об образовании с точки зрения современных проблем: трансформация отношения «учитель — ученик», Интернет как просветительская и антипросветительская среда, проблема средств, целей и критериев прогресса в образовании. Кантовская педагогическая теория с ее этическим ядром была представлена в этом докладе как непреходящий пункт референции для оптимистического взгляда на образование. В докладе *И.Н. Грифцовой (Московский педагогический государственный университет, Москва)* и *Г.В. Сориной (Мо-*

Кant and Cohen on the correlation between reason and religion. Alexander V. Shevtsov (Moscow Aviation Institute, Russia) analysed the perception by Sergey Rubinstein of the views of Cohen in the context of the problem of the relationship between ethics and logic. *Olga Yu. Zvereva (Baikal State University, Irkutsk, Russia)* made a comparative analysis of the concepts of “two worlds” — culture and life — by Paul Natorp and Mikhail Bachtin and revealed how these two philosophers perceived the methods of these two worlds achieving unity. *Pavel A. Vladimirov (Saratov State University, Russia)* covered the reception and interpretation of the practical philosophy of Kant in the ethics of Vasilii Sesemann. *Jacinto Páez (University of Hagen, Germany)* presented approaches to the problem of “determination of the practical” raised in the ethics of Baden Neo-Kantianism. *Alicja Pietras (University of Silesia in Katowice, Poland)* traced the development of Kant’s Enlightenment ethics in Wagner’s idea of human dignity. *Julia V. Golubeva (St. Petersburg University of Management Technologies and Economics, Russia)* traced the impact of Kant’s ethics on the perception of history by Windelband, Rickert and Dilthey. *Mikhail Yu. Zagirnyak (IKBFU, Kaliningrad, Russia)* found in the social-philosophical views of Max Weber and Sergey Hessen the continuation of the anti-naturalist line in Kant’s ethics. *Alexei A. Golovin (Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg)*, a member of the Forum of Young Scientists, showed how Kant’s ethics was understood by Schopenhauer and Windelband, and suggested that it was possible to synthesise the opposing views of these authors in search of a solution to the topical modern problem of self-determination of the individual.

A separate section was devoted to modern problems of the implementation of the **Enlightenment Project in Politics and Education**. *Leonid Yu. Kornilaev (IKBFU, Kaliningrad, Russia)* proposed an analysis of Kant’s ideas on education from the viewpoint of modern problems: transformation of the “teacher — pupil” relationship, the Internet as an enlightenment and anti-enlightenment environment, the problem of the means, goals and criteria of progress in education. Kant’s pedagogical theory with its ethical nucleus was presented in this report as an abiding reference point for an optimistic view on education. In their report *Irina N. Griftsova (Moscow State Pedagogical University, Moscow,*

сковский государственный университет им. М. В. Ломоносова) была сформулирована и обоснована идея о том, что нравственное воспитание должно фокусироваться не на передаче системы ценностей (конкурируя с естественной социализацией), а на развитии способности обоснованного и ответственного суждения по вопросам морального характера. Ф. Багай (Университет Вилланова, США) обратился к проблеме метафизических оснований политики у Канта и предложил версию развития комплексного понимания политики. Р. Паскуаре (Грацский университет, Австрия) показала роль публичного употребления разума в политике и его необходимую связь с самодисциплинированием граждан, а С. Ватансевер (Университет Билькент, Анкара, Турция) изложила свою версию различения и значения публичного и индивидуального просвещения. Ю. Новотняк-Пореба (Высшая школа экономики в Варшаве, Польша) представила рассмотрение кантовской концепции просвещения с позиций феминистской критики патриархальности: при таком взгляде взаимно усиливаются концепции частного и публичного применения разума. К. Папе (Европейский университет Фленсбурга, Германия) обратилась к такому аспекту просвещения, как сексуальное воспитание, которое не обсуждалось в публичных дискуссиях до середины прошлого века. К. Папе показала, насколько важным Кант считал этот аспект в целом, а также равноправие и определенные свободы в этой сфере, в частности. А. С. Зильбер (БФУ им. И. Канта, Калининград) изложил версию реконструкции антропологического измерения политической философии Канта на основе его моральной антропологии и философии религии. М. А. Иванов (Московский авиационный институт) рассмотрел границы кантовской концепции свободного мышления с различных гносеологических, социальных и эстетических сторон. Вопрос об уместности компатибилизма в отношении кантовского разделения разума на частное и публичное поднял в своем докладе участник Форума молодых ученых Г. С. Смирнов (Санкт-Петербургский государственный университет). М. Хаммер (Трирский университет, Германия) рассмотрел учение Канта о предрассудках в контексте аналогичных учений Г. Мейера, М. Мендельсона и учения Ф. Бэкона об идолах.

Секция «**Наука, технологии и этика просвещения**» открылась докладом Дж. С. Гордона (Университет Витовта Великого, Каунас, Литва) о путях применения кантовского понятия «личности» в «этике машин» в связи с вопросом о том, стоит ли

Russia) and Galina V. Sorina (Lomonosov Moscow State University, Russia) formulated and grounded the idea that moral education must focus not on transmitting a system of values (competing with natural socialisation) but on developing the capacity to form grounded and responsible judgments on moral issues. Farshid Baghai (Villanova University, USA) turned to the problem of the metaphysical foundations of politics in Kant and proposed his version of developing a comprehensive concept of politics. Roberta Pasquarè (University of Graz, Austria) showed the role of public employment of reason in politics and its necessary link to the self-discipline of citizens, while Saniye Vatansever (Bilkent University, Ankara, Turkey) presented her version of the distinction and meaning of public and individual enlightenment. Justyna Nowotniak-Poreba (Warsaw School of Economics, Poland) considered Kant's concept of Enlightenment from the standpoint of the feminist critique of patriarchy: this view mutually reinforces the concepts of private and public use of reason. Carina Pape (University of Flensburg, Germany) looked at sex education as an aspect of Enlightenment that was not the subject of public discussion until the middle of the last century. Carina Pape showed how important for Kant this aspect was as a whole as well as equality and certain freedoms in this sphere in particular. Andrey S. Zilber (IKBFU, Kaliningrad, Russia) set forth his version of the reconstruction of the anthropological dimension of Kant's political philosophy on the basis of his moral anthropology and philosophy of religion. Michail A. Ivanov (Moscow Aviation Institute, Russia) looked at the boundaries of Kant's concept of free thinking from various epistemological, social and esthetic angles. The relevance of compatibilism with reference to Kant's division of reason into private and public was addressed by Grigory S. Smirnov (Saint Petersburg State University, Russia), a member of the Forum of Young Scientists. Martin Hammer (University of Trier, Germany) considered Kant's teaching on prejudices in the context of analogous teachings of Georg Friedrich Meier, Moses Mendelssohn and Francis Bacon's teaching on idols.

The section “**Science, Technology and Enlightenment Ethics**” opened with the report by John-Stewart Gordon (Vytautas Magnus University, Kaunas, Lithuania) on ways of applying the Kantian concept of “personhood” to “machine ethics”

приписывать интеллектуальным роботам моральный статус. *Н.В. Даниелян (Московский институт электронной техники)* представила анализ кантовской аргументации с точки зрения эпистемологического конструктивизма. *О.Д. Куракина (Московский физико-технический институт)* показала, что наука XXI в. подошла к границам реальности мира как такового, и эта ситуация возвращает ученых к вопросу о трансцендентальных основаниях бытия в мире, в том числе и применительно к кантовской этике. *Н.В. Зайцева (Всероссийская академия внешней торговли, Москва)* сопоставила моральный априоризм Канта с его модернизацией у Э. Гуссерля и с современными исследованиями истоков морали в биологии. *С.А. Мартынова (Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург)* изложила интерпретацию телеологии Канта как предмета этики. *Д.В. Полянский (БФУ им. И. Канта, Калининград)* показал, что Кант обосновал модернистский идеал единой нормативной рациональности и построил на нем свою трактовку феномена безумия. *В.Х. Гильманов (БФУ им. И. Канта, Калининград)* предложил феноменологический анализ «нравственно-эйдетической» памяти в работе Канта «Мысли об истинной оценке живых сил...». Участница Форума молодых ученых *Е.С. Гизбрехт (Томский государственный университет)* представила свою версию возможного обоснования аболиционистской теории прав животных с помощью некоторых положений этики Канта. Стоит отметить, что доклады этой секции отчетливо продемонстрировали перспективы кантовских и в целом просветительских концепций для формирования новых и развития существующих направлений в философии.

Еще одна секция была сформирована для обсуждения метаконцепции **радикального просвещения**. По замыслу Р. Ханна, автора этой концепции, кантовские идеи просвещения необходимо развивать с целью наметить пути противодействия различным формам интеллектуального порабощения, чтобы предотвратить опасность их распространения. Секция открылась докладом *П. Кауарк-Лейте (Федеральный университет Минас-Жейрас, Бразилия)*, которая показала взаимосвязь кантовской точки зрения на научность и гениальность с его концептом идей разума. Близкие к этой теме размышления о значении кантовской эстетики для понимания современного искусства представила *В. Фигейреду (Федеральный университет Минас-Жерайс,*

in connection with the question whether or not moral status should be conferred on (artificially) intelligent non-human robots. *Naira V. Danielyan (National Research University of Electronic Technology, Moscow, Russia)* presented an analysis of Kant's argumentation from the standpoint of epistemological constructivism. *Olga D. Kurakina (Moscow Institute of Physics and Technology, Russia)* showed in her report that science in the twenty-first century was approaching the limits of reality of the world as such, whereby scientists were thrown back to the question of the transcendental foundations of being in the world, as well as to Kantian ethics. *Natalya V. Zaitseva (Russian Foreign Trade Academy, Moscow)* compared Kant's moral apriorism with its modernisation by Husserl and modern investigations into the sources of morality in biology. *Svetlana A. Martynova (Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, Russia)* set forth her interpretation of Kant's teleology as the subject of ethics. *Dmitry V. Polianskiy (IKBFU, Kaliningrad, Russia)* demonstrated that Kant substantiated the modernist ideal of the universal normative rationality and built his interpretation of the phenomenon of insanity on that basis. *Vladimir K. Gilmanov (IKBFU, Kaliningrad, Russia)* presented his phenomenological analysis of "moral-eidetic" memory in Kant's work *Observations on the True Assessment of Living Forces*. *Evgenia S. Gizbrekht (Tomsk State University, Russia)*, a member of the Forum of Young Scientists, presented her version of a possible grounding of the abolitionist theory of the rights of animals by invoking some provisions of Kant's ethics. It has to be noted that the reports in that section clearly demonstrated the prospects of Kantian and, more broadly, enlightenment concepts for the forming of new and development of existing trends in philosophy.

One more section was formed to discuss the meta-concept of **radical enlightenment**. According to R. Hanna, the author of this concept, Kant's ideas of enlightenment need to be developed in order to find ways to counteract and prevent the danger of the spread of various forms of intellectual enslavement. The meeting of the group opened with the report by *Patrícia Kauark-Leite (Federal University of Minas Gerais, Brazil)*, who revealed the interconnection between Kant's views on science and genius and his concept of the ideas of reason. Reflections on a similar topic focused on the significance of Kant's aesthetics for understanding modern

Бразилия). Р. Мер (БФУ им. И. Канта, Калининград) обратился к проблеме совместимости кажущейся predeterminedности разума с идеей просвещения в философии Канта. М. Борхес (Федеральный университет Санта Катарины, Бразилия) предложила использовать кантовские концепции рациональной религии и этической общности для преодоления кажущейся антирелигиозности Просвещения. Дж. Оздаг (Ближневосточный технический университет, Анкара, Турция) представил анализ критики проекта Просвещения Франкфуртской школой и сформулировал ряд контраргументов. Р. Клуис (Университет Гвинедд-Мерси, США), опираясь на рукописное наследие Канта, постарался опровергнуть частые упреки в адрес Канта, который писал об искусстве, будучи с ним практически незнаком, и показать значение искусства в концепции просвещения у Канта. Д. Хэйл (Западно-Каролинский университет, США) в своем докладе постарался опровергнуть образ Канта как изолированного от внешнего мира ученого и показать то глубокое уважение, какое Кант питал по отношению к физическому труду как одному из необходимых элементов достижения по-настоящему просвещенного состояния. Б. Гёзкян (Университет изящных искусств им. Мимара Синана, Стамбул, Турция) высказал предположение о том, что заявление К. Маркса о завершенности критики религии, которая должна быть началом всякой критики, отсылает нас прежде всего к идее Бога в философии Канта. А. Пирни (Школа перспективных исследований им. Св. Анны, Пиза, Италия) представил свое исследование оснований социальных прав у Канта.

В заключительной дискуссии отмечалось, что нынешние социальные и интеллектуальные условия образуют новую по сравнению с эпохой Просвещения коммуникативную среду, которая влияет и на науку, и на средства массовой информации, и на структуры повседневности. Участники дискуссии сошлись во мнении, что современная научная и культурно-экономическая картина мира в то же время весьма незначительно отделилась от условий XVIII в., и, соответственно, опыт комплексного осмысления его реалий может быть адаптирован к современности и востребован для выработки стратегий «нового просвещения». В ходе конференции состоялся продуктивный обмен концепциями, уточнение позиций и гипотез, намечена возможная интеграция результатов исследований в образовательные и научные проекты.

art and were presented by Virginia Figueiredo (Federal University of Minas Gerais, Brazil). Rudolf Meer (IKBFU, Kaliningrad, Russia) turned to the problem of compatibility of the apparent predetermination of reason with the idea of Enlightenment in Kant's philosophy. Maria Borges (Federal University of Santa Catarina, Brazil) proposed using Kant's concepts of rational religion and ethical community to overcome the seeming anti-religious character of Enlightenment. Cenk Özdağ (Middle East Technical University, Ankara, Turkey) presented an analysis of the critique of the Enlightenment project by the Frankfurt School and formulated some counter-arguments. Robert Clewis (Gwynedd Mercy University, USA), proceeding from Kant's manuscripts, attempted to refute frequent criticism of what Kant wrote about art (since he was practically unfamiliar with it) and to show the significance of art for Kant's concept of enlightenment. Daryl L. Hale (Western Carolina University, USA) in his report tried to refute the perception of Kant as a reclusive scholar and to show the profound respect Kant had for physical labour as a necessary element for achieving a truly enlightened state. Bülent Gözkân (Mimar Sinan Fine Arts University, Istanbul, Turkey) suggested that Marx's statement on the completion of the critique of religion, which must be the beginning of all critique, refers us above all to the idea of God in Kant's philosophy. Alberto Pirni (Sant'Anna School of Advanced Studies, Pisa, Italy) presented his research into the foundations of social rights in Kant's theory.

The closing discussion noted that present-day social and intellectual conditions offer a communication environment different from that of the Enlightenment era, a difference which influences science, the mass media and the structure of daily life. The participants in the discussion agreed, however, that the present-day scientific and cultural-economic picture of the world was not far removed from the conditions in the eighteenth century and, accordingly, the experience of comprehensive reflection on its realities can be adapted to modern day life and can be useful in working out the strategies of a "new enlightenment". During the course of the conference a fruitful exchange of concepts, clarification of positions and hypotheses took place and ideas were put forward concerning a possible integration of the results of research into education and science projects.

Мероприятие поддержано из средств РФФИ, проект 19-011-20160 (Научные мероприятия). Конференция и данная публикация были также поддержаны из средств субсидии, выделенной на реализацию Программы повышения конкурентоспособности БФУ имени И. Канта.

Список литературы

XII Кантовские чтения. Кант и этика Просвещения: исторические основания и современное значение = 12th Kant-Readings. Kant and the Ethics of Enlightenment : Historical Roots and Contemporary Relevance : тез. докл. междунар. науч. конф. / ред.-сост. Н.А. Дмитриева, В.А. Чалый. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2019.

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

Гусейнов А.А. Кант на все времена (Об этике Канта в 295-ю годовщину со дня его рождения) // Вопросы философии. 2019. № 7. С. 6–17. doi: 10.31857/S004287440005718-4.

Круглов А.Н. О роли умонастроения (Gesinnung) в этике и философии религии Канта. Часть 1 // Кантовский сборник. 2019а. Т. 38, № 3. С. 32–55. doi: 10.5922/0207-6918-2019-3-2.

Круглов А.Н. О роли умонастроения (Gesinnung) в этике и философии религии Канта. Часть 2 // Кантовский сборник. 2019б. Т. 38, № 4. С. 34–50. doi: 10.5922/0207-6918-2019-4-2.

Hanna R. Kant, Agnosticism, and Anarchism – A Theological-Political Treatise. N.Y. : Nova Science Publishers, 2018.

Pinker S. Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress. N.Y. : Viking Press, 2018.

Об авторах

Нина Анатольевна Дмитриева, доктор философских наук, профессор, Московский педагогический государственный университет, Москва; Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: na.dmitrieva@mpgu.su; NDmitrieva@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1092-0321>

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

E-mail: AZilber@kantiana.ru

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

Вадим Александрович Чалый, доктор философских наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта.

E-mail: VChaly@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7570-3382>

This International conference was supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no. 19-011-20160. The conference and this publication were also supported by the Russian Academic Excellence Project at the Immanuel Kant Baltic Federal University.

References

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

Dmitrieva, N.A. and Chaly, V.A., eds. 2019. *12th Kant-Readings. Kant and the Ethics of Enlightenment: Historical Roots and Contemporary Relevance. Abstracts of the International Conference*. Kaliningrad: Immanuel Kant Baltic Federal University Press.

Guseynov, A.A., 2019. Kant for All Time. On Kant's Ethics on the 295th Anniversary of His Birth. *Voprosy Filosofii*, 7, pp. 6-17. <http://dx.doi.org/10.31857/S004287440005718-4>.

Kruglov, A.N., 2019a. On the Role of Gesinnung in Kant's Ethics and Philosophy of Religion. Part I. *Kantian Journal*, 38(3), pp. 32-55. <http://dx.doi:10.5922/0207-6918-2019-3-2>.

Kruglov, A.N., 2019b. On the Role of Gesinnung in Kant's Ethics and Philosophy of Religion. Part II. *Kantian Journal*, 38(4), pp. 34-50. <http://dx.doi:10.5922/0207-6918-2019-4-2>.

Hanna, R. 2018. *Kant, Agnosticism, and Anarchism – A Theological-Political Treatise*. New York: Nova Science Publishers.

Pinker, S. 2018. *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*. New York: Viking Press.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The authors

Prof. Dr Nina A. Dmitrieva, Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad; Moscow Pedagogical State University (MPGU), Moscow, Russia.

E-mail: NDmitrieva@kantiana.ru; na.dmitrieva@mpgu.su

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1092-0321>

Andrey S. Zilber, Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad, Russia.

E-mail: AZilber@kantiana.ru

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

Prof. Dr Vadim A. Chaly, Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad, Russia.

E-mail: VChaly@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7570-3382>

Александр Сергеевич Киселев, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: AISKiselev@stud.kantiana.ru

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

E-mail: PBonadyseva@stud.kantiana.ru

Для цитирования:

Дмитриева Н.А., Зильбер А.С., Чалый В.А., Киселев А.С., Бонадысева П.Р. Этика Канта в контексте Просвещения. Обзор XII Кантовских чтений (Калининград, 21–25 апреля 2019 г.) // Кантовский сборник. 2019. Т. 38, № 4. С. 101–118. doi: 10.5922/0207-6918-2019-4-5

Alexander S. Kiselev, Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad, Russia.

E-mail: AISKiselev@stud.kantiana.ru

Polina R. Bonadyseva, Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad, Russia.

E-mail: PBonadyseva@stud.kantiana.ru

To cite this article:

Dmitrieva, N.A., Zilber, A.S., Chaly, V.A., Kiselev, A.S. and Bonadyseva, P.R., 2019. Kant's Ethics in the Context of the Enlightenment. Report of the 12th Kant Readings Conference (Kaliningrad, 21-25 April 2019). *Kantian Journal*, 38(4), pp. 101-118. <http://dx.doi:10.5922/0207-6918-2019-4-5>

ЧЕТВЕРТАЯ МЕЖДУНАРОДНАЯ ЛЕТНЯЯ ШКОЛА ПО ИЗУЧЕНИЮ НАСЛЕДИЯ И. КАНТА «КАНТ О НОРМАТИВНОСТИ ЗАКОНОВ: ЛОГИКА, ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ, ЭТИКА»

Академия Кантиана и лаборатория «Кантианская рациональность» Балтийского федерального университета им. И. Канта объявляют о проведении Четвертой международной летней школы по изучению наследия Канта

Целевая аудитория: студенты бакалавриата старших курсов, магистранты, аспиранты и кандидаты наук, защитившиеся не ранее 2017 г.

Даты проведения: 25 – 31 августа 2020 г.

В своей критической философии Кант утверждает, что центральные принципы, управляющие нашим умом, имеют особый статус. Они не являются ни аналитическими, ни апостериорными, а синтетическими априорными. Но как мы можем различить валидные и невалидные принципы, имеющие этот статус? Более того, согласно Канту, некоторые из этих синтетических априорных принципов являются нормативной основой для валидности наших суждений о мире, с одной стороны, и наших волений – с другой. Как Кант обосновывает свои дискуссионные утверждения о синтетических принципах *a priori* – от принципов рассудка до категорического императива и гражданских прав в государстве? Задача Четвертой летней школы состоит в том, чтобы изучить и оценить кантовскую позицию по вопросу нормативности этих законов и принципов. Сквозная идея лекций и семинаров школы раскрывается в следующих вопросах: (1) как Кант доказывает (выводит) обязательность, или валидность этих законов и принципов и (2) существует ли срединная позиция между реализмом и конструктивизмом в отношении идеи Канта о самозаконодательстве нашего разума?

Летняя школа будет посвящена анализу основных фрагментов из произведений Канта (и некоторых других авторов), включая, помимо прочего, «Критику чистого разума», «Метафизические основы естествознания», «Критику практического разума» и трактат о «вечном мире».

Занятия проводятся в разных формах: лекции, семинары и тьюторий. В рамках школы также организуется научная конференция, в ходе которой участники представят собственные научные проекты по теме, связанной с тематикой школы.

THE FOURTH IMMANUEL KANT INTERNATIONAL SUMMER SCHOOL “KANT ON THE NORMATIVITY OF LAWS: LOGIC, NATURAL SCIENCE, ETHICS”

Academia Kantiana & Kantian Rationality Lab of the Immanuel Kant Baltic Federal University announces the Fourth Immanuel Kant International Summer School

Target audience: advanced bachelor students, master students, PhD students, recent postdocs (with PhD awarded not before 2017).

Dates: 25 – 31 August 2020.

In his critical philosophy Kant argues that the central principles guiding our mind have a peculiar status. They are neither analytic nor *a posteriori* but rather synthetic *a priori*. But how can we distinguish between valid and invalid principles that share that status? Moreover, according to Kant, some of these synthetic *a priori* principles are, on the one hand, the normative basis for the validity of our judgments about the world and, on the other, our volitions. How does Kant justify his controversial claims about synthetic principles *a priori* – from the principles of the understanding, to the categorical imperative, to civil rights in a state? The task of the 2020 summer school will be to explore and evaluate Kant’s account of the normativity of those laws and principles. The guiding thread of our lectures and seminars will be marked by the following related questions: (1) how does Kant argue for (deduce) their binding force or validity, and (2) is there a middle ground between realism and constructivism with respect to Kant’s idea of our reason’s self-legislation?

The summer school will focus on the analysis of central passages from Kant’s works (and a few others), including but not limited to the *Critique of Pure Reason*, the *Metaphysical Foundations of Natural Science*, the *Critique of Practical Reason*, and his essay on *Perpetual Peace*.

The summer school consists of lectures, seminars, and readings. Within the framework of the summer school there will also be a scientific conference in which participants will give their own presentations on a research topic related to Kant’s philosophy, and discuss it with colleagues from different universities of Russia and the world.

Участники школы отбираются на конкурсной основе, не более 20 человек. Участие в работе летней школы бесплатно. По итогам участникам выдается сертификат.

Научный руководитель школы – доктор философии, профессор *Константин Поллок* (Германия), директор Кантовского исследовательского центра в Майнцском университете им. Иоганна Гутенберга, второй председатель Кантовского общества Германии.

Научные ассистенты школы: доктор философских наук *Вадим Чалый* (Россия) – профессор Института гуманитарных наук, старший научный сотрудник Академии Кантианы, главный научный сотрудник лаборатории «Кантианская рациональность» БФУ им. И. Канта, и доктор философии *Рудольф Мер* (Австрия) – научный сотрудник Центра истории науки Института философии Грацкого университета.

Рабочие языки школы: английский, русский.

ТЕМАТИЧЕСКАЯ ПРОГРАММА ЛЕКЦИЙ И СЕМИНАРОВ

Лекция 1. Кантовское революционное обоснование нормативности.

Семинар 1. Кант о синтетических суждениях *a priori*.

Лекция 2. Кантовский трансцендентальный гилеморфизм.

Семинар 2. Кант о логической нормативности.

Лекция 3. Самозаконодательство и законы природы.

Семинар 3. Кант о законности естественных законов.

Лекция 4. Самозаконодательство и моральный закон.

Семинар 4. Различение *Homo Phenomenon* – *Noumenon* и законность практических законов.

Лекция 5. Кант и традиция естественного права.

Семинар 5. Естественное право и «вечный мир» Канта.

Место проведения: г. Светлогорск, Калининградская область, Россия.

E-mail: academia@kantiana.ru

Подробную информацию см. на сайте kant-online.ru

School participants are selected on a competitive basis, in toto no more than 20 people. Participation in the Summer School is free of charge. At the end of the Summer School the participants will be given a certificate confirming their participation.

Scientific Supervisor: *Prof. Dr Konstantin Pollok* (Germany), Professor of Modern Philosophy and Director of Kant Research Center at the Johannes-Gutenberg-University of Mainz, Second Chairman of the *Kant-Gesellschaft e.V.*

Scientific Assistants: *Prof. Dr Vadim A. Chaly* (Russia), Professor of the Institute for the Humanities, Senior Researcher of the *Academia Kantiana*, Main Researcher of the Kantian Rationality Lab at the Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, and *Dr Rudolf Meer* (Austria), Researcher of the Center for the History of Science at the University of Graz.

Working languages: English, Russian.

THEMATIC PROGRAMME OF LECTURES AND SEMINARS

Lecture 1. Kant's Revolutionary Account of Normativity

Seminar 1. Kant on Synthetic Judgments *A Priori*

Lecture 2. Kant's Transcendental Hylomorphism

Seminar 2. Kant on Logical Normativity

Lecture 3. Self-Legislation and the Laws of Nature

Seminar 3. Kant on the Lawfulness of Natural Laws

Lecture 4. Self-Legislation and the Moral Law

Seminar 4. The *Homo Phenomenon-Noumenon* Distinction and the Lawfulness of Practical Laws

Lecture 5. Kant and the Natural Right Tradition

Seminar 5. Natural Right and Kant's *Perpetual Peace*

Location: Svetlogorsk, Kaliningrad region, Baltic sea.

E-mail: academia@kantiana.ru

More information:

see at <http://www.kant-online.ru/en/>

Летняя школа проводится при финансовой поддержке форума «Петербургский диалог», Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (мегагрант № 075-15-2019-1929 «Кантианская рациональность и ее потенциал в современной науке, технологиях и социальных институтах»), а также за счет средств субсидии, выделенной на реализацию Программы повышения конкурентоспособности БФУ им. И. Канта.

This Summer School is supported by the Forum “Petersburger Dialog”, the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (megagrant no. 075-15-2019-1929 “Kantian Rationality and Its Impact in Contemporary Science, Technology, and Social Institutions”) and the Russian Academic Excellence Project at the Immanuel Kant Baltic Federal University.

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК
KANTIAN JOURNAL

2019

Том 38
Vol. 38
№ 4

Перевод с англ. А.С. Зильбер
Перевод на англ. Е.Н. Филиппов
Редактор И.О. Дементьев
Корректор П.С. Щербаков
Компьютерная верстка А.В. Иванов

Translated from Russian by E.N. Filippov
Translated into Russian by A.S. Zilber
Copy-edited by I.O. Dementev
Russian version proofread by P.S. Shcherbakov
English version proofread by K. Caskie
Layout by A.V. Ivanov

Подписано в печать 25.03.2020 г.
Формат 84×108^{1/16}. Усл. печ. л. 12,8
Тираж 500 экз. (1-й завод 100 экз.). Заказ 3
Свободная цена. Подписной индекс 80623

Sent to the printers on March 25, 2020
Size 84×108^{1/16}. 12.8 sheets
500 copies (first print: 100 copies). Order 3
Free price. Subscription index: 80623

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236001, г. Калининград, ул. Гайдара, 6

Immanuel Kant Baltic Federal University Press
6 Gaidara st., Kaliningrad, 236001, Russia