

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2020 ■ $\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 39 ■ № 2



ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2020

Том
Vol. 39

№ 2

Калининград
Издательство Балтийского федерального
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad
Immanuel Kant Baltic Federal University
Press

2020

Кантовский сборник. — 2020. — Т. 39, №2. — 108 с.

Kantian Journal, 2020, vol. 39, no. 2, 108 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, 2020

© Immanuel Kant Baltic Federal University,
2020

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-Bruевич 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

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

Философия Канта

Ровбо М.В. Парадокс кантовского трансцендентального субъекта в немецкой философии конца XVIII века 7

Левин М.Р. Универсум науки. Архитектонические идеи науки, отраслей и частей научного знания в философии Канта 26

Кант: pro et contra

Лангталер Р. «Морально обусловленный монотеизм» Канта — критика Лессинговой притчи о кольцах, ориентированная на «истинное Просвещение»? 46

Архив

Колеров М.А. Рецензии С.А. Аскольдова о Канте и других в общедоступной печати начала XX века 80

Дискуссия

Чалый В.А. Иммануил Кант — расист и колониалист? 94

Рецензии

Беседин А.П. Беспорядок в царстве целей (Рец. на кн.: Korsgaard Ch.M. *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford: Oxford University Press, 2018. 252 p.) 99

CONTENTS

Articles

Kant's Philosophy

- Rouba M.V.* The Paradox of Kant's Transcendental Subject in German Philosophy in the Late Eighteenth Century 7
- Lewin M.* The Universe of Science. The Architectonic Ideas of Science, Sciences and their Parts in Kant..... 26

Kant: pro et contra

- Langthaler R.* Kants „moralisch-bestimmter Monotheismus“ – eine an der „wahren Aufklärung“ orientierte Kritik an Lessings Ringparabel?..... 46

Archive

- Kolerov M.A.* Sergey Askoldov's Reviews concerning Kant and Others Published in the Russian Press in Early Twentieth Century 80

Discussion

- Chaly V.A.* Immanuel Kant – Racist and Colonialist?..... 94

Book Reviews

- Besedin A.P.* Trouble in the Kingdom of Ends (Rev.: C.M. Korsgaard, *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford: Oxford University Press, 2018, 252 pp.)..... 99

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):165.65:165.12:165.24

ПАРАДОКС КАНТОВСКОГО
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО СУБЪЕКТА
В НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ
КОНЦА XVIII ВЕКА

М.В. Ровбо¹

Обращение к «первой волне» реакции на «Критику чистого разума» в Германии со второй половины 1780-х гг. до начала XIX в. дает возможность выявить парадоксальный статус кантовского трансцендентального субъекта. Неоспоримость существования трансцендентального субъекта, связанная с самой сущностью критической философии вне зависимости от того, что под ним понимать, сталкивается с нередкими утверждениями о неустойчивости этого субъекта. Кажущаяся очевидность значения понятия трансцендентального субъекта (как субъекта познания, носителя трансцендентальных условий опыта) распадается на различные его трактовки. Для реализации поставленной цели производится текстологический анализ сочинений самых ранних оппонентов и последователей кантовского критицизма и реконструируется их концептуальное поле, в которое было помещено понятие трансцендентального субъекта. В частности, привлекаются работы таких авторов, как Я.С. Бек, А. Вайсхаупт, И.Г. Гаман, С. Маймон, К.Л. Рейнгольд, Г.Э. Шульце, И.А. Эберхард и Ф.Г. Якоби. Авторы рассматриваемого периода сгруппированы на основе общих тем и вопросов, исходя из которых они обращались к понятию трансцендентального субъекта, хотя результаты их размышлений могли при этом даже противоречить друг другу. Трансцендентальный субъект у этих авторов тематизируется в соотношении с трансцендентальным объектом, или «нечто = x», а также в рамках отношения представления к объекту и характеризуется то как нечто принципиально пустое, то как полнота истинной реальности. Трансцендентальному субъекту приписывается статус то вещи самой по себе, то «простой» идеи. Наконец, наряду с тем, что кантовский трансцендентальный субъект мог расцениваться как нечто, что должно быть преодолено, его могли полагать и как бесконечную задачу для рассудка.

Ключевые слова: трансцендентальный субъект, трансцендентальный объект, вещь сама по себе, представление, субъект представления, объект представления.

¹ Белорусский государственный университет. 220030, Республика Беларусь, Минск, просп. Независимости, д. 4.
Поступила в редакцию: 26.02.2020 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-2-1
© Ровбо М.В., 2020.

THE PARADOX
OF KANT'S TRANSCENDENTAL SUBJECT
IN GERMAN PHILOSOPHY
IN THE LATE EIGHTEENTH CENTURY

M. V. Rouba¹

The study of the “first wave” of reactions to the Critique of Pure Reason in Germany from the second half of the 1780s until the beginning of the nineteenth century reveals the paradoxical status of the Kantian transcendental subject. While the existence of the transcendental subject, whatever the term means, is not open to question since it arises from the very essence of critical philosophy, the fundamental status of the subject is sometimes questioned in this period. Although the meaning of the concept of transcendental subject seems obvious today (the subject of cognition, bearer of transcendental conditions of experience) it lends itself to various interpretations in the late eighteenth century. To achieve my goal I have undertaken a textological analysis of the works of the earliest opponents and followers of the Kantian critique and a reconstruction of the conceptual field in the midst of which the transcendental subject has been planted. Among others I draw on the works of J.S. Beck, J.A. Eberhard, J.G. Hamann, F.H. Jacobi, S. Maimon, K.L. Reinhold, G.E. Schulze and A. Weishaupt. The authors of the period are grouped depending on the common themes and questions that prompted them to turn to the concept of the transcendental subject, even though the results of their reflections did not always coincide. These authors think of the transcendental subject in its relationship to the transcendental object, or as “something = x”, and in terms of the relationship of representation to the object. It is characterised sometimes as something absolutely hollow, and sometimes as the fullness of true reality. The status ascribed to the transcendental subject is sometimes that of a thing-in-itself and sometimes that of a “mere” idea. Finally, Kant's transcendental subject was sometimes seen as something to be overcome and sometimes as an infinite challenge to understanding.

Keywords: transcendental subject, transcendental object, thing-in-itself, representation, subject of representation, object of representation.

¹ Belarusian State University.
4 Prospekt Nezavisimosti, Minsk, 220030, Belarus.
Received: 26.02.2020.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-2-1
© Rouba M.V., 2020.

Введение

Одним из наиболее значимых итогов кантовских размышлений, представленных в «Критике чистого разума», традиционно признается кантовский «коперниканский переворот». Его называют легендарным, изменившим весь последующий ход истории философии; в честь этого переворота именуют научные мероприятия, посвященные кантовской философии, которая ознаменовала собой грандиозную революцию в способе мышления. Суть «коперниканского переворота» была кратко сформулирована Кантом в «Предисловии ко второму изданию» «Критики чистого разума»:

...следовало бы сделать попытку выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием, — а это лучше согласуется с требуемой возможностью познания *a priori*, которое должно установить нечто о предметах прежде, чем они нам будут даны (В XVI; Кант, 2006б, с. 17).

Критический «коперниканский переворот» означал непосредственный пересмотр значения и соотношения элементов гносеологической пары «субъект — объект». Как отмечал еще советский исследователь К.Н. Любутин, «Кант поставил предшествующее их значение с головы на ноги» (Любутин, 1980, с. 5), подразумевая возвышение субъекта от простого модуса бытия до центра бытия, от гетерономии до автономии. Подобная акцентуация субъекта повлекла за собой коренное переосмысление самой сущности познавательного процесса, а в практической философии — благодаря идее автономии воли — преодолела рамки философии теоретической.

Утверждение доминанты субъекта нашло продолжение в эгологичной направленности послекантовского немецкого идеализма, которую можно усмотреть в идеализме не только И.Г. Фихте, но и Ф.В.И. Шеллинга и Г.В.Ф. Гегеля, придававших важное значение понятиям Я и духа, выражающим активную субъектность. В эгологии субъект как Я расширил свой функционал до создания также мира не-Я, став источником не только формы, но и всего содержания познания — что находит подтверждение в тождестве «в себе» и «для себя», «бытия в себе» и «бытия для другого». Несмотря на осуществленную Кантом критику рациональной психологии,

Introduction

A Copernican revolution is traditionally described as one of the most significant outcomes of Kant's reflections presented in the *Critique of Pure Reason*. It was a legendary paradigm shift that changed the entire course of the history of philosophy. Often enough, the scientific events due to Kantian philosophy and signifying a grandiose change in the mode of thinking, are named after this revolution. Kant summed up the essence of the Copernican revolution in the "Preface to the Second Edition" of the *Critique of Pure Reason*: "Hence let us once try whether we do not get farther with the problems of metaphysics by assuming that the objects must conform to our cognition, which would agree better with the requested possibility of an *a priori* cognition of them, which is to establish something about objects before they are given to us" (*KrV*, B XVI; Kant, 1998, p. 110). The critical Copernican revolution meant a direct revision of the meaning and correlation of elements in the "subject-object" epistemological pair. As the Soviet scholar Konstantin N. Lyubutin (1980, p. 5) put it in his time, "Kant turned their previous meaning around completely" referring to the elevation of the subject from the simple mode of being to that of the centre of being, from heteronomy to autonomy. The emphasis on the subject led to a drastic revision of the very essence of the cognitive process and in practical philosophy — owing to the idea of autonomous will — transcended the framework of theoretical philosophy.

The assertion of the dominance of the subject accounts for the egological character of post-Kantian German idealism not only in J.G. Fichte, but also in F.W.J. Schelling and G.W.F. Hegel who attached great importance to the concepts of *I* and the spirit as manifestations of an active subject. In egology the subject as *I* broadened its functionality to the creation of a non-*I* world, providing not only the form but also the content of cognition as manifested in the identity of "in itself" and "for itself", "being-in-itself" and "being-for-others". In spite of Kant's critique of rational psychology, subsequent transcendental-critical philosophy of the late eighteenth and the first third of the nineteenth century invested the subject with the status of substance.

Later, in the twentieth century, the establishment of the dominant position of the subject in Kantian philosophy provoked the emergence of radical-constructivist interpretations of Kant's crit-

в последующей трансцендентально-критической философии конца XVIII в. — первой трети XIX в. субъект наделялся статусом субстанции.

Уже в XX в. утверждение доминирующей позиции субъекта в кантовской философии спровоцировало появление радикально-конструктивистских интерпретаций кантовского критицизма (см.: Watzlawick, 1992; Glasersfeld, 1981). Для конструктивистов основополагающим стал принцип активного, организующего опыт субъекта, для их подхода также характерно вытеснение онтологии эпистемологией. Последнее находит опору в произведенном еще Кантом «скромном» определении онтологии как аналитики чистого рассудка (см.: A 247 / B 303; Кант, 2006б, с. 401).

Настоящее введение имеет целью не произнести очередной панегирик субъекту в трансцендентальной философии Канта (часто обозначаемому в исследовательской литературе термином «трансцендентальный субъект»²) — как это часто происходит с учетом того, что роль субъекта действительно стала еще рельефнее подчеркиваться во втором

² Следует принимать во внимание различие между субъектом в трансцендентальной философии Канта и собственным кантовским термином «трансцендентальный субъект», которым впоследствии нередко обозначали субъект познания в кантовской теоретической философии (см., напр.: Лекторский, 1980, с. 93–102; Кармин, 1983; Azeri, 2010; Baumann, 2017, p. 595–596; Zöllner, 2015, S. 2071). Если отвлечься от последующих интерпретаций этих понятий, то можно обнаружить, что субъект в кантовской трансцендентальной философии есть сугубо логический субъект мышления (то есть он не может быть субстанцией), благодаря формальной структуре которого обеспечивается всеобщий и необходимый характер знания (B XXIII, B 59, B 164; Кант, 2006б, с. 25, 119, 241). В то же время о «трансцендентальном субъекте» в терминологическом отношении ни разу не говорится ни как о носителе априорных форм, ни как о субъекте трансцендентального единства апперцепции. Термин «трансцендентальный субъект» в собственно кантовском употреблении, которое я и беру за основу в данной статье, означает субстанциальное (но не субстанцию) в нас самих, недоступное для познания нечто вообще = x , которое может обозначаться представлением Я, но это никаких знаний о нем не дает (A 355; Кант, 2006а, с. 449; A 346 / B 404, B 427, A 478 / B 506; Кант, 2006б, с. 517, 543, 635). Трансцендентальный субъект следует отличать как от эмпирических представлений о субъекте, так и от единства сознания (B 427; Кант, 2006б, с. 543). В силу некоторых признаков, с помощью которых философ характеризует трансцендентальный субъект, рассматриваемые в статье современники Канта могли оценивать его как нечто весьма ненадежное для статуса основания субъективности (к тому же они не всегда соблюдали указанное различие между субъектом в трансцендентальной философии и термином «трансцендентальный субъект», как и многие последующие интерпретаторы и исследователи философии Канта, представляющие трансцендентальный субъект центром «коперниканского переворота»).

icism (cf. Watzlawick, 1992; Glasersfeld, 1981). The key principle for constructivists was the principle of an active subject that organises experience. Another feature of their approach was the displacement of ontology by epistemology. The latter also owes something to Kant's "modest" definition of ontology as analytics of pure understanding (cf. *KrV*, A 247 / B 303; Kant, 1998, p. 345).

This introduction is not intended to be yet another panegyric on the subject in Kant's transcendental philosophy (often referred to as "transcendental subject" in the literature²), understandable as that might be when one considers that the role of the subject stands out in bolder relief in the second edition of the *Critique of Pure Reason*. The intention rather is to highlight the strange situation in which the transcendental subject finds itself in the earliest reactions to Kant's criticism (from around the second half of the 1780s to the beginning of the nineteenth century). First, it may seem surprising that the "first-wave" reaction to the *Critique of Pure Reason* assessed the existence of Kant's transcendental subject as rather shaky and dubious. The early followers and early "opponents" of Kantian critique put the blame entirely on Kant himself, sometimes seeing him as the author of a kind of subjectless phi-

² One should bear in mind the distinction between the subject in Kant's transcendental philosophy and Kant's own term "transcendental subject" which was later often used to refer to the subject of cognition in Kant's theoretical philosophy (cf. Lektorskiy, 1980, pp. 93-102; Karmin, 1983; Azeri, 2010; Baumann, 2017, pp. 595-596; Zöllner, 2015, p. 2071). Leaving aside the subsequent interpretations of these concepts one discovers that the subject in Kant's transcendental philosophy is a strictly logical subject of thought (i.e. it cannot be substance), whose formal structure ensures the universal and necessary character of knowledge (*KrV*, B XXIII, B 59, B 164; Kant, 1998, p. 113, 168, 263). At the same time, terminologically the "transcendental subject" is never mentioned as the bearer of a *pirori* forms or as a subject of transcendental unity of apperception. The term "transcendental subject" in Kantian usage which I adopt in this article means the substantial (and not substance) in ourselves, something in general = x that defies cognition, which may be indicated by the representation of *I* but gives no idea about the *I* (*KrV*, A 355, A 346 / B 404, B 427, A 478 / B 506; Kant, 1998, p. 419, 414, 455, 504). The transcendental subject should be distinguished from empirical representations about the subject and from the unity of consciousness (*KrV*, B 427; Kant, 1998, p. 455). Because of the way the philosopher describes the transcendental subject Kant's contemporaries considered in this article might have felt that it was unfit to be a foundation of subjectivity (besides, they did not always observe the distinction between the subject in transcendental philosophy and the term "transcendental subject" like many later interpreters and researchers of Kant's philosophy, representing the transcendental subject as the centre of the "Copernican revolution").

издании «Критики чистого разума», — но выявить несколько странную ситуацию, в которой оказывается трансцендентальный субъект в самых ранних рецепциях кантовского критицизма (приблизительно со второй половины 1780-х гг. до начала XIX в.). Во-первых, может показаться удивительным, что в «первой волне» реакции на «Критику чистого разума» существование кантовского трансцендентального субъекта оценивалось как весьма шаткое и сомнительное. Вину за это ранние последователи и первые «оппозиционеры» кантовского критицизма перекладывали целиком на самого Канта, иногда усматривая в нем даже автора своего рода бессубъектной философии. Во-вторых, если о трансцендентальном субъекте во многих исследованиях говорят как о чем-то однозначном и само собой разумеющемся (подробнее об этой проблеме см.: Круглов, 2005), то в рамках рассматриваемого периода мы не обнаруживаем единой трактовки этого понятия.

Предварительно следует отметить, что понятийное поле, из которого интересующие нас авторы обращались к трансцендентальному субъекту, задается иными ориентирами, нежели привычный для русскоязычного читателя вокабуляр эпистемологических трактовок кантовского трансцендентального субъекта. Так, в советских исследованиях кантовской философии трансцендентальный субъект в значении субъекта познания (субъекта трансцендентальной философии) тематизировался в соотношении с понятиями эмпирического субъекта, трансцендентального единства апперцепции, априорных форм чувственности и рассудка и т.д. У авторов же ранних рецепций философии Канта трансцендентальный субъект соотносился с понятиями трансцендентального объекта (будучи его аналогом в субъективности) или трансцендентального предмета, «нечто = x », а также с проблемой отношения представления к своему объекту. Данное обстоятельство может послужить открытию «запасного» пути в понимании кантовского трансцендентального субъекта, альтернативного довольно устойчивой и по сей день, несмотря на высказываемые в ее адрес сомнения, эпистемологической трактовке (см.: Ровбо, 2019).

Анализ позиций представителей «первой волны» рецепции «Критики чистого разума» (Я.С. Бек, А. Вайсхаупт, И.Г. Гаман, С. Маймон, К.Л. Рейнгольд, Г.Э. Шульце, И.А. Эберхард, Ф.Г. Якоби) я представляю здесь в соответствии с теми исходными вопросами, которые были предметом размышлений этих авторов при обращении к трансцендентальному субъекту И. Канта.

losophy. Secondly, while many current authors take the transcendental subject for granted (for more detail on this problem see Krouglov, 2005), there is no unanimity in the interpretation of the concept in the period under review.

Before we go any further it has to be noted that the conceptual field from which the authors that interest us here proceeded in discussing the transcendental subject is different from the vocabulary of epistemological interpretations of Kantian transcendental subject which Russian-speaking readers are used to. Thus, in Soviet studies of Kantian philosophy the transcendental subject, meaning the subject of cognition (the subject of transcendental philosophy), was defined in terms of the relationship to the concept of empirical subject, transcendental unity of apperception, *a priori* form of sensibility and intelligence, etc. For the authors of the early followers and critics of Kant's philosophy the transcendental subject was related to the concepts of the transcendental object (*Objekt*) — as if the transcendental subject were its analogue in subjectivity — or to the transcendental object (*Gegenstand*) as “something = x ”, as well as to the problem of the relationship between the representation and its object. This circumstance may point to an alternative way of interpreting the Kantian transcendental subject, departing from the epistemological interpretation still current today in spite of the doubts expressed about it (*cf.* Rouba, 2019).

My analysis of the positions of the representatives of the first wave of reactions to the *Critique of Pure Reason* (J.S. Beck, J.A. Eberhard, J.G. Hamann, F.H. Jacobi, S. Maimon, K.L. Reinhold, G.E. Schulze and A. Weishaupt) proceeds from the initial questions which engaged the minds of these authors when they wrote about Kant's transcendental subject.

J.A. Eberhard and A. Weishaupt: in Search of Solidity

Before analysing the ideas of the first two authors a short digression concerning Kant's concept of the transcendental object is in order. It would be wrong to think of it as a companion piece to the transcendental subject, as presented in the traditional epistemological subject-object relationship which implied their one-directedness or mutual directedness. The transcendental object which Kant distinguishes from the noumenon in the *Critique of*

**И.А. Эберхард и А. Вайсхаупт:
в поисках устойчивости**

Прежде чем перейти к анализу идей первых двух авторов, я сделаю небольшое отступление к кантовскому понятию трансцендентального объекта. Последний не следует считать парой трансцендентального субъекта, как это было в традиционном гносеологическом субъект-объектном отношении, где подразумевалась их одно- или взаимонаправленность. Трансцендентальный объект, в «Критике чистого разума» отличаеваемый Кантом от ноумена, служит философу для реализации применения категорий к созерцаниям (A 250; Кант, 2006а, с. 327), а также для обозначения чисто умопостигаемой причины явлений вообще (A 494 / B 522; Кант, 2006б, с. 653)³. Трансцендентальный объект и трансцен-

³ Кроме понятия трансцендентального объекта (*das transzendente Objekt*) в «Критике чистого разума» также встречается понятие трансцендентального предмета (*der transzendente Gegenstand*). Утверждение их синонимичности мы находим у некоторых толкователей философии Канта (см., напр.: Кармин, 1983, с. 43), тогда как, например, у Г. Когена это разные понятия (Коген, 2012, с. 390). В «Критике чистого разума» трансцендентальный объект, в познании корреспондирующий с чувственностью (A 494 / B 522; Кант, 2006б, с. 653) и коррелирующий с единством апперцепции (A 250; Кант, 2006а, с. 327), имеет с трансцендентальным предметом схожие характеристики. Так, оба употребляются в единственном числе; называются = *x* (A 109, A 250; Кант, 2006а, с. 159, 327), неизвестной и недоступной исследованию основой явлений (A 358, A 372–373, A 379–380; Кант, 2006а, с. 451, 469, 477; A 538 / B 566, A 540 / B 568, A 613–614 / B 641–642; Кант, 2006б, с. 703, 705, 789); причиной представлений, не являющихся представлениями представлений (A 108–109, A 393; Кант, 2006а, с. 159, 477; A 494 / B 522; Кант, 2006б, с. 653); оба не могут быть непосредственно мыслимы в категориях, поскольку для этого необходимы чувственные формы и многообразное (A 250–251; Кант, 2006а, с. 327; B 344, A 679 / B 707; Кант, 2006б, с. 449, 867); не являются они также предметами познания самими по себе, однако дают нам эмпирические понятия и обеспечивают их отношение к некоему предмету, тем самым придавая им объективную реальность (A 109, A 380; Кант, 2006а, с. 159, 477; A 566 / B 594; Кант, 2006б, с. 733–735). Тем не менее понятие «трансцендентальный предмет» оказывается все же более общим. В частности, оно может употребляться в значении как трансцендентального объекта (A 358, A 372, A 393; Кант, 2006а, с. 451, 469, 491; A 557 / B 585; Кант, 2006б, с. 725), так и трансцендентального субъекта — основания всех внутренних явлений (A 361, A 372; Кант, 2006а, с. 455, 469; A 479 / B 507; Кант, 2006б, с. 635). Более того, оно используется даже относительно первоосновы мироздания (A 679 / B 707, A 698 / B 726; Кант, 2006б, с. 865–867, 887). Трансцендентальный же объект заявлен как основание только внешних явлений (A 366, A 379; Кант, 2006а, с. 461, 477; B 333; Кант, 2006б, с. 435). Также замечу, что вопрос о соотношении понятия трансцендентального предмета с понятиями вещи самой по себе и ноумена достаточно подробно рассмотрен в исследовательской литературе (см., напр.: Nitzan, 2014, p. 252–262).

Pure Reason, serves the purpose of applying categories to intuitions (*KrV*, A 250; Kant, 1998, pp. 347–348), as well as to refer to the intelligible cause of appearances in general (*KrV*, A 494 / B 522; Kant, 1998, p. 513).³ According to Kant, the transcendental object and the transcendental subject are one in having common features (they are inscrutable; are outside empirical intuitions as “something = *x*”; are impossible to capture when separated from sensible intuition and have the function of the basis of appearances), which suggests that the transcendental subject is an analogue of the transcendental object in subjectivity.⁴ Even in terms of the frequency of its use in the *Critique of Pure Reason* the concept of the transcendental object is as marginal and in little demand as the concept of the transcendental subject. Yet the transcendental subject has an important distinctive feature. Whereas one cannot be sure of

³ In addition to the concept of the transcendental object (*das transzendente Objekt*) the *Critique of Pure Reason* occasionally uses the concept of *der transzendente Gegenstand*. Some interpreters of Kant’s philosophy take the two terms to be synonyms (Karmin, 1983, p. 43), whereas Hermann Cohen, for example, believes these are different concepts (Cohen, 1885, p. 363). In the *Critique of Pure Reason* the transcendental object corresponding to sensibility in cognition (*KrV*, A 494 / B 522; Kant, 1998, p. 513) and correlating with the unity of apperception (*KrV*, A 250; Kant, 1998, p. 348) has common characteristics with *der transzendente Gegenstand*. Thus, both are used in the singular and referred to as *x* (*KrV*, A 109, A 250; Kant, 1998, p. 233, 348), the basis of phenomena unknown and unknowable (*KrV*, A 358, A 372–373, A 379–380, A 538 / B 566, A 540 / B 568, A 613–614 / B 641–642; Kant, 1998, p. 421, 428, 431, 536, 574); the cause of representations that are not representations of representations (*KrV*, A 108–109, A 393, A 494 / B 522; Kant, 1998, p. 233, 438, 513); neither can be thought of directly in categories because that calls for sensible forms and for manifold (*KrV*, A 250–251, B 344, A 679 / B 707; Kant, 1998, p. 348, 381, 610); nor are they objects of cognition in themselves; however, they provide us with empirical concepts and support their relationship to a certain object thus conferring objective reality on them (*KrV*, A 109, A 380, A 566 / B 594; Kant, 1998, p. 233, 431, 550). Even so, the concept of *der transzendente Gegenstand* appears to be more general. Thus, it can be used in the meaning of transcendental object (*KrV*, A 358, A 372, A 393, A 557 / B 585; Kant, 1998, p. 421, 428, 438, 545), and transcendental subject as the foundation of all internal phenomena (*KrV*, A 361, A 372, A 479 / B 507; Kant, 1998, p. 422, 428, 504). Moreover, it is even used to refer to the primordial (*KrV*, A 679 / B 707, A 698 / B 726; Kant, 1998, p. 610, 619). By contrast, the transcendental object is declared to be the foundation of external phenomena only (*KrV*, A 366, A 379, B 333; Kant, 1998, p. 424, 431, 375). It is worth noting that the question of the relationship between the concept of the transcendental object (*der transzendente Gegenstand*) and the concepts of thing-in-itself and noumenon have been thoroughly discussed in the literature (cf. Nitzan, 2014, pp. 252–262).

⁴ We are looking here at subjectivity in the meaning of subjective reality in the unity of its manifestations and functions and not as the opposite of objectivity.

дентальный субъект в кантовской характеристике едины в наличии общих признаков (недоступность для исследования; нахождение вне эмпирических созерцаний как «нечто = x »; неуловимость при обособлении от чувственных созерцаний; функция основания явлений), и это позволяет предположить, что трансцендентальный субъект есть аналог трансцендентального объекта в субъективности⁴. Понятие трансцендентального объекта уже даже по частоте его употребления в «Критике чистого разума» занимает такое же маргинальное положение, как и понятие трансцендентального субъекта. Вместе с тем трансцендентальный субъект все же обладает важной отличительной чертой: если в сохранности трансцендентального объекта нельзя быть уверенным при условии отсутствия чувственности, то трансцендентальный субъект сам выступает предельным носителем чувственности, о чем Кант упоминает во фрагменте А 492 / В 520 «Критики чистого разума».

Критическую интерпретацию кантовского трансцендентального субъекта — как трансцендентального объекта (предмета) в субъективности — можно наблюдать в полемических текстах позднего вольфианца Иоганна Августа Эберхарда (1739–1809), опубликованных в выпусках «Философского журнала» (*Philosophisches Magazin*) за 1788–1789 гг. Данная критика получила ответную реакцию самого Канта, что в некотором смысле уникально, поскольку, как известно, Кант не желал терять силы и время на «самооборону» в ущерб дальнейшей разработке критического проекта. На страницах «Философского журнала» Эберхард высказывает сомнение относительно неопределенности для разума того, что обозначается Кантом трансцендентальным предметом, равным x . По его мнению, в кантовской философии понятия онтологии производны от функций мышления, однако у них должна быть материя, в которой человеческий рассудок может обнаружить только сравнительно внутреннее, но не безусловно внутреннее (см. фрагмент В 333 «Критики чистого разума»).

Итак, здесь есть нечто, которое, согласно своему родовому понятию, содержит множество реальных предикатов; нечто, к чему относимо множество вечных истин, но индивидуальность которого неизвестна конечному рассудку. И ради этой тем-

⁴ Речь здесь идет о субъективности в значении субъективной реальности в единстве ее проявлений и функций, а не в значении противоположности объективности.

the endurance of the transcendental object in the absence of sensibility, the transcendental subject is itself the ultimate bearer of sensibility, as Kant mentions in fragment *KrV*, A 492 / B 520.

A critical interpretation of the Kantian transcendental subject — as a transcendental object (*Gegenstand*) in subjectivity — is to be found in the polemical texts of the later Wolffian Johann August Eberhard (1739–1809), published in the *Philosophisches Magazin* for 1788–1789. This critique was granted a reaction from Kant himself, which is in a way unique because Kant did not want to waste time and effort on “self-defence” at the expense of his work on his critical project. In the *Philosophisches Magazin* Eberhard questions the uncertainty for reason of what Kant designates as a transcendental object equal to x . In his opinion, in Kant’s philosophy the concepts of ontology are derived from the functions of thought, but they must have matter in which human understanding can discover only what is comparatively and not absolutely internal (see fragment *KrV*, B 333).

Thus, here there is something that, according to its generic concept, contains a multitude of real predicates; something to which many eternal truths may be referred, but of which the individuality is unknown to the finite understanding. And for the sake of this dark part critical idealism casts away all the rest that is cognised by the finite understanding; it declares this something to be totally unknowable for human understanding, totally = x . Kant asserts this in a tone which one would not expect in the examining philosophy of a German critique of pure reason⁵ (Eberhard, 1789, pp. 283-284).

In turn, Eberhard himself reinstates the transcendental object in a new capacity investing the subject of representation with the status of substance, which cannot be considered a phenomenon. Meanwhile the thinking subject itself cannot be a phenomenon, but only a thing-in-itself.

[...] otherwise, if the representation and the

⁵ “Es ist also hier ein Etwas, das seinem Gattungsbegriffe nach viele reelle Prädikate enthält, ein Etwas, wovon eine große Menge ewiger Wahrheiten gelten, dessen Individualität aber dem endlichen Verstande unbekannt ist. Und um dieses dunkeln Theils willen verwirft der kritische Idealismus alles übrige dem endlichen Verstande erkennbare; er erklärt das ganze Etwas für völlig dem menschlichen Verstande unerkennbar, für völlig = x . Hr. Kant drückt sich darüber in einem Tone aus, den man kaum in der untersuchenden Philosophie einer deutschen Kritik der reinen Vernunft erwarten sollte.”

ной части критический идеализм отбрасывает все остальное, познаваемое конечным рассудком; он признает это нечто совершенно непознаваемым для человеческого рассудка, всецело = *x*. Господин Кант выражается об этом таким тоном, которого едва ли можно ожидать в исследуемой философии немецкой критики чистого разума (Eberhard, 1789, S. 283–284).

Сам Эберхард, в свою очередь, восстанавливает трансцендентальный предмет в новом качестве, наделяя субъект представления статусом субстанции, которая не может считаться явлением. При этом мыслящий субъект сам не может быть явлением, а только вещью самой по себе.

...В противном случае, если бы само представление и представляющий субъект были еще явлением, пришлось бы снова признавать представление и представляющего субъекта (за ним. — *M.P.*) — и так до бесконечности. Следовательно, истинные вещи, вещи сами по себе, которые суть не явления, есть представляющие силы, простые субстанции, акциденции которых суть представления. В самом деле, они не могут быть явлениями. Познаваться они могут только рассудком. Однако они суть истинные трансцендентальные предметы (выражаясь языком г-на Канта) и не являются неопределенным нечто... (Eberhard, 1789, S. 281–282).

Из данного отрывка ясно, что для Эберхарда, во-первых, вещь сама по себе и трансцендентальный объект суть одно и то же (что достаточно спорно, учитывая их разграничение самим Кантом). Во-вторых, вещи сами по себе выступают предметом для рассудка. В-третьих, безо всякого посредства чувственного созерцания и схематизма к вещам самим по себе применяется категория субстанции (последняя понимается как представляющая сила).

Отвечая Эберхарду, Кант отмечает, что доказать реальность понятия силы как чистой категории без применения ее к предметам чувственного созерцания проблематично, не говоря уже о том, чтобы доказать ее значимость и для сверхчувственных существ (см.: AA 08, S. 210–212; Кант, 1993, с. 131–132). Безо всякой же опоры на чувственное за категорией субстанции в «Критике чистого разума» сохраняется только логическое значение: субстанция есть то, что существует только как субъект и не может быть предикатом. Так в этих возражениях Кант стремится сохранить ограничение познания областью опыта и различие логического и реального.

representing subject were also a phenomenon one would have to again recognise representation and the representing subject [behind it — *M.R.*] — and so *ad infinitum*. Consequently, true things, things-in-themselves, things which are not phenomena, are representing forces, simple substances, accidents of which are representations. Indeed, they cannot be phenomena. They can be cognised only by understanding. But they are true transcendental objects (to use Kant's term) and are not an indeterminate something [...]⁶ (Eberhard, 1789, pp. 281-282).

It is clear from this extract that for Eberhard, first, the thing-in-itself and the transcendental object are the same (which is debatable, considering the distinction drawn by Kant himself). Second, things-in-themselves are the object of understanding. Third, the category of substance (understood as the representing force) is applied to things-in-themselves without any mediation of sensible intuition and schematism.

In his reply to Eberhard Kant notes that it is problematical to prove the reality of the concept of force as a pure category without applying it to the objects of sensible intuition, let alone to prove its significance also for supersensible entities (*ÜE*, AA 08, pp. 210-212; Kant, 2002, pp. 302-304). Without relying on the sensible, the category of substance in the *Critique of Pure Reason* retains only its logical meaning: substance is what exists only as the subject and cannot be a predicate. Thus, in his response Kant seeks to limit cognition to the domain of experience and preserve the distinction between the logical and the real.

Kant's other opponent, Adam Weishaupt (1748–1830), represents the functional analogy of the transcendental subject and transcendental object more clearly. He uses the term "transcendental subject" in relation to the issue of limiting cognition to phenomena (Weishaupt, 1788b, p. 13), citing fragment *KrV*, A 492 / B 520. Weishaupt then makes the following claim:

⁶ "[...]sonst würde, wenn die Vorstellung selbst und das vorstellende Subjekt noch Erscheinung wäre, wieder von neuem Vorstellung und vorstellendes Subjekt, und so ins unendliche, müssen angenommen werden. Also sind die wahren Dinge, die Dinge an sich, die Dinge, die keine Erscheinungen sind, vorstellende Kräfte, einfache Substanzen, deren Accidenzen Vorstellungen sind. Denn diese können keine Erscheinungen seyn; sie können bloß durch den Verstand erkannt werden. Sie sind aber wahre transzendente Gegenstände (nach Hrn. Kants Sprache); sie sind kein unbestimmtes Etwas [...]."

У другого оппонента Канта, Адама Вайсхаупта (1748–1830), функциональная аналогия трансцендентального субъекта и трансцендентального объекта репрезентирована более отчетливо. Сам он упоминает термин «трансцендентальный субъект» в контексте вопроса об ограничении познания явлениями (Weishaupt, 1788b, S. 13), ссылаясь на фрагмент А 492 / В 520 из «Критики чистого разума». Далее Вайсхаупт утверждает:

Хотя мы и ищем в соответствии с кантовской системой у всех явлений нечто, что не является явлением, и действительно познаем бытие таких вещей, но мы делаем всё это только с помощью совершенно субъективного правила рассудка, чтобы привести единство и связь в многообразные явления. Однако на основании этого правила мы не имеем никакой объективной достоверности реального бытия этих вещей (Ibid., S. 16).

Вайсхаупт расценивает кантовский критицизм как позицию тотального скептицизма, в котором «наше знание не имеет ни субъекта, ни объекта», поскольку «мы не знаем, основаны ли эти явления на чем-то реальном, субстанциальном» (Weishaupt, 1788a, S. 132), пусть даже это явления себя самого: «... мы, следовательно, сами не знаем, есть ли мы нечто, есть ли мы нечто большее, чем явление, имеется ли у каждого знания субъект, который познает» (Ibid., S. 133). Отрицание субъекта познания было свойственно уже Д. Юму — на что Вайсхаупт шуточно замечает, что не знает, кому адресовать свою критику, ведь субъекта Юма не существует. Что касается Канта, то его не спасает даже понятие трансцендентального объекта, который должен был, во-первых, служить единству многообразия и, во-вторых, выступать нечувственной причиной явлений: «Итак, этот неизвестный объект, который считается основой явлений, за пределами рассудка не есть нечто реальное. Это одна только идея, о которой мы вообще ничего не можем знать, соответствует ли ей реальный предмет, независимый от нашего рассудка. Это всего лишь субъективное правило рассудка» (Ibid., S. 137). Здесь можно видеть, как Вайсхаупт намечает вектор за пределы трансцендентального объекта к некоему «реальному объекту», еще раз удваивая объектную реальность (явление — трансцендентальный объект, трансцендентальный объект — реальный объект).

Задачу для философии сам Вайсхаупт видит в поиске устойчивого пункта, «к которому все отно-

According to Kant's system, although we look in all phenomena for something that is not a phenomenon and really cognise the being of such things, we do all this using a thoroughly subjective rule of understanding in order to bring unity and connectedness to diverse phenomena. However, under this rule, we have no objective certainty of the real being of these things⁷ (ibid., p. 16).

Weishaupt (1788a, p. 132) considers Kant's criticism to be a position of total scepticism in which "our cognition has neither a subject nor an object"⁸ because "we do not know whether these phenomena are based on something real, substantial",⁹ even if these are phenomena of oneself: "And so we ourselves do not know whether we are something more than a phenomenon, whether every cognition has a subject that cognises"¹⁰ (ibid., p. 133). Already David Hume denied the subject, which drew a jocular comment from Weishaupt to the effect that he did not know to whom to address his critique since Hume had no subject. As for Kant, even the concept of transcendental object which should have explained, first, the unity of the manifold and, second, be a non-sensible cause of phenomena, is no excuse: "Thus this unknown object, considered to be the basis of phenomena, is not something real outside the confines of understanding. It is merely an idea of which we cannot know anything at all whether it has a corresponding real object independent from our understanding. It is merely a subjective rule of understanding"¹¹ (ibid., p. 137). Here we can see how Weishaupt charts the path beyond the transcendental object to some "real object" doubling objective reality once again (phenomenon — transcendental object, transcendental object — real object).

⁷ "Nach dem Kantischen System suchen wir zwar bey allen Erscheinungen etwas, das keine Erscheinung ist, wir erkennen wirklich das Daseyn solcher Dinge: aber dies alles thun wir bloß kraft einer ganz subjektiven Verstandesregel, um in die so mannigfaltigen Erscheinungen Einheit und Zusammenhang zu bringen: wir haben aber kraft dieser Regel keine objektive Gewißheit von dem reellen Daseyn dieser Dinge."

⁸ "[...] unsere Erkenntniß weder Subject noch Object hat [...]."

⁹ "[...] wir nicht wissen, ob diesen Erscheinungen etwas reelles, substantielles zum Grund liegt."

¹⁰ "Wir wissen also selbst nicht, ob wir etwas, ob wir mehr als Erscheinung sind, ob jede Erkenntniß ein Subject hat, welches erkennt."

¹¹ "Dieses unbekannte Object also, welches den Erscheinungen als zum Grund liegend angenommen wird, ist auser dem Verstand nichts reelles; es ist eine blosse Idee, von welcher wir gar nicht wissen können, ob ihr ein reeller, von unserm Verstand unabhängiger Gegenstand entspricht; es ist eine blosse subjective Verstandesregel."

сится и благодаря которому все обретает ясность, достоверность, согласованность и убедительность» (Ibid., S. 203). Вместе с тем этот устойчивый пункт видится им не в реальности самосознания, как затем это предложит И.Г. Фихте, а в «субстанциальном бытии вещей вне нас» (Ibid., S. 204).

Неопределенное «нечто = x » в философии И.Г. Гамана и Ф.Г. Якоби

Один из первых случаев критического отношения к кантовскому трансцендентальному субъекту можно обнаружить в рамках общей критики пуризма чистого разума (И.Г. Гердер, И.Г. Гаман), в которой под сомнение ставится сама возможность чистоты разума ввиду неизбежной погруженности языка в природу. Кант же, по мнению критиков пуризма, путает своих читателей искусственной терминологией, последовательно абстрагируясь от традиции, опыта, языка. На место действительной вещи Кант ставит пустые понятия рассудка, при этом сам попадает в ловушку гипостазирования, постулируя самодостаточную ноуменальную реальность, объекты которой представляют собой неизвестный для нас x .

Как утверждает Фредерик Байзер, то, что, согласно Иоганну Георгу Гаману (1730–1788), остается в результате указанного кантовского абстрагирования, — это трансцендентальный субъект (Beiser, 1987, p. 39). При этом Байзер, очевидно, имеет в виду следующий пассаж из сочинения Гамана:

...метафизика неверно использует все словесные знаки и фигуры речи нашего эмпирического познания, делая их одними лишь иероглифами и типами идеальных отношений. Посредством этой заученной глупости она перерабатывает честность языка в такое бессмысленное, неуправляемое, неопределенное нечто = x , что не остается ничего, кроме свиста ветра, волшебной игры теней — самое большее, как говорит «мудрый» Гельвеций, оберег и четки трансцендентальной ложной веры в entia rationis, ее пустые меха и призыв (Hamann, 1825, S. 8).

В «Критике чистого разума» Кант действительно называет трансцендентальный субъект неким «нечто вообще» (A 355; Кант, 2006а, с. 449), «= x » (A 346 / B 404; Кант, 2006б, с. 517), о котором нет никакого знания. Важно, что x здесь — не нечто свободно замещаемое или вариативное, а то, что в принципе невозможно заменить никаким содержанием.

Weishaupt believes that the task of philosophy is to search for a solid standpoint “to which everything refers and which confers clarity, certainty, agreement and conviction on everything”¹² (ibid., p. 203). At the same time he sees this solid point not in the reality of self-consciousness, as J.G. Fichte would later propose, but in “substantial being of things outside us”¹³ (ibid., p. 204).

The Indeterminate “Something = X ” in the Philosophy of J.G. Hamann and F.G. Jacobi

One of the early cases of a critical attitude to Kant’s transcendental subject can be found in the general critique of pure reason (J.G. Herder, J.G. Hamann) which calls into question the very possibility of pure reason because language is inevitably immersed in nature. Meanwhile Kant, in the opinion of the critics of purism, confuses his readers by his artificial terminology, successively jettisoning tradition, experience and language. In place of real things Kant puts hollow concepts of understanding and in the process himself falls into the hypostatizing trap by positing a self-sufficient noumenal reality in which the objects are an x unknown to us.

Frederick Beiser (1987, p. 39) notes that according to Johann Georg Hamann (1730–1788), what remains as a result of Kant’s above-mentioned abstraction is the transcendental subject. Beiser is probably referring to the following passage of Hamann’s work:

[...] metaphysics abuses the word-signs and figures of speech of our empirical knowledge by treating them as nothing but hieroglyphs and types of ideal relations. Through this learned troublemaking it works the honest decency of language into such a meaningless, rutting, unstable, indefinite something = x that nothing is left but a windy sough, a magic shadow play, at most, as the wise Helvétius says, the talisman and rosary of a transcendental superstitious belief in entia rationis, their empty sacks and slogans (Hamann, 2007, p. 210).

In the *Critique of Pure Reason* Kant does indeed refer to the transcendental subject as a “something in general” (*KrV*, A 355; Kant, 1998, p. 419), “= x ” (A 346 / B 404; Kant, 1998, p. 414), about which nothing is known. It is important that here x is not something variable that can be substituted, but something that is impossible to replace by any content in principle.

¹² “[...] auf welchen sich alles bezieht, durch welchen alles Klarheit, Gewißheit, Uebereinstimmung und Ueberzeugung erhält.”

¹³ “[...] das substantielle Daseyn der Dinge auser uns.”

Хотя известнейший критик Канта Фридрих Генрих Якоби (1743–1819) и не употребляет термин «трансцендентальный субъект», однако ядро якобианской критики немислимо без указания на трансцендентный характер того, что Кант называет «трансцендентальным предметом». Трансцендентальный предмет (объект) отождествляется Якоби с вещью самой по себе.

В небольшой статье «О трансцендентальном идеализме» (1786), прилагаемой к сочинению 1787 г. «Дэвид Юм о вере, или Идеализм и реализм. Беседа», Якоби критикует Канта с позиции реализма. Кант, по мнению Якоби, начал свою философию как реалист (учение о пассивной чувственности), но «закончил» ее как идеалист (предметы суть представления). Трансцендентальный предмет при этом располагается на реалистической «стороне» кантовской метафизики, тогда как на стороне идеализма — эмпирический предмет. Рассудок в процессе познания связывает многообразие созерцания в одном сознании и создает синтетическое единство многообразия. «...Понятие этого единства есть представление о предмете = X. Это [ничто] = X не есть, однако трансцендентальный предмет; ибо о трансцендентальном предмете мы даже и столько не знаем...», — утверждает Якоби (Якоби, 2006, с. 202). Трансцендентальный предмет есть не тот предмет, который полагается под представлениями материи или мыслящего существа (отсылка к фрагменту A 614 / B 642 «Критики чистого разума»), а нечто еще более глубинное, нечто проблематичное, что хотя и неизвестно, но подразумевается как основа внешних и внутренних явлений, их интеллигибельная причина и источник ощущений. В итоге кантовский идеализм делает как объект, так и сам субъект познания лишь видимостью, элиминируя полноту и конкретность личного бытия (*Wesenheit*).

В работе «О попытке критицизма свести разум к рассудку и дать философии вообще новое направление» (1802) Якоби напишет о кантовском субъекте = *x* и объекте = *x*, одинаково проблематичных, но необходимо признаваемых как условия познания без всякого их понимания (при этом Якоби ссылается на фрагмент A 288 «Критики чистого разума», где речь идет о трансцендентальном объекте, а не разводит, как ранее, предмет = *x* и трансцендентальный предмет) (Якоби, 1816, S. 85–89). Подобную двустороннюю неизвестность необходимо удерживать в балансе, иначе «философия превращается либо в догматический идеализм, либо в догматический материализм» (Ibid., S. 88). «Так, оба

Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819), a foremost critic of Kant, does not use the term “transcendental subject,” but the nucleus of Jacobi’s criticism is unthinkable without stressing the transcendental character of what Kant calls “the transcendental object.” Jacobi identifies the transcendental object with the thing-in-itself.

In a short article “On Transcendental Idealism” (1786) attached to the 1787 work *David Hume on Faith, or Idealism and Realism, a Dialogue*, Jacobi criticises Kant from the position of realism. Kant, he believes, began his philosophy as a realist (the teaching on passive sensibility) but he “ended up” as an idealist (objects are representations). The transcendental object is positioned on the realism side of Kant’s metaphysics whereas the empirical object is on the side of idealism. In the process of cognition understanding connects the manifold of intuition in one consciousness and creates a synthetic unity of manifold. “The concept of this unity is the representation of the object = X. This [something] = X is not, however, the transcendental object; because we do not even know that much about the transcendental object”¹⁴ (Jacobi, 1815, pp. 302-303). The transcendental object is not the object posited by the notions of matter or the thinking being (reference to *KrV*, A 614 / B 642), but something deeper, something problematical, something that, although it is unknown, is implied as the basis of external and internal phenomena, their intelligible cause and source of sensations. As a result Kantian idealism turns the object and the very subject of cognition into appearance eliminating the fullness and concreteness of personal being (*Wesenheit*).

In his work *On Criticism’s Attempt to Reduce Reason to Understanding and Give a New General Direction to Philosophy* (1802) Jacobi writes about Kant’s subject = *x* and object = *x* that they are equally problematical, but necessarily recognised as conditions of cognition without any understanding of them (Jacobi cites fragment *KrV*, A 288, which deals with the transcendental object, but he does not distinguish, as before, object = *x* and the transcendental object) (Jacobi, 1816, pp. 85-89). Such dual uncertainty needs to be balanced lest “philosophy degenerate into either dogmatic idealism or dogmatic material-

¹⁴ “[...] der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = X. Dieses = X ist aber nicht der transscendentale Gegenstand; denn vom transscendentalen Gegenstande wissen wir nicht einmal so viel [...]”

икса вместе отсылают еще затем к общему для них +x, который хотя теперь и *вдвойне проблематичен*, однако содержит всю истинную реальность, целое единственно *истинно истинного*, и потому ни на что более не может ссылаться» (Ibid., 1816, S. 89). Познавательная способность не может достичь этой истинной реальности. «Нужно только дать ей (познавательной способности. — M.P.) это понять, говорите вы, и она сразу же ограничит себя, раз и навсегда отказавшись от *реально реального* и *истинно истинного* как того, что подлежит познанию...» (Ibid., 1816, S. 90).

Я.С. Бек и К.Л. Рейнгольд: представление и объект

В контексте проблемы трансцендентального субъекта заслуживают внимания идеи Якоба Сигизмунда Бека (1761–1840) и Карла Леонарда Рейнгольда (1757–1823): хотя в их работах не употреблялся термин «трансцендентальный субъект», в них рассматривался значимый вопрос об отношении представления к объекту. В «Критике чистого разума» трансцендентальный субъект непосредственно фигурировал в тематизации отношения между «представлением Я» — сознанием, лишенным содержания и сопутствующим всем понятиям, — и его собственным (не внешним, а лежащим в основе) объектом, то есть трансцендентальным субъектом (A 355; Кант, 2006а, с. 449; A 346 / B 404; Кант, 2006б, с. 517). Я, согласно Канту, только обозначает (*bezeichnet*) субъект присущности, или трансцендентальный субъект. Процедура обозначения никак не раскрывает сущность трансцендентального субъекта, который есть лишь беспредикатное «нечто вообще» (*ein Etwas überhaupt*), а свойства, которыми обладает представление Я (к примеру, простота), не ведут к открытию свойств трансцендентального субъекта.

Рейнгольд, в свою очередь, утверждает невозможность сходства между представлением и объектом. Форма в представлении предоставляется субъектом, «материал» также не хранит сходство с самим объектом, поскольку в представлении принимает форму от субъекта.

Я никогда не могу сравнивать представление *розы* как *образ* с самой розой как *оригиналом*. В самом деле, если я мыслю розу как *предмет*, отличный от моего представления этого предмета, то я могу сделать это только благодаря тому, что я отношу *одно*

ism”¹⁵ (*ibid.*, p. 88). “[...] Thus both *x*’s together then refer us to the shared +*x*, which, though now *doubly problematical*, contains all the true reality, the sum of the solely *truly* true and cannot therefore refer to anything further”¹⁶ (*ibid.*, p. 89). Cognitive ability cannot attain such true reality. “One only needs to get it (cognitive ability — M.R.) to understand, you say, and it will instantly limit itself giving up once and for all *the really real* and *the truly true* as *that which is subject to cognition*”¹⁷ (*ibid.*, p. 90).

J.S. Beck and K.L. Reinhold: Representation and Object

The ideas of Jacob Sigismund Beck (1761–1840) and Karl Leonhard Reinhold (1757–1823) merit attention in the context of the problem of the transcendental subject. Although they did not use the term “transcendental subject” they addressed the significant question of the relationship between representation and object. In the *Critique of Pure Reason* the transcendental subject was present in the relationship between “the representation of *I*,” i.e. consciousness that is devoid of content and accompanies all concepts, and its own (not external but underlying) object, that is, the transcendental subject (*KrV*, A 346 / B 404, A 355; Kant, 1998, p. 414, 419). The *I*, according to Kant, merely indicates (*bezeichnet*) the subject of inherence, or the transcendental subject. This procedure does not in any way reveal the essence of the transcendental subject which is a non-predicative “something in general” (*ein Etwas überhaupt*), and the properties of the representation of *I* (for example, simplicity) do not lead to the discovery of the properties of the transcendental subject.

Reinhold in turn maintains that representation and object cannot be similar. Form in representation is provided by the subject, “the material” does not retain similarity with the object inasmuch as it assumes the form of the subject through representation.

¹⁵ “[...] *die Philosophie artet entweder in dogmatischen Idealismus, oder in dogmatischen Materialismus aus.*”

¹⁶ “[...] *so verweisen einmüthig beide X X noch einmal weiter auf ein ihnen gemeinschaftliches +X, welches, obgleich nun doppelt problematisch, dennoch alle wahre Realität, die Summa des allein wahrhaften Wahren enthält, und darum auf nichts weiter zu verweisen hat.*”

¹⁷ “*Man solle ihm dies nur recht zu Gemüth führen, sagt ihr, und es werde sich sogleich bescheiden, auf das reale Reale und wahrhafte Wahre, als ein zu Erkennendes, ein für allemal Verzicht zu thun [...].*”

лишь представление розы к чему-то вне меня, что я знаю только посредством этого отношения. И это независимое от представления, в котором (в представлении. — М.Р.) имеются все его предикаты, есть для меня всего лишь субъект = *x*. Следовательно, я не могу перейти от предполагаемого образа к оригиналу, не сделав сразу же этот образ оригиналом. Иными словами, у образа для меня нет никакого оригинала; следовательно, это не образ, а сам оригинал (Reinhold, 1789, S. 242–243).

Вместе с тем, в отличие от Канта, в своей теории представления Рейнгольд признает представление возможным постольку, поскольку мыслим сам субъект, а мыслим он только через предикат. Иначе от него оставалось бы только пустое понятие субъекта. «Никакое представление о представляющем субъекте самом по себе, т.е. в его собственной форме, отличной от формы одного только представления, невозможно (§ XVII). <...> Представление о восприимчивости и спонтанности, основанных в субъекте, возможно только в той мере, в какой представим сам субъект» (Ibid., S. 273). Вне способности представления субъект не может быть представлен как реальная причина представления. «Правда, с другой стороны, в какой мере каждый субъект является основой предиката, а восприимчивость и спонтанность (однако взятые вместе как способность представления) являются предикатом представляющего субъекта, в такой мере субъект, конечно, должен рассматриваться как основа восприимчивости и спонтанности» (Ibid., S. 273). Рейнгольд при этом отмечает, что представление является самим субъектом и не может стать объектом для познания: так глаз не может видеть себя (см: Ibid., S. 274). В этом философ усматривает причину бесплодности попыток постичь природу души в тех концепциях, где она понималась не как способность представления, а как субстанция.

Бек в общий вопрос о связи представления и объекта вписывает проблему элементов познавательной способности. Опорным пунктом для указанной связи он считает вовсе не воздействие объекта на чувства: чтобы означать для познающего некий аффицирующий объект, созерцания уже должны быть подчинены рассудку. Именно с рассудка и следует начинать изложение «Критики чистого разума». Вместе с тем кантовский критицизм нельзя назвать берклинианством даже несмотря на то, что объекты познания есть просто явления.

Как отмечает Бек, ввиду того что мы затрудняемся объяснить связь между представлением о нас

I can never compare the representation of the rose as *image* with the rose itself as *original*. If I think of the rose as an *object* different from my representation of it, then I can only do this by relating the *representation* of the rose itself to something outside me which I only know by means of this *relation* and which is for me a mere subject = *X* independently of the representation in which all its predicates occur. I cannot therefore proceed from the alleged image to the original without making that image the original, that is, the image has no original for me; it is then not an image but is itself an original (Reinhold, 2011, p. 113).

At the same time, unlike Kant, Reinhold in his theory of representation considers that representation is possible inasmuch as we think about the subject itself, and it can be thinkable only through a predicate. Otherwise all that would remain of it would be an empty notion of the subject. “Any representation of the representing *subject in itself*, i.e. in its proper form as distinct from the form of the representation *per se*, is impossible (§ XVII). [...] Representation of *receptivity* and *spontaneity* grounded in the subject is only possible to the extent that the subject itself is representable” (ibid., p. 128). Outside the capacity to represent, the subject cannot be represented as the real cause of representation. “Of course, insofar as each *subject* on the other hand is the *ground* of the predicate, while *receptivity* and *spontaneity*, taken together as the capacity for representation, are the *predicate* of the representing *subject*, the subject must be viewed as the ground of receptivity and spontaneity” (ibid.). Reinhold notes that representation is the subject as such and cannot become an object of cognition just like the eye cannot see itself (cf. ibid., p. 129). This is how the philosopher explains the futility of attempts to understand the nature of the soul through theories that interpreted it as a substance and not as a capacity to represent.

Beck introduces the problem of elements of the cognitive ability into the question of the connection between representation and object. The connection is not based on the affect of the object on the senses: in order to constitute an object affecting the subject of cognition, intuitions must already be subordinate to understanding. A summation of the *Critique of Pure Reason* must begin with understanding. At the same time Kant's criticism cannot be called Berkeleyanism even though objects of cognition are simply phenomena.

самих и нашим собственным субъектом, мы не можем обосновать утверждения о себе самих, а значит и об элементах, составляющих источники познания (восприимчивость и спонтанность) (Beck, 1796, S. 46). Мы вынуждены различать то, из чего состоит наше познание (в явлении), и то, из чего оно на самом деле состоит. Так, «внутреннюю» неизвестность Бек экстраполирует на неизвестность и внешних объектов как они существуют сами по себе. Познающий имеет в распоряжении только представления, потому, строго говоря, неясно, что имеется в виду под столь желаемым им соответствием с объектом.

Мы только считаем, что наши представления соответствуют объектам, на деле же рассудок мыслит объект не как независимо от него существующую вещь вообще, а фиксирующую чувственность, но «только как трансцендентальный объект... относительно которого совершенно неизвестно, находится ли он в нас или также вне нас, уничтожается ли он вместе с чувственностью или, если мы таковую устраняем, еще остается»⁵ (Ibid., S. 31). Здесь видно, как Бек различает объект, существующий сам по себе, и трансцендентальный объект. К сожалению, в дальнейших своих размышлениях Бек никак не переходит от трансцендентального объекта к трансцендентальному субъекту (то есть не развивает этот тезис относительно самости), хотя и обращается к проблеме единства сознания, которое в свое время Кант отличал от трансцендентального субъекта (B 427; Кант, 2006б, с. 543) и о котором, правда, также ничего не известно (A 383; Кант, 2006а, с. 481). «Представление предмета — это всегда представление необходимого единства сознания, которое может мыслиться так же проблематично, как в понятии ноумена...» (Beck, 1793, S. 145–146). В свою очередь, Я, сопровождающее все представления, получает смысл только в связи с представлениями, и «об этом Я, обособленном же от всех представлений, мы не имеем ни малейшего понятия...» (Ibid., S. 145).

Г.Э. Шульце и С. Маймон: сверхфизическое существо или не существо вовсе?

В заключительной части статьи следует обратиться еще к двум авторам: Готлобу Эрнсту Шульце (1761–1833) и Соломону Маймону (1753–1800). Они, в отличие от Бека и Рейнгольда, принадлежат к числу критиков Канта.

⁵ Очевидна отсылка к фрагменту B 344 «Критики чистого разума» (см.: Кант, 2006б, с. 449).

Beck (1796, p. 46) notes that because we find it hard to explain the link between representation of ourselves and our own subject, we cannot ground propositions about ourselves and hence about the elements that constitute the sources of cognition (receptivity and spontaneity). We are forced to distinguish what constitutes our cognition (in appearance) from what it really consists of. Thus Beck extrapolates 'internal' uncertainty to uncertainty of external objects as they exist in themselves. The cognising subject has at his disposal only representations therefore, strictly speaking, it is unclear what is meant by the coveted correspondence to the object.

We only believe that our representations correspond to the objects, in reality understanding conceives of an object not as a thing in general existing outside it and affecting the senses but "only as a transcendental object [...] with regard to which it is totally unknown whether it is inside us or also outside us, whether it is destroyed along with sensibility or remains after sensibility is removed"¹⁸ (ibid., p. 31).¹⁹ Obviously, Beck distinguishes the object existing by itself from the transcendental object. Unfortunately, in his further reflections Beck does not move from the transcendental object to the transcendental subject (i.e. does not elaborate the thesis concerning self) although he does turn to the problem of the unity of consciousness which Kant in his time distinguished from the transcendental subject (*KrV*, B 427; Kant, 1998, p. 455) of which, too, nothing is known (*KrV*, A 383; Kant, 1998, p. 433). "The representation of an object is always the representation of the necessary unity of consciousness which also can be thought of problematically, as in the case of the concept of a noumenon [...]"²⁰ (Beck, 1793, pp. 145–146). In turn the *I* which accompanies all representations only acquires meaning in connection with representations and "we do not have the faintest concept of the *I* separate from all the representations [...]"²¹ (ibid., p. 145).

¹⁸ "[...] bloß als transcendentes Object [...], wovon völlig unbekannt ist, ob es in uns, oder auch außer uns anzutreffen sey, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde."

¹⁹ An obvious reference to fragment *KrV*, B 344 (Kant, 1998, p. 381).

²⁰ "Die Vorstellung eines Gegenstandes ist immer die der nothwendigen Einheit des Bewußtseyns, die auch problematisch gedacht werden kann, wie in dem Begriffe eines Noumenon [...]"

²¹ "Von diesem Ich haben wir aber abgesondert von aller Vorstellung niemals den geringsten Begriff [...]"

Шульце, известный критик и, по высказыванию А. Шопенгауэра, самый «остроумный противник» Канта (Шопенгауэр, 1999, с. 369), достаточно сдержан в терминологии, относящейся к области субъективности, говоря преимущественно о душе (*Gemüthe*) как о субъекте представлений (*Subjekt der Vorstellungen*). У Канта сам познающий, а не естественный ход природы является источником необходимого характера знания. Познающий образует с порядком природы причинно-следственную связь, оказываясь его «трансцендентальным автором» (*transscendentaler Urheber*) (Schulze, 1911, S. 119). Вместе с тем в разделе о паралогизмах — а его Шульце называет «одним из самых превосходных в критике разума, каждая строка которого дышит философским духом» (*Ibid.*, S. 120) — Кант ясно утверждает неизвестность этого трансцендентального автора для себя самого (субъект в сознании выступает только явлением чего-то неизвестного) и не дает четкого объяснения, что, собственно, следует понимать под ним: вещь саму по себе, ноумен или трансцендентальную идею⁶.

Шульце аргументирует, что определить сущность субъекта представления через какой-либо из трех перечисленных вариантов проблематично. Считать субъект представления вещью самой по себе или ноуменом в значении интеллигибельной сущности — значит противоречить принципу критики, ограничивающему применение категории причины пределами эмпирических созерцаний. Если трактовать субъект-ноумен лишь как форму мысли, то окажется, что порядок опыта создавался бы только некоей абстракцией, не содержащей никакой истины. Нельзя назвать субъект представления и трансцендентальной идеей, поскольку идеи по своей функции не дают никакого знания о трансцендентальном предмете, а только привносят единство и полноту в опытное знание.

В целом Шульце считает кантовский шаг, «когда те или иные особенности наших познаний стремятся объяснять из трансцендентального существа, или из сверхфизического субъекта наших представлений и его способа действия самого по себе, о котором мы совершенно ничего не понимаем» (Schulze,

⁶ Отмечу, что в другом, более позднем сочинении «Энциклопедия философских наук для использования в лекциях» (*Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften zum Gebrauche für seine Vorlesungen*, 1814) Г.Э. Шульце определеннее склонится уже в пользу вещи самой по себе: «...согласно Канту, субъект в сознании является не чем иным, как явлением неизвестной вещи самой по себе» (Schulze, 1824, S. 296).

G.E. Schulze and S. Maimon: Supra-Natural Being or Non-Being at All?

In the final part of the article we should take a look at two more authors: Gottlob Ernst Schulze (1761–1833) and Salomon Maimon (1753–1800). Unlike Beck and Reinhold, they are critics of Kant.

Schulze, a well-known critic described by Arthur Schopenhauer (1969, p. 438) as “one of his (Kant’s – *M.R.*) opponents, in fact the cleverest of them,” is fairly cautious in his terminology regarding subjectivity and prefers to speak about the soul (*Gemüth*) as the subject of representations (*Subjekt der Vorstellungen*). With Kant, it is the subject and not the natural course of nature that is the source of the necessary character of knowledge. The cognising subject is in a cause-and-consequence relationship with the natural order, being its “transcendental author” (*transscendentaler Urheber*) (Schulze, 2000, p. 124). At the same time in the section on paralogisms — described by Schulze as “one of the most splendid in the Critique of Reason; each line exudes philosophical spirit” (*ibid.*) — Kant plainly asserts that the transcendental author is unknown to himself (the subject in consciousness is merely a phenomenon of something unknown) and does not clearly define what exactly it means — the thing-in-itself, noumenon or the transcendental idea?²²

Schulze argues that it is problematical that the essence of a subject of representation can be defined through any of the three above-mentioned variants. To consider the subject of representation to be a thing-in-itself or a noumenon in the meaning of an intelligible entity means to run counter to the principle of the critique that limits the use of the cause category outside the area of empirical intuitions. If one interprets the subject-noumenon as just the form of thought it will turn out that the order of experience has been created by a certain abstraction that contains no truth. Nor can the subject of representation be called the transcendental idea because ideas, according to their function, provide no knowledge about the transcendental object but merely introduce unity and completeness to experiential knowledge.

²² In a later work, *Encyclopaedia of Philosophical Sciences for Use in Lectures*, Schulze (1824, p. 296) leans more definitely towards the thing-in-itself: “Only according to Kant, the subject in consciousness is none other than the phenomenon of an unknown thing-in-itself” (“*Nur nach Kant ist das Subject im Bewußtseyn auch nichts weiter, als die Erscheinung eines unbekanntes Dinges an sich*”).

1911, S. 120), нефилософским и способствующим лени разума. В работе «Критика теоретической философии» (1801) Шульце посвящает отдельную главу природе знания о представляющем субъекте, упоминая о разграничении внутреннего чувства и апперцепции, а также о закрытости подлинного Я — или трансцендентального субъекта наших представлений — от внутренней чувственной интуиции (очевидно, отсылая к фрагменту A 492 / B 520 «Критики чистого разума») (см.: Schulze, 1801, S. 317). Путем переосмысления Я и природы рассудка Кант разрушает кажимость, что мы имеем субстанциальное своей самости в самосознании и непосредственном созерцании (Ibid., S. 452–453). Тогда как, замечает Шульце, стоило бы, напротив, как это сделали «многие сторонники критической системы», сам субъект принять за постижимую «реальную и объективно действительную вещь» (Schulze, 1911, S. 117). Еще более соответствующим духу критической философии было бы «выводить бытие необходимого синтетического положения в нас из свойств суждений и представлений, всякий раз имеющихся в нас прежде него, чем полагать причину этого бытия в трансцендентальном предмете, который мы вовсе не знаем» (Ibid., S. 118).

В свою очередь, Маймон, уроженец белорусской земли и оригинальный мыслитель-самоучка, полагает, что Шульце «стреляет» мимо цели. Критицизм являет собой метаровень исследования, где, во-первых, проблема причин опыта вовсе не затрагивается и, во-вторых, речь идет не о существовании (пусть даже это познающий субъект), а о том, что содержится в самом знании (Maimon, 1912, S. 354–355). Субъект в трансцендентальном исследовании не может быть неким реальным сущим. Мыслящая сущность может быть только неопределенной «самой общей формой мышления и созерцания вообще, а именно единством сознания, которое есть условие всех созерцаний и понятий вообще» (Маймон, 2017, с. 111), то есть только логическим субъектом безо всякой претензии на субстанциальность. В «Опыте о трансцендентальной философии» (1790) термин «трансцендентальный субъект» служит Маймону для объяснения специфики трансцендентального идеализма через метафору зеркала:

...представление объектов созерцаний во времени и пространстве являет собой словно бы образы, которые создаются трансцендентальным субъектом всех представлений (чистое Я, помысленное посредством своей чистой формы *a priori*) в зеркале

On the whole Schulze considers Kant's move "to wish to explain certain properties of our cognitions from a transcendental being, or from a supra-natural subject and its mode of operation 'in-itself', of which we understand nothing at all [...]" (Ibid., p. 124) to be non-philosophical and contributing to laziness of reason. In his work *Critique of Theoretical Philosophy* (1801) Schulze devoted a separate chapter to the nature of knowledge of the representing subject, mentioning the distinction between inner sense and apperception as well as the hiddenness of the proper *I*, or the transcendental subject of our representations, from inner sensible intuitions (an obvious reference to fragment *KrV*, A 492 / B 520) (cf. Schulze, 1801, p. 317). By reinterpreting *I* and the nature of understanding Kant destroys the impression that we have the substantial of our self in self-consciousness and immediate intuition (cf. *ibid.*, pp. 452-453). Meanwhile, Schulze (2000, p. 122) argues, it would make sense, as "many followers of the critical system" have done, to treat the subject itself as a knowable "real and objectively actual thing." It would be still more in the spirit of critical philosophy "to explain the existence in us of each necessary synthetic proposition by deriving it from the characteristics of the judgements and representations that have preceded it in us, than to posit the cause of this existence in a transcendental object that we do not know at all" (Ibid., p. 123).

In turn, Maimon, an original self-taught thinker born in Belarus, believes that Schulze "misses the point." Critique is the meta-level of research where first, the problem of the causes of experience is not touched upon at all and second, the discussion has to do not with the being (even if it is the cognising subject) but with what is contained in knowledge itself (Maimon, 1912, pp. 354-355). The subject in transcendental research cannot be a real being. The thinking being can only be an indeterminate "universal form of thinking and intuiting in general, namely the unity of consciousness, a condition of all intuitions and concepts in general" (Maimon, 2010, p. 85), i.e. only a logical subject without any claim to substantiality. In *Essay on Transcendental Philosophy* (1790) Maimon uses the term "transcendental subject" to explain the specificity of transcendental idealism through a mirror metaphor:

The representations of the objects of intuitions in space and time are like images produced in a mirror (the empirical *I*) by the transcendental subject of all

(эмпирическое я); но кажется, что они происходят из чего-то позади зеркала (от объектов, отличающихся от нас самих) (Маймон, 2017, с. 138).

При этом Маймон, сравнивая свою позицию с кантовской, Я как чистое созерцание *a priori* называет субстанцией (как это проделывал еще Эберхард), что, на первый взгляд, противоречиво и не оставляет возможности сохранить кантовское хрупкое строение субъекта. Однако если не оставаться на поверхности терминов и обратить внимание на маймоновское переосмысление деятельности рассудка (последний способен мыслить объекты метафизики, создавать реальные объекты в процессе мышления), то концепция Я у Маймона окажется более сложной. Определение Я как субстанции означает градационное приближение к максимально общему предикату до той предположительной конечной границы, где Я оказывается и определяющим, и определяемым, а представление и вещь тождественны.

Это «в конце концов», правда, никогда не наступает, потому что Я, к которому я прихожу, является все еще предикатом (внутреннего чувства). И все же я постоянно приближаюсь к истинному Я как к чему-то, что, правда, для моего сознания есть лишь идея, но само по себе является истинным объектом, именно потому, что к нему можно постоянно приближаться посредством определенного ряда; из этого следует, что его в действительности с необходимостью должен мыслить бесконечный рассудок (Маймон, 2017, с. 134).

Смысл истинного Я, о котором пишет Маймон, чрезвычайно близок к кантовскому смыслу трансцендентального субъекта: Кант называет его подлинным Я, или Я в собственном смысле слова, которое не может быть представлено в определениях внутреннего чувства (см.: A 492 / B 520; Кант, 2006б, с. 651).

Заключение

Таким образом, установлено, что в ранних рецепциях кантовского критицизма обращение к трансцендентальному субъекту происходило в связи с разнообразными исходными задачами и вопросами. Кроме того, предлагались совершенно различные версии трактовки понятия трансцендентального субъекта.

Некоторые авторы (Эберхард, Вайсхаупт) видели задачу философии в том, чтобы обнаружить некий

representations (the pure I, thought by means of its pure *a priori* form); but they appear as if they came from something behind the mirror (from objects that are different from ourselves) (Maimon, 2010, p. 108).

I as pure intuition *a priori* is designated as substance by Maimon (as Eberhard did much earlier) comparing his position with Kant's. It seems to be contradictory and to leave no chance of preserving Kant's delicate structure of the subject. However, if one pays attention to Maimon's reinterpretation of the activity of understanding (the latter can think of metaphysical objects, create real objects in the process of thought) without being stuck on a terminological level, it would be revealed that there is more to Maimon's concept of *I* than meets the eye. The definition of *I* as substance means gradual approximation to the most general predicate, ending with the supposed final point where *I* is both the defining and defined and representation and thing are identical.

This **last thing** [*dieses Zulezt*] is of course never to be found because the *I* that I reach is still always a predicate (of inner sense). I approach the true *I* ever more closely as something that for my consciousness is only an idea, but in itself is a true object, and precisely because we can approach it ever more closely by means of a determinate series, so it follows that an infinite understanding must actually think it (*ibid.*, p. 104).

The meaning of the true *I*, Maimon writes, is very close to Kant's meaning of the transcendental subject: Kant calls it the proper *I* or the real *I* which cannot be represented in the definitions of the inner sense (*KrV*, A 492 / B 520; Kant, 1998, pp. 511-512).

Conclusion

Thus we have established that early reactions to Kant's criticism turned to the transcendental subject in accordance with their initial tasks and questions. And interpretations of the concept of transcendental subjects varied widely.

Some authors (Eberhard, Weishaupt) believed that the task of philosophy was to discover some fundamental point in cognition whose role could not be performed by Kant's transcendental subject. One could either revert to the treatment of the subject of representation as substance (Eberhard), as in rational psychology before Kant, or proceed from

устойчивый пункт в познании, роль которого кантовский трансцендентальный субъект не может исполнить: при этом можно было или возвращаться к трактовке субъекта представления как субстанции (Эберхард), как было в рациональной психологии до Канта, или же искать точку опоры во внешних вещах (Вайсхаупт). Трансцендентальный субъект также тематизировался как «нечто = x », которому как пустой абстракции предпочитали действительные предметы опыта (Гаман) — или же приписывали статус истинной реальности (Якоби). Последнее заслуживает отдельного исследования с учетом того, что в современной теоретической аналитической философии идут споры относительно вопроса, следует ли считать Канта конструктивистом или реалистом (см.: Соболева, 2018, с. 129).

Такие авторы, как Рейнгольд и Бек, подчеркивали разрыв между представлением и его объектом (будь то чистый объект или ноуменальное Я), поскольку явления должны быть принципиально отличны от того, что «есть на самом деле». Доступ к тому, что «есть на самом деле», для познающего закрыт, так как мы замкнуты в сфере представляемого: само представление есть единственный доступный оригинал, а объект представления может рассматриваться не как самостоятельная аффицирующая вещь, а лишь как онтологически неустойчивый трансцендентальный объект.

Фигура трансцендентального субъекта могла служить поводом для критики кантовской философии на том основании, что предельный фундамент научного знания оказывается как раз неизвестным — концы брошены в воду. Впрочем, и из этого может быть намечен телеологический вектор для познающего, хотя и пунктирно ввиду ограниченности человеческого рассудка, неспособного перейти от идеи к истинному Я (Маймон).

Список литературы

Кант И. Об одном открытии, после которого всякая новая критика чистого разума становится излишней ввиду наличия прежней (Против Эберхарда). Продолжение / публ. и пер. с нем. И.Д. Копцева // Кантовский сборник. 1993. № 1 (17). С. 129–145.

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

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

Кармин А.С. Проблема субъекта и объекта в кантовской теории познания // Кантовский сборник. 1983. № 1 (8). С. 33–54.

external things as a support (Weishaupt). The transcendental subject was also seen as “something = x ”, which was rejected, being an empty abstraction, in favour of real objects of experience (Hamann) or given the status of true reality (Jacobi). The latter merits a special study in light of the current arguments in modern theoretical analytical philosophy as to whether Kant should be regarded as a constructivist or a realist (cf. Soboleva, 2018, p. 129).

Such authors as Reinhold and Beck stressed the gap between representation and its object (be it a pure object or a noumenal I) because phenomena should be fundamentally different from what “is in reality.” The cognising subject is denied access to what “is in reality” because we are confined within the sphere of what is representable: representation is the only accessible original and the object of representation can be seen not as an affecting thing in its own right, but only as an ontologically unstable transcendental object.

The figure of the transcendental subjects could be a pretext for criticising Kantian philosophy on the grounds that the ultimate foundation of scientific knowledge turns out to be unknown and no one will be any the wiser. However, that too can be the starting point of a teleological journey for the cognising subject if only in the shape of a dotted line on the map because of the limitations of human understanding incapable of moving from the idea of I to the true I (Maimon).

References

Azeri, S., 2010. Transcendental Subject vs. Empirical Self: on Kant's Account of Subjectivity. *Filozofia*, 65(3), pp. 269-283.

Baumann, Ch., 2017. Kant, Neo-Kantians, and Transcendental Subjectivity. *European Journal of Philosophy*, 25(3), pp. 595-616.

Beck, J.S., 1793. *Erläuternder Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant: erster Band*. Riga: J.F. Hartknoch.

Beck, J.S., 1796. *Einzig-möglicher Standpunct, aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muß*. Riga: J.F. Hartknoch.

Cohen, H., 1885. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: Dümmler.

Eberhard, J.A., 1789. Ueber das Gebiet des reinen Verstandes. *Philosophisches Magazin (Hg. von J.A. Eberhard)*. Part 3. Volume 1. Halle: J.J. Gebauer, pp. 263-289.

Glaserfeld, E., 1981. Einführung in den Radikalen Konstruktivismus. In: P. Watzlawick, ed. 1981. *Die Erfundene Wirklichkeit*. München: Piper, pp. 16-38.

- Коген Г. Теория опыта Канта / пер. с нем. В.Н. Белова. М. : Академический проект, 2012.
- Круглов А.Н. Был ли у Канта трансцендентальный субъект? // Историко-философский ежегодник — 2004. М. : Наука, 2005. С. 279—295.
- Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М. : Наука, 1980.
- Любутин К.Н. Философия Канта: проблема трансцендентального субъекта // Вопросы теоретического наследия И. Канта. 1980. № 1 (5). С. 3—18.
- Маймон С. Философские труды. Т. 1 : Опыт о трансцендентальной философии / пер. с нем. Г. Гимельштейна, И. Микиртумова ; под общ. ред. А. Иваненко ; Набегина на область философии / пер. с нем. А. Иваненко. СПб. : Гуманитарная академия, 2017.
- Ровбо М.В. Проблема трансцендентального субъекта и ее обоснование в критической философии И. Канта // Журнал Белорусского государственного университета. Философия. Психология. 2019. № 2. С. 9—14.
- Соболева М.Е. Как читать Канта, или Кант в контексте современных эпистемологических дискуссий в западном аналитическом кантоведении // Вопросы философии. 2018. № 3. С. 129—140.
- Шопенгауэр А. Критика кантовской философии // Собр. соч. : в 6 т. М. : Терра — Книжный клуб ; Республика, 1999. Т. 1 : Мир как воля и представление. С. 350—451.
- Якоби Ф.Г. О трансцендентальном идеализме // Гаман И.Г., Якоби Ф.Г. Философия чувства и веры / сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч. С.В. Волжина. СПб. : Издательский центр «Академия», 2006. С. 198—205.
- Azeri S. Transcendental Subject vs. Empirical Self : on Kant's Account of Subjectivity // Filozofia. 2010. Vol. 65, № 3. P. 269—283.
- Baumann Ch. Kant, Neo-Kantians, and Transcendental Subjectivity // European Journal of Philosophy. 2017. Vol. 25, № 3. P. 595—616.
- Beck J.S. Einzig-möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß. Riga : J.F. Hartknoch, 1796.
- Beck J.S. Erläuternder Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant. Riga : J.F. Hartknoch, 1793. Bd. 1.
- Beiser F.C. The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte. Cambridge ; L. : Harvard University Press, 1987.
- Eberhard J.A. Ueber das Gebiet des reinen Verstandes // Philosophisches Magazin. Halle : J.J. Gebauer, 1789. Bd. 1, Stück 3. S. 263—289.
- Glaserfeld E. Einführung in den Radikalen Konstruktivismus // Die erfundene Wirklichkeit / ed. by P. Watzlawick. München : Piper, 1981. S. 16—38.
- Hamann J.G. Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft // Hamann's Schriften : in 8 Bdn. Leipzig : Reimer, 1825. Bd. 7. S. 1—16.
- Jacobi F.H. Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen // Friedrich Heinrich Jacobi's Werke : in 6 Bdn. Leipzig : Gerhard Fleischer, 1816. Bd. 3. S. 58—195.
- Hamann, J.G., 2007. Metacritique on the Purism of Reason. In: K. Haynes, ed. 2007. *Hamann: Writings on Philosophy and Language. Cambridge Texts in the History of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 205-218.
- Jacobi, F.H., 1815. Beylage. Ueber den transscendentalen Idealismus. In: F.H. Jacobi, 1815. *Werke. In 6 volumes. Volume 2*. Leipzig: Gerhard Fleischer, pp. 289-310.
- Jacobi, F.H., 1816. Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen. In: F.H. Jacobi, 1816. *Werke. In 6 volumes. Volume 3*. Leipzig: Gerhard Fleischer, pp. 58-195.
- Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer and A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I., 2002. On a Discovery Whereby Any New Critique of Pure Reason Is to Be Made Superfluous by an Older One. Translated by H. Allison. In: I. Kant, 2002. *Theoretical Philosophy after 1781*. Edited by H. Allison and P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 281-336.
- Karmin, A.S., 1983. Problem of Subject and Object in Kant's Theory of Knowledge. *Kantian Journal*, 8(1), pp. 33-54. (In Rus.)
- Krouglov, A.N., 2005. Did Kant Have a Transcendental Subject? *History of Philosophy Yearbook 2004*, pp. 279-295. (In Rus.)
- Lektorskiy, V.A., 1980. *Sub'ekt, ob'ekt, poznanie [Subject, Object, Cognition]*. Moscow: Nauka. (In Rus.)
- Lyubutin, K.N., 1980. Kant's Philosophy and the Problem of Transcendental Subject. *Issues of Kant's Theoretical Heritage*, 5(1), pp. 3-18. (In Rus.)
- Maimon, S., 1912. *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens; nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus*. In: S. Maimon, 1912. *Neudrucke seltener philosophischer Werke. Volume 3*. Berlin: Reuther & Reichard.
- Maimon, S., 2010. *Essay on Transcendental Philosophy*. Translated by N. Midgley, H. Somers-Hall, A. Welchman and M.M. Reglitz. London: Continuum.
- Nitzan, L., 2014. *Jacob Sigismund Beck's Standpunktslehre and the Kantian Thing-in-itself Debate*. Cham: Springer.
- Reinhold, K.L., 2011. *Essay on a New Theory of the Human Capacity for Representation*. Translated by T. Mehigan and B. Empson. Berlin & New York: De Gruyter.
- Rouba, M.V., 2019. The Problem of the Transcendental Subject and Its Justification in Kant's Critical Philosophy. *Journal of the Belarusian State University. Philosophy and Psychology*, 2, pp. 9-14. (In Rus.)
- Schopenhauer, A., 1969. Appendix: Criticism of the Kantian Philosophy. In: A. Schopenhauer, 1969. *The World as Will and Representation*. In 2 volumes. Volume 1. Translated by E.F.J. Payne. New York: Dover Publications, pp. 413-534.
- Schulze, G.E., 1801. *Kritik der theoretischen Philosophie: in 2 Bänden. Volume 1*. Hamburg: C.E. Bohn.
- Schulze, G.E., 1824. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften zum Gebrauche für seine Vorlesungen*. Dritte, sehr verbesserte und vermehrte Ausgabe. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Maimon S. Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens; nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus // Neudrucke seltener philosophischer Werke. Berlin : Reuther & Reichard, 1912. Bd. 3.

Nitzan L. Jacob Sigismund Beck's Standpunktslehre and the Kantian Thing-in-itself Debate. Cham : Springer, 2014.

Reinhold K.L. Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Prag ; Jena : C. Widtmann und I.M. Mauke, 1789.

Schulze G.E. Kritik der theoretischen Philosophie : in 2 Bdn. Hamburg : C.E. Bohn, 1801. Bd. 1.

Schulze G.E. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften zum Gebrauche für seine Vorlesungen. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1824.

Schulze G.E. Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie // Neudrucke seltener philosophischer Werke. Berlin : Reuther & Reichard, 1911. Bd. 1.

Watzlawick P. Wirklichkeitsanpassung oder angepasste "Wirklichkeit"? Konstruktivismus und Psychotherapie // Einführung in den Konstruktivismus : Beiträge von H. von Foerster, E. von Glasersfeld, P.M. Hejl, S.J. Schmidt, P. Watzlawick. München : Piper, 1992. S. 89–107.

Weishaupt A. Ueber die Gründe und Gewisheit der menschlichen Erkenntniß. Zur Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft. Nürnberg : Grattenauer, 1788a.

Weishaupt A. Ueber die Kantischen Anschauungen und Erscheinungen. Nürnberg : Grattenauer, 1788b.

Zöllner G. Selbstbewusstsein, reines // Kant-Lexikon / hrsg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin. Berlin ; Boston : de Gruyter, 2015. Bd. 3. S. 2070–2071.

Об авторе

Маргарита Валерьевна Ровбо, Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь.

E-mail: ritarovbo@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3123-3013>

Для цитирования:

Ровбо М.В. Парадокс кантовского трансцендентального субъекта в немецкой философии конца XVIII века // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 2. С. 7–25. doi: 10.5922/0207-6918-2020-2-1.

Schulze, G.E., 2000. Aenesidemus or Concerning the Foundations of the Philosophy of the Elements Issued by Professor Reinhold in Jena Together with a Defense of Skepticism against the Pretensions of the Critique of Reason. In: G.E. Schulze, 2000. *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*. Translated by G. di Giovanni, H.S. Harris. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, pp. 104-135.

Soboleva, M.E., 2018. How Do We Read Kant, or Kant in the Context of Contemporary Epistemological Discussions in Western Analytic Kant-Studies. *Voprosy Filosofii*, 3, pp. 129-140. (In Rus.)

Watzlawick, P., 1992. Wirklichkeitsanpassung oder angepasste "Wirklichkeit"? Konstruktivismus und Psychotherapie. In: H. von Foerster, E. von Glasersfeld, P.M. Hejl, S.J. Schmidt, P. Watzlawick, 1992. *Einführung in den Konstruktivismus*. München: Piper, pp. 89-107.

Weishaupt, A., 1788a. Ueber die Gründe und Gewisheit der menschlichen Erkenntniß. Zur Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft. Nürnberg: Grattenauer.

Weishaupt, A., 1788b. Ueber die Kantischen Anschauungen und Erscheinungen. Nürnberg: Grattenauer.

Zöllner, G., 2015. Selbstbewusstsein, reines. In: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin, eds. 2015. *Kant-Lexikon. Volume 3*. Berlin & Boston: De Gruyter, pp. 2070-2071.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Marharyta V. Rouba, Belarusian State University, Minsk, Belarus.

E-mail: ritarovbo@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3123-3013>

To cite this article:

Rouba, M.V., 2020. The Paradox of Kant's Transcendental Subject in German Philosophy in the Late Eighteenth Century. *Kantian Journal*, 39(2), pp. 7-25. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-2-1>.

УНИВЕРСУМ НАУКИ.
АРХИТЕКТОНИЧЕСКИЕ ИДЕИ НАУКИ,
ОТРАСЛЕЙ И ЧАСТЕЙ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ
В ФИЛОСОФИИ КАНТА

М.Р. Левин¹

Мой тезис заключается в следующем: Кант создал всеохватывающее систематическое описание способности чистого разума к построению систем (архитектонической способности чистого разума), которое можно успешно применять и развивать в современных условиях. Разум (в узком смысле) отвечает за формирование картины упорядоченной научной системы, включающей в себя архитектурные идеи науки, саму науку и отрасли научного знания. В первом разделе статьи посредством определения и установления взаимосвязи между такими понятиями, как (а) способность разума, (б) идеи (как принципы), (в) метод и (г) науки разума, я раскрываю то, что Кант подразумевает под архитектурными идеями. Далее во втором разделе я анализирую кантовское понимание целостного научного знания, а также научного прогресса и предлагаю провести дифференциацию четырех уровней применения архитектурных идей, опираясь при этом на образ гармонично устроенной вселенной, который дает нам Кант в своем трактате «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755). Я также утверждаю, что каждую возможную идею разума можно (помимо ее основной функции) рассматривать и в качестве архитектурной концепции четвертого уровня, в случае если она явно представляется нам как объект исследований (например, философских), то есть в методологической перспективе. В последнем (III) разделе я раскрываю потенциал теории Канта, указывая на то, как эта системообразующая методологическая функция чистого разума применяется в настоящее время в программе философских исследований Карла-Отто Апеля.

Ключевые слова: разум, идеи, науки, системность, использование разума в современной философии.

Введение

В то время как кантовская философия науки, содержание главы «Архитектоника чистого разума» «Критики чистого разума» (1781) и теория регулятивных идей оказались в центре многих послед-

¹ Университет Вупперталя.
42119, Германия, Вупперталь, Гауссштрассе, д. 20.
Поступила в редакцию: 14.01.2020 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-2-2
© Левин М.Р., 2020.

THE UNIVERSE OF SCIENCE.
THE ARCHITECTONIC IDEAS OF SCIENCE,
SCIENCES AND THEIR PARTS IN KANT

M. Lewin¹

I argue that Kant has developed a broad systematic account of the architectonic functionality of pure reason that can be used and advanced in contemporary contexts. Reason, in the narrow sense, is responsible for the picture of a well-ordered universe of science consisting of architectonic ideas of science, sciences and parts of sciences. In the first section (I), I show what Kant means by the architectonic ideas by explaining and interrelating the concepts of (a) the faculty of reason, (b) ideas (as principles), (c) method, and (d) sciences of reason. Thereafter (II), I think through his holistic understanding of science and scientific progress and suggest differentiating between four levels of use of architectonic ideas, drawing on the metaphor of a well-structured universe as imagined by Kant in his work on the *Universal Natural History and Theory of the Heavens*. I also claim that each possible idea of reason can be (apart from its primary function) additionally regarded as a fourth-level architectonic concept when explicitly conceived as an object of (e.g. philosophical) studies, i.e. from a mere methodological perspective. In the final section (III), I unveil the potential of Kant's theory by pointing out how this architectonic methodological function of pure reason is tacitly used in Karl-Otto Apel's contemporary philosophical research programme.

Keywords: reason, ideas, sciences, systematicity, use of reason in contemporary philosophy.

Introduction

While the Kantian philosophy of science, the "Architectonic" chapter of the *Critique of Pure Reason* and his theory of regulative ideas have become

¹ University of Wuppertal.
20 Gaußstraße, Wuppertal, 42119, Germany.
Received: 14.01.2020.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-2-2
© Lewin M., 2020.

них исследований², посвященных философии Канта, теме самих «архитектонических идей» не было уделено достаточного внимания. Справедливости ради надо заметить, что многие авторы обращаются к кантовскому понятию идей наук, но при этом касаются скорее смежных тем, не занимаясь углубленным исследованием и объяснением конкретной функциональности чистого разума в отношении подобных идей³. Поднимаемые современными исследователями вопросы включают в себя следующую проблематику: систематичность и взаимосвязь наук (McRae, 1957), связь между отраслями науки и (практическими) целями разума (Sturm, 2020; Gava, 2014), исторические корни системы понятий кантовской философии (см.: Switzer, 2014; Sturm, 2009, p. 131–146) и т.д. Я же хочу пойти иным путем и сосредоточиться именно на архитектурной *действенности, способности и процедуре действия* разума (в узком смысле)⁴. Я утверждаю, что Кант разработал учение о методологической функциональности чистого разума в отношении научной практики систематического планирования, развития, получения и упорядочения знаний под руководством архитектурных идей, которое шире и богаче по содержанию, чем это часто представлено в современном кантоведении. Более того, я стремлюсь показать, что предмет моих исследований — не просто, так сказать, «экспонат» в «музее истории философии», а важный теоретический материал, который можно применять и развивать в современных условиях.

² Существует достаточно много свежих публикаций по различным аспектам кантовской философии науки. Перечислить их полностью в рамках моей статьи не представляется возможным. Для изучения общего характера философии науки Канта см., например: (Sturm, 2009; Kant and the Sciences, 2001; Friedman, 1992; Kitcher, 1983). Последние публикации по теме архитектуры Канта: (Gava, 2014; Switzer, 2014; Manchester, 2008), по концепции регулятивных идей Канта и их функций, связанных с наукой, см.: (Meer, 2019), по теме трансцендентальных идей в целом: (Willaschek, 2018; Bunte, 2016; Pissis, 2012; Klimmek, 2005).

³ Идеи наук не следует путать с трансцендентальными идеями, число которых ограничено, а функция (как регулятивных идей) совершенно иная. Их также не следует рассматривать и в качестве подвидов «регулятивных идей» в целом. Для полного и табличного обзора (семи) видов идей в философии Канта и соответствующих различных функций разума (в узком смысле) см. работу (Lewin, 2021, в печати). Некоторые из текущих результатов моих исследований были опубликованы в работах (Lewin, 2018; Левин, 2020).

⁴ Здесь я следую кантовскому различию между разумом (в узком смысле), который связан исключительно с идеями и принципами высшего порядка, и разумом в более широком смысле, как неким целым, образованным из рациональных способностей, включая рассудок и разум (в узком смысле). Говоря просто о «разуме» в некоторых местах этой статьи, я имею в виду первое значение.

the focus of recent research,² the topic of “architectonic ideas” has not received enough attention and has been addressed only in passing. Although, admittedly, not a few authors mention the Kantian notion of *ideas of sciences*, they are rather concerned with adjacent topics than with an in-depth exploration and explanation of the concrete functionality of pure reason regarding this kind of ideas.³ The topics include the systematicity and the interrelation of the sciences (*cf.* McRae, 1957), the relation between the sciences and the (practical) ends of reason (*cf.* Sturm, 2020; Gava, 2014), the historical roots of the Kantian conceptual framework (*cf.* Switzer, 2014; Sturm, 2009, pp. 131-146) etc. I want to choose a different path and focus on the architectural *functionality, capability and procedure* of reason (in the narrow sense) *per se*.⁴ I argue that Kant has developed an account of the methodological functionality of *pure reason* regarding the scientific practice of systematic planning, developing, acquiring and ordering of knowledge under the guidance of *architectonic ideas*, which is broader and richer in content than often presented in Kant research. Moreover, I aim to show that it is not — so to speak — a mere “exhibit” in the “museum of the history of philosophy”, but an important and plausible theoretical endeavour that can be applied and advanced in contemporary contexts. I will proceed as follows: First (I), I will explain the basic

² There are too many recent publications on different aspects of the Kantian philosophy of science to list them all here. For analyses which include general inquiries into the nature of the Kantian philosophy of science see e.g. Sturm (2009), Watkins (2001), Friedman (1992) and Kitcher (1983). For recent publications on Kant’s *Architectonics* see Gava (2014), Switzer (2014) and Manchester (2008). For Kant’s concept of regulative ideas and their science-related functions see Meer (2019), for transcendental ideas in general Willaschek (2018), Bunte (2016), Pissis (2012) and Klimmek (2005).

³ The ideas of sciences are not to be confused with the transcendental ideas, whose number is limited and whose function (as regulative ideas) is completely different. They are also not merely a subtopic to “regulative ideas” in general. For a complete and tabular overview over the (seven) kinds of ideas in Kant and the corresponding different functions of reason in the narrow sense see Lewin (in press). Some of the ongoing results of my studies were also published in Lewin (2020) and some of the initial deliberations in Lewin (2018).

⁴ I herewith follow the Kantian distinction between the reason in the narrow sense (which is exclusively concerned with ideas and principles of higher order) and the reason in the wider sense (as the whole of the rational faculties including the understanding and the reason in the narrow sense). By speaking simply of “reason” in some passages of this paper, I will mean the reason in the first sense.

Я буду действовать следующим образом: в разделе I я объясню основные понятия, с которыми буду работать: (а) способность разума, (б) идеи (как принципы), (в) метод и (г) науки разума. После этого в разделе II я выделю четыре уровня применения архитектурных идей, опираясь при этом на образ гармонично устроенной вселенной, который дает нам Кант в трактате «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755). В последнем разделе (III) я покажу на примере трансцендентально-прагматизма Карла-Отто Апеля, как методологическая функция чистого разума (которая заслуживает своего собственного должного объяснения) успешно применяется в современной философии.

I

В главе «Архитектоника чистого разума» «Критики чистого разума» (1781), а также в «Лекциях по логике» (1800) Кант утверждает следующее: «Во всех науках, особенно же в рациональных, идея науки есть общий план или очерк, следовательно — объем всех относящихся к науке знаний. Такая идея целого — первое, что нужно видеть и искать в науке, — является архитектурной, как, например, идея науки о праве» (AA 09, S. 93; Кант, 1994б, с. 348). Поэтому независимо от того, имеем мы дело с систематическим знанием, содержащимся в естественных науках, юриспруденции или философии, мы должны признать, что «в каждой системе должна быть идея, выступающая как целое и определяющая план и цель. Сама же эта идея представляет собой систематическое единство» (AA 24, S. 530). В этих и подобных им высказываниях, посвященных «искусству построения системы» (A 832 / B 860; Кант, 2006а, с. 1043), Кант описывает определенную методологию и понимание того, как ученые производят и получают систематические знания, используя свои способности разума (в узком смысле). При этом надо понимать, что для Канта само понятие «идея» предназначено исключительно для обозначения самого высшего и самого чистого из возможных образов мысли. Так, в его метафизике мыслительных способностей разум (в узком смысле), по-другому именуемый «способностью давать принципы», отвечает за создание и реализацию такого рода представлений, направляющих нашу волю и наш рассудок. Благодаря этой их функции идеи можно рассматривать в следующих значениях: как предпосылки, задачи, цели, проблемы или в целом принципы высшего порядка, которыми разум

concepts I will be working with: (a) *the faculty of reason*, (b) *ideas (as principles)*, (c) *method*, and (d) *sciences of reason*. After that (II), I will distinguish four levels in the use of architectonic ideas, using the metaphor of a well-structured universe as imagined by Kant in his work on the *Universal Natural History and Theory of the Heavens*. In the final section (III), I will show through the example of Karl-Otto Apel's transcendental pragmatism how the methodological function of pure reason, which deserves its own proper account, is tacitly used in contemporary philosophy.

I

Kant states in the “Architectonic” chapter of his first *Critique* and in his lectures on logic, that “[i]n all sciences, above all in those of reason, the idea of the science is its universal *abstract* or *outline*, hence the extension of all the cognitions that belong to it. Such an idea of the whole — the first thing one has to look to in a science, and which one has to seek — is *architectonic*, as, e.g., the idea of jurisprudence” (*Log*, AA 09, p. 93; Kant, 1992, p. 591). Whether we are dealing with systematic knowledge of natural sciences, jurisprudence or philosophy, we have to recognize and presuppose that in “every system there must be an idea as the whole which determines the arrangement and the purpose, and this idea represents the systematic unity”⁵ (*V-Lo/Pöhlitz*, AA 24, p. 530; transl. M.L.). Kant develops in these and similar passages on “the art of systems” (*KrV*, A 832 / B 860; Kant, 1998, p. 691) a certain methodology and understanding of how scholars produce and acquire systematic knowledge using their faculty of reason in the narrow sense. For Kant, the term “idea” is strictly reserved for designating the highest and purest kind of mental representations. In his metaphysics of mental powers, reason in the narrow sense, alternatively called “the faculty of principles”, is responsible for creating and implementing this kind of representations to guide our will and our understanding. Due to this function, they can be regarded as presuppositions, tasks, pur-

⁵ “In jedem System muß eine Idee als das Ganze seyn, die die Einteilung und den Zweck bestimmt, und diese Idee macht die systematische Einheit aus.”

неизбежно обременяет нас в нескольких различных областях действия и знания. Однако само понятие «принцип» в философии Канта носит неопределенный характер. Например, оно может означать, согласно семантике немецкого слова *Grundsatz*, определенное обязательное правило, основанное на познавательной способности и выраженное в форме *умозаключения*. В таком значении его можно отождествить с принципом рассудка. Однако в случаях, когда оно используется взаимозаменяемо с «идеей» (A 569, 619, 672 / B 597, 647, 700; Кант, 2006а, с. 727, 795, 857), оно указывает (на основе смыслового содержания лат. *principium* ‘начало’) определенную отправную точку, воображаемую (*vorgestellt*) или сформированную разумом (в узком смысле). В таких случаях принцип является неким шагом вперед, ожиданием результата, к которому должны привести все усилия рассудка в сочетании с различными этапами познания. Этот скачок образует разрыв между фактическим (обусловленным) и воображаемым (условием), в результате чего разум придает последнему форму абсолютности и главенства над первым и руководит рассудком и волей действовать в соответствии с принципом, чтобы преодолеть этот разрыв. Для этой цели разум формулирует максимы, через которые он расширяет представления, такие как, например, «бесконечность вселенной», до такого рода задач, как *продолжай процесс исследования и понимания вселенной, как если бы она являлась бесконечной* (см.: A 672 / B 700; Кант, 2006а, с. 857; A 685 / B 713; Кант, 2006, с. 873).

Общее определение идеи (или принципа), которое Кант приводит в начале «Трансцендентальной диалектики», основывается на понятии разума, «для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет» (A 327 / B 383; Кант, 2006а, с. 493). Тут, правда, надо учитывать, что само по себе это понятие идеи входит в разряд терминологии, относящейся к теоретико-философским построениям кантовской философии (связанным с объяснением противопоставления «концепции разума» (A) «объекту, данному в чувствах» (B)), и не является всеобъемлющим определением. Кроме того, Кант позднее несколько изменил формулировку этого определения после изучения других функций «способности давать принципы» в различных областях человеческой деятельности, особенно в отношении исключительного статуса эстетических идей. В качестве примера более общего варианта определения понятия «идея» следует обратиться к кантовской работе «О педагогике» (1803), в которой можно найти

poses, problems, or in general: principles of higher order that reason inevitably imposes on us in several different fields of acting and knowing. The term “principle” is ambiguous in Kant. It may mean – according to the German word “Grundsatz” – a certain binding rule based on a cognition and in form of a *sentence*. The principles of understanding are examples of this. In cases, however, when it is used interchangeably with “idea” (cf. *KrV*, A 569 / B 597, A 619 / B 647, A 672 / B 700; Kant, 1998, pp. 552, 577, 606 etc.), it indicates – based on the Latin “*principium*” (beginning) – a certain starting point imagined (*vorgestellt*) or projected by reason in the narrow sense. In such cases, a principle is a leap ahead, an anticipation of a result that all efforts of understanding in combining different elements of cognitions should lead to. This leap produces a gap between the actual (conditioned) and the imagined (condition), whereby reason gives the latter the form of absoluteness and priority over the former, and commands the understanding and the will to act according to the principle and to bridge this gap. For this purpose, reason formulates maxims; it expands representations such as the infinity of the universe to sentences, such as continue the process of discovery and understanding of the universe as if it were infinite (cf. *KrV*, A 672 / B 700; Kant, 1998, p. 606; A 685 / B 713; Kant, 1998, p. 613).

The general definition of idea (or principle) that Kant gives us at the beginning of the “*Transcendental Dialectic*”, is of a concept of reason “to which no congruent object can be given in senses” (*KrV*, A 327 / B 383; Kant, 1998, p. 402). It is, however, bound to the terminology of his theoretical philosophy (to the opposition “concept of reason” (A) vs. “object given in senses” (B)) and is not an all-encompassing definition. Kant will slightly change it after examining several other functions of the faculty of principles in different fields of human acting, especially with respect to the exceptional status of aesthetical ideas. An example for a more general version can be found in his *Lectures on Pedagogy*: “An idea is nothing more than a concept of perfection which is not yet to be found in experience”⁶

⁶ “Eine Idee ist nichts anderes, als der Begriff von einer Vollkommenheit, die sich in der Erfahrung noch nicht vorfindet.”

следующее высказывание: «Идея есть не что иное, как понятие о совершенстве, еще не осуществленном на опыте» (AA 09, S. 444; Кант, 1994в, с. 402). Основная мысль, выраженная в этом определении, состоит в том, что существует предположение о чем-то настолько совершенном (чистом и завершенном, =A), что конкретное и реально существующее что-то (=B) не соответствует выдвинутым к нему идеальным требованиям. Например, как утверждает Кант в своей третьей «Критике», такая эстетическая идея, как прекрасное, на самом деле исходит не из нашего разума, а из нашей способности к воображению (фантазированию — *Einbildungskraft*). Однако это определение все же подпадает под общее понятие идеи, потому что представление о прекрасном настолько неуловимо, что наш рассудок не может его полностью охватить и описать (см.: AA 05, S. 313–317, 342–344; Кант, 2001, с. 425–435, 493–497). Аналогично этому, когда Кант говорит об идеях наук в главе об архитектонике чистого разума в своей первой «Критике», он проводит различие между (A) чистым понятием науки и (B) *схемой*, содержащей в себе план и элементы научного знания. Их взаимосвязь, которая также может быть описана в терминах совершенного образца и неудачной копии (A 838 / B 866; Кант, 2006а, с. 1049–1050), лежит в основе всех наук о разуме: «Никто не пытается создать науку, не полагая в ее основу идею. Однако при разработке науки схема и даже даваемая вначале дефиниция науки весьма редко соответствуют идее схемы, так как она заложена в разуме подобно зародышу, все части которого еще не развиты и едва ли доступны даже микроскопическому наблюдению» (A 834 / B 862; Кант, 2006а, с. 1045). Следовательно, чистая концепция науки — это (A) неопределенная и неуловимая идея, которая может быть дана нам только частично *in concreto*; кроме того, она есть (B) нечто, данное нам в описании и в систематической схеме науки, при этом никогда полностью не соответствуя ее исходному представлению или образцу.

Я предлагаю обозначить эти научно-практические идеи как *архитектонические* (см.: AA 09, S. 93; Кант, 1994б, с. 397; A 833 / B 861; Кант, 2006а, с. 1045) или *методологические*. Это позволит четко отличить их от трансцендентальных, теоретических, практических, эстетических, религиозных, политических и тому подобных принципов разума. Область их применения — формирование систематических единств знаний, особенно, как утверждает Кант, в науках о разуме. Глава «Архитектоника чистого разума» в «Критике чистого разума», а также

(*Päd*, AA 09, p. 444; transl. M.L.). The basic determination expressed in this definition is that there is an assumption of something so perfect (demanding, pure, and complete) (=A), that a particular something (=B) does not meet the posited demands. For example, an aesthetical idea like the beautiful does not really originate from our reason, but from our faculty of imagination (*Einbildungskraft*), as Kant states in the third *Critique*. It falls, however, under the general definition of ideas, because the imagination of beautiful is so elusive that our understanding cannot fully reach and describe it (cf. *KU*, AA 05, pp. 313-317, 342-344; Kant, 2000, pp. 191-195, 217-219). Analogously, when Kant speaks of ideas of sciences in the chapter on the *architectonic of pure reason* in his first *Critique*, he differentiates between (A) a pure concept of a science and (B) a *schema*, which contains the outline and a subdivision of the elements of a science. Their interrelation, which can be also described in terms of a perfect archetype and a not-fully-appropriate image of the same thing (ectype) (cf. *KrV*, A 838 / B 866; Kant, 1998, p. 694), underlie all sciences of reason: “Nobody attempts to establish a science without grounding it on an idea. But in its elaboration the schema, indeed even the definition of the science which is given right at the outset, seldom corresponds to the idea; for this lies in reason like a seed, all of whose parts still lie very involuted and are hardly recognizable even under microscopic observation” (*KrV*, A 834 / B 862; Kant, 1998, p. 692). Hence, a pure concept of a science is (A) a vague and elusive idea, which can be given only partially *in concreto*, and it is (B) in a description and systematic schema of a science, which never completely matches the original representation or the archetype.

I suggest calling these scientific-praxis-related ideas — to clearly distinguish them from the transcendental, theoretical, practical, aesthetical, religious, political etc. principles of reason in the narrow sense — *architectonic* (cf. *Log*, AA 09, p. 93; Kant, 1992, p. 591; *KrV*, A 833 / B 861; Kant, 1998, p. 692), or *methodological ideas*. They are used to create systematic unities of knowledge, especially, as Kant states, in the sciences of reason (cf. *Log*, AA 09, p. 93; Kant, 1992, p. 591). The “Architecton-

подобные ей высказывания, посвященные «искусству построения систем», не только отвечают на вопрос о том, как метафизическая система может быть построена из материала, тщательно исследованного и выбранного философом школы трансцендентальной философии, но и, ко всему прочему, содержат аспекты общей философии рациональных наук Канта. Сама же процедура формирования (А) методологических (архитектонических) идей и (В) основных принципов характерна для трансцендентальной философии (то есть критической философии как элемента метафизики), метафизики, антропологии, этики, юриспруденции, естествознания и т.д. Все они являются (1) науками (в общем понимании Кантом термина «наука»⁵), которые (2) рациональны в том смысле, что представляют собой не простое (эмпирическое) накопление фактов, а составляют (3) систему, включающую в себя: (4) общие цели, основные задачи и принципы разума⁶, а также (5) соответствующие им методы. При этом пункты (3)–(5) имеют решающее значение для формирования характеристик достоверности и всеобщности научного знания. По мысли Канта, система научных знаний не должна быть сформирована на основе простой компиляции ее частей (первоначальный и общий смысл др.-греч. *σύνστημα* ‘целое, составленное из частей’ от др.-греч. *συνιστάναι* ‘соединить, объединить, собрать что-то вместе’). Выражаясь метафорически, недостаточно просто подбирать подходящие друг другу элементы головоломки и соединять их, даже используя при этом строгий, например математический, метод⁷. В противоположность этому ученый должен иметь идею разума как изначально представимое неясное изображение всей головоломки и определять его цель прежде, чем приступать к соединению и упорядочиванию составных элементов всей складываемой им научной картины в единое целое. Иллюстрацией к данной мысли является работа Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784). В ней (А) он развивает концепцию исторической науки, основанной на идее о предопределенности человеческого разума, составляющего одну из наших естественных способностей, к тому, чтобы полностью реализовать свой потенциал в перспективе всей человеческой истории. Затем (В) Кант делает историко-фи-

ic” chapter of the first *Critique*, as well as the related passages on the “art of systems” do not only answer the question of how a metaphysical system can be built out of the material thoroughly examined and chosen by a transcendental philosopher, but also contain aspects of Kant’s general philosophy of rational sciences. The procedure of creating (A) methodological (architectonic) ideas and (B) basic outlines is common among transcendental philosophy (i.e. critique, as part of metaphysics), metaphysics, anthropology, ethics, jurisprudence, natural sciences etc. They all are (1) sciences (in Kant’s broad understanding of the term “science”),⁷ which are (2) rational in the sense that they are not a mere (empirical) accumulation of facts, but make up a (3) system under (4) the general purposes, essential ends and principles of reason,⁸ and (5) corresponding methods. The points (3)-(5) are crucial for certainty and universality of a science. In Kant’s peculiar and – against the backdrop of the previous history of philosophy – innovative view, a scientific system is not and should not be based on a mere compilation of parts (the original and general meaning of the Ancient Greek “σύνστημα” (a whole compounded of parts) is based on “συνιστάναι” (to combine, to unite, to set something together)). Metaphorically speaking, it is neither enough to collect similar puzzle pieces nor to unite them – even using a strict, e.g. mathematical, method.⁹ A scientist has and should have an idea of reason as a preliminary vague picture of the whole puzzle, and determine its purpose, before combining and ordering the pieces to a whole of a science. An example for this is Kant’s own *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose* (1784). In this essay (A) he develops a concept of a historical science based on the idea that human reason – being one of our natural capacities – is predestined to reach its full potential throughout the course of history. And (B)

⁵ Подробный обзор концепции науки Канта см.: (Sturm, 2009, S. 128 – 182).

⁶ Связь между практическими целями разума и архитектурными единствами подробно рассматривается в работах (Gava, 2014; Sturm, 2020).

⁷ О критическом отношении Канта к математическому методу построения систем (на примере Вольфа и Мейера) см.: (Meer, 2019, S. 151 – 154).

⁷ For a detailed analysis of Kant’s concept of science see Sturm (2009, pp. 128-182).

⁸ The relationship between the practical ends of reason and architectonic unities is discussed in detail in Gava (2014) and Sturm (2020).

⁹ For Kant’s critical attitude towards the mathematical method of construction of systems (by example of Wolff and Meier) see Meer (2019, pp. 151-154).

лософские наброски, указывая при этом на несколько важных моментов, которые следует учитывать при реализации осуществляемого им проекта. Как мы видим, без элементов (А) и (В) история как наука была бы ничем иным, как простым набором знаний о существующих исторических фактах.

Из вышесказанного следует, что архитектурные (методологические) принципы являются непременным условием формирования и приобретения систематических знаний в области наук о разуме. Понимание их функций становится частью общей методологии построения системы научного знания. При этом, по Канту, метод в теоретической (архитектонической) перспективе состоит «в таком образе действий по принципам разума, благодаря которому единственно и может многообразное в познании стать системой» (AA 05, S. 151; Кант, 1997, с. 697). Это понятие не следует смешивать ни с методами в перспективе практического применения разума, ни с методами в эмпирических науках. Так, в конце «Критики практического разума» (1788) мы находим методологию, которая касается педагогических и дидактических вопросов «установления и культуры истинно морального образа мыслей» (AA 05, S. 153; Кант, 1997, с. 703). Правда, надо сказать, что теоретическая (архитектоническая) методология с точки зрения кантианства является частью логики, которая исследует способы оперирования систематическими научными знаниями. Ее главная цель — *логическое совершенствование познания*, которое «состоит в отчетливости, основательности и в систематическом упорядочении его в целое науки» (AA 09, S. 140; Кант, 1994б, с. 389). Это «систематическое упорядочение в целое науки», если оно должно быть чем-то большим, чем простым собиранием составных элементов, прежде всего должно быть основано на способности разума (в узком смысле) создавать и реализовывать архитектурные идеи.

II

Если все-таки Кант прав и описанный выше образ действий является общим для всех рациональных наук, то есть если мы принимаем его позицию не просто за некий факт в истории философии из разряда устаревших теорий, но как реальную исследовательскую программу и потенциально полезное предложение для понимания закономерностей научной деятельности, то нам понадобится более систематичное изложение методологии применения чистого разума. Основываясь на предварительных терминологических пояснениях, данных мной в первом разделе настоящей статьи, я хочу ответить

he sketches and points out several important moments that should be considered during the realisation of this project. Without (A) and (B), history as a science would be nothing more than knowledge of existing historical facts.

The architectonic or methodological principles are therefore inevitable conditions in the field of sciences of reason for the construction and acquisition of systematic knowledge. The understanding of their functions is a part of the general methodology of scientific systems. A method, in theoretical (architectonic) perspective, is for Kant “a procedure according to principles of reason, through which alone the manifold of a cognition can become a system” (KpV, AA 05, p. 151; Kant, 2002, p. 189). This is neither to be confounded with methods in practical perspective nor with methods in empirical sciences. At the end of *Critique of Practical Reason* we find a methodology which deals with the pedagogical and didactical issues of “founding and cultivating genuine moral attitudes” (KpV, AA 05, p. 153; Kant, 2002, p. 191). The theoretical (architectonic) methodology is, however, in the Kantian view a part of logic, which examines ways to operate with systematic scientific knowledge. Its main goal is the *logical perfection of cognition*, which “consists in its distinctness, thoroughness, and systematic ordering into the whole of a science” (Log, AA 09, p. 140; Kant, 1992, p. 630). This “systematic ordering into the whole of a science” — if it should be more than a mere accumulation of parts — is, above all, based upon the capacity of reason in the narrow sense to create and implement architectonic ideas.

II

If Kant is right, and this procedure is common to all rational sciences, and if we take his position as not a mere fact in the history of philosophy and an outdated theory, but as a research programme and a potentially helpful suggestion to understand the logic of scientific practice, we need a more systematic account of the methodological use of pure reason. Based on the preliminary terminological clarifications in Part (I), I want to answer the question whether there are different “planes” or “levels” in the use of methodological ideas. Are, e.g., the

на вопрос о том, существуют ли различные «плоскости» или «уровни» в использовании методологических идей. Например, включены ли идеи всей юриспруденции или всеобщей истории с всемирно-гражданской целью в некую общую структуру науки? Подобны ли они некоей образной «матрешке», составленной из больших элементов, заключающих в себе меньшие детали, или же они предстают перед нами в виде рабочих эскизов, набросков на чистом листе бумаги? Отвечая, я собираюсь добраться до сути целостного изложения науки, как ее понимает Кант, включая связь методологических принципов с другими типами представлений о разуме и возможностью определять степень прироста знаний под руководством методологической идеи.

Не может быть никаких сомнений в том, что исследование Канта, посвященное пониманию природы науки, обусловлено его интересом к возможностям метафизики в ее связи с эмпирическими и историческими науками. Однако было бы ошибкой предполагать, что его систематология основана на уравнивании «науки» с «метафизикой» в том смысле, что последняя, если можно так выразиться, будет выступать (как в образе Декартова дерева) корнем всех других наук.

Образ науки, который дает нам Кант, скорее тот, что представлен нам в его докритической работе «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755). В ней перед нами предстает вселенная, содержащая в себе малые системы небесных объектов внутри более крупных⁸. Наука, исходя из этого образа, — это «система систем», (A) общая идея всего научного знания человека вместе с (B) определенной схемой или предварительным пониманием соотношения ее составных элементов, то есть отраслей научного знания⁹.

⁸ В докритической работе «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755) Кант оперировал таким понятием, как «системное устройство мироздания» (AA 01, S. 246; Кант, 1994а, с. 138) — результат работы Бога, предстоящего перед нами в качестве «великого зодчего» (AA 01, S. 256; Кант, 1994а, с. 148). Для объяснения устройства вселенной Кант прибегал к помощи аналогий (AA 01, S. 253–258; Кант, 1994а, с. 142–149). Подобно тому как планеты в Солнечной системе вращаются вокруг Солнца, все звезды в Млечном Пути, в свою очередь, должны вращаться вокруг общего центра притяжения. То же самое относится и к галактикам, «млечным путям» самим по себе. Таким образом, по аналогии, архитектурные идеи — это такие гравитационные центры, вокруг которых вращаются систематические знания. В то время как я предлагаю провести различие между четырьмя уровнями в предполагаемом образе вселенной науки (созданной человеческим разумом и, следовательно, понятной ему), Кант в своей работе говорит о бесчисленном множестве миров и систем (созданных Богом).

⁹ Интересные замечания по поводу мысли Канта обо всей науке как о «распльвчатой идее» см. также в работе: (McRae, 1957). К сожалению, Мак-Рэе не исследовал в достаточной мере суть данного вопроса.

ideas of the whole of jurisprudence or of the universal history with a cosmopolitan purpose embedded into some general structure of science with principles above and below them? Are they boxes inside a bigger box and contain smaller boxes inside them, or are they just sketches on a blank paper? In answering this question, I will think through Kant's holistic account of science, the relation of methodological principles to other kinds of ideas of reason and the possibility of differentiating between grades of growth of knowledge under the guidance of a methodological idea.

There can be no doubt that Kant's inquiry into the nature of science is led by his interest in the possibility of metaphysics and its relation to empirical and historical sciences. It would, however, be a mistake to assume that his systematology is based upon an equation of "science" with "metaphysics" in the sense that the latter (if possible) would be — like in the Cartesian tree metaphor — the roots of all other sciences. Kant's image is rather — as presented in his pre-critical work on the *Universal Natural History and Theory of the Heavens* — the one of the universe containing smaller systems of celestial objects within bigger ones.¹⁰ Science is a "system of systems", (A) a general idea of the whole of human scientific knowledge with (B) a certain sketch or preunderstanding of the relation of its parts, i.e. of sciences.¹¹ Philosophy, metaphysics (as part of philosophy), *Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, jurisprudence etc.

¹⁰ In his pre-critical work *Universal Natural History and Theory of the Heavens* (1755) Kant was concerned with what he called the "systematic constitution of the universe" (*NTH*, AA 01, p. 246; Kant, 2015, p. 214) as a work of God, "a great architect" (cf. *NTH*, AA 01, p. 256; Kant, 2015, p. 222). To understand the structure of the universe, Kant was thinking in analogies (cf. *NTH*, AA 01, pp. 253-258; Kant, 2015, pp. 220-223). Just as planets in the Solar System orbit around the Sun, all stars in the Milky Way must in their turn move around their common gravitational centre — and the same applies to the galaxies, the "Milky Ways", themselves. The architectonic ideas are such gravitational centres with systematic knowledge circling around them. While I suggest differentiating between four planes in the suggested metaphor of the universe of science (created, and therefore comprehensible by human reason), Kant, in this text, was however thinking of an overwhelming unimaginable infinite progression of analogically constructed unities (created by God).

¹¹ For interesting remarks on Kant's idea of the whole of the science as a "vague idea" see also McRae (1957). Unfortunately, McRae did not inquire into its concrete structure.

При этом Кант, говоря о таких разделах знания, как философия, метафизика (как часть философии), *идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане*, юриспруденция и т.д., утверждает, что

не только каждая из них сама по себе расчленена соответственно идее, но и все они целесообразно объединены в системе человеческого знания как части единого целого и допускают архитектонику всего человеческого знания, которую не только возможно, но даже и нетрудно создать в наше время, когда собрано или может быть взято из развалин старых зданий так много материала (A 835 / B 863; Кант, 2006а, с. 1047).

Таким образом, способность давать принципы в ее методологическом или архитектурном применении связана с наиболее общим, систематическим и полным отображением научных знаний. Это наивысшая и самая сложная задача, которая стоит перед разумом. Далее, (1) если наука представляет собой систему систем, а (2) система, в свою очередь, представляет собой целое, составленное из совокупности знаний, полученных на основе архитектурного принципа, и (3) если высшим и полным понятием является идея целого, образованного из всего множества возможных человеческих знаний, то тогда должно быть систематическое деление этого целого в соответствии с идеями разума на меньшие составляющие его системы. Я предлагаю провести различие между четырьмя уровнями методологических принципов («идеи в идее», которые содержатся в «системе систем») для того, чтобы получить представление о функциональности разума (в узком смысле) в его архитектурном применении. *Первый* и наиболее высокий уровень представления научной систематичности с вышеописанным отношением «образец / копия» или «идея / эскиз» — это *идея науки как таковой*. Концепции наук, таких как философия или юриспруденция, — это просто идеи систем среди других систем или «галактик» во вселенной науки, и, следовательно, они находятся на *втором* уровне применения методологического чистого разума. В понимании Канта философия (как и юриспруденция, о которой говорилось выше) есть «идея возможной науки, которая нигде не дана *in concreto*, но к которой мы пытаемся приблизиться различными путями, пока не будет открыта единственная, сильно заросшая чувственностью тропинка и пока человеку не удастся, насколько это дозволено ему, сделать до сих пор не удававшуюся копию равной образцу» (A 838 / B 866; Кант, 2006а, с. 1049).

are not merely each articulated for themselves in accordance with an idea but are rather all in turn purposively united with each other as members of a whole in a system of human cognition, and allow an architectonic to all human knowledge, which at the present time, since so much material has already been collected or can be taken from the ruins of collapsed older edifices, would not merely be possible but would not even be very difficult (*KrV*, A 835 / B 863; Kant, 1998, pp. 692-693).

The faculty of principles in its methodological or architectonic use is therefore concerned with the most general, systematic and complete image of scientific knowledge. This is reason's highest and most demanding task in this field. Subsequently, (1) if science is a system of systems, and (2) if a system is a whole of cognitions based on an architectonic principle, and (3) if the highest and complete notion were the idea of the whole of all possible human knowledge, there must be a systematic subdivision of it into smaller systems under ideas of reason. I suggest differentiating between four levels of methodological principles ("ideas within idea" in "system of systems") to get an overview of the functionality of reason in the narrow sense in its architectonic use. The *first* and highest level of representation of scientific systematicity with the above-described relation of archetype / ectype or idea / sketch is *the idea of science as such*. Concepts of sciences like philosophy or jurisprudence are just ideas of systems among other systems or "galaxies" in the universe of science, and are, therefore, on the *second* level of the use of methodological pure reason. In Kant's understanding, philosophy (just as jurisprudence, as cited above) "is a mere idea of a possible science, which is nowhere given *in concreto*, but which one seeks to approach in various ways until the only footpath, much overgrown by sensibility, is discovered, and the hitherto unsuccessful ectype, so far as it has been granted to humans, is made equal to the archetype" (*KrV*, A 838 / B 866; Kant, 1998, p. 694).

Kant's own "sketch" of the idea of philosophy is based on a distinction between pure (cognition from pure reason) and empirical (rational cognition from empirical concepts) philosophy. The former is subdivided into propaedeutic (critical or transcendental philosophy, which is also metaphysics in a wider sense) and metaphysics (*cf. KrV*, A 841 / B 869; Kant, 1998, p. 696). The idea

Кантовский «эскиз» идеи философии основан на разнице, существующей между чистой (знание, основанное на чистом разуме) и эмпирической (знание разума, основанное на эмпирических принципах) философией. При этом первая из них, в свою очередь, делится на пропедевтику (критику или трансцендентальную философию, то есть метафизику в более широком смысле) и саму метафизику (см.: А 841 / В 869; Кант, 2006а, с. 1053). Следовательно, идея метафизику не должна смешиваться с общей идеей философии. Я предлагаю (для лучшего прояснения этой мысли) перевести все методологические идеи отраслей научного знания (включая и составные элементы их самих), то есть «созвездий» в «галактиках», на *третий* уровень систематичности. На этом уровне мы встречаем такие образцы / копии, как (1) «идея метафизику» (А 849 / В 877; Кант, 2006а, с. 1063), также именуемая «идеей философии чистого разума» (А 847 / В 874; Кант, 2006а, с. 1061), или идея науки, которая «столь же стара, как и спекулятивный человеческий разум» (А 842 / В 870; Кант, 2006а, с. 1055); (2) «идея трансцендентальной философии» (А 01; Кант, 2006б, с. 83), которая начиная с «Критики чистого разума» получает развитие во всех произведениях Канта¹⁰; (3) «идея и необходимость метафизику нравов» (АА 06, S. 214; Кант, 1994г, с. 235); (4) вышеупомянутая «идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане»; (5) идеи «права государства народов (*ius gentium*)», «права гражданина мира (*ius cosmopoliticum*)», публичного права и т.д. (АА 06, S. 311; Кант, 1994г, с. 343).

Эти «созвездия» внутри «галактик» «наук разума» можно, в свою очередь, подразделить на еще более мелкие объединения (чтобы остаться в рамках взятого мною образа вселенной науки, применим термин «планетарные системы»). Все это можно рассматривать как основание для архитектурного применения чистого разума. При этом система знаний есть система познавательных способностей, подчиненных методологическому принципу разума ((А) образец и (В) схема). Мы достигаем *четвертого* и последнего уровня в том случае, если идеи, которые составляют отрасль научного знания, уже невозможно разделить на более мелкие составные элементы и их можно объединить только во взаимосвязанные цепочки. Такой пример представляет собой идея чистого мышления. При этом Кант ясно дает понять, что идея трансцендентальной логики как части трансцендентальной философии основана именно на этой концепции:

¹⁰ Краткий обзор развития концепции трансцендентальной философии Канта представлен в работе (Förster, 2015).

of metaphysics is, therefore, not to be confounded with the general idea of philosophy. I suggest – to make it clear – allocating all methodological ideas of the parts of sciences (including the parts inside the parts of sciences), i.e. of “stellar groupings” within “galaxies”, to the *third* level. On this level we find such archetypes/ectypes as (1) “idea of metaphysics” (*KrV*, A 849 / B 877; Kant, 1998, p. 700), alternatively called “idea of a philosophy of pure reason” (*KrV*, A 847 / B 874; Kant, 1998, p. 699) or idea of a science which is “as old as speculative human reason” (*KrV*, A 842 / B 870; Kant, 1998, p. 696); (2) “idea of transcendental philosophy” (*KrV*, A 01; Kant, 1998, p. 127) behind the *Critique of Pure Reason* which evolves throughout Kant’s works;¹² (3) “idea and necessity of a metaphysics of morals” (*MS*, AA 06, p. 214; Kant, 1991, p. 43); (4) the above-mentioned “idea of universal history with a cosmopolitan purpose”; (5) ideas “of a *Right for all nations (ius gentium)*”, of “*cosmopolitan Right (ius cosmopoliticum)*”, of public law etc. (*MS*, AA 06, p. 311; Kant, 1991, p. 123).

These “stellar groupings” within the “galaxies” of “sciences of reason” can be subdivided into smaller unities (to stay with the metaphor of the universe of science: “planetary systems”). This may be considered as the ground-level of the architectonic use of pure reason. How far does it reach? A system of knowledge is a system of cognitions under a methodological principle of reason ((A) archetype and (B) outline). The *fourth* and final level is reached if ideas which construct a part of a science cannot be subdivided into smaller ones and can be only interconnected in a network. An example for this is the idea of pure thinking. Kant states clearly that the idea of transcendental logic as a part of transcendental philosophy is based upon this concept:

In the expectation, therefore, that there can perhaps be concepts that may be related to objects a priori, not as pure or sensible intuitions but rather merely as acts of pure thinking, that are thus concepts but of neither empirical nor aesthetic origin, we provisionally formulate the idea of a science of pure

¹² For a concise overview of the development of Kant’s concept of transcendental philosophy see Förster (2015, pp. 2319-2325).

Итак, в ожидании того, что возможны понятия, а priori относящиеся к предметам не как чистые или чувственные созерцания, а только как действия чистого мышления, стало быть, понятия, но не эмпирического и не чувственного происхождения, мы уже заранее устанавливаем идею науки о чистом рассудке и основанных на разуме знаниях, благодаря которым мы мыслим предметы совершенно *a priori*. Такая наука, определяющая происхождение, объем и объективную значимость подобных знаний, должна называться трансцендентальной логикой... (A 57 / B 81; Кант, 2006а, с. 145).

Чистое мышление как идея непосредственного формирования концепций и принципов, полученных благодаря априорным способностям рассудка и разума, является методологической концепцией четвертого уровня. При этом трансцендентальная логика — это единство познавательных способностей, устанавливающих единство функциональности чистого мышления, например порядка и количества умозаключений чистого разума в «Трансцендентальной диалектике». Соответственно, идея чистой воли (практической свободы, чистого практического разума), ключевое эвристическое понятие, лежащее в основании «Критики практического разума» и «Метафизики нравственности», становится центром притяжения соответствующих знаний.

Следуя этим мыслям немного дальше, я бы сказал, что все чистые понятия разума, с которыми мы сталкиваемся внутри и вне кантовских работ, могут дополнительно рассматриваться как методологические (архитектонические) принципы при условии, что они явно воспринимаются как объекты исследования (предположим, философа). Я попытаюсь объяснить это на примере. Трансцендентальный идеал (Бог в чисто теоретической перспективе) в «Критике чистого разума» представляет собой либо догматическое трансцендентное понятие (если способность суждения обманута), либо регулятивный принцип. В последнем случае естествоиспытатель может систематически анализировать природу, следуя эвристической идее о целесообразности вселенной, как если бы она была создана благодаря некоей высшей причине. С методологической точки зрения, например Канта как философа, «Идеал чистого разума» является главой в «Трансцендентальной диалектике» и — как чистое понятие — объектом изучения. В этом ракурсе он выражает систематическое единство познаний относительно выводов и категорий, используемых для осмысления этого понятия, ошибок способности суждения, регулятивной функциональности и т.д. Соответственно, идея прекрасного используется художником напрямую, а не так, как,

understanding and of the pure cognition of reason, by means of which we think objects completely a priori. Such a science, which would determine the origin, the domain, and the objective validity of such cognitions, would have to be called transcendental logic [...] (*KrV*, A 57 / B 81; Kant, 1998, p. 196).

The pure thinking as an idea of spontaneous creation of concepts and principles a priori by the faculties of understanding and reason is a fourth-level methodological concept. The transcendental logic is a unity of cognitions related to the functionality of pure thinking — e.g. the procedure and number of inferences of pure reason in the “Transcendental Dialectic”. Accordingly, the idea of pure will (of practical freedom, of pure practical reason) is a heuristic key concept behind the *Critique of Practical Reason* and *Metaphysics of Morals*, and is a gravitational centre of corresponding cognitions.

Following these thoughts a little further, I would go so far as to say that all pure concepts of reason we encounter inside and outside Kantian works may be additionally considered as methodological (architectonic) principles under the condition that they are explicitly conceived of as objects of a study (e.g. of a philosopher). I will try to explain this by an example. The transcendental ideal (God, in a merely theoretical perspective) in the *Critique of Pure Reason* is either a dogmatic transcendent concept (if the power of judgement is deluded) or a regulative principle. In the latter case a natural scientist may systematically analyse nature by following the heuristic idea of the purposiveness of everything — as if it were created by a higher reason. From a mere methodological point of view, e.g. of Kant as a philosopher, the “Ideal of Pure Reason” is a chapter within the “Transcendental Dialectic” and — as a pure concept — an object of study. In this perspective, it expresses a systematic unity of cognitions regarding the inferences and the categories used to think this concept, the mistakes of the power of judgement, the regulative functionality etc. Correspondingly, the idea of beautiful is used by an artist directly and not — e.g. by a philosopher who works in aesthetics to understand this concept — as an object of studies. In the same way, the invisible church is an example for religious concepts of reason, but from the perspective of Kant as a scholar this idea is necessary to analyse

например, у философа, который работает с эстетической проблематикой, чтобы понять эту концепцию, — то есть как объект исследования. Точно так же невидимая церковь представляет собой пример в контексте религиозных концепций разума, но, с точки зрения Канта как ученого, эта идея необходима для анализа возможности «Религии в пределах только разума». Так же и идеи государства, государственной конституции и общественного договора (часто формулируемые у Канта как «идея первоначального договора») могут принадлежать судебной или политической практике, но для ученого-правоведа или философа-правоведа это образцы единства знаний, вступающие в противоречие с их воплощениями в реальности (копиями).

Согласно моему предложению упорядочить кантовское учение об архитектурном использовании чистого разума путем установок границ между четырьмя уровнями методологических принципов, следующие примеры могут стать возможными иллюстрациями цепочек «идей в идее» и соответствующих «систем в системе» во вселенной науки:

(I) идея науки — (II) идея философии — (III) идея чистой философии, идея метафизики, идея трансцендентальной философии, идея трансцендентальной логики — (IV) идея чистого мышления;

(I) идея науки — (II) идея права — (III) идея публичного права — (IV) идея общественного договора.

Вселенная науки растет и расширяется, если развитие отмечается на всех этих четырех уровнях методологических принципов. В связи с этим Кант говорит о «развертывающемся разуме» (A 835 / B 863; Кант, 2006, с. 1047) — термин, который будет позднее использован Гегелем в ином смысле¹¹. Таким образом, разум (в узком смысле) совершает некий прыжок вперед и формирует смутные эвристические концепции, которые определяют волю и мышление ученого (независимо от того, является ли он исследователем, преподавателем или студентом). С одной стороны, рост знаний в рациональных на-

¹¹ А. Нуццо совершенно справедливо указывает на то, что гегелевская концепция (самораскрывающейся) идеи (также обозначаемой такими понятиями, как абсолютная идея, разум, разумность, субъект-объект и т.д.) имеет скорее методологическое значение идеала философской системы (Nuzzo, 1995). Однако не следует путать это понятие с трансцендентным идеалом (представлением Бога). Насколько я могу об этом судить, Нуццо не говорит об архитектурных (методологических) идеях, выделяя (как это делает большинство исследователей Канта) только три типа идей в философии Канта: трансцендентальные, моральные и эстетические (см.: Ibid., S. 97) — и тем самым оставляя без внимания эту значимую часть текста в самом конце «Критики чистого разума».

possibility of *Religion within the Bounds of Bare Reason*. The ideas of state, state constitution and social contract (often formulated as “idea of the original contract” in Kant) may belong to judicial or political practice, but for a legal scholar or a legal philosopher they are archetypes of unities of knowledge (with competing ectypes).

Following my suggestion to bring order into the Kantian account of architectonic use of pure reason by differentiating between four levels of methodological principles, these could be possible examples of sets of “ideas within idea” and corresponding “systems within system” in the universe of science:

(I) idea of science — (II) idea of philosophy — (III) idea of pure philosophy, idea of metaphysics, idea of transcendental philosophy, idea of transcendental logic — (IV) — idea of pure thinking

(I) idea of science — (II) idea of jurisprudence — (III) idea of public law — (IV) idea of social contract

The universe of science is growing and expanding if progress is made on these four levels. Kant speaks in this regard of a “self-unfolding of reason” (my translation for: “*sich bloß auswickelnden Vernunft*” — *KrV*, A 835 / B 863; cf. Kant, 1998, p. 692) (a term that will be later prominently used by Hegel in a different way),¹³ Reason in the narrow sense leaps ahead and creates vague heuristic concepts that guide the will and the understanding of a scholar (regardless of whether she is a researcher, lecturer or student). On the one hand, the growth of knowledge in rational sciences is dependent on this function. On the other, there are the successful and unsuccessful attempts to define these concepts and to develop fitting systems of cognition (ectypes) which lead to a clearer conceivability of architectonic ideas. The progress in rational sciences is therefore based on this interplay of archetypes

¹³ Nuzzo (1995) points out quite rightly that Hegel’s concept of the (self-unfolding) idea (also called: absolute idea, reason, reasonability, subject-object etc.) rather has the methodological sense of an ideal of a philosophical system. It is not to be confounded with the transcendental ideal (representation of God). As far as I can see, by differentiating — as the majority of Kant scholars usually do — between only three types of ideas in Kant (transcendental, moral and aesthetic, cf. Nuzzo, 1995, p. 97), she does not thematise the architectonic (methodological) ideas and misses this interesting passage at the end of the *Critique of Pure Reason*.

уках зависит от этой функции. С другой же — есть успешные и неудачные попытки определить эти концепции и разработать подходящие системы познания (копии), которые приводят к более ясному осмыслению архитектурных идей. Таким образом, прогресс в рациональных науках основан на этом взаимодействии образцов и копий, а история науки, как показывает Кант на примере метафизики в последней главе первой «Критики», представляет собой историю старых зданий, которой способствовало общее понимание и развитие идеи. Следовательно, можно проводить различие между оценками в росте знаний по отношению к самой идее, а также между степенями ясности в идеях на всех этих четырех уровнях. Философия, например, является идеальной концепцией того, что еще предстоит открыть, а идеи и системы третьего и четвертого уровней все еще могут внести изменения в эту концепцию. Это и есть та динамичная целостная картина научной практики, которую Кант дает нам в своих размышлениях о логике научного исследования (в своей архитектурной методологии).

III

Если же мы все-таки хотим быть чем-то большим, чем просто «гипсовым слепком» (A 836 / B 864; Кант, 2006а, с. 1047) с сознания Канта, то мы должны проверить, обладает ли теория архитектурных идей все тем же надежным, полезным и обоснованным статусом, как и прежде. Дело в том, что по иронии судьбы многие постидеалистические философы XIX—XX вв., прямо заявлявшие, что они «преодолели» кантовскую («субъективную», «устаревшую» и т.д.) точку зрения, молчаливо используют свой разум (в узком смысле) для работы над своими философскими проектами. Я покажу это на примере *трансцендентального прагматизма* Карла-Отто Апеля. Здесь надо сказать, что Апель и Хабермас пытаются найти способ использовать то, что Кант называет «идеями разума», в контекстах современности, встраивая их в структуры коммуникативной рациональности и практики повседневной жизни и интерпретируя как «детрансцендентализированные» идеализирующие предпосылки (Habermas, 2003, p. 83–130)¹². Все это (как и любой другой философский проект) *само по себе* является вполне законной и самостоятельной исследовательской программой. Но более пристальный взгляд на соответствующие

¹² Апель предпочел бы говорить о *трансформации* трансцендентальной философии в этом контексте. См.: (Apel, 1994a, p. 235–237).

and ectypes, and the history of a science — as Kant shows by the example of metaphysics in the last chapter of his first *Critique* — is a history of fallen edifices which contributed to a general understanding and evolution of an idea. Hence, it is possible to differentiate between grades in the growth of knowledge in relation to an idea as well as between grades of clarity in the ideas on all four levels. Philosophy, e.g., is an ideal concept of what is yet to be discovered, and third- and fourth-level ideas and systems can still bring a change into this concept. This is the dynamic holistic picture of scientific practice that Kant gives us with his thoughts on the logic of scientific research (in his architectonic methodology).

III

If we want to be something more than a “plaster cast” (*KrV*, A 836 / B 864; Kant, 1998, p. 893) of Kant’s mind, we should examine whether the theory of architectonic ideas is still a reliable, helpful and well-grounded position. Ironically, many post-idealistic authors in philosophy in the nineteenth and twentieth centuries, who explicitly claim to have “overcome” the Kantian (“subjective”, “outdated” etc.) standpoint, tacitly use their reason in the narrow sense to create their philosophical projects. I will show this using the example of Karl-Otto Apel’s *transcendental pragmatism*. Apel and Habermas try to find a way to make use of what Kant calls the “ideas of reason” in contemporary contexts by embedding them into the structures of communicative rationality and everyday life practice and understanding them as “detranscendentalised” idealising presuppositions (see Habermas, 2003, pp. 83-130).¹⁴ This is — just as any philosophical project — *per se* a legitimate and autonomous research programme. But a deeper look at the corresponding texts and passages reveals that (1) both communicative rationalists are aware of only a very limited number of kinds of ideas (see, e.g., the list in Habermas, 2003, p. 87), (2) which may be partially the reason for the poor articulation of their actual functionality (see the point (a) below) as well as (3) for the unnecessary polemics against

¹⁴ Apel would prefer to speak of a *transformation* of transcendental philosophy in this context (cf. Apel, 1994a, pp. 235-237).

тексты и отрывки показывает, что (1) оба коммуникативных рационалиста обладают весьма ограниченным представлением о числе разновидностей идей (см., например, список в: Habermas, 2003, p. 87), что (2) отчасти может быть причиной плохой артикуляции их (идей) фактической функциональности (см. пункт (а) ниже), (3) а отчасти — излишней полемичности, направленной против Канта (см. сноску 13 ниже). Здесь и далее я не буду касаться углубленного анализа и обсуждения изложения идей Апеля или его философской позиции в целом. Моя цель состоит в том, чтобы просто указать на некоторые из навешиваемых им ярлыков, которые подрывают действительную силу и важность кантовских теорий идей разума. Кто-то, конечно, попытается «детрансцендентировать» архитектурные идеи и встроить их в поле коммуникативного акта и рациональности. При этом ему, правда, придется следовать весьма сомнительному тезису о том, что трансцендентальность исключает коммуникативные акты. Но сначала ему все-таки нужно будет уяснить для себя, что архитектурные идеи существуют на самом деле, успешно при этом работают и применяются, и понять их конкретные функции.

Для Апеля говорить о способностях (силах) рассудка и разума совершенно излишне, так как это просто не соответствует в его понимании современной логике науки. Старые теоретические модели разума должны быть заменены общей концепцией рациональности (и здесь он следует, как и Хабермас, прагматической традиции Вебера, Витгенштейна и Поппера), и прежде всего коммуникативной рациональности. В данном контексте концепция трансцендентальности приобретает «обновленное» значение. «Условия возможного опыта» следует искать не в субъекте и его уме, а в актах общения как правилах и предпосылках, которые воображает и предвидит каждый участник дискурса. Поскольку никто не может никоим образом избежать или серьезно абстрагироваться от этих правил и предпосылок, независимо от того, находится ли он в поли-, диа- или монологе, Апель приходит к выводу, что окончательное обоснование рациональности, этики и философии как таковых вполне возможно. Однако, по его мнению, авторы, работающие в рамках парадигмы субъективной философии разума и эпистемологии, склонны (как и ее родоначальник Декарт) к «абстрактным заблуждениям»: они говорят о «трансцендентальной апперцепции» (Кант) или о «самоположении Я» (Фихте), игнорируя процессы и правила коммуникативного действия.

Я хочу показать, что, отказавшись от «старой трансцендентальной философии сознания» (Apel,

Kant and ad hoc modifications (see the footnote 17). In what follows, I will not be concerned with an in-depth analysis and discussion of Apel's account of ideas or his position in general. My goal is simply to point out some of his shortcuts that undermine the actual power and importance of Kant's set of theories regarding the ideas of reason. One can, of course, try to "detranscendentalise" the architectonic ideas and embed them into the communicative acting and rationality (if one follows the highly problematic thesis that transcendentalism excludes communicative acting and if one does not recognise that for Kant scientific practice (e.g. the work on the idea of metaphysics) is a collective enterprise of the community of former, contemporary and future scholars), but one has first to know that there are architectonic ideas, that they are actually used, and understand their concrete functions.

For Apel, to speak of faculties (powers) of understanding and reason is completely redundant and it simply does not fit the contemporary logic of science. The older theoretical models of reason must be replaced — and herein he follows, like Habermas, the pragmatist tradition, Weber, Wittgenstein and Popper — by a general concept of rationality, and primarily: communicative rationality. The concept of transcendentalism receives a new, "updated" meaning in this context. The "conditions of a possible experience" are not to be found in the subject and its mind, but in the acts of communication, as rules and presuppositions, imagined and anticipated by every participant in a discourse. Since nobody can in any way avoid or seriously abstract from these rules and presuppositions, regardless of whether she is in a poly-, dia- or monologue, Apel concludes that an ultimate grounding of rationality, ethics and philosophy as such is possible. The authors, however, who work within the paradigm of subjective philosophy of mind and epistemology are — like its initiator Descartes — prone to "abstractive fallacies": they speak of a "transcendental apperception" (Kant) or of a "self-positing of the I" (Fichte) disregarding the processes and rules of communicative acting.

I want to argue that by abandoning and transforming the "older transcendental philosophy of mind"¹⁵ (Apel, 1988, p. 112, transl. M.L.), espe-

¹⁵ "[...] älteren Transzendentalphilosophie des Bewusstseins."

1988, p. 112) — и прежде всего речь здесь идет о кантовской теории разума, — а затем трансформировав ее, Апел, в свою очередь, сам утрачивает философский аппарат понимания и истолкования своих собственных действий как философ, то есть теряет возможность быть более осознанным в них. При этом сам он применяет без должного тому обоснования архитектурные идеи (а) четвертого и (б) третьего порядка, а также процедуру, которая не вполне объяснима с точки зрения трансцендентального прагматизма и по-прежнему требует для себя теоретической основы кантовской трансцендентальной философии сознания.

(а) Прежде всего рассмотрим концепцию идеального коммуникативного сообщества — одно из наиболее важных понятий в философском проекте Апеля. По его словам, *идеальное коммуникативное сообщество* — тот образец, который всегда представляет себе и которого ожидает каждый участник беседы. Это эталонное дополнение к реальному коммуникативному сообществу. Во всех наших актах аргументации и коммуникации, даже в монологе, мы должны брать на себя роль *ответственных и равноправных* партнеров, которые принципиально способны достигнуть консенсуса (Apel, 1996, p. 47–51, 235–236). Окончательное обоснование рациональности, этики и философии становится возможным благодаря непреодолимому характеру условий коммуникации, которые включают в себя ожидание идеального коммуникативного сообщества. Интересно, что эта концепция, как понимает ее Апел, имеет статус, аналогичный «регулятивной идее» «Критики чистого разума» Канта. Например, сам Апел утверждает, что понятие идеального коммуникативного сообщества носит «характер некой “регулятивной идеи”», которой, как говорит Кант, «не может быть дан в чувствах никакой адекватный предмет» (Apel, 1988, S. 101; см. также: Apel, 1996, S. 236–237). Апел, однако, не погружается в эту тему настолько глубоко, как этого хотели бы от него исследователи Канта, и его недостаточный анализ данной проблемы подводит по крайней мере к двум кратким путям решения. Во-первых, Апел не проводит различия между практическими и трансцендентальными идеями и соответствующими функциями чистого разума. Истолкование идей, на которые он ссылается, как упоминалось выше, ограничено теоретической философией. Но, как указывает на это Кант в самом начале трансцендентальной диалектики, существует разница между (1) тем, что я могу сказать «это *только* идея» (A 328 / B 384; Кант, 2006а, с. 495), и (2) идеей как обязательным условием для практического применения разума. Трансцендентальные концепции разума действительно являются *только*

сpecially Kant's theory of reason, Apel, in turn, loses possibilities and an apparatus to understand and explain — i.e. to become more conscious of — his own actions as a philosopher. Apel uses, without giving a proper account of it, (a) fourth- and (b) third-level architectonic ideas, a procedure that is not fully explicable by the transcendental pragmatism and that still requires the theoretical framework of the Kantian transcendental philosophy of mind to be understood.

(a) First, consider the concept of an *ideal communication community*, which is one of the most central terms in Apel's philosophical project. According to Apel, the *ideal communication community* is something that is always imagined and anticipated by every discourse participant. It is an ideal add-on to the real communication community. In all our argumentative communicative acts, even in a monologue, we must assume *responsible* and *equal* discourse partners who are principally *able to reach consensus* (cf. Apel, 1996, pp. 47-51, 235-236). The ultimate grounding of rationality, ethics and philosophy is possible because of the uncircumventability of the conditions of communication, and this includes the anticipation of an ideal communication community. Interestingly, this concept has, as Apel understands his own position, a status similar to the “regulative idea” in the *Critique of Pure Reason*. He states, the notion of ideal communication community has “the character of a ‘regulative idea’, — to which, as Kant says, — ‘nothing congruent can be given in the senses’”¹⁶ (Apel, 1988, p. 101, transl. M.L., cf. Apel, 1996, pp. 236-237). Apel does not, however, go as deeply into this topic as Kant scholars would wish him to do, and his insufficient analysis leads to at least two shortcuts: *Firstly*, Apel does not distinguish between practical and transcendental ideas and the corresponding functions of pure reason. The definition of ideas to which he refers is, as mentioned above, restricted to theoretical philosophy. But as Kant already puts it at the beginning of the transcendental dialectic: there is a difference between (1) something of which I can say “it is *only* an idea” (*KrV*, A 328 / B 384; Kant, 1998, p. 402) and (2) an idea as an indispensable condition for practical use of reason. Transcendental concepts of reason are indeed *only ideas*, insofar as we can, e.g., *think* of an infinite universe, but

¹⁶ “[...] den Charakter einer ‘regulativen Idee’, der — nach Kant — ‘nichts Empirisches völlig korrespondieren kann’.”

идеями, поскольку мы можем, например, *мыслить* о бесконечной вселенной, но неспособны *представить* абсолютное целое всех явлений во всех его деталях. Все это отличается от простых практических идей. Чтобы действовать мудро, мы должны создать концепцию мудрости. А по Канту, мудрое решение — это решение, принятое в соответствии с идеей мудрости (см.: A 569 / B 597; Кант, 2006а, с. 538). В случае практического применения нашего разума мы можем частично продемонстрировать реальность идеи в наших императивах и реальных действиях. Таким образом, идеальное коммуникативное сообщество — это не просто идея, а то, что может быть в определенной степени дано *in concreto*, а именно в реальном коммуникативном сообществе. Каждый участник дискуссии должен предполагать и предвидеть в других равных и разумных партнеров по диалогу, и реальные философские или политические дебаты показывают, что это не просто идея. Таким образом, не проводя различия между существующими типами идей, Апел упускает возможность признать реальный потенциал кантовской теории разума (в узком смысле) и получить расширенное понимание логики и положения практически необходимых идеальных предпосылок¹³.

Во-вторых, он не задумывается о методологической функции концепции идеального коммуникативного сообщества. А это, в свою очередь, включает в себя ответ на вопрос, который можно считать метафилософским или метатеоретическим: что я делаю, когда представляю, объясняю и выдвигаю концепцию разума? Перед нами неизбежно встают две перспективы: рационального агента, который основывает свои императивы и действия на идее идеального коммуникативного сообщества и им является, например сам Апел, общающийся со своими настоящими и будущими читателями в своих работах; или автора (философа), который создает и описывает эту идею в терминах своего исследования. В первом случае можно говорить о практическом применении чистого разума, во втором — о сугубо методологическом его использовании. Основная цель последнего состоит не в том, чтобы действовать практически в соответствии с какой-либо идеей, а в том, чтобы создавать научные знания в отношении или в результате ее, то есть объединять познания и аргументы в систему в рамках одного или нескольких (взаимосвязанных) центральных чистых понятий.

¹³ Вместо этого Апел ищет способ объединить кантовскую концепцию идей (которые, по его мнению, *все* являются регулятивными и не даны *in concreto*) с гегелевским понятием разума, данным в действительности (Apel, 1988, S. 69–102).

are incapable of *imagining* the absolute whole of all appearances in all its details. This is different from simple practical ideas. To act wisely, we must create a concept of wisdom. A wise decision is a decision made in accord with the idea of wisdom (see *KrV*, A 569 / B 597; Kant, 1998, p. 552). In the case of the practical use of our reason we can partially demonstrate the reality of a concept in our imperatives and real actions. The ideal communication community is therefore not a mere idea, but something which can be to some extent given *in concreto*, namely in the real communication community. Every participant in an argumentative discourse must presuppose and anticipate equal and reasonable conversation partners, and functioning philosophical or political debates demonstrate that this is not a mere idea. Thus, by not distinguishing different types of ideas, Apel misses the chance to recognise the actual potential of the Kantian theory of reason in the narrow sense and to get a broader understanding of the logic and the status of practically indispensable ideal presuppositions.¹⁷ *Secondly*, he does not reflect on the methodological function of the concept of the ideal communication community. This involves answering the question, which can be considered to be of a metaphilosophical or metatheoretical nature: What am I doing when I am introducing, explaining and putting forward a concept of reason? Two perspectives must be distinguished, the one of a rational agent, who bases his imperatives and actions on the idea of the ideal communication community, and this is also Apel himself communicating with his present and future readers in his works, and the one of an author (philosopher) who is creating and describing this idea in terms of his research. In the first case one can speak of a practical use of pure reason, in the second of a methodological use. The main purpose of the latter is not to act practically in accordance with an idea, but to produce scientific knowledge in relation to or resulting from it, i.e. to combine cognitions and arguments into a system under one or more (correlated) central pure concepts.

(b) Hence, Apel is using (without realising it) his practical and methodological functions of pure reason within his project on the fourth level which are described in detail in the “older transcen-

¹⁷ Apel (1988, pp. 69–102) does instead seek for a way to combine the Kantian concept of the ideas (which are in his view *all* regulative and not given *in concreto*) with the Hegelian notion of reason given in the actuality.

(б) Следовательно, Апель в рамках своего философского проекта неосознанно применяет практические и методологические функции чистого разума четвертого архитектурного порядка, которые подробно описаны в «старой трансцендентальной философии сознания» (Apel, 1988, S. 112). Более того, идеи трансцендентального прагматизма и дискурсивной этики как части философского знания представляют собой архитектурные принципы третьего порядка. Оба этих понятия являются архетипами систем знаний, описанных их автором в самом начале. Каждая из этих идей, как говорит Кант, «заложена в разуме подобно зародышу, все части которого еще не развиты и едва ли доступны даже микроскопическому наблюдению» (A 834 / B 862; Кант, 2006а, с. 1045). Основные работы Апеля и его опубликованные лекции — это репродукции, попытки поделиться своими открытиями и познаниями, основанными на фундаментальных идеях исследовательских проектов и позиций (которые еще не даны или только частично даны в опыте).

Заклучение

Архитектоническая методология — важнейшая теория, не только относящаяся к Канту как исторической личности, но и представляющая самостоятельный интерес. Она предоставляет нам аппарат для понимания логики научной практики в рациональных науках, которая может получить дальнейшее развитие в современных условиях. Как было показано в первом разделе данной статьи, изложение Кантом архитектурных идей является частью его общего исследования природы чистого разума, который, будучи умственной способностью, отвечает за чистые представления. Они служат предпосылками, которые совершают прыжок, ставят задачи для наших воли и рассудка. Их подлинная методологическая функция, описываемая Кантом в терминах отношения «копия / образец», — это конструктивная концептуализация науки как таковой, рациональных наук, их частей и определенных базовых идей с целью планирования, развития, приобретения и обобщения систематических знаний. Дальнейший анализ во втором разделе показал, что можно выделить четыре уровня непрерывно растущей и расширяющейся «вселенной науки», представленной архитектурными идеями Канта: (I) наука как таковая, как систематическое единство всего человеческого знания; (II) конкретные рациональные науки, такие как философия или юриспруденция; (III) разделы и направления в этих науках, такие как этика, мета-

дентал philosophy of mind” (Apel, 1988, p. 112). Moreover, the *ideas of transcendental pragmatism* and *discourse ethics* as parts of philosophy represent third-level architectonic principles. They both are archetypes of systems of knowledge pictured by their author at the outset. Each of these ideas, as Kant puts it, “lies in reason like a seed, all of whose parts still lie very involuted and are hardly recognizable even under microscopic observation” (KrV, A 834 / B 862; Kant, 1998, p. 692). Apel’s major works and published lectures are ectypes — efforts to impart his discoveries and cognitions based on fundamental ideas of research projects and positions (which are not yet, or only partially, given in experience).

Conclusion

The architectonic methodology is an important theory, not only regarding Kant as a historical person, but also in its own right, concerning its purposive content. It provides us with an apparatus to understand the logic of scientific practice in rational sciences, which can be developed further in contemporary contexts. As shown in the first section of this paper, Kant’s account of architectonic ideas is a part of his general inquiry into the nature of pure reason, which, being a mental faculty, is responsible for pure representations that serve as presuppositions, leaps ahead, demanding tasks for our will and our understanding. Their genuine methodological function that he describes in terms of an archetype-ectype-relation is the constructive conceptualisation of science as such, of rational sciences, their parts and certain basic ideas for the sake of planning, developing, acquiring and ordering of systematic knowledge. The further analysis in the second section has shown that it is possible to distinguish four planes of the continuously growing and expanding “universe of science” represented by architectonic ideas in Kant: (I) science as such as a systematic unity of all human knowledge; (II) the specific rational sciences, such as philosophy or jurisprudence; (III) the parts and directions within these sciences, such as ethics, metaphysics, transcendental philosophy, public law; (IV) all the different “ground-level” ideas like the invisible church, pure thinking or the social contract when they are explicitly considered as objects of studies.

физика, трансцендентальная философия, публичное право; (IV) все многообразие различных идей, таких как *невидимая церковь*, *чистое мышление* или *общественный договор*, когда они рассматриваются в качестве объектов исследования. Наконец, как это также указывалось, постмодернистская критика или трансформация концепции разума Канта, а также настойчивость, проявляемая в отношении отказа от более старых эпистемологических исследовательских программ, могут привести к потере важных знаний¹⁴. Деятельность Карла-Отто Апеля как философа была бы невозможна без методологического измерения применения чистого разума, то есть без идей дискурсивной этики, трансцендентальной прагматики и идеального коммуникативного сообщества, которые представляют архитектурные идеи третьего и четвертого порядка.

Благодарности. Эта статья основана на тексте моего выступления в рамках Третьей международной летней школы по изучению наследия Иммануила Канта, проведенной Академией Кантианой в Балтийском федеральном университете им. И. Канта (Калининград, Россия). Я хочу поблагодарить всех, кто прокомментировал и обсудил со мной материалы статьи, включая анонимного рецензента, за полезные замечания, а также Аарона Хиггинс-Брэка, который помог отредактировать ее английский текст.

Список литературы

- Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 1. С. 113–260.
- Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 8. С. 266–398.
- Кант И. О педагогике // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 8. С. 399–460.
- Кант И. Метафизика нравов. Ч. 1 // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994г. Т. 6. С. 223–540.
- Кант И. Критика практического разума // Собр. соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 277–733.
- Кант И. Критика способности суждения // Собр. соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4. С. 69–833.
- Кант И. Критика чистого разума (В) // Собр. соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006а. Т. 2, ч. 1.

¹⁴ В другой работе (Apel, 1994б) Апель скорее настаивает на необходимости изменения парадигмы (в понимании Куна, но применительно к философии) вместо того, чтобы (и я лично предпочел бы эту позицию) позволить различным исследовательским программам одновременно сосуществовать и дополнять друг друга (или конкурировать). Его критика должна рассматриваться в свете этой общей метафилософской предпосылки.

Finally, as pointed out, the postmodern critique or transformation of Kant's concept of reason and the insistence on the necessity of abandoning the older epistemological research programmes may lead to a loss of important knowledge.¹⁸ Karl-Otto Apel's action as a philosophical author would not be possible without the methodological dimension of use of pure reason; it is without the ideas of discourse ethics, transcendental pragmatics and ideal communication community that represent third- and fourth-level architectonic ideas.

Acknowledgments. *This paper is based on my talk at the Third Immanuel Kant International Summer School of the Academia Kantiana at the Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU) in Kaliningrad, Russia. I want to thank everyone who commented on it and discussed it with me, including the anonymous peer reviewer for her/his helpful remarks and Aaron Higgins-Brake, who additionally checked it for the linguistic correctness.*

References

- Apel, K.-O., 1988. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Apel, K.-O., 1994a. *Selected Essays, Volume 1: Towards a Transcendental Semiotics*. Edited by E. Mendieta. New Jersey: Humanities Press.
- Apel, K.-O., 1994b. *From a Transcendental-Semiotic Point of View*. Edited by M. Papastephanou. Manchester & New York: Manchester University Press.
- Apel, K.-O., 1996. *Selected Essays, Volume 2: Ethics and the Theory of Rationality*. Edited by E. Mendieta. New Jersey: Humanities Press.
- Bunte, M., 2016. *Erkenntnis und Funktion. Zur Vollständigkeit der Urteilstafel und Einheit des kantischen Systems*. Berlin & Boston: de Gruyter.
- Förster, E., 2015. *Transzendentalphilosophie*. In: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr and S. Bacin, eds. 2015. *Kant-Lexikon*. Berlin & Boston: de Gruyter, pp. 2319–2325.
- Friedman, M., 1992. *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gava, G., 2014. *Kant's Definition of Science in the Architectonic of Pure Reason and the Essential Ends of Reason*. In: *Kant-Studien*, 105(3), pp. 372–393.

¹⁸ Apel (1994b) rather insists on the necessity of a paradigmatic change (in Kuhn's sense, but applied to philosophy) instead of (and I personally would prefer this position) letting different research programmes co-exist and complement (or compete with) one another at the same time. His critique must be seen in the light of this general metaphilosophical presupposition.

Kant I. Критика чистого разума (А) // Собр. соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006б. Т. 2, ч. 2.

Kant and the Sciences / ed. by E. Watkins. N. Y. : Oxford University Press, 2001.

Левин М. Разум, идеи и их функции в классической немецкой философии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2020. Т. 36, № 1. С. 4–23.

Apel K.-O. Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1988.

Apel K.-O. Selected Essays. Vol. 1 : Towards a Transcendental Semiotics / ed. by E. Mendieta. New Jersey : Humanities Press, 1994a.

Apel K.-O. From a Transcendental-Semiotic Point of View / ed. by M. Papastephanou. Manchester ; N. Y. : Manchester University Press, 1994b. P. 43–63.

Apel K.-O. The A Priori of the Communication Community and the Foundation of Ethics: The Problem of a Rational Foundation of Ethics in the Scientific Age // Apel K.-O. Selected Essays. Vol. 2 : Ethics and the Theory of Rationality / ed. by E. Mendieta. New Jersey : Humanities Press, 1996. P. 1–67.

Bunte M. Erkenntnis und Funktion. Zur Vollständigkeit der Urteilstafel und Einheit des kantischen Systems. Berlin ; Boston : de Gruyter, 2016.

Förster E. Transzendentalphilosophie // Kant-Lexikon / hrsg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr and S. Bacin. Berlin ; Boston : de Gruyter, 2015. S. 2319–2325.

Friedman M. Kant and the Exact Sciences. Cambridge : Harvard University Press, 1992.

Gava G. Kant's Definition of Science in the Architectonic of Pure Reason and the Essential Ends of Reason // Kant-Studien. 2014. Vol. 105, № 3. P. 372–393.

Habermas J. Truth and Justification / transl. by B. Fultner. Cambridge, Massachusetts : The MIT Press, 2003.

Kitcher P. Kant's Philosophy of Science // Midwest Studies in Philosophy. Vol. VIII : Contemporary Perspectives on the History of Philosophy / ed. by P. French, T. Uehling, H. Wettstein. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1983. P. 387–408.

Klimmek N.F. Kants System der transzendentalen Ideen. Berlin ; N.Y. : de Gruyter, 2005.

Lewin M. Ist die theoretische Vernunft selbst eine Idee? Fichtes Umgang mit Kantischen Ideen um 1810 // Fichte-Studien. 2018. Bd. 46. S. 288–307.

Lewin M. Das System der Ideen. Die Begründung der Vernunft und das Problem der unterschiedlichen Ansprüche. Freiburg ; München : Alber, 2021 (в печати).

Manchester P. Kant's Conception of Architectonic in its Philosophical Context // Kant-Studien. 2008. Vol. 99, № 2. P. 187–207.

McRae R. Kant's Conception of the Unity of the Sciences // Philosophy and Phenomenological Research. 1957. Vol. 18, № 1. P. 1–17.

Meer R. Der transzendente Grundsatz der Vernunft. Funktion und Struktur des Anhangs zur transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft. Berlin ; Boston : de Gruyter, 2019.

Habermas, J., 2003. *Truth and Justification*. Translated by B. Fultner. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Kant, I., 1991. *The Metaphysics of Morals*. Translated by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 1992. *The Jäsche Logic*, in: *Lectures on logic*. Translated by J.M. Young. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 521-640.

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

Kant, I., 2000. *Critique of the Power of Judgement*. Translated by P. Guyer and E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2002. *Critique of Practical Reason*. Translated by W.S. Pluhar. Introduction by S. Engstrom. Indianapolis & Cambridge: Hackett.

Kant, I., 2015. *Universal Natural History and Theory of the Heavens or Essay on the Constitution and the Mechanical Origin of the Whole Universe According to Newtonian Principles*. Translated by O. Reinhardt. In: E. Watkins, ed. 2015. *Kant: Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 182-308.

Kitcher, P., 1983. Kant's Philosophy of Science. In: P. French, T. Uehling and H. Wettstein, eds. 1983. *Midwest Studies in Philosophy VIII: Contemporary Perspectives on the History of Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 387-408.

Klimmek, N.F., 2005. *Kants System der transzendentalen Ideen*. Berlin & New York: de Gruyter.

Lewin, M., 2018. Ist die theoretische Vernunft selbst eine Idee? Fichtes Umgang mit Kantischen Ideen um 1810. In: *Fichte-Studien*, 46, pp. 288-307.

Lewin, M., 2020. Reason, Ideas and Their Functions in Classical German Philosophy. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 36(1), pp. 4-23. (In Rus.)

Lewin, M., (in press) *Das System der Ideen. Die Begründung der Vernunft und das Problem der unterschiedlichen Ansprüche*. Freiburg & München: Alber.

Manchester, P., 2008. Kant's Conception of Architectonic in its Philosophical Context. In: *Kant-Studien*, 99(2), pp. 187-207.

McRae, R., 1957. Kant's Conception of the Unity of the Sciences. *Philosophy and Phenomenological Research*, 18, pp. 1-17.

Meer, R., 2019. *Der transzendente Grundsatz der Vernunft. Funktion und Struktur des Anhangs zur transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft*. Berlin & Boston: de Gruyter.

Nuzzo, A., 1995. ‚Idee‘ bei Kant und Hegel. In: C. Fricke, P. König and T. Petersen, eds. 1995. *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*. Stuttgart: frommann-holzboog, pp. 81-120.

Pissis, J., 2012. *Kants transzendente Dialektik. Zu ihrer systematischen Bedeutung*. Berlin & Boston: de Gruyter.

Nuzzo A. ‚Idee‘ bei Kant und Hegel // Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln / hrsg. von C. Fricke, P. König and T. Petersen. Stuttgart : frommann-holzboog, 1995. S. 81–120.

Pissis J. Kants transzendente Dialektik. Zu ihrer systematischen Bedeutung. Berlin ; Boston : de Gruyter, 2012.

Sturm T. Kant und die Wissenschaften vom Menschen. Paderborn : mentis, 2009.

Sturm T. Kant on the Ends of the Sciences // Kant-Studien. 2020. Vol. 111, № 1. P. 1–28.

Switzer A. The Traditional Form of a Complete Science: Baumgarten’s Metaphysica in Kant’s “Architectonic of Pure Reason” // *Philosophica*. 2014. № 44. P. 149–166.

Willaschek M. Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason. Cambridge : Cambridge University Press, 2018.

Об авторе

Михаил Романович Левин, доктор философии, Университет Вупперталя, Вупперталь, Германия.

E-mail: michael.lewin.di@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5097-5725>

О переводчике

Денис Владимирович Михалёв, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: DMikhalev1@kantiana.ru

Для цитирования:

Левин М.Р. Универсум науки. Архитектонические идеи науки, отраслей и частей научного знания в философии Канта // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 2. С. 26–45. doi: 10.5922/0207-6918-2020-2-2

Sturm, T., 2009. *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*. Paderborn: mentis.

Sturm, T., 2020. Kant on the Ends of the Sciences. *Kant-Studien*, 111(1), pp. 1-28.

Switzer, A., 2014. The Traditional Form of a Complete Science: Baumgarten’s Metaphysica in Kant’s Architectonic of Pure Reason. In: *Philosophica*, 44, pp. 149-164.

Watkins, E., ed. 2001. *Kant and the Sciences*. New York: Oxford University Press.

Willaschek, M., 2018. *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

The author

Dr Michael Lewin, University of Wuppertal, Wuppertal, Germany.

E-mail: michael.lewin.di@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5097-5725>

To cite this article:

Lewin, M., 2020. The Universe of Science. The Architectonic Ideas of Science, Sciences and their Parts in Kant. *Kantian Journal*, 39(2), pp. 26-45. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-2-2>.

УДК 1(091)

«МОРАЛЬНО ОБУСЛОВЛЕННЫЙ
МОНОТЕИЗМ» КАНТА –
КРИТИКА ЛЕССИНГОВОЙ ПРИТЧИ
О КОЛЬЦАХ, ОРИЕНТИРОВАННАЯ
НА «ИСТИННОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ»?

Р. Лангталер¹

Многочисленные сюжеты в контексте философии религии без сомнения свидетельствуют о знакомстве Канта с работами Лессинга. Невзирая на очевидную близость и согласие между обоими авторами в отношении многих фундаментальных вопросов, нельзя не заметить и серьезные различия между ними. Однако эти значительные различия и многие спорные моменты, несмотря на то что они затрагивают очень важные проблемы в контексте Просвещения и философии религии, до сих пор обычно упускались или игнорировались в исследованиях, – вероятно, преимущественно из-за часто диагностируемого сходства и широко предполагаемого «созвучия» между этими двумя авторами. Хотя Лессинг и Кант оба привержены идеям Просвещения, а также демонстрируют «существенное родство» в отношении прежде всего философско-религиозных вопросов, кантовский «морально обусловленный монотеизм» содержит очевидную критику философско-религиозного учения Лессинга. Это также заметно в критической позиции Канта, выраженной прямо или косвенно, по отношению к притче о трех кольцах из драмы Лессинга «Натан Мудрый». Критика, которая в этом случае становится явной, касается в первую очередь вопросов о «принципах», оставленных Лессингом без пояснения, о «равном статусе» монотеистических религий, который он провозглашает, и о «конкуренции религий», на которой он настаивает. Исследуются основные моменты этой критики.

Ключевые слова: Просвещение, Кант, Лессинг, «Натан Мудрый», монотеизм, Откровение, притча о кольцах.

Введение

Общепризнанное мнение о том, что «из всех просветителей мышление Канта было Лессингу

¹ Венский университет.
1010, Австрия, Вена, Универзитэтсринг, д. 1.
Поступила в редакцию: 10.01.2020 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-2-3
© Лангталер Р., 2020.

KANTS „MORALISCH-BESTIMMTER
MONOTHEISMUS“ – EINE AN DER
„WAHREN AUFKLÄRUNG“ ORIENTIERTE
KRITIK AN LESSINGS RINGPARABEL?

R. Langthaler¹

Numerous passages in the context of Kant's philosophy of religion show without doubt his acquaintance with Lessing. But apart from the obvious affinity and agreement between Kant and Lessing with regard to many substantial questions, serious differences cannot be overlooked; the frequently diagnosed closeness and widely suspected "harmony" between the two is probably also the primary reason why important factual differences and controversial aspects have so far usually been neglected or ignored in research, although they still continue to raise problems and controversies in the context of the Enlightenment and the philosophy of religion. Although Lessing and Kant are both committed to the ideas of the Enlightenment and also appear as "related in essence", above all with regard to religio-philosophical questions, Kant's "moral determined monotheism" also contains an obvious criticism of Lessing's religio-philosophical doctrines. This is also obvious in Kant's – direct and indirect – confrontation with the "Ring Parable" in Lessing's drama Nathan the Wise. The criticism that becomes apparent there concerns above all the question of "principles" left unclarified by Lessing, the "equal rank" of the monotheistic religions which he claimed, and the asserted "competition of religions." I investigate some of the main points of this criticism.

Keywords: Enlightenment, Kant, Lessing, Nathan the Wise, monotheism, revelation, Ring Parable.

Einleitung

Die allgemein vorherrschende Meinung, dass „von allen Aufklärern [...] Kants Denken Lessing am

¹ University of Vienna.
1 Universitätsring, Vienna, 1010, Austria.
Received 10.01.2020.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-2-3
© Langthaler R., 2020.

ближе всего»² (Irrlitz, 2002, S. 31)³ и что Кант и Лессинг «в целом существенно близки в своих религиозных взглядах» (Vorländer, 1977, Bd. 2, S. 160)⁴, не позволяет обойти вниманием факт: кантовская концепция «морально обусловленного монотеизма» (AA 23, S. 440) также включает в себя фундаментальную критику философии религии Лессинга и притчи о кольцах в «Натане Мудром»⁵. Неожиданным — и сбивающим с толку — может показаться паразитерно жесткое высказывание Канта о «Натане Мудром»:

Связность, наконец, составляет самое главное в познании, но она также представляет наибольшую трудность для понимания того, что в познании оказывается разделенным. Некоторые комедии, даже если они не несут много смысла, иногда доставляют нам удовольствие, но в целом они нам все же не нравятся. Лессинг во всех своих сочинениях делает ошибку, стремясь к увлекательности

² Здесь и далее при цитировании автором статьи работ других авторов используются обычные кавычки. В случаях парафраза или подчеркивания специфического смысла фразы автор применяет одинарные кавычки. При подготовке русского перевода статьи мы сочли уместным сохранить авторскую пунктуацию. — *Ред.*

³ Только в очень узком смысле можно утверждать, что «еще более сходны между собой трактат о религии Канта и теологические труды Лессинга» (Irrlitz, 2002, S. 31) и что «понимание религии у Канта и у Лессинга очень близки» (Ibid., S. 383). Об отношении Канта к Лессингу см. прежде всего: (Arnoldt, 1908, S. 229–318; Fischer, 1881; Fischer, 1910; Bohatec, 1938). Философия религии Лессинга в целом наиболее подробно освещается в следующих работах: (Fick, 2010; Nisbet, 2008; Vollhardt, 2013).

⁴ Кант хотя и не общался с Лессингом лично, но, пожалуй, знал его сочинения по этой теме и, вероятно, отчасти также его поэзию и пьесы, к которым, однако, относился, «как ни странно, без особой симпатии» (Vorländer, 1977, Bd. 1, S. 216). Форлендер, кроме того, полагает, что Кант «почти наверняка читал также теологические труды Лессинга, а также, вероятно, и других авторов» (Vorländer, 1977, Bd. 2, S. 166). Эллисон, в свою очередь, подчеркивает знакомство Канта со многими соответствующими трудами Лессинга, а также упоминает, что точно определить степень их влияния на кёнигсбергского философа затруднительно (Allison, 2011, p. 52). То, что в библиотеке Канта было несколько произведений Лессинга, подтверждается каталогом книг, составленным А. Вардой (Warda, 1922, S. 22). Многие отмечали, что Кант был знаком с «Лаокооном» Лессинга и что с этим связано сходство эстетических взглядов обоих авторов.

⁵ Ясперс в наброске к лекции о Лессинге ставит вопрос (к которому он, правда, в дальнейшем не возвращается): «Что было бы, если бы еще и Лессинг ознакомился с философией Канта?» (Jaspers, 1981, S. 756). В обоих философах Ясперс видит «тех немцев, которые преодолели половинчатое и плоское рассудочное Просвещение и продвинулись к подлинному Просвещению» (Ibid., S. 759) и подчеркивает у Лессинга соответствующие особые «параллели к Канту» (Ibid., S. 761).

„нахтен“ (Irrlitz, 2002, S. 31)² stand und Kant mit Lessing „überhaupt in seinen religiösen Anschauungen wesensverwandt erscheint“ (Vorländer, 1977, Bd. 2, S. 160),³ kann nicht übersehen lassen, dass Kants Konzeption des „moralisch-bestimmten Monotheismus“ (VASF, AA 23, S. 440) auch eine zentrale Kritik an Lessings Religionsphilosophie und auch an der Ringparabel in *Nathan der Weise* enthält.⁴ Als überraschend — und als irritierend — mag Kants auffallend schroffe Äußerung über Lessings *Nathan der Weise* erscheinen:

Die Verknüpfung endlich macht das Wichtigste der Erkenntnis aus, aber sie ist auch zugleich das Schwerste, das Gegliederte in einer Erkenntnis einzusehen. Manche Comödien, wenn sie auch nicht viel enthalten, vergnügen uns bisweilen, aber im Ganzen gefallen sie uns hernach doch nicht. Lessing hat in allen seinen Schriften den Fehler, in den Teilen unterhaltend zu sein,⁵ und im Ganzen weiß man doch

² Nur in einem eingeschränkten Sinne lässt sich behaupten: „Noch mehr geht Kants Religionschrift mit Lessings theologischen Schriften gleich“ (Irrlitz, 2002, S. 31); „Kants Religionsauffassung ist der Lessingschen sehr verwandt“ (Ibid., S. 383). Zum Verhältnis Kants zu Lessing siehe vor allem Arnoldt (1908, S. 229-318), Fischer (1881; 1910) und Bohatec (1938). Zu Lessing siehe die kenntnisreichen Gesamtdarstellungen von Fick (2010), Nisbet (2008) und Vollhardt (2018).

³ Kant hatte zu Lessing zwar keine persönlichen Beziehungen, kannte aber wohl seine einschlägigen Schriften und vermutlich teilweise auch seine Dichtung und auch Theaterstücke, jedoch „merkwürdigerweise ohne besonderes Wohlgefallen“ (Vorländer, 1977, Bd. 1, S. 216). Vorländer (1977, Bd. 2, S. 166) ist auch der Meinung, dass Kant „ziemlich sicher auch Lessings und wohl auch anderer theologische Schriften gelesen hat.“ Auch Allison (2011, p. 52) betont Kants Vertrautheit mit vielen einschlägigen Schriften Lessings und benennt auch die Schwierigkeit, das Ausmaß ihres Einflusses auf Kant genau zu bestimmen. Dass Kant einige Werke Lessings besessen hat, belegt Arthur Wardas Verzeichnis von Kants Büchern (Warda, 1922, S. 22). Kants Bekanntschaft mit Lessings *Laokoon* und die daraus resultierenden ähnlichen ästhetischen Auffassungen wurde oftmals registriert.

⁴ Jaspers (1981, S. 756) erwähnt in seiner Disposition einer Vorlesung über Lessing die (allerdings dann nicht weiter verfolgte) Frage: „Was wäre, wenn Lessing Kants Philosophie noch kennengelernt hätte?“ In beiden sieht Jaspers die „deutschen Überwinder der halben und flachen Verstandesaufklärung zur echten Aufklärung“ (Ibid., S. 759) und betont Lessings diesbezügliche besondere „Parallele zu Kant“ (Ibid., S. 761).

⁵ „Viele Schriften sind in ihren Teilen sehr unterhaltend, im ganzen genommen, befriedigen sie aber nicht, z. B. Lessings theatralische Werke. Die Ursache ist ein Mangel an Einheit und folglich auch an Zweck“ (Kant, 1924, S. 194-195). Vgl. auch die Kritik in Vorlesungen aus dem Jahr 1772/73 (also schon vor Lessings *Nathan*: *V-Anth/Parow*, AA 25.1, S. 353, 388), und aus dem Jahr 1784/85 (*V-Anth/Mron*, AA 25.2, S. 1301). Auch Irrlitz (2002, S. 31) verweist darauf, dass Kant von „Lessings Stücken“ gesagt habe, „sie seien geistreich, aber ohne rechten Zweck“ — „anders“ sei es jedoch mit den „Prosaschriften.“

каждой части⁶, но в целом все же остается неясным, чего он хочет; это относится и к «Натану Мудрому», и все его пьесы неудачны именно тем, что они не составляют целого. Наша природа устроена так, что человек хочет обрести единство целого и не удовлетворен, если не видит все в особой связи с единой целью; поэтому мы должны помнить о том, что вызывает у нас одобрение или недовольство, отчасти для того, чтобы указать причину нашего порицания, отчасти для того, чтобы обнаруживать настоящие ошибки (AA 25.2, S. 886)⁷.

Лессинг писал о своем «Натане»: «Это будет ни в коей мере не сатирическая пьеса, чтобы уйти с поля боя с язвительным смехом. Это будет самая трогательная пьеса, какую я когда-либо создавал» (Lessing, 1907a, S. 289). Такая самооценка Лессинга, возможно, еще раз утвердила бы Канта во мнении, что, несмотря на наличие трогательных моментов, «в целом все же» действительно неясно, чего хочет Лессинг (AA 25.2, S. 886)⁸.

Эта удивительно прямое высказывание Кантом своего мнения, во всяком случае, требует объяснения. Многие свидетельствуют о том, что он считал

⁶ «Многие сочинения очень увлекательны в своих частях, но не впечатляют как целое, например театральные произведения Лессинга. Причиной является недостаток единства и, следовательно, цели» (Kant, 1924, S. 194–195). См. также критику в лекциях 1772/73 г., то есть еще до публикации «Натана» Лессинга: (AA 25.1, S. 353, 388), и 1784/85 г. (AA 25.2, S. 1301). Кроме того, Иррлиц указывает, что Кант говорил о «пьесах Лессинга», будто «они занимательны, но без внятной цели» — «иначе», однако, обстоит дело с его «прозаическими сочинениями» (Irrlicht, 2002, S. 31).

⁷ Пока Гаман «по-настоящему наслаждался чтением “Натана”, философу [т. е. Канту] пьеса (при чтении) понравилась гораздо меньше, он назвал ее всего лишь 2[ой] частью “Евреев” — известной пьесы раннего Лессинга [1749 г.] — и заявил, что “не сочувствует ни одному герою этого народа. Так божественно строга наша философия в своих предрассудках, при всей ее терпимости и беспристрастности”» (цит. по: Immanuel Kant..., 1990, S. 156, письмо № 166). Это, правда, явно несправедливое полемическое суждение Гамана; суть его заключается не в последней очереди в том, что Кант, в сущности, вовсе не хотел признавать еврейскую религию *религией* — именно из-за ее беспринципного «язычества». Подробнее об этом см. мою книгу, которая сейчас готовится к печати (Langthaler, 2020).

⁸ Совершенно иные суждения, как известно, высказал друг Лессинга (и Якоби) Мендельсон. Как писал Мендельсон брату Лессинга Карлу, «Натан» превосходит все, что до сих пор написал Лессинг, в связи с чем стоит превозносить особую «заслугу этого труда» (Mendelssohn, 1977, S. 7): «О произведении духа, которое превосходило бы “Натана” настолько же, насколько эта пьеса превосходила в моих глазах все, что он написал до этого, я не могу составить себе никакого понятия. Он не мог подняться выше, не войдя в область, которая полностью ускользает от наших чувственных глаз; и он сделал это» (Ibid.). Канта, очевидно, не впечатлила и оценка, данная Мендельсоном Лессингу в «Моргенштунден».

nicht, was er haben will; man findet dies in „Nathan dem Weisen“, und alle seine Schauspiele missfallen, und zwar, weil sie kein Ganzes ausmachen. Unsere Natur ist so eingerichtet, dass der Mensch eine Einheit des Ganzen haben will, und nicht zufrieden ist, als wenn er alles in einer besondern Verbindung zu einem Zwecke sieht; daher müssen wir darauf merken, was Beifall oder Missfallen bei uns erweckt, teils um den Grund unsers Tadels angeben zu können, teils um wirkliche Fehler aufzusuchen (V-Anth/Mensch, AA 25.2, S. 885-886).⁶

Hadte Lessing von seinem *Nathan* gemeint: „Es wird nichts weniger, als ein satirisches Stück, um den Kampfplatz mit Hohngelächter zu verlassen. Es wird ein so rührendes Stück, als ich nur immer gemacht habe“ (Lessing, 1778c, S. 289), so hätte sich Kant womöglich gerade durch solche Selbsteinschätzung Lessings in seiner Auffassung noch einmal bestätigt gesehen, dass man ungeachtet solcher einzuräumen den Rührungsaspekte, „im Ganzen [...] doch nicht“ recht wisse, was Lessing damit „haben will“ (V-Anth/Mensch, AA 25.2, S. 886).⁷

Diese erstaunlich direkte Stellungnahme Kants verlangt jedenfalls eine Erklärung. Es spricht vieles dafür, dass Kant die für Lessings *Nathan* bestimmte religionsphilosophische Konzeption in entscheidenden Punkten als unverträglich mit seiner Konzeption eines „moralisch-bestimmten Monotheismus“ und einem entsprechenden Religionsverständnis an-

⁶ Während Hamann „sich an der Lektüre des *Nathan* ‚recht weidete‘, gefiel das Stück (beim Lesen) dem Philosophen [d. i. Kant] weit weniger, der es bloß als den 2[.] Teil der ‚Juden‘ — bekanntlich ein Jugendstück Lessings [aus dem Jahr 1749] — beurteilte, und keinen Helden aus diesem Volke leiden kann. So göttlich streng ist unsere Philosophie in ihren Vorurteilen, bei aller ihrer Toleranz und Unparteilichkeit“ (zit. nach Malter, 1990, S. 156, Brief Nr. 166). Das ist zwar sicher ein ungerichtetes polemisches Urteil Hamanns; sein Kern liegt indes nicht zuletzt darin, dass Kant die jüdische Religion im Grunde gar nicht als ‚Religion‘ anerkennen wollte — eben wegen ihres prinzipienlosen „Heidentums“. Das ist hier nicht näher zu verfolgen; siehe dazu Langthaler (im Erscheinen).

⁷ Ganz anders fielen bekanntlich die Urteile des Lessing-Freundes Mendelssohn (und auch Jacobis) aus: Der *Nathan* überrage alles, was er bis dahin geschrieben habe (so Mendelssohn an Karl Lessing), weshalb das besondere „Verdienst dieses Werkes“ (Mendelssohn, 1781, S. 7) zu rühmen sei: „Von einem Werke des Geistes, das eben so sehr über *Nathan* hervorrage, als dieses Stück in meinen Augen über alles, was er bis dahin geschrieben, kann ich mir keinen Begriff machen. Er konnte nicht höher steigen, ohne in eine Region zu kommen, die sich unsern sinnlichen Augen völlig entzieht; und dies tat er“ (Ibid.). Kant blieb auch von Mendelssohns Lessing-Einschätzung in den „Morgenstunden“ offenbar unbeeindruckt.

свою концепцию «морально обусловленного монотеизма» и соответствующее ей понимание религии в важнейших пунктах несовместимыми с той религиозно-философской концепцией, которая была определяющей для «Натана» Лессинга (AA 23, S. 440). Критические мерилы этого «монотеизма»⁹ выступают у Канта, вероятно, одновременно как стоп-сигналы по отношению к приглашению Лессинга *«Introite, nam et heic Dii sunt»*¹⁰, которое, как известно, было эпиграфом к «Натану Мудрому» и в котором Кант, по всей видимости, увидел слишком широко распахнутые ворота для «язычества». Поэтому ниже следует краткая вводная актуализация этого «морально обусловленного монотеизма».

О кантовской концепции «морально обусловленного монотеизма»

Кантовская характеристика необходимо «составленной нами самими» идеи Бога ориентирована в ее критической направленности на понятие Бога, которое он рассматривал как «неизбежное», поскольку это укорененное в *теоретическом* применении разума «трансцендентальное понятие о Боге как *наиреальнейшем существе*», «сколь оно ни абстрактно, в философии обойти вниманием не-

⁹ Что касается более точного различия между «многобожием» и «монотеизмом», то Кант утверждал, что «многобожие» само по себе еще не является отличительной чертой «язычества»: «Многобожие, пожалуй, и вправду принадлежит язычеству; ибо единство его [многобожия] нравственного характера, согласно которому все нравственные законы были бы одновременно его [многобожия] заповедями, возможно предположить только путем весьма противоестественного измышления. Но многобожие не является самобытной чертой язычества, как принято считать; монотеизм также может быть загрязнен язычеством. Потому что поклонение одному-единственному Богу идолопоклонническим образом, то есть возводя сущность религии к церковной вере, отличается (как формальное *идолопоклонство*) от веры, что нужно служить множеству богов, только тем, что [иначе] имелось бы бесконечное число предписаний, отличающих особую церковную веру, каждое из которых могло бы иметь своего особого Бога в качестве творца, [и] каждому из которых можно было бы назначить своего особого бога» (AA 23, S. 445).

¹⁰ «Войдите, ибо и здесь обитают боги!» (лат.) — эпиграф к «Натану Мудрому». Аристотель приписывает эти слова Гераклиту (см.: Аристотель. О частях животных / пер. с греч., вступ. ст. и примеч. В.П. Карпова. М.: Гос. издательство биологической и медицинской литературы, 1937. С. 50). Лессинг ошибочно ссылается на древнеримского писателя Авла Геллия. Возможно, он пользовался комментариями датского филолога Христиана Фальстера (1690–1752) к сочинению Авла Геллия «Аттические ночи», где эта фраза воспроизведена без ссылок на Аристотеля (см., напр., комментарий 20 в издании: Auli Gellii Noctes Atticae, ex ed. J. Gronovii, cum notis et interpretatione in usum Delphini variis lectionibus notis variorum. Londini, 1824. Vol. 1. P. 44). — Примеч. пер.

гesehen hat. Die kritischen Maßstäbe dieses ‚Monotheismus‘⁸ fungieren bei Kant wohl auch als Halbesignale gegenüber der Lessing’schen Einladung *„Introite, nam et heic Dii sunt“* — bekanntlich das ‚Motto‘ in Lessings *Nathan* —, wodurch Kant vermutlich allzu leicht auch dem „Heidentum“ Tür und Tor geöffnet sah. Deshalb sei einleitend eine kurze Vergegenwärtigung dieses „moralisch-bestimmten Monotheismus“ vorangestellt.

Zu Kants Konzeption des „moralisch-bestimmten Monotheismus“

Kants Kennzeichnung der notwendig „von uns selbst hervorgebrachten“ Gottesidee orientiert sich in ihrer kritischen Absicht an dem von ihm als „unumgänglich“ angesehenen, weil im *theoretischen* Vernunftgebrauch verankerten „transzendentalen(n) Begriff von Gott, als dem allerrealsten Wesen,“ der „in der Philosophie nicht umgangen werden“ kann, „so abstrakt er auch ist“ (VT, AA 08, S. 399 Anm.), sowie an den unverrückbaren Maßstäben der moralischen Prinzipien der „reinen praktischen Vernunft“, die so auch als Schutzwehr gegenüber ‚praktischen Vermessenheiten‘ in den positiven Religionen fungieren. Während also die — nach Kant unumgängliche — rationaltheologische Bestimmung des „allerrealsten Wesen[s]“ den Gottesgedanken vor Verendlichkeiten bzw. vor einem unkritischen Anthropomorphismus bewahrt, stellen die Prinzipien einer autonomen Moral das praktisch nicht relativierbare Fundament der Religion dar; gilt es doch,

⁸ Bezüglich der näheren Unterscheidung zwischen ‚Polytheismus‘ und ‚Monotheismus‘ machte Kant freilich geltend, dass die „Vielgötterei“ allein eben noch nicht als Abgrenzungskriterium für das „Heidentum“ taugt: „Die Vielgötterei gehört zwar freilich zum Heydentum; denn die Einheit des moralischen Charakters derselben wonach alle moralische Gesetze zugleich ihre Gebote wären ist nur durch eine sehr unnatürliche Erdichtung anzunehmen möglich. Aber sie ist nicht der eigentümliche Charakter des Heydentums wie man gewöhnlich annimmt; der Monotheismus kann eben sowohl durch dieses verunreinigt werden. Denn einen einigen Gott abgöttisch d.i. so zu verehren dass man im Kirchenglauben das Wesentliche der Religion setzt, ist (als formale *Idolatrie*) von dem Glauben viel Göttern zu dienen nur in der Weise unterschieden weil es unendlich vielerley Satzungen geben könne als spezifische Unterschiede eines besondern Kirchenglaubens deren jeder seinen besondern Gott zum Urheber haben könnte deren jedem man einen besondern Gott vorsetzen kan“ (VASF, AA 23, S. 445).

возможно» (AA 08, S. 399 Anm.; Кант, 1994д, с. 511 примеч.), равно как и на незыблемые критерии моральных принципов «чистого практического разума», которые таким образом выступают и в качестве защиты от 'практической самонадеянности' в позитивных религиях. Иными словами, пока (согласно Канту, неизбежное) рационально-теологическое определение «наиреальнейшего существа» оберегает мысль о Боге от оконечиваний и, соответственно, от некритического антропоморфизма, принципы автономной морали представляют собой практически непоколебимый фундамент религии; ведь имеет же смысл «составить себе совершенно точно определенное понятие о Боге, приноравливая его к моральности» (AA 28.2.2, S. 1012; Кант, 2016, с. 37)¹¹, «и, по моральным понятиям... [мы] даже обязан[ы]» его составить (AA 06, S. 168 Anm.; Кант, 1994д, с. 182 примеч.) — причем очищенное понятие Бога, которое только отсюда и возникает, мы «считаем теперь правильным не потому, что спекулятивный разум убеждает нас в его правильности, а потому, что оно полностью согласуется с моральными принципами разума» (A 818 / B 846; Кант, 2006, с. 1027)¹². Естественная религия, основанная на этих априорных идеях разума, — это «морально обусловленный монотеизм», достигнутый в историческом развитии религии посредством «более значительн[ой] обработк[и] нравственных идей, которая сделалась необходимой благодаря в высшей степени чистому нравственному закону нашей религии» (A 817 / B 845; Кант, 2006, с. 1027). Исходя из этого, можно принять и провоцирующий и одновременно пре-

¹¹ Поскольку «только понятие морали всецело определяет понятие о Боге» (AA 28.2.2, S. 1235). Кант неустанно подчеркивал: «Мы сотворяем себе Бога. Звучит хотя и сомнительно, но отнюдь не предосудительно, когда говорят, что каждый человек сам себе *творит Бога* и, по моральным понятиям... даже обязан его творить, дабы уважать в нем того, кто создал его самого» (AA 06, S. 168 Anm.; Кант, 1994д, с. 182 примеч.). Это означает, что идея о Боге «всецело происходит из нашего собственного разума и создается нами» (AA 06, S. 443–444, ср.: S. 487; Кант, 2019, с. 161, ср.: с. 253) — «понятие о Боге» необходимо «должно проистекать из нашего разума, должно быть произведено нами же самими» (AA 08, S. 399 Anm.; Кант, 1994в, с. 513 примеч., 515 примеч.). Тем не менее в результате — только — необходимого соединения теологии и морали (ср.: B 395 Anm.; Кант, 2006, с. 505–507) рождается религия. Это явно указывает на упорную 'морализацию божественного' у Канта, в которой «только понятие морали всецело определяет понятие о Боге» (AA 28.2.2, S. 1235).

¹² При этом особый акцент сделан на том, что критической философии в этом отношении выпадает главным образом задача и «скромная заслуга» предохранять от заблуждений (A 796 / B 824; Кант, 2006, с. 1001), то есть служить «не для расширения, а только для очищения нашего разума и освобождения его от заблуждений» (B 25; Кант, 2006, с. 79).

„einen ganz präcis bestimmten Begriff von Gott [zu] machen, indem [man] ihn nach der Moralität einrichtet“ (V-Phil-Th/Pölitz, AA 28.2.2, S. 1012),⁹ „ja nach moralischen Begriffen [...] sich einen solchen selbst machen müsse“ (RGV, AA 06, S. 168 Anm.) — wobei wir den daraus erst resultierenden geläuterten Gottesbegriff „jetzt für den richtigen halten, nicht weil uns spekulative Vernunft von dessen Richtigkeit überzeugt, sondern weil er mit den moralischen Vernunftprinzipien vollkommen zusammenstimmt“ (KrV, A 818 / B 846).¹⁰ Die auf diesen apriorischen Vernunftideen beruhende natürliche Religion ist der religionsgeschichtlich entwickelte „moralisch-bestimmte Monotheismus“, der sich durch „größere Bearbeitung sittlicher Ideen, die durch das äußerst reine Sittengesetz unserer Religion notwendig gemacht wurde“ (KrV, A 817 / B 845) ausgebildet hat. So darf auch Kants — provozierender und gleichermaßen mahnender — Anspruch aufgenommen werden, dass erst durch die aus dem hervorgehenden „genugsam gereinigt[en]“ (KrV, A 817 / B 845) moralischen Begriff, über eine bloße ‚Verträglichkeit‘ hinaus, auch ein entsprechender Begriff vom ‚göttlichen Wesen‘ resultieren kann.¹¹ Darin manifestiert sich ein ‚Fortschritt im

⁹ Denn: „Bloß der Moralbegriff bestimmt den Begriff von Gott ganz“ (V-Th/Baumbach, AA 28.2.2, S. 1235). Kant betonte unermüdlich: „Wir machen uns einen Gott. Es klingt zwar bedenklich, ist aber keineswegs verwerflich, zu sagen: Dass ein jeder Mensch sich einen Gott mache, ja nach moralischen Begriffen [...] sich einen solchen selbst machen müsse, um an ihm den, der ihn gemacht hat, zu verehren“ (RGV, AA 06, S. 168 Anm.). Dies besagt, dass „die Idee von Gott [...] ganz aus unserer eigenen Vernunft hervorgeht, und von uns [...] selbst gemacht wird“ (MS, AA 06, S. 443-444; *ibid.*, S. 487) — der „Begriff von Gott“ notwendig „aus unserer Vernunft hervorgehen muss, von uns selbst gemacht sein müsse“ (VT, AA 08, S. 399 Anm.). Gleichwohl resultiert — allein — aus der notwendigen Verknüpfung von Theologie und Moral (vgl. KrV, B 395 Anm.) Religion. Es indiziert dies offenkundig Kants eindringliche ‚Moralisierung des Göttlichen‘, wonach „bloß der Moralbegriff [...] den Begriff von Gott ganz“ bestimmt (V-Th/Baumbach, AA 28.2.2, S. 1235).

¹⁰ Dass der kritischen Philosophie auch diesbezüglich vornehmlich die Aufgabe und das „stille Verdienst“ zufällt, „Irrtümer zu verhüten“ (KrV, A 796 / B 824), d.h. „nicht zur Erweiterung, sondern nur zur Läuterung unserer Vernunft dienen, und sie von Irrtümern frei halten“ (KrV, B 25) soll, erhält so noch einen besonderen Akzent.

¹¹ So hat Kant beispielsweise auch Platon und Anaxagoras ausdrücklich gewürdigt, die sich wenigstens auf dem Weg zum „moralisch-bestimmten Monotheismus“ der Antike befanden: „Es scheint zwar, dass ohne einen vorhergehenden *bestimmten* Begriff von Gott es gar keine Religion geben könne: es ist aber ganz umgekehrt, die Religion muss vorhergehen und der

достерегающий тезис Канта о том, что лишь посредством формирующегося «в достаточной степени очищен[ного]» (A 817 / B 845; Кант, 2006, с. 1025) морального понятия, за пределами простой ‘совместимости’, может быть получено и соответствующее понятие о ‘божественной сущности’¹³. В этом проявляется ‘прогресс в сознании божественности’ — поздний плод исторически сложившейся ‘естественной религии’. Лишь из этого объединения рациональной теологии и морали могла вырасти и религия (B 395 Anm.; Кант, 2006, с. 505–507 примеч.), или пригодное для нее понятие Бога¹⁴, представляющее собой фундамент этого ‘морального монотеизма’. Таким образом, из одной только связи этих двух незыблемых аспектов защиты — рациональной теологии и морали — вытекает та концепция этически, или «морально обусловленного монотеизма», в соответствии с которым Кант критически оценивает все исторические формы монотеизма и все притязания на Откровение и который он также кладет в качестве критерия в основу христианства как ‘естественной религии’.

Итак, представления о Боге в исторических религиях должны быть соизмеримы с критическим мерилем принципов автономной морали и критически очищенного понятия Бога из сохраняющей критическую трансценденцию критической мета-

¹³ Так, например, Кант прямо отмечал заслуги Платона и Анаксагора, которые находились по меньшей мере на пути к «морально обусловленному монотеизму» Античности: «Хотя кажется, что без предшествующего определенного понятия о Боге вообще не может быть религии, но на самом деле совершенно наоборот: религия должна предшествовать, а определенное понятие о Боге должно исходить только из нее. Мораль через потребность разума мыслить себе завершение в своей нравственной конечной цели (высшем благе) неизбежно приводит к тому, чтобы принять высшую и при этом совершенно моральную сущность, составляющую определенное понятие, из которого можно вывести все собственно религиозные обязанности; напротив, понятие высшего существа как творца мира оставляет совершенно неопределенным то, какова его воля, потому что нужно было бы знать его природу, чтобы вывести это из нее. Этим путем Анаксагор, Платон и философствующие римляне пришли к морально обусловленному монотеизму, и я хотел бы назвать Сократа не благочестивым язычником, а даже рискуя быть высмеянным за это, всегда добрым христианином *in potentia*, потому что он, насколько можно судить, принадлежал бы к этой религии и принял бы ее в качестве учения об Откровении, если бы он жил во время ее публичного провозглашения» (AA 23, S. 440).

¹⁴ Именно отсюда возникает «строго определенное понятие этой первосущности» (AA 05, S. 139; Кант, 1997, с. 669), «благодаря чему Бог становится предметом религии» (AA 05, S. 131 Anm.; Кант, 1997, с. 643 примеч.). Содержательно это рассуждение Канта могло быть направлено и против простой отсылки к «божественному Существо» и «Богу» у Юма (устаами Филона в «Диалогах о естественной религии») (Юм, 1996, с. 395).

Bewusstsein der Gottheit’, der als späte Frucht der geschichtlich herausgearbeiteten ‚natürlichen Religion’ resultiert. Erst aus dieser Vereinigung von rationaler Theologie und Moral könne so auch Religion (*KrV*, B 395 Anm.) bzw. ein für sie tauglicher Gottesbegriff erwachsen,¹² der das Fundament dieses ‚moralischen Monotheismus’ darstellt. Allein aus der Verknüpfung dieser beiden nicht relativierbaren Schutzwehr-Aspekte ‚rationale Theologie und Moral’ ergibt sich also jene Konzeption des ethischen bzw. „moralisch-bestimmten Monotheismus“, an dem Kant alle geschichtlichen Monotheismus-Gestalten und Offenbarungsansprüche kritisch bemisst und dies auch der christlichen Religion als ‚natürlicher Religion’ als Maßstab zugrunde legt.

Demnach müssen sich die Gottesvorstellungen der geschichtlichen Religionen am kritischen Maßstab jener Prinzipien einer autonomen Moral und des kritisch geläuterten Gottesbegriffs der die kritische Transzendenz wahren kritischen Metaphysik — *ex negativo*, als „Probierstein“ — bemessen lassen. Der „moralisch-bestimmte Monotheismus“ und die darauf gegründete natürliche Religion bieten so durchaus differenzierte Kriterien an, die eine kritische Abwägung bzw. Entscheidung über die Wahrheit der Religionen ermöglichen und dies auch fordern. Weil in dem genannten Sinne „Gott ein aus der Moral entspringender Begriff“ (*Refl* 8110, AA 19, S. 650) sei, ist

bestimmte Begriff von Gott nur aus ihr hervorgehen. Die Moral führt durch das Bedürfnis der Vernunft, zu ihrem sittlichen Endzwecke (dem höchsten Gut) die Vollendung hinzuzudenken unvermeidlich dahin ein höchstes und zwar vollkommen moralisches Wesen anzunehmen welches ein bestimmter Begriff ist von dem alle eigentliche Religionspflichten abgeleitet werden können: dagegen der Begriff eines höchsten Wesens als Welterschöpfers es gänzlich unbestimmt lässt wie sein Wille beschaffen seyn werde, weil man seine Natur kennen müßte um diesen daraus abzunehmen. Diesen Weg sind *Anaxagoras Plato* und die philosophierenden Römer zum moralisch-bestimmten Monotheismus gekommen und ich möchte einen *Sokrates* nicht einen frommen Heiden sondern selbst auf die Gefahr darüber ausgelacht zu werden immer einen guten *Christen in potentia* nennen weil er diese Religion so viel man urteilen kann gehabt und sie auch als Offenbarungslehre würde angenommen haben wenn er zur Zeit ihrer öffentlichen Verkündigung gelebt hätte“ (*VASF*, AA 23, S. 440).

¹² Erst daraus resultiert „ein genau bestimmter Begriff dieses Urwesens“ (*KpV*, AA 05, S. 139), „wodurch Gott [erst] der Gegenstand der Religion wird [!]“ (*KpV*, AA 05, S. 131 Anm.). Dies ist möglicherweise der Sache nach auch gegen Humes (2007, p. 18) bloßen Rekurs auf ein „*divine being*“ bzw. eine „*deity*“ (im Munde Philos in den *Dialogen über natürliche Religion*) gesagt.

физики — *ex negativo*¹⁵, как пробный камень. «Морально обусловленный монотеизм» и основанная на нем естественная религия предлагают, таким образом, совершенно различные критерии, которые позволяют и даже требуют критически взвешивать или оценивать истинность религий. Поскольку в упомянутом смысле «Бог есть понятие, вытекающее из морали» (*Refl* 8110, AA 19, S. 650), такой Бог тоже является «предметом религии» (AA 05, S. 131 Anm.; Кант, 1997, с. 643 примеч.) (а не только сугубо партикулярного исторического типа веры) и должен быть не только нашим Богом, но при моральном отношении к нему, в соответствии с тем, что Кант назвал «всеобщей человеческой религией» (AA 06, S. 155; Кант, 1994д, с. 166), Богом всех людей. Мерила этого «морально обусловленного монотеизма», по Канту, одновременно служат единственным критерием того, что заслуживает названия 'добрая религия'. Цель исторического развития состоит, собственно, в том, чтобы через сбрасывание 'мистических покровов' позитивных религий продвигаться в развитии культуры к ядру 'естественной религии', к моральному монотеизму, в отношении которого «не может быть никаких спорных мнений» (AA 06, S. 115; Кант, 1994д, с. 142). Кантово отвержение исторических притязаний «видов веры» вдохновлено, напротив, требованием «всеобщей человеческой религии» (AA 06, S. 155; Кант, 1994д, с. 166), которая проистекает «из чистого источника всеобщей, каждому простому человеку присущей религии из разума» (AA 07, S. 63; Кант, 1999, с. 158).

Решающим, то есть основополагающим, остается в этой связи следующее Кантово различие:

Религия есть вера, которая *сущность* всякого почитания Бога помещает в моральную сферу человека; язычество не делает этого либо потому, что у него нет понятия сверхъестественного и морального существа... либо потому, что оно принимает за предмет религиозности нечто другое, чем сознание нравственного образа жизни, следовательно, нечто, что не является существенным для религии (AA 07, S. 49; Кант, 1999, с. 122).

Однако, по Канту, эта заслуга принадлежит исключительно христианству, потому что его фундаментально ориентированным требованиям не отвечают ни иудаизм, ни ислам, в которых Кант не находил моральных принципов. С учетом этого перейдем теперь к кантовской оценке притчи о кольцах в «Натане Мудром» Лессинга¹⁶.

¹⁵ В отрицательном смысле (лат.) — *Примеч. пер.*

¹⁶ Ниже удастся осветить лишь немногие из пунктов этой критики. Подробный разбор критики Канта в адрес философии религии Лессинга см.: (Langthaler, 2020).

es auch dieser Gott als „Gegenstand der Religion“ (*KpV*, AA 05, S. 131 Anm.) (und nicht einer bloß partikulären historischen Glaubensart), der eben nicht nur unser Gott ist, sondern im moralischen Verhältnis zu ihm, gemäß der von Kant so bezeichneten „allgemeinen Menschenreligion“ (*RGV*, AA 06, S. 155), tatsächlich ein Gott aller Menschen sein muss. Die Maßstäbe dieses „moralisch-bestimmten Monotheismus“ sind nach Kant auch das alleinige Kriterium dafür, was eine ‚gute Religion‘ genannt zu werden verdient. Eigentliches Ziel der geschichtlichen Entwicklung sei eben dies, nach Ablegung der ‚mystischen Hüllen‘ der positiven Religionen in der fortgehenden Kultur zum Kern der ‚natürlichen Religion‘, des „moralisch-bestimmten Monotheismus“, vorzudringen, über den es „keine streitenden Meinungen [mehr] geben kann“ (*RGV*, AA 06, S. 131), während hingegen „über historische Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann“ (*RGV*, AA 06, S. 115). Kants Absage an die historischen Ansprüche der „Glaubensarten“ ist demgegenüber inspiriert vom Anspruch der „allgemeinen Menschenreligion,“ die „aus dem reinen Quell der allgemeinen, jedem gemeinen Menschen beiwohnenden Vernunftreligion geschöpft“ ist (*SF*, AA 07, S. 63).

Entscheidend, d.h. maßgebend bleibt diesbezüglich Kants Unterscheidung:

Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in der Moralität des Menschen setzt; Heidentum, der es nicht darin setzt; entweder weil es ihm gar an dem Begriffe eines übernatürlichen und moralischen Wesens mangelt [...], oder weil er etwas Anderes als die Gesinnung eines sittlich wohlgeführten Lebenswandels, also das Nichtwesentliche der Religion, zum Religionsstück macht (*SF*, AA 07, S. 49).

Nach Kant ist diese Auszeichnung freilich allein dem Christentum vorbehalten, weil dessen grundsatz-orientierten Ansprüchen ihm zufolge weder das Judentum noch der Islam — aufgrund der von ihm darin vermissten moralischen Prinzipien — genügt. Vor diesem Hintergrund sei nun Kants Einschätzung der Lessing'schen Ringparabel in *Nathan der Weise* thematisiert.¹³

¹³ Im Folgenden können freilich nur einige wenige Kritikpunkte zur Sprache kommen. Für eine ausführliche Kritik Kants an Lessings Religionsphilosophie siehe Langthaler (im Erscheinen).

Скептический взгляд Канта на Лессингову притчу о кольцах.

Одно — фундаментальное — сомнение Канта: сглаживание вопроса о «принципах», которое обнаруживается также у Лессинга в «Натане»

В вышеупомянутом прохладном отношении Канта к «Натану» Лессинга, по-видимому, нашел свое проявление прежде всего тот факт, что Кант, в отличие от Лессинга, в конечном счете только христианство — разумеется, согласно его «идее» — готов был признать соответствующим «естественной религии»¹⁷, в то время как иудаизму и исламу он в этом решительно отказывал (в первую очередь на основании недостающих в них, по его мнению, моральных принципов) ввиду их несоответствия требованиям религии как «дела чистого разума» (AA 07, S. 67; Кант, 1999, с. 168). Обнаружить обязательные критерии различения выходящих за пределы простого сосуществования «видов веры» смог, по Канту, только «морально обусловленный монотеизм», которому соответствует лишь христианство как «естественная религия». Таким образом, «религии Откровения» как исторические «виды веры» различимы, согласно Канту, исключительно по критериям, поскольку они должны быть в то же время «естественной религией», но не являются таковой в случае иудаизма и ислама, то есть не удовлетворяют своим притязаниям как «дела чистого разума»¹⁸. Поэтому, согласно Канту, у трех монотеисти-

¹⁷ В связи с этим идеалом «естественной религии» примечательна, среди прочего, похвала Канта в адрес «брахманской религии»: «Их религия была очень чистой. Но за несколько сотен лет до Рождества Христова она была подменена многочисленными суевериями, которые отчасти должны были быть символическими, а в конце концов стали предметами поклонения. Но все же в этой религии заметны следы чистого понятия о Божестве, которое нелегко найти где-либо еще. Например, Бог говорит: я — высшая мудрость и источник всех существ, не исследуй мою сущность, которая непостижима, но стремись через благочестивое поведение привести мои законы в соответствие с тобой. И, конечно, это было бы лучше, чем ломать голову над непостижимыми вещами и, вероятно, верить в то, что желать изведать разумные тайны своими спекуляциями — это некая заслуга» (цит. по: Glasenapp, 1954, S. 33).

¹⁸ В «Заметках по антропологии», датированных 1772–1775 гг., недовольство Канта (адресованное, предположительно, Гаману, а также Гердеру) находит следующее выражение: «Дай Бог, мы были бы избавлены от восточной мудрости; оттуда нечему научиться, и мир никогда не постиг бы из нее чего-либо вроде механического искусства, астрономии, чисел и т.д. Уже когда у нас было западное образование благодаря грекам, мы могли внести смысл в восточные писания, но никогда они сами собой ум не просвещали. Правда, давным-давно был один мудрец, который

Kants skeptischer Blick auf Lessings Ringparabel. Ein — grundsätzliches — Bedenken Kants: Die auch in Lessings *Nathan* zutage tretende Einebnung der „Prinzipien“-Frage

Im dem eingangs erwähnten distanzierten Verhältnis Kants zu Lessings *Nathan* scheint sich vornehmlich jener Sachverhalt widerzuspiegeln, dass er, im Unterschied zu Lessing, letztlich allein das Christentum — freilich seiner „Idee nach“ — der „natürlichen Religion“ entsprechend anerkennen wollte,¹⁴ während er ebendies — vornehmlich aufgrund der von ihm darin vermissten moralischen Prinzipien — dem Judentum und auch dem Islam entschieden abgesprochen hat, weil diese den Ansprüchen der Religion als einer „reinen Vernunftsache“ (SF, AA 07, S. 67) eben nicht genügen. Die Auffindung von — über ein bloß gleichgültiges Nebeneinander der „Glaubensarten“ hinausführenden — verbindlichen Unterscheidungskriterien vermag nach Kant allein jener „moralisch-bestimmte Monotheismus“ anzubieten, denen nur das Christentum als „natürliche Religion“ entspricht. Die ‚Offenbarungsreligionen‘ als historische „Glaubensarten“ sind nach Kant also durchaus *kriteriell* unterscheidbar, sofern sie zugleich ‚natürliche Religion‘ sein sollen, dies jedoch — im Fall des Judentums und des Islam — eben nicht sind, d. h. ihren Ansprüchen als „reiner Vernunftsache“ nicht genügen.¹⁵ Ein gemeinsames Fundament für die drei

¹⁴ Auffallend ist in dieser Hinsicht auf das Ideal der „natürlichen Religion“ nicht zuletzt Kants Würdigung der „brahmanischen Religion“: „Ihre Religion hat eine große Reinigkeit gehabt. Ein paar hundert Jahre vor Christi Geburt aber ist sie mit vielen abergläubischen Dingen versetzt worden, die zum Teil symbolisch sein sollten und am Ende Gegenstände der Devotion wurden. Doch findet man darin Spuren von einem reinen Begriff von der Gottheit, die man nicht leicht anderswo findet, z. E. Gott sagt: ich bin die höchste Weisheit und Quelle aller Wesen,forsch nicht hinter mein Wesen, das unbegreiflich ist, sondern trachte darnach durch einen frommen Wandel meinen Gesetzen dich gemäß zu verhalten. Und gewiss, das wäre auch wohl besser, als unter [über] unerforschlichen Dingen zu grübeln und auch wohl zu glauben, das sei ein Verdienst, mit seinen Spekulationen Vernunftgeheimnisse ausforschen zu wollen“ (zit. nach Glasenapp, 1954, S. 33).

¹⁵ In den „Reflexionen zur Anthropologie“ (datiert 1772-1775) findet Kants (vermutlich gegen Hamann und auch Herder gerichteter) Unmut Ausdruck: „Wollte Gott, wir wären mit orientalischer Weisheit verschont geblieben; man kann nichts daraus lernen und die Welt hat niemals von ihnen als eine Art mechanischer Kunst, die Astronomie, Zahlen etc. gelernt. Wenn wir schon okzidentale Bildung durch die Griechen hatten, so konnten wir in die orientalischen Schriften Verstand hinein denken, niemals aber haben sie durch sich selbst den Verstand aufgeklärt. Es war zwar einmal ein Weiser, welcher sich ganz von seiner Nation unterschied und gesunde praktische Religion lehrte, die er seinen Zeitläuften gemäß in das Kleid der Bilder,

ческих религий де-факто нет общего фундамента ввиду принципиальных различий, тем более что эти «виды веры» отличались друг от друга не только историко-эмпирически, но и мерилом «веских причин» и внутренним подтверждением. Поэтому по сути — косвенно или даже прямо — Кант направляет свою критику, вероятно, против «Натана» Лессинга, когда подчеркивает, что «из всех когда-либо существовавших признанных религий такова только христианская» (AA 06, S. 51–52; Кант, 1994д, с. 55), которую — в качестве «моральной религии» — можно считать настоящей и «совершенной религией»¹⁹ (AA 06, S. 162; Кант, 1994д, с. 174), поскольку зерно «истинной религиозной веры... теперь заложено в христианском мире, пусть и отдельными лицами, но публично» (AA 06, S. 131; Кант, 1994д, с. 142).

Оценка и восхваление иудаизма и ислама, которые появляются в притче о кольцах у Лессинга, были для Канта, с учетом его базовых критериев и заданных ими точек зрения, очевидно, недостаточно дифференцированными или чрезмерно «позитивными», а значит, представляли собой «настоящую ошибку» (см.: AA 25.2, S. 886). Провозглашенные в этой оценке «равнозначными» (во всяком случае, в фундаментальных отношениях) монотеистические мировые религии имели для Канта, напротив, очень разную значимость, поскольку, согласно ему, выражаясь словами Лессинга, у некоторых есть, пожалуй, «оттиск» монеты, но не настоящий 'ее вес' (см.: Лессинг, 1980, с. 262)²⁰. Так же и преподнесенное

совершенно отличался от своей нации и учил здоровой практической религии, которую он должен был, соответствуя духу своего времени, наряжать в образы и преподносить как старые притчи; но вскоре его учение попало в руки, которые распространяли вокруг него всякий восточный хлам и снова воздвигли преграду на пути всякого разума» (Refl. 798, AA 15, S. 345). Возможно, это намек непосредственно на Лессинга (его сочинение «Евреи»): Кантово отвержение «восточного хлама» можно считать едва ли не прямым ответом на одобрительную ссылку Лессинга на мысль о «предсуществовании души и метемпсихозе» у «египтян, и халдеев, и персов, короче говоря, у всех мудрецов Востока» (Lessing, 1902b, S. 525). Возможно, критика Канта направлена и против «восточного тона» в «Натане».

¹⁹ Сравнительно более сдержанно, очевидно, в этой связи указание Канта на то, что «христианство, насколько нам известно (!), наиболее подходящая» форма среди различных типов «веры в божественное откровение» (AA 07, S. 36; Кант, 1999, с. 90). Это во всяком случае несомненно более осторожнее высказывание, чем слова о «моральной религии» в его трактате о религии, согласно которым в сущности «из всех когда-либо существовавших признанных религий такова только христианская».

²⁰ Поэтому Кант счел бы вводящим в заблуждение признание Лессинга о «Натане»: «Однако этот иудей уже начинает сбивать меня с толку» (Lessing, 1983, V. 1252–1253; ср.: Лессинг, 1980, с. 234); иную оценку — с некоторым злорадством — дал

monotheistischen Religionen gibt es deshalb nach Kant angesichts der prinzipiellen Differenzen *de facto* nicht, zumal diese „Glaubensarten“ doch nicht nur historisch-empirisch, sondern auch nach dem Richtmaß „guter Gründe“ und der inneren Beglaubigung voneinander unterschieden. Es ist deshalb der Sache nach — indirekt oder auch direkt — wohl auch gegen Lessings *Nathan* gerichtet, wenn Kant betont, dass „unter allen öffentlichen [Religionen], die es je gegeben hat, allein die christliche ist“ (RGV, AA 06, S. 51–52), die — als „moralische Religion“ — als eigentliche und „vollständige Religion“ (RGV, AA 06, S. 162) gelten könne,¹⁶ weil der „Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit zwar nur von einigen, aber doch öffentlich gelegt worden“ sei (RGV, AA 06, S. 131).

Die in Lessings Ringparabel zutage tretende Einschätzung bzw. Würdigung des Judentums sowie des Islam erschien Kant hingegen offenbar — im Blick auf die zugrunde gelegten Maßstäbe bzw. deren Perspektiven — als viel zu undifferenziert bzw. als zu „affirmativ“ und bedeute deshalb einen „wirklichen Fehler“ (*V-Anth/Mensch*, AA 25.2, S. 886). Die darin — jedenfalls in fundamentalen Bezügen — als ‚gleichrangig‘ behaupteten monotheistischen Weltreligionen werden von Kant hingegen ganz unterschiedlich gewichtet, weil ihm zufolge, mit den Worten Lessings, wohl zwar manche den „Stempel“ tragen, jedoch nicht das ‚Gewicht der Münze‘ (vgl. *Nathan*, V. 1869–1872)¹⁷ verraten.¹⁸ Dagegen kann ihm zufolge

der alten Sagen einkleiden musste: aber seine Lehren gerieten bald in Hände, welche den ganzen orientalischen Kram darüber verbreiteten und wiederum aller Vernunft ein Hindernis in den Weg legten“ (Refl. 798, AA 15, S. 345). Es ist dies möglicherweise ein direkt auf Lessing (seine Schrift „Die Juden“) gemünzter Vorwurf; Kants Verwerfung des „orientalischen Krams“ liest sich beinahe wie eine direkte Antwort auf Lessings affirmative Bezugnahme auf den Gedanken der „Seelepräexistenz und Metempsychose“ bei den „Ägypter(n) und Chaldäer(n) und Perser(n), kurz alle(n) Weisen des Orients“ (Lessing, 1795, S. 525). Möglicherweise richtet sich Kants Polemik auch gegen den „orientalischen Ton“ im *Nathan*.

¹⁶ Vergleichsweise zurückhaltender ist diesbezüglich offenbar der Hinweis Kants, dass, „soviel wir wissen [!], das Christentum die schicklichste Form“ der auf „göttliche Offenbarung“ gestützten „Glaubensarten“ (SF, AA 07, S. 36) sei. Dies ist jedenfalls unüberhörbar vorsichtiger als jene Bezugnahme auf die „moralische Religion“ in seiner Religionsschrift, der zufolge im Grunde „unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die christliche“ als eine solche gelten dürfe.

¹⁷ Hier und im Folgenden wird *Nathan der Weise* nach der Reclam-Ausgabe (Lessing, 1983) mit den Angaben der Versnummern zitiert.

¹⁸ Als irritierend mag Kant deshalb Lessings Zugeständnis an den *Nathan* empfunden haben: „Bald aber fängt // Mich dieser Jud' an zu verwirren“ (*Nathan*, V. 1252–1253); dem steht die —

Лессингом как убеждение Натана «...иудей, // Христианин, парс или мусульманин — ему все едино» (Lessing, 1983, V. 1069–1071; ср.: Лессинг, 1980, с. 226), согласно Канту, не может быть принято и воплощено. Вследствие этого провозглашенное Лессингом в качестве основной идеи ‘равенство религий откровения’, лишенных, таким образом, своей ‘претензии на абсолютность’, было для Канта, вероятно, слишком уравнивающим и поэтому не позволяло по-настоящему признать их подлинную ‘конечную цель’. Кант не стал бы вести речь о ‘равнозначности религий откровения’ уже хотя бы потому, что, на его взгляд, «морально обусловленный монотеизм» должен предлагать вполне дифференцированные критерии, которые позволяют и одновременно требуют провести их критическую оценку и принять решение. Лессинг уже в наброске предисловия к «Натану» явно подчеркивает касательно притчи о кольцах, что он «предзнача[ет] ее для того, чтобы с ее помощью представить всю историю христианской религии» (Lessing, 1902a, S. 444), и на это Кант мог бы возразить, что в таком случае остается нерешенным ключевой вопрос о принципах. Это же Кант мог бы ответить на то высокое притязание («...хоть целый мир [бы нас услышал]» (Lessing, 1983, V. 1895; Лессинг, 1980, с. 263)), которое «Натан» Лессинга связывает с притчей о кольцах. Поэтому можно быть и «не евреем», и «не мусульманином» (Lessing, 1983, V. 2803; ср.: Лессинг, 1980, с. 300) — таков был бы, пожалуй, решительный ответ Канта на «Натана».

Кантова характеристика христианства как единственной «моральной религии» и как «наиболее подходящей формы» среди «видов веры» во всяком случае противоречит — правда, в разных пунктах — тем взглядам, которые отстаивали Лессинг и Мендельсон. Уже раннее суждение Лессинга: «Истина действует под более чем одним обличьем; под этим она угодна мирянам, под тем — придворным» (Lessing, 1889, S. 277) — Кант, вероятно, счел бы ‘забвением принципов’, которое он подозревал и в «Натане» и которое основано только на исключительно ‘внешнем’, эмпирическом сравнении. Такую оценку явно можно отнести и к той поспешно заявленной ‘равнозначности’ религий (как «видов веры»), хотя Кант относится к этому с определенным пониманием, если точно различаются чисто эмпирико-исто-

ауча das von Lessing für Nathans Gesinnung reklamierte: „Jud’ und Christ und Muselmann und Parsi, alles ist ihm eins“ (*Nathan*, V. 1069-1071) nicht aufgegeben bzw. ausgespielt werden. Demnach war für Kant die von Lessing als ‚Grundbotschaft‘ verkündigte ‚Gleichheit der Offenbarungsreligionen‘, die derart ihres ‚Absolutheitsanspruches‘ beraubt sind, offenbar zu nivellierend und lasse so ihren eigentlichen ‚letzten Zweck‘ nicht hinreichend erkennen. Von einer ‚Gleichrangigkeit der Offenbarungsreligionen‘ hätte Kant wohl schon deshalb nicht gesprochen, weil ihm zufolge jener „moralisch-bestimmte Monotheismus“ durchaus differenzierte Kriterien anzubieten vermag, die eine kritische Abwägung derselben bzw. eine Entscheidung darüber ermöglichen und diese gleichermaßen fordern. Wenn Lessing (1779b, S. 444) noch im Entwurf zur Vorrede zum *Nathan* über die Ringparabel ausdrücklich betont: „Ich habe sie bestimmt, die ganze Geschichte der christlichen Religion darunter vorzustellen,“ so hätte dies insofern Kants Einspruch provoziert, dass darin gleichwohl die entscheidende Prinzipienfrage noch ausgeklammert bleibt. Dies wäre auch Kants Antwort auf den hohen Anspruch gewesen („Möcht’ auch doch // Die ganze Welt uns hören“ — *Nathan*, V. 1895), den Lessings *Nathan* mit der Ringparabel verbindet. Deshalb könne man, dies wäre wohl Kants entschiedene Antwort auf *Nathan*, eben auch „kein Jude“ und „kein Muselmann“ (*Nathan*, V. 2803) sein.

Kants Kennzeichnung des Christentums als alleinige „moralische Religion“ und als die „schicklichste Form“ unter den „Glaubensarten“ widerspricht jedenfalls, freilich in unterschiedlichen Akzenten, den von Lessing und Mendelssohn geltend gemachten Auffassungen. Schon in Lessings frühem Diktum „Die Wahrheit rühret unter mehr als einer Gestalt; unter dieser gefällt sie den Weltwesen, unter jener dem Hofmanne“ (Lessing, 1751, S. 277), hätte Kant wohl die auch noch im *Nathan* vermutete ‚Prinzipienvergessenheit‘ gesehen, die auf einem lediglich ‚äußerlich‘ bleibenden, empirischen Vergleich beruht. Dies ist offenbar auch gegen jene voreilig geltend gemachte ‚Gleichrangigkeit‘ der Religionen (als „Glaubensarten“) gesagt, obgleich Kant dafür ja insofern ein gewisses Verständnis zeigt, wenn von dieser bloß empirisch-historischen Ebene diejenige der ‚Prinzipien‘ und des „moralischen Glaubens“ genau unter-

Гаман (в 1779 г., см. примеч. 6), согласно которому Кант, вероятно, рассматривал «Натана» лишь как «вторую часть» пьесы «Еврей». (Здесь и далее в ссылках на немецкий текст драмы Лессинга, которые приводятся в случае изменения (уточнения) текста русского перевода, указывается номер строки (V.) в немецком издании. — Примеч. пер.)

ein wenig boshafte — Einschätzung Hamanns (aus dem Jahr 1779) entgegen (s. Anm. 6), Kant habe den *Nathan* wohl lediglich als den „zweiten Teil“ des Stückes „Die Juden“ angesehen.

рический уровень и уровень принципов и «моральной веры» — даже с учетом «свойственной каждому неуверенности относительно того, какая вера (среди исторически) является истинной, — при том что моральная вера всегда и повсюду одна и та же» (AA 06, S. 132 Anm.; Кант, 1994д, с. 143–144 примеч.). Не в последнюю очередь этим объясняется, вероятно, также дистанция Канта по отношению к притче о кольцах, обусловленная принципами и связанная, пожалуй, главным образом с его пониманием естественной религии (или «чистой религиозной веры» в качестве «совершенной религии») и ее отношения к тому, что он называл историческими «видами веры».

**Следующая из этого
критика недифференцированной
настроенности Лессинга «против всех
позитивных религий» в притче о кольцах —
и возражение на его же «Воспитание
человеческого рода»**

Однако этими необходимыми различениями Лессинг пренебрег, не в последнюю очередь следуя своему программному тезису: «Настроенность Натана против *всех* позитивных религий была моей изначально. Но здесь не место, чтобы ее оправдывать» (Lessing, 1902a, S. 444)²¹, хотя более всего в подобной позиции обнаруживается нивелирующая равноудаленность Лессинга от них, а также, по-видимому, его заключение о необходимом устранении «позитивных религий». Это также влияет на впечатление, что у Лессинга неявно преобладает (далекое Канту) «равнодушие или даже дух противления любому Откровению» (AA 06, S. 119; Кант, 1994д, с. 127)²². Кант едва бы принял признание Лессинга в симпатиях к «настроенности Ната-

²¹ Это замечание в некотором роде двусмысленное, поскольку «против всех религий» может быть истолковано также в смысле «касательно», «по поводу всякой религии»; однако указание «но здесь не место...» говорит все же, пожалуй, в пользу «полемического прочтения». Этому, правда, в какой-то мере противоречит следующее заверение Лессинга: «...я также... никогда ни в малейшей степени не писал и публично не утверждал того, что могло бы служить основанием для подозрения, будто я тайный враг христианской религии» (Lessing, 1897в, S. 182–183). Это равное дистанцирование «против всех религий» в наброске предисловия к «Натану» Лессинга не получает продолжения и в изданном немного позднее трактате о воспитании.

²² Это особенно касается одного замечания из цитируемого наброска предисловия к «Натану» — о том, что «недостаток, который происходит от религий откровения для человеческого рода, ни в какое другое время не бросается так ярко в глаза разумного человека, как во времена крестовых походов» (Lessing, 1902a, S. 445).

schiedен bleibt — mag diesbezüglich auch die Ungewissheit tatsächlich unauflösbar sein, „die ein jeder in sich fühlt, welcher Glaube (unter den historischen) der rechte sei, indessen dass der moralische allerwärts der nämliche ist“ (RGV, AA 06, S. 132 Anm.). Nicht zuletzt dies erklärt vermutlich auch Kants — prinzipien-motivierte — Distanz zur Ringparabel, die wohl vornehmlich mit seinem Verständnis der natürlichen Religion (bzw. dem „reinen Religionsglauben“ als der „vollständigen Religion“) und deren Verhältnis zu den von ihm sogenannten geschichtlichen „Glaubensarten“ zusammenhängt.

**Eine daraus resultierende Kritik an Lessings
undifferenzierter Gesinnung „gegen alle
positiven Religionen“ in der Ringparabel —
und ein Widerspruch zu Lessings *Erziehung des
Menschengeschlechts***

Diese notwendigen Differenzierungen habe Lessing nicht zuletzt jedoch mit seinem programmatischen Urteil: „Nathans Gesinnung gegen *alle* positiven Religionen ist von jeher *die meinige* gewesen. Aber hier ist nicht der Ort, sie zu rechtfertigen“ (Lessing 1779b, S. 444),¹⁹ versäumt, zumal dies doch eine nivellierende Äquidistanz zu ihnen verrate und offenbar auch seine Einschätzung einer notwendigen Ablösung der „positiven Religionen“ erkennen lasse. Auch dies erhärtet wohl den Eindruck einer bei Lessing latent vorherrschenden (von Kant jedoch distanzierten) „Gleichgültigkeit, oder wohl gar Widersetzlichkeit gegen alle Offenbarung“ (RGV, AA 06, S. 119).²⁰ Jene Sympathie-Erklärung Lessings für „Nathans Gesinnung gegen alle positiven Religionen“,²¹

¹⁹ Diese Bemerkung ist zwar in gewisser Weise zweideutig, zumal dieses „gegen alle Religionen“ auch im Sinne eines „über“, „gegenüber aller Religion“ gelesen werden kann; der Hinweis „Aber hier ist nicht der Ort [...]“ scheint jedoch die ‚polemische Lesart‘ zu begünstigen. Dem widerspricht freilich in gewisser Weise Lessings Beteuerung: „[...] ich habe auch [...] nie das geringste geschrieben, oder öffentlich behauptet, was mich dem Verdachte aussetzen könnte, ein heimlicher Feind der christlichen Religion zu sein“ (Lessing, 1778a, S. 182-183). Diese im Entwurf zur Vorrede von Lessings *Nathan* behauptete Äquidistanz „gegen alle Religionen“ wird ja auch in der nur wenig später erschienenen Erziehungsschrift nicht befolgt.

²⁰ Dies gilt besonders auch für die aus diesem Entwurf zur Vorrede des *Nathan* stammende Notiz, wonach „der Nachteil, welchen geoffenbarte Religionen dem menschlichen Geschlechte bringen, zu keiner Zeit einem vernünftigen Manne müsse auffallender gewesen sein, als zu den Zeiten der Kreuzzüge“ (Lessing, 1779b, S. 445).

²¹ „Nathans Gesinnung gegen alle positiven Religionen“ kommt vielleicht am deutlichsten in seiner Bemerkung gegenüber dem Sultan zum Ausdruck: „Soll // Mich bloß entschuldigen“

на против всех позитивных религий»²³ (особенно в отношении христианства), поскольку увидел бы в нем опасность уравнивания сущности религии (то есть «согласно идее») с формами проявления религий (как исторических «видов веры»). Согласно суждению Канта, «Натан» Лессинга нивелирует тем самым именно то различие, которое Кант в своем трактате о религии представил как неопровержимое: «Все религии можно разделить на религию *снискания благосклонности* (одного лишь культа) и на *моральную*, т.е. религию *доброго образа жизни*» (AA 06, S. 51; Кант, 1994д, с. 54–55), или, как в более поздней сентенции Канта: «Религиозная вера есть либо историческая вера, либо... разумная (более чистая) вера»²⁴, которая, можно предположить, характеризует «идею» христианства и, по Канту, выводима исключительно из разумных оснований²⁵. Однако если в «настроенности Натана» воплощается критика Лессингом 'застывшей позитивности' религий (или их «бездушного ортодоксизма» (SF, AA 07, S. 59; см.: Кант, 1999, с. 146, перевод уточнен)) и, таким образом, отражается и его спор с Гёце, то Кант, конечно, разделит бы провозглашенный Лессингом отказ от 'позитивных религий'²⁶.

Эта «настроенность», приписанная Натану, остается, с точки зрения Канта, в любом случае загадоч-

нота (mit besonderem Blick auf das Christentum) kaum akzeptiert, hätte er darin doch eher die Gefahr einer Nivellierung zwischen dem Wesen der Religion (d.i. „der Idee nach“) und den Erscheinungsformen der Religionen (als den historischen „Glaubensarten“) gesehen. Dem Urteil Kants zufolge nivelliere eben auch Lessings *Nathan* damit genau jene Differenz, auf der seine Religionschrift unbeirrbar insistierte: „Man kann aber alle Religionen in die der Gunstbewerbung (des bloßen Cultus) und die moralische, d.i. die Religion des guten Lebenswandels, einteilen“ (RGV, AA 06, S. 51) – oder, wie es noch in einer späten Äußerung Kants heißt: „Der Religionsglaube ist entweder Geschichtsglaube oder [...] Vernunftglaube (reiner),“²² welcher freilich der „Idee“ des Christentums vorbehalten wird und nach Kant durchaus aus Vernunftgründen entscheidbar ist.²³ Sofern sich jedoch in „Nathans Gesinnung“ Lessings Kritik an einer ‚erstarrten Positivität‘ der Religionen (bzw. deren „seelenlosem Orthodoxism“ (SF, AA 07, S. 59) manifestiert (und so noch dessen Auseinandersetzung mit Goeze widerspiegelt), hätte Kant freilich diese von Lessing bekundete Ablehnung durchaus geteilt.²⁴

Jene dem Nathan zugeschriebene „Gesinnung“ bleibt nach Kant jedenfalls auch rätselhaft, sofern

²³ «Настроенность Натана против всех положительных религий», пожалуй, наиболее ярко выражена в его замечании султану: «Лишь — в извинение тому, что этих // Я трех колец не в силах различить. // Они отцом и были для того // Заказаны, чтоб их не различали» (Лессинг, 1980, с. 265).

²⁴ Цитата из наброска 1800 г. к «Перспекту», который планировался для сочинения его ученика Яхмана и сохранился среди разрозненных листов (цит. по: Henrich, 1966, S. 42).

²⁵ «Самое существенное и ценное в учении Христа именно следующее: что главный смысл всей религии он провозгласил в том, чтобы всеми силами быть праведным в вере, т.е. в безусловном доверии, что Бог восполнит все то благо, которое не в нашей власти. Это вероучение запрещает всякое заносчивое притязание знать, каким способом Бог это делает, равно как и высокомерную самонадеянность в определении того, что наиболее подходит к средствам его мудрости, всякие изыскания благосклонности по установленным предписаниям для богослужений — и ничего не приемлет из нескончаемого религиозного ослепления, к которому люди склонны во все времена, а приемлет только полное и безусловное доверие, что это благо, какого бы ни было оно рода, будет нам даровано, если только мы, насколько это в наших силах, не сделаем себя через наше поведение недостойными его» (из черновика письма к Лафатеру 1775 г.: AA 10, S. 180).

²⁶ В письме брату Лессинг, ведя речь о «Натане», подчеркнул — по-видимому, со ссылкой на Гёце — что «его содержание отчасти сходно с тем спором, который я сейчас веду» (Lessing, 1907a, S. 285). Кант тоже полагал, что установление «всеобщей религии разума» при переходе «к (божественному) этическому государству на земле... все еще бесконечно удалено от нас», однако «непрерывное приближение» (AA 06, S. 122; Кант, 1994д, с. 131) к нему вполне возможно.

gen, wenn ich die Ringe // Mir nicht getraut zu unterscheiden, die // Der Vater in der Absicht machen ließ, // Damit [!] sie nicht zu unterscheiden wären“ (Nathan, V. 1966-1969).

²² So in einem aus dem Jahr 1800 stammenden Entwurf zu einem „Prospectus“, der für die Schrift seines Schülers Jachmann gedacht war und auf einem „losen Blatt“ erhalten ist (zit. nach Henrich, 1966, S. 42).

²³ „Das Wesentliche und Vortrefflichste von der Lehre Christi ist eben dieses: dass er die Summe aller Religion darin setzte, rechtschaffen zu sein aus allen Kräften im Glauben d.i. einem unbedingten Zutrauen, dass Gott alsdenn das übrige Gute, was nicht in unserer Gewalt ist, ergänzen werde. Diese Glaubenslehre verbietet alle Anmaßung, die Art, wie Gott dieses tue, wissen zu wollen, imgleichen die Vermessenheit, dasjenige aus eigenem Dünkel zu bestimmen, was in Ansehung der Mittel seiner Weisheit am gemäßigtesten sei, alle Gunstbewerbungen nach eingeführten gottesdienstlichen Vorschriften und lässt von dem unendlichen Religionswahn, wozu die Menschen zu allen Zeiten geneigt sein, nichts übrig als das allgemeine und unbestimmte Zutrauen, dass uns dieses Gute auf welche Art es auch sei, zu Teil werden solle, wenn wir, so viel an uns ist, uns durch unser Verhalten dessen nur nicht unwürdig machen“ (so im Entwurf eines Briefs an Lavater aus dem Jahr 1775: Br, AA 10, S. 180).

²⁴ In einem Brief an seinen Bruder hat Lessing (1778c, S. 285) — offenbar mit Verweis auf Goeze — von seinem *Nathan* betont, dass „dessen Inhalt eine Art von Analogie mit meinen gegenwärtigen Streitigkeiten hat.“ Auch Kant sah die Ausbildung einer „allgemeinen Vernunftreligion“ in einem zu errichtenden „(göttlichen) ethischen Staat auf Erden“ „noch in unendlicher Weite von uns entfernt“ (RGV, AA 06, S. 122), eine „allmähliche Annäherung“ sei jedoch durchaus möglich.

ной, если подразумевать под ней что-то большее, чем неприятие самоабсолютизации исторических «видов веры», которое Кант, конечно, поддерживал. Как неприятие этой абсолютизации следует понимать, вероятно, и замечание Лессинга своему брату Карлу: «Наверное, мой „Натан“ имел бы в целом меньший успех, если бы его поставили в театре, что, вероятно, никогда не произойдет. Достаточно, если его с интересом читают, и среди тысяч читателей хоть один научится сомневаться в очевидности и всеобщности своей религии» (Lessing, 1907b, S. 314). Но не в этом сомнении состоит, согласно Канту, главная цель, а скорее в том, чтобы после снятия 'мистических покровов' «позитивных религий» пробиться к ядру 'естественной религии', «морально обусловленного монотеизма». А цель Лессинга Кант, учитывая 'всеобщность, единство и необходимость' 'естественной религии', поставил бы под сомнение еще и потому, что, по его словам, ни один из исторических «видов веры» не достиг требуемой «всеобщности и единства основных максим веры» (AA 07, S. 52; Кант, 1999, с. 128)²⁷, даже если «предназначенному быть мировой религией» (AA 08, S. 339; Кант, 1994b, с. 218) христианству («согласно идее») будет предоставлено некое особое место. Это может показаться удивительным, однако «настроенность Натана против всех положительных религий», которая не в последнюю очередь сглаживает решающее различие между «религией доброго образа жизни» и «религией снискания благосклонности (одного лишь культа)» (AA 06, S. 51; Кант, 1994д, с. 54–55), между «свободным и, значит, моральным служением» Богу и заслуживающим осуждения простым «лжеслужением» (AA 06, S. 179; Кант, 1994д, с. 194), ввиду такого нивелирования несовместима с ведущей идеей «истинного просвещения» (AA 06, S. 179; Кант, 1994д, с. 194)²⁸.

И все же это выступление Лессинга «против всех позитивных религий» явно расходится с другими взглядами Канта, в том числе с его определением соотношения между исторической и естественной

²⁷ Это отсылка к «Богу всех людей», которая заключена в вопросе Рэхи, обращенном к Дайе: «Что за бог, // Который бы принадлежал кому-то // И за кого нам с кем-то биться надо?» (Лессинг, 1980, с. 248). Далее Рэха рассказывает про Дайю: «Она, ведь я сказала, христианка, // А им любовь повелевает мучить. // Бедняжка мнит, что ведом только ей // Путь к вечной жизни, и пути другого // Нет к вездесущему» (Лессинг, 1980, с. 336).

²⁸ Обращая внимание, что при этом совершенно не затрагивается вопрос о правомерности кантовской оценки иудаизма и ислама.

dies mehr besagen soll als die natürlich auch von Kant unterstützte Zurückweisung der Selbstverabsolutierung der historischen „Glaubensarten.“ Als eine Absage dagegen ist wohl auch Lessings Bemerkung an seinen Bruder Karl zu verstehen: „Es kann wohl sein, dass mein *Nathan* im Ganzen wenig Wirkung tun würde, wenn er auf das Theater käme, welches wohl nie geschehen wird. Genug, wenn er sich mit Interesse nur liest, und unter tausend Lesern nur Einer daraus an der Evidenz und Allgemeinheit seiner Religion zweifeln lernt“ (Lessing, 1779a, S. 314). Indes, nicht solcher Zweifel ist nach Kant das eigentliche Ziel, vielmehr dies, nach Ablegung der ‚mystischen Hüllen‘ der „positiven Religionen“ zum Kern der ‚natürlichen Religion‘, des „moralisch-bestimmten Monotheismus“, vorzudringen. Dieses Ziel hätte Kant mit Blick auf die durch ‚Allgemeinheit, Einheit und Notwendigkeit‘ ausgezeichnete „natürliche Religion“ auch insofern in Zweifel gezogen, weil ihm zufolge keine der historischen „Glaubensarten“ über die geforderte „Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen“ (SF, AA 07, S. 52) verfügt,²⁵ wenngleich dem zur „allgemeinen Weltreligion“ (EaD, AA 08, S. 339) bestimmten Christentum („der Idee nach“) eine gewisse Sonderstellung eingeräumt wird. Es mag überraschen: Doch „Nathans Gesinnung gegen alle positiven Religionen“, die nicht zuletzt den entscheidenden Unterschied zwischen der „Religion des guten Lebenswandels“ und den „Religionen der Gunstbewerbung (des bloßen Cultus)“ (RGV, AA 06, S. 51), zwischen dem „freien, mithin moralischen Dienst“ Gottes und dem verwerflichen bloßen „Afterdienst“ (ibid., S. 179) einebnet, ist aufgrund solcher Nivellierung mit der Leitidee der „wahren Aufklärung“ (ibid., S. 179) unvereinbar.²⁶

Jenes Bekenntnis Lessings „gegen alle positiven Religionen“ steht jedoch auch in einer unübersehbaren Spannung zu anderen Auffassungen Kants – so auch zu dessen Verhältnisbestimmung der historischen und der natürlichen Religion. Nur nebenbei sei diesbezüglich angemerkt: Die von Lessing seinem

²⁵ Es ist der Rekurs auf den ‚Gott aller Menschen‘, der die Frage Rechas gegenüber Daja gebietet: „Wem eignet Gott? was ist das für ein Gott, // Der einem Menschen eignet? der für sich // Muss kämpfen lassen?“ (*Nathan*, V. 1556-1558). Von Daja sagt Recha ja auch: „Ach, die arme Frau – ich sag dir’s ja – // Ist eine Christin – muss aus Liebe quälen; – // Ist eine von den Schwärmerinnen, die // Den allgemeinen, einzig wahren Weg // Nach Gott, zu wissen wännen!“ (*Nathan*, V. 3585-3590).

²⁶ Wohlгemerkt, die Frage der Rechtmäßigkeit der kantischen Einschätzung des Judentums und des Islam bleibt davon noch ganz unberührt.

религией. Относительно этого можно лишь попутно заметить: «настроенность против всех позитивных религий», приписанная Лессингом своему Натану, не вполне сочетается также с историософской и религиозно-философской перспективой развития, представленной в более позднем сочинении Лессинга «Воспитание человеческого рода» (см.: Cunico, 2015, S. 50). Во всяком случае, нельзя упустить из виду, что в нем эта Лессингова «настроенность против всех позитивных религий», очевидно, решительно модифицируется, даже корректируется²⁹, тем более что там, по-видимому, все же происходит переоценка «положительных религий». Поэтому Кант, вероятно, обвинил бы Лессинга еще и в несогласованности взглядов или в непоследовательности. Действительно, нельзя не заметить то обстоятельство, что в «Воспитании человеческого рода» Лессинг (в некоторой степени противореча своему совсем недавнему «Натану») явным образом относит религию иудаизма к стадии детства, в то время как христианство (с Новым Заветом) сравнивается с отрочеством — таким образом, даже у Лессинга они здесь стоят не на одной ступени (а исламу при этом не отводится вообще никакого места!). То же самое, вероятно, касается и религиозно-исторической перспективы, которую Лессинг показал в трактате о «Воспитании»: «Настало время, когда должен был прийти лучший учитель и вырвать из рук ребенка уже ненужную ему книгу. И пришел Христос» (Лессинг, 1995, с. 490, § 53) — то есть «учитель, просветленный Богом» (Lessing, 1898, S. 157), ставший «практическим учителем бессмертия души, который внушал доверие» (Лессинг, 1995, с. 491, § 58). Поэтому Кант отметил бы, что эта оценка, данная в «Воспитании человеческого рода», сама по себе, пожалуй, не согласуется с «равенством религий Откровения», провозглашенным в «Натане». Именно этим не в последнюю очередь можно объяснить прохладное (на принципиальных основаниях) отношение Канта к притче о кольцах, которое, вероятно, связано прежде всего с его пониманием «естественной религии» (или «чистой религиозной веры» как «совершенной религии») и отношения последней к историческим «видам веры». Так или иначе, во многих аспектах неизбежно впечатление несогласованности или непоследовательности в Лессинговой «настроенности» в сравнении с приоритетом христианства в трактате о воспитании.

²⁹ Тем не менее эта поздняя самокоррекция Лессинга остается в явном противоречии с его мнением о «настроенности Натана». Это признание также несколько расходится с тем, что Натан у Лессинга (на вопрос: «...какая вера, // Какой закон тебя своею правдой // Всех более пленил?») открыто заявляет: «Султан, ты знаешь, // Я — иудей» (Лессинг, 1980, с. 261).

Nathan zgedachte „Gesinnung gegen alle positiven Religionen“ ist wohl auch mit der in Lessings später Schrift über *Die Erziehung des Menschengeschlechts* entfalten geschichtsphilosophisch-religionsgeschichtlichen Entwicklungs-Perspektive nicht recht verträglich (vgl. Cunico, 2015, S. 50). Es ist jedenfalls nicht zu übersehen, dass jene Lessing'sche „Gesinnung gegen alle positiven Religionen“ darin offensichtlich entscheidend modifiziert, ja sogar korrigiert wird,²⁷ zumal darin offenbar doch eine Neueinschätzung der „positiven Religionen“ zutage tritt. Kant hätte Lessing deshalb vermutlich auch einer sachlichen Unstimmigkeit bzw. Inkonsequenz geziehen. Ist doch in der Tat der — zu seinem *Nathan* in einer gewissen Spannung stehende — Sachverhalt nicht zu übersehen, dass Lessing in dieser (zeitnahen) *Erziehung des Menschengeschlechts* der jüdischen Religion ausdrücklich das Stadium der Kindheit zuweist, während das Christentum (mit dem Neuen Testament) mit dem Knabenalter identifiziert wird — also beide auch bei Lessing hier nicht auf ein- und derselben Stufe stehen (und der Islam dabei übrigens überhaupt ortlos bleibt!). Ähnliches gilt dann wohl auch für die in Lessings Erziehungsschrift geltend gemachte religionsgeschichtliche Perspektive: „Ein besserer Pädagog muß kommen, und dem Kinde das erschöpfte Elementarbuch aus den Händen reißen. — Christus kam“ (Lessing, 1780, S. 427, § 53) — d. i. der „von Gott erleuchtete Lehrer“ (Lessing, 1750, S. 157), ein „zuverlässiger, praktischer Lehrer der Unsterblichkeit der Seele“ (Lessing, 1780, S. 428, § 58). Diese in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ bestimmende Einschätzung hätte Kant deshalb wohl nicht so ohne weiteres mit der im *Nathan* geltend gemachten ‚Gleichheit der Offenbarungsreligionen‘ vereinbar angesehen. Nicht zuletzt dies erklärt vermutlich auch Kants — prinzipien-motivierte — Distanz zur Ringparabel, die wohl vornehmlich mit seinem Verständnis der „natürlichen Religion“ (bzw. dem „reinen Religionsglauben“ als der „vollständigen Religion“) und deren Verhältnis zu den geschichtlichen „Glaubensarten“ zusammenhängt. Jedenfalls ist der Eindruck einer Inkonsistenz bzw. einer Inkonsequenz in Lessings „Gesinnung“ gegenüber dem in dieser Erziehungsschrift eingeräumten Vorrang des Christentums in mehrfacher Hinsicht nicht zu vermeiden.

²⁷ Gleichwohl bleibt auch diese späte Selbstkorrektur Lessings in einer unübersehbaren Spannung zu seiner Auffassung über „Nathans Gesinnung.“ Dieses Bekenntnis steht auch in einer gewissen Spannung dazu, dass Lessing den Nathan (auf die Frage: „Was für ein Glaube, was für ein Gesetz // Hat dir am meisten eingeleuchtet?“) ausdrücklich bekennen lässt: „Sultan, // Ich bin ein Jud“ (*Nathan*, V. 1842).

**Фундаментальное возражение Канта
на Лессингову притчу о кольцах:
возможна «только одна (истинная) религия»
(AA 06, S. 107; Кант, 1994д, с. 114)**

При более внимательном рассмотрении Лессинговой притчи о кольцах сомнение Канта должно еще более усилиться. С одной стороны, Канта точно не удовлетворил бы ответ Натана, данный в виде притчи, на вопрос султана Саладина об истине («...какая вера, // Какой закон тебя своею правдой // Всех более пленил?») и на его реплику («Из этих трех // Вероучений может лишь одно // Быть истинным»³⁰ (Лессинг, 1980, с. 261)), тем более что этот ответ вообще не касается главной для Канта проблемы. С другой стороны, однако, ничто не могло вызвать более решительное несогласие Канта, чем прямое возражение Натана на протест султана Саладина («Саладин: Что — кольца! Не шути со мной! Те три // Религии... // Сдается, даже очень различимы, // Вплоть до питья, и пищи, и обрядов» (Там же, с. 265)), потому что в своем возражении Натан подчеркивает, что сам он, не считая этих сугубо внешних проявлений, упомянутых султаном, не видит между религиями никаких существенных различий: «Но только не по их обоснованью! // Основа их преданием крепка, // Где устным, где, напротив, летописным. // Приходится принять его на веру // С благоговеньем детским. Разве — нет?» (Там же). «Религия разума», которую пропагандировал Кант, основывается, напротив, не на предании, поскольку историческое основание как раз не может гарантировать истинность и, следовательно, в этом отношении можно полагаться только на критерии религии разума, или «морально обусловленного монотеизма». Определяющим для Канта остается только убеждение, согласно которому всякое обращение к устному или летописному преданию и к принятой «на веру с благоговеньем детским» истории исторических «видов веры» не обладает критерием для внутренней истинности религии³¹ — собственно, так же, как и гуманный образ жизни сам по себе, тем более что он воплощается и удостоверяется независимо от веры, то есть подтверждается 'жизнен-

³⁰ Кант отчасти разделял это мнение султана: «Есть только одна (истинная) религия, но могут быть различные виды веры» (AA 06, S. 107; Кант, 1994д, с. 114).

³¹ Апелляцию к историческим «видам веры» Кант, вероятно, рассматривал бы только как проявление «несовершенности по собственной вине» и, кроме того, был убежден, что «никогда нельзя избежать спора по поводу исторических вероучений» (AA 06, S. 115; Кант, 1994д, с. 123, перевод уточнен).

**Ein grundsätzlicher Einspruch Kants gegen
Lessings Ringparabel: Dass es „nur eine (wahre)
Religion“ geben kann (RGV, AA 06, S. 107)**

Ein näherer Blick auf Lessings Ringparabel soll Kants Bedenken noch vertiefen. Kant hätte — einerseits — wohl auch die Antwort Nathans mit der Ringparabel auf die Wahrheitsfrage („Was für ein Glaube, was für ein Gesetz // Hat Dir am meisten eingeleuchtet?“ — *Nathan*, V. 1840-1841) und auf den Einwurf von Sultan Saladin („Von diesen drei // Religionen kann doch eine nur // Die wahre sein“, — *Nathan*, V. 1843-1845)²⁸ — gewiss nicht befriedigt, zumal sie die Kernproblematik doch nicht einmal berührt. Indes, nichts musste — andererseits — den entschiedenen Einspruch Kants mehr provozieren als Nathans direkte Erwiderung auf diesen Protest des Sultans — „Die Ringe! — Spiele nicht mit mir! — Ich dünke, // dass die Religionen [...] // [...] doch wohl zu unterscheiden wären. // Bis auf die Kleidung; bis auf Speis' und Trank!“ (*Nathan*, V. 1970-1973) —, betont Nathan hier doch, dass er selbst, über diese vom Sultan genannten bloßen Äußerlichkeiten hinaus, keinerlei substantiellen Differenzen zu erkennen vermag — denn, so Nathans direkte Erwiderung darauf: „Und nur von seiten ihrer Gründe nicht. — // Denn gründen alle [Religionen] sich nicht auf Geschichte? // Geschrieben oder überliefert! Und // Geschichte muss doch wohl allein auf Treu // Und Glauben angenommen werden? — Nicht?“ (*Nathan*, V. 1974-1978). Die von Kant propagierte reine „Vernunftreligion“ gründet hingegen „nicht auf Geschichte“, weil Geschichtliches eben keine Wahrheitsgewähr leisten kann und deshalb allein die Maßstäbe der Vernunftreligion bzw. des „moralisch-bestimmten Monotheismus“ hierfür in Frage kommen. Maßgebend bleibt bei Kant allein die Einsicht, dass alle Berufung auf jenes „geschriebene oder überlieferte“ und auf die auf „Treu und Glauben“ angenommene Geschichte der historischen „Glaubensarten“ eben über kein Kriterium für die innere Wahrheit der Religion verfügt²⁹ — so wenig freilich wie die humane Lebensführung selbst, zumal diese doch auch außerhalb des Glaubens gelebt und bewährt, also ‚lebenspraktisch‘ bezeugt

²⁸ Kant teilte demnach in gewisser Weise diese These des Sultans: „Es ist nur eine (wahre) Religion, aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben“ (RGV, AA 06, S. 107).

²⁹ Den Rekurs darauf hätte Kant womöglich lediglich als Ausdruck einer „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ angesehen und überdies „über historische Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann“ (RGV, AA 06, S. 115).

ной практикой'. Поскольку историческая вера не дает прочной основы, то только о естественной и «совершенной религии» можно вести речь как о достаточном и пригодном фундаменте, удовлетворяющем критериям этого «морально обусловленного монотеизма». Еще раз: неоднократно повторенный тезис Канта относительно христианства, что оно как естественная религия «согласно ее идее» определено стать всеобщей мировой религией, подразумевает также — и это как раз решающее, поскольку принципиальное, расхождение с Лессингом, — что и исламу, и иудаизму отказывается в таком фундаментальном статусе.

Применительно к «Натану» Лессинга это означает, что, с одной стороны, историю «приходится принять... на веру с благоговением детским»; однако такое «принятие» не касается религиозно обоснованной добродетели и базирующейся на ней религиозной веры. Согласно Канту, в соответствии с критериями религии чистого разума, просто полагаться на наивную веру и благоговение нельзя именно потому, что религии Откровения не могут исторически доказать свою истинность. Потому и выведенную из этого 'равнозначность' религий следует признать поспешно провозглашенной и указать, таким образом, на «внутреннюю истину», которая должна быть обоснована соответственно критериям. Хотя определение истинности религий допускается без убедительных теоретических доказательств, «морально обусловленный монотеизм» предоставляет для него мерила, отвечающие критическим требованиям теоретического и практического разума. Такое испытание — это, конечно, совершенно теоретический вопрос, то есть вопрос убеждений и знаний, а не веры, и потому оно противоречит той настроенности Натана «против всех положительных религий».

Если Натан — с которым Лессинг себя, похоже, целиком отождествляет — желает, чтобы его высказывание услышал: «...хоть целый мир» (Лессинг, 1980, с. 263), но утверждает, что истинность религий не должна определяться «только... по их обоснованью (!)», поскольку «основа их преданием крепка», — то в этом пункте Кант не должен согласиться с Натаном хотя бы только потому, что религия может выводить свою значимость и свое «внутреннее удостоверение» исключительно из моральных принципов и таким способом должна соответствовать тому, что «религия есть лишь дело чистого разума» (AA 07, S. 67; Кант, 1999, с. 168) — в отличие от различных исторических «видов веры»; имен-

вд. Weil der Geschichtsglaube keine tragfähige Basis bietet, kommt als zureichendes und taugliches Fundament allein die den Maßstäben dieses „moralisch-bestimmten Monotheismus“ genügende natürliche und „vollständige Religion“ in Frage. Noch einmal: Kants wiederholt geäußerte Auszeichnung des Christentums, dieses sei „der Idee nach“ als natürliche Religion zur allgemeinen Weltreligion bestimmt, impliziert ebenso — ebendies markiert ebenfalls einen entscheidenden, weil prinzipiellen Unterschied zu Lessing — dass ein solcher Prinzipien-Status sowohl dem Islam als auch dem Judentum abgesprochen wird.

Im Blick auf Lessings *Nathan* besagt dies: Dass „Geschichte [...] doch wohl allein auf Treu und Glauben angenommen werden“ müsse, ist das Eine; jedoch gilt solche „Annehmung“ eben nicht für die religions-begründende Tugend und den darauf basierenden Religionsglauben. Das bloße Angewiesensein auf „Treu und Glauben“ kann nach Kant gemäß den Maßstäben der reinen Vernunftreligion gerade nicht das letzte Wort bleiben, weil die Offenbarungsreligionen ihren Wahrheitserweis nicht historisch zu leisten vermögen. Deshalb muss auch die daraus abgeleitete „Gleichrangigkeit“ der Religionen als voreilig erscheinen und verweist so auf die kriteriell begründungspflichtige „innere Wahrheit“. Die Entscheidung über die Wahrheit der Religionen erlaubt zwar keinen zwingenden theoretischen Beweis, jedoch bietet der „moralisch-bestimmte Monotheismus“ dafür Maßstäbe, die den kritischen Ansprüchen der theoretischen und der praktischen Vernunft genügen. Solche Prüfung ist freilich durchaus eine theoretische Angelegenheit, d.i. der Einsicht, des Wissens, nicht des Glaubens, und widerspricht so auch jener Gesinnung Nathans „gegen alle positiven Religionen“.

Wenn Nathan — mit dem Lessing sich wohl ganz identifiziert — sich von seiner Botschaft wünscht: „Möcht' auch doch die ganze Welt uns hören“ (*Nathan*, V. 1895), dann aber die Wahrheit der Religionen ihm zufolge „nur von seiten ihrer Gründe [!]“ doch wiederum nicht entscheidbar sein soll, zumal sie „alle sich [...] auf Geschichte gründen“ — so musste Kant dem Nathan hier hingegen schon deshalb die Zustimmung verweigern, weil eine Religion doch allein aus moralischen Prinzipien ihren Geltungsanspruch und ihre „innere Beglaubigung“ ableiten kann und derart einlösen muss, dass „Religion eine reine Vernunftsache ist“ (SF, AA 07, S. 67) — eben im Unterschied zu den verschiedenen historischen „Glaubensarten“; soll der „Vernunftglaube“ (im Un-

но «разумная вера» (в отличие от «исторической веры») должна оказаться «не основывающейся ни на каких других данных, кроме тех, которые содержатся в чистом разуме» (AA 08, S. 141; Кант, 1994е, с. 219). Поэтому и желание Натана, чтобы «целый мир»³² его услышал, остается неизбежно связанным, согласно Канту, с «одинаково ясной для всего мира религиозной верой» (AA 06, S. 135; Кант, 1994д, с. 147), то есть с «естественной религией», в которой «не может быть никаких спорных мнений» (AA 06, S. 131; Кант, 1994д, с. 142) и которой, по его мнению, соответствует только христианство как всеобщая мировая религия.

В рассуждениях Лессинга (или Натана) Кант, очевидно, мог усмотреть только радикальное отклонение от той выстроенной согласно принципам основной задачи своей «религии разума», которая (именно поскольку она ориентирована на принципы) не может быть основана на предании³³. В этом, вероятно, кроется и основная причина упомянутого в начале статьи критически-отстраненного отношения Канта к «Натану» Лессинга. Потому что приверженность вере должна быть обоснована иначе, нежели мнимой 'равнозначностью' того, что исторически сложилось и 'унаследовано', как полагает Натан. Поэтому Кант видел, что в притче о кольцах целиком вынесен за скобки не только вопрос об истине, но и по-прежнему неизбежный вопрос о принципах, вследствие чего и возможное различие религий ошибочным образом сразу же смещается на уровень исторического. Именно поэтому та историческая вера, по Канту, не пригодна служить устойчивым основанием веры разума, а вера и благоговение требуют совершенно иного укоренения, которое устное придание и летопись никогда не смогут предложить или обеспечить.

В том, что Лессинг явным образом поставил как султана Саладина, так и Натана в просвещенно-критически-рефлексивное, вдумчивое отношение к их собственной традиции, а патриарха изобразил, напротив, в резком контрасте с ними, тем самым предложив христианской традиции взглянуть на себя со стороны, — в этом и Кант, пожалуй, усмотрел бы провокационный (но ничуть не ис-

³² Тем самым Натан в своей притче о кольцах в определенном смысле раскрывает («целому миру») свою версию и свое видение «всеобщей человеческой религии» (AA 06, S. 155; Кант, 1994д, с. 166).

³³ Неустрашимые, коренящиеся только в истории различия как раз образуют существенное отличие от «чистой религиозной веры, в отношении которой не может быть никаких спорных мнений» (AA 06, S. 131; Кант, 1994д, с. 142).

terschied zum „historischen Glauben“) doch gerade derjenige sein, „welcher sich auf keine anderen Data gründet, als die, so in der reinen Vernunft enthalten sind“ (WDO, AA 08, S. 141). Deshalb bleibt auch jener Wunsch Nathans: „Möcht' auch doch die ganze Welt uns hören,“³⁰ nach Kant unabdingbar an den „für alle Welt gleich einleuchtenden Religionsglauben“ (RGV, AA 06, S. 135), d.i. an die „natürliche Religion,“ gebunden, in der es „keine streitenden Meinungen geben kann“ (RGV, AA 06, S. 131) und der ihm zufolge freilich allein die christliche Religion als allgemeine Weltreligion entspricht.

In Lessings (bzw. Nathans) Argumentation konnte Kant offenbar lediglich eine radikale Verfehlung des prinzipien-orientierten Kernanliegens seiner „Vernunftreligion“ erkennen, die sich deshalb, eben prinzipien-orientiert, gerade nicht „auf Geschichte gründen“ könne.³¹ Hier liegt vermutlich auch ein Hauptgrund für die eingangs erwähnte kritisch-distanzierte Haltung Kants gegenüber Lessings *Nathan*. Denn die Anhänglichkeit des Glaubens ist notwendig anders begründet als in der angeblichen ‚Gleichwertigkeit‘ des derart geschichtlich Tradierten und ‚Erebtens‘, wie Nathan unterstellt. Demnach sah Kant in der Ringparabel nicht nur die Wahrheitsfrage, sondern ebenso die — jedoch unumgängliche — Prinzipien-Frage gänzlich ausgeklammert, weshalb sich auch die mögliche Unterscheidung fälschlicherweise sogleich auf die Ebene des Geschichtlichen verlagert. Genau deshalb taugt dieser historische Glaube nach Kant auch nicht als tragfähiges Fundament des Vernunftglaubens und verlangen „Treu und Glaube“ eine ganz andere Verankerung, die Geschriebenes und Überliefertes indes niemals zu bieten bzw. zu leisten vermag.

Dass Lessing jedoch offenbar sowohl Sultan Saladin als auch Nathan durchaus ein nachdenkliches, aufgeklärt-kritisch-reflexives Verhältnis zur eigenen Tradition einräumte, während er den Patriarchen davon, in denkbar scharfem Kontrast, ausnahm — auch so hält Lessing der christlichen Tradition den Spiegel vor —, dies hätte Kant wohl in einer — allerdings durchaus zustimmungsfähigen — provokanten Spannung dazu gesehen, dass es ihm zufolge doch

³⁰ Damit eröffnet Nathan gewissermaßen seine in der Ringparabel (für „die ganze Welt“) propagierte Version und Vision einer „allgemeinen Menschenreligion“ (RGV, AA 06, S. 155).

³¹ Die nicht ausräumbaren, bloß auf „Geschichte gründenden“ Differenzen markieren eben den entscheidenden Unterschied zu dem „einen reinen Religionsglauben, über welchen es keine streitende(n) Meinungen geben kann“ (RGV, AA 06, S. 131).

ключающий одобрения) вызов своей позиции, состоящей в том, что «из всех когда-либо существовавших признанных религий» (AA 06, S. 51–52; Кант, 1994д, с. 55) только христианство могло бы считаться моральной религией. В кантовском прочтении и Натан, и султан Саладин предстают (предвосхищающими) воплощениями той «думающей части людей», которая «как бы ее ни подавляли, с ростом культуры становится очень большой» (AA 20, S. 440). То, что султан Саладин, провоцируя тем самым мудрого Натана, руководствуется идеей истины («...а он хочет — истины. Истины!» (Lessing, 1983, V. 1867; ср.: Лессинг, 1980, с. 262)), показывает, что и он тоже, двигаясь в 'пространстве причин', находится во вполне рефлексивном отношении к собственной традиции и принимает во внимание точку зрения других. Примечательно, что именно султан своими вопросами ставит под сомнение всякую самобытную претензию религиозных традиций на значимость, когда он, например, озадачивает Натана, требуя дать ответ:

...Разумный человек
Стоять не будет там, куда случайность
Рождения закинула его.
А если будет, то по убеждению,
На прочном основанье. Так скажи
Мне — на каком? Дай в доводы проникнуть,
Которые я взвесить не успел
За недосугом. Дай мне выбор твой
Без соглядатаев проверить толком,
Чтоб я пришел к тому же (Лессинг, 1980, с. 261)³⁴.

Султан Саладин выступает здесь одновременно как защитник долга осмысленности, обусловленного 'просвещенным образом мысли', артикулируя заявленное Лессингом намерение преодолеть предрассудки унаследованной от предков религии, и требует проверки на «всеобщность и единство основных максим веры» (AA 07, S. 52; Кант, 1999, с. 128).

По Канту, хотя и существуют «различные виды верь», то есть «виды веры в божественное откровение и установленные ими учения» (AA 07, S. 36; Кант, 1999, с. 90), но возможна «только одна (истинная) религия». Этот знаменитый тезис в определенной степени (по сути) направлен, кроме прочего, против «Натана» Лессинга и при этом содержит косвенный ответ на вопрос султана об истинности

³⁴ Тем самым утверждается, что значимость «оснований» предполагает возможность оспорить их и, следовательно, связана с обменом аргументами по поводу их истинности, который нельзя заменить «соперничеством за добро».

allein das Christentum ist, das „unter allen öffentlichen [Religionen], die es je gegeben hat“ (RGV, AA 06, S. 51-52), als die moralische Religion gelten dürfe. Sowohl Nathan als auch Sultan Saladin wären so gemäß dieser kantischen Lesart gleichsam als — antizipierende — Verkörperungen jenes „vernünftelnden Teils der Menschen“ zu verstehen, „der aber bei zunehmender Kultur, man mag ihn niederdrücken so sehr man will, allmählich sehr groß“ (FM, AA 20, S. 440) sein wird. Dass Sultan Saladin — damit den weisen Nathan provozierend — sich an der Idee der Wahrheit orientiert („[...] und er will — Wahrheit. Wahrheit!“ — *Nathan*, V. 1867), verrät, dass jedenfalls auch er, sich demnach im ‚Raum der Gründe‘ bewegend, in einem durchaus reflexiven Verhältnis zur eigenen Tradition steht und auf den Standpunkt anderer Rücksicht nimmt. Bemerkenswerterweise ist es ja offenbar der Sultan, der mit seinen Fragen jeden naturwüchsigen Geltungsanspruch religiöser Traditionen problematisiert, so wenn er Nathan mit der gebotenen Rechenschaft konfrontiert:

[...] Ein Mann, wie du, bleibt da
Nicht stehen, wo der Zufall der Geburt
Ihn hingeworfen: oder wenn er bleibt,
Bleibt er aus Einsicht, Gründen, Wahl des Bessern.
Wohlan! so teile deine Einsicht mir
Dann mit. Lass mich die Gründe hören, denen
Ich selber nachzugrübeln, nicht die Zeit
Gehabt. Lass mich die Wahl, die diese Gründe
Bestimmt, — versteht sich, im Vertrauen — wissen,
Damit ich sie zu meiner mache. [...] (*Nathan*,
V. 1845-1854)³²

Sultan Saladin fungiert also gleichsam als Anwalt der einer ‚aufgeklärten Denkungsort‘ geschuldeten Rechenschaftspflicht, sofern er das von Lessing propagierte Vorhaben artikuliert, über die Vorurteile ihrer angeborenen Religion hinwegzukommen und die Prüfung der „Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen“ (SE, AA 07, S. 52) verlangt.

Dass es nach Kant zwar „vielerlei Arten des Glaubens“ — d.h. „verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statutarische Lehren“ — aber doch „nur eine (wahre) Religion“ geben könne, diese berühmte Erklärung ist in gewisser Weise (der

³² Damit ist gesagt, dass die Geltung von „Gründen“ ihre Streitbarkeit voraussetzt und somit an einen argumentativen Austausch über ihre Wahrheit gebunden ist, der nicht durch den „Wettstreit um das Gute“ ersetzt werden kann.

религий. Хотя ситуация с наличием различных видов веры и благоприятна как знак политической относительности и благоразумия³⁵,

...само по себе такое общественное религиозное состояние не есть благо, ибо принцип его не ведет к учреждению всеобщности и единства основных максим веры, как того требует понятие религии, и не делает различия между спором, обусловленным несущественными вещами, и им [понятием религии]. Различие во мнениях относительно большей или меньшей пригодности или непригодности внешнего придатка религии к ней самой как конечной цели (т.е. делать людей морально лучше) может, следовательно, порождать различия церковных сект, но не различия сект религиозных, что находится в прямом противоречии с единством и всеобщностью религии (т.е. незримой церкви) (AA 07, S. 52; Кант, 1999, с. 128).

Данное утверждение, вероятно, направлено и против притчи Лессинга о кольцах; не в последнюю очередь поэтому Кант подчеркивал (косвенно и против Лессинга?), что можно, пожалуй, вести речь о «той или этой (иудейской, магометанской, христианской, католической, лютеранской) вере», но не о «той или иной религии» (AA 06, S. 108; Кант, 1994д, с. 114), равно как нельзя говорить о той или иной морали: суждения о различии религий — «странное выражение! Все равно что говорить о различных моралях» (AA 08, S. 367 Anm.; Кант, 1994а, с. 423 примеч.).

Предполагаемое возражение Канта на суждение «мудрого судьи» в притче о кольцах

Еще один аспект в притче Лессинга о кольцах должен был смущать Канта, а именно тот, который прямо противоречит критериям морального монотеизма. Прежде всего следует упомянуть несурраз-

³⁵ Таков 'просвещенный образ мысли', который Кант явным образом предписывал и приветствовал: «Государя, который не находит недостойным для себя сказать, что его долг — ничего не предписывать людям в религиозных делах, но предоставлять им здесь полную свободу, который, таким образом, отказывается даже от гордого имени веротерпимого, следует считать просвещенным. Он заслуживает того, чтобы благодарные современники и потомки воздали ему должное как государю, прежде всего избавившему род человеческий от несовершенности, по крайней мере, от опеки со стороны правительства, предоставив каждому свободу пользоваться своим собственным разумом во всех делах, касающихся совести» (AA 08, S. 40; Кант, 1994г, с. 143).

Sache nach) wohl auch gegen Lessings *Nathan* gerichtet — und enthält zugleich eine indirekte Antwort auf jene Frage des Sultans nach der Wahrheit der Religionen. Der Zustand, dass es vielerlei Glaubensarten gibt, sei zwar als Zeichen politischer Relevanz und Klugheit wünschenswert,³³

[a]n sich aber ist ein solcher öffentlicher Religionszustand doch nicht gut, dessen Prinzip so beschaffen ist, dass es nicht, wie es doch der Begriff der Religion erfordert, Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen bei sich führt und den Streit, der von dem Außerwesentlichen herrührt, nicht von jenem unterscheidet. Der Unterschied der Meinungen, in Ansehung der größeren oder minderen Schicklichkeit oder Unschicklichkeit des Vehikels der Religion zu dieser als Endabsicht selbst (nämlich die Menschen moralisch zu bessern), mag also allenfalls Verschiedenheit der Religionssekten bewirken, welche der Einheit und Allgemeinheit der Religion (also der unsichtbaren Kirche) gerade zuwider ist (SF, AA 07, S. 52).

Dies ist wohl auch gegen Lessings Ringparabel gesagt; nicht zuletzt deshalb betonte Kant (indirekt auch gegen Lessing?), man könne „von diesem oder jenem (jüdischem, mohammedanischem, christlichem, katholischem, lutherischem) Glauben“ wohl sprechen, jedoch nicht „von dieser oder jener Religion“ (RGV, AA 06, S. 108) — so wenig wie von dieser oder jener Moral: Die Rede von der Verschiedenheit der Religionen sei „ein wunderlicher Ausdruck! gerade als ob man auch von verschiedenen *Moralen* spräche“ (ZeF, AA 08, S. 367 Anm.).

Und ein vermutlicher Einwand Kants gegen den Spruch des „weisen Richters“ in der Ringparabel

Irritieren musste Kant an Lessings Ringparabel auch noch anderes, das den Maßstäben eines moralischen Monotheismus gradewegs widerspricht: Zu

³³ Es ist eine ‚aufgeklärte Denkungsart‘, die Kant ausdrücklich forderte bzw. begrüßte: „Ein Fürst, der es seiner nicht unwürdig findet, zu sagen: dass er es für Pflicht halte, in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen, der also selbst den hochmütigen Namen der Toleranz von sich ablehnt, ist selbst aufgeklärt und verdient von der dankbaren Welt und Nachwelt als derjenige gepriesen zu werden, der zuerst das menschliche Geschlecht der Unmündigkeit, wenigstens von Seiten der Regierung entschlug und jedem frei ließ, sich in allem, was Gewissensangelegenheit ist, seiner eigenen Vernunft zu bedienen“ (WA, AA 08, S. 40).

ность в самой притче: после доставки колец мастером-искусником «не мог и сам заказчик хоть в чем-то... отличить» их от образца, следовательно, три копии кольца, врученные отцом братьям, даже в его глазах не отличались друг от друга по их подлинности. «Лишь — в извинение тому, что этих // Я трех колец не в силах различить. // Они отцом и были для того // Заказаны, чтоб их не различали» (Лессинг, 1980, с. 265). Таким образом, теперь в результате обмана³⁶ отличить подлинное кольцо от тех, которые только считаются таковыми, не смогли бы ни те, «кто с верою носил его» (Лессинг, 1980, с. 264), ни даже сам отец! То, что похожие до неразличимости дубликаты кольца, символизирующие Откровение Бога, теперь, как это ни парадоксально, должны стать неразличимы для самого 'Откровителя', неизбежно повлечет следствия для их истинности — и, конечно, также для совершенства этой инстанции Откровения. Кроме того, отец был (по заключению судьи) инициатором этого обмана, в котором затем уже сам был неспособен разобраться, ибо «Заветное, должно быть, потерялось, // И потому-то ваш отец велел // Три изготовить новых» (Лессинг, 1980, с. 267), которые стали играть роль эрзац-откровений вместо утраченного одного настоящего Откровения. Уже одно то, что отец втайне, дабы скрыть и возместить пропажу, «велел три изготовить новых», является грубым, несовместимым с «морально обусловленным монотеизмом» введением в заблуждение, потому что после этого ни одно из откровений не может более считаться «аутентичным»; не это ли проявление явного 'забвения принципов' в отношении к братьям, которые «все трое // Ему покорны были в равной мере» (Лессинг, 1983, с. 264)³⁷ Отец, делящий кольца, по-видимому, оставляет сыновей в неведении по поводу как создания копий, так и

³⁶ Уже здесь встает вопрос, нельзя ли проигнорировать замечание судьи о непоследовательности, согласно которой, по Лессингу, все три кольца явно следует рассматривать как неподлинны — и тем не менее каждый — успешно обманутый — «верит...», что оно заветное» (Лессинг, 1980, с. 267), и «все, как один, отвзвоятся любить друг друга бескорыстно и свободно!» (Лессинг, 1980, с. 267). Таким образом, «таинственная сила» кольца (Лессинг, 1980, с. 263) увязана с этой верой и тем самым представляет собой привязку откровения к соответствующему — морально мотивированному — субъективному воплощению веры, без которого невозможно узнать о подлинности кольца. Этот парадоксальный аспект обсуждается также в работе Х. Тимма (Timm, 1983, S. 120).

³⁷ Между тем в отношении притчи о кольцах возникает вопрос: разве следует еще в чем-то сомневаться, если все три кольца — по желанию отца! — совершенно невозможно различить? Вероятно, именно такие несоответствия питали возражения Канта против «Натана» Лессинга.

нennen ist zunächst die in der Ringparabel zutage tretende Unstimmigkeit, dass bei Lessing nach der Lieferung der Ringe durch den beauftragten Künstler „selbst der Vater seinen Musterring nicht unterscheiden“ (*Nathan*, V. 1952) kann, dass also die drei vom Vater der drei Brüder in Auftrag gegebenen Duplikate des Ringes hinsichtlich ihrer Echtheit auch von ihm selbst nicht mehr auseinanderzuhalten sind. „Soll // Mich bloß entschuldigen, wenn ich die Ringe // Mir nicht getrau zu unterscheiden, die // Der Vater in der Absicht [!] machen ließ, // Damit [!] sie nicht zu unterscheiden wären“ (*Nathan*, V. 1966-1969). Der echte Ring wäre also — getäuschterweise³⁴ — von den für echt gehaltenen Ringen — „wer in dieser Zuversicht ihn trug“ (*Nathan*, V. 1917) — gar nicht mehr zu unterscheiden — und zwar auch vom Vater selbst nicht! Dass die einander zum Verwechseln ähnlichen Duplikate des Ringes, die die Offenbarung Gottes symbolisieren, also paradoxerweise zuletzt vom ‚Offenbarer‘ selbst gar nicht mehr zu unterscheiden sein sollen, hat freilich Folgen für deren Wahrheitsgehalt — und natürlich auch für die Vollkommenheit dieser ‚Offenbarungs-Instanz‘. Hinzu kommt dies: Der Vater selbst wäre (der Auskunft des Richters zufolge) der Initiator dieser — zuletzt von ihm selbst nicht mehr durchschaubaren! — Täuschung, denn: „Den Verlust zu bergen, zu ersetzen, ließ der Vater die drei für einen machen“ (*Nathan*, V. 2025-2027), die dem Bild zufolge quasi als Ersatzoffenbarungen der verloren gegangenen einen und eigentlichen Offenbarung fungierten. Schon dies, dass der Vater — stillschweigend — um „den Verlust zu bergen, zu ersetzen [...] die drei [Ringe] für einen machen“ ließ, ist deshalb eine grobe — mit dem „moralisch-bestimmten Monotheismus“ unvereinbare — Irreführung, weil damit doch keine der Offenbarungen mehr als „authentische“ gelten kann — Ausdruck einer besonderen „Prinzipienvergessenheit“, die auch in dem Bezug auf die alle „gleich gehorsamen“ (*Nathan*, V. 1932)

³⁴ Schon hier liegt natürlich die Frage nahe, ob die Maßnahme des richterlichen Rates über die Inkonsequenz hinweggehen lassen kann, dass nach Lessing offenbar alle drei Ringe als unecht anzusehen sind — und dennoch ein jeder — erfolgreich getäuscht — „sicher seinen Ring den echten“ (*Nathan*, V. 2034) glauben und „jeder seiner unbestochenen, von Vorurteilen freien Liebe“ nacheifern solle! Die „geheime Kraft“ des Ringes ist also an jene Zuversicht gebunden und stellt insofern eine Bindung der Offenbarung an den jeweiligen — moralisch motivierten — subjektiven Glaubensvollzug dar, ohne den die Echtheit des Ringes unerkennbar bleibt. Von einem „paradoxen“ Ansinnen Lessings ist auch bei Timm (1983, S. 120) die Rede.

того, что из-за их сходства он и сам не в состоянии определить настоящее кольцо. Иными словами, означает ли это, что для Бога становится совершенно непознаваемым (неразличимым) его собственное Откровение? Отец, как бы забывший свое собственное Откровение (которое теперь следует понимать как обращение к самому себе?), затевает путаницу, в которой сам же и запутывается. И это тем не менее должно считаться его (?) «Откровением»³⁸, в то время как де-факто оно становится только педагогическим руководством в 'соперничестве за добро'?

Кроме того, с точки зрения Канта, «мудрому судье» в притче трудно вынести тот приговор, которого так ждет султан, тем более что по ряду оснований он представляется несовместимым с принципами «морально обусловленного монотеизма» (который одновременно служит эталоном религий Откровения). Потому что версия, выдвинутая судьей: «Обманутый обманщик всяк из вас! // Все три кольца поддельны. А кольцо // Заветное, должно быть, потерялось, // И потому-то ваш отец велел // Три изготовить новых. <...> Возможно, что родитель // Не пожелал терпеть в своем роду // Засилие кольца...» (Лессинг, 1980, с. 267) — это лишь предположение или выдумка якобы «мудрого» и «скромного», а на самом деле, возможно, настроенного критически в отношении религии судьи. Версия о потере кольца, по сути, говорит в пользу того, что религии носят вымышленный характер, в силу чего их притязания на познание не только релятивизируются, но и подвергаются сомнению в самом их основании. Апория вполне очевидна: три кольца, заказанные отцом, были лишь фиктивной заменой единственного заветного кольца, которое (предположительно) было утеряно, поэтому все трое — «обманутые обманщики», которые, видимо, должны следовать трем разным притязаниям на Откровение (в смысле вымышленного *как бы*), в то время как единственного подлинного Откровения в действительности никто не знает (либо такого подлинного Откровения вообще нет). Получается, сыновья, носящие «с верою» свои кольца, на самом деле жили все вместе в «вымышленном» мире! Кант, вероятно, счел бы тот (не столь уж мудрый) совет судьи прямо-таки парадоксальным еще и потому, что стремление к тому, чтобы даже «через тысячу годин себя таинственная сила камня» (Лес-

³⁸ Очевидно, это грубый 'антропоморфизм', который обнаруживается в этой связи и близок религиозно-критическим соображениям.

Brüder sichtbar wird?³⁵ Der die Ringe austeilende Vater lässt offenbar die Söhne sowohl über die hergestellten Imitationen als auch darüber in Unkenntnis, dass er selbst den echten Ring wegen ihrer Ähnlichkeit nicht mehr zu unterscheiden vermag. Übertragen heißt dies: Für Gott selbst sollte also — seine! — Offenbarung ganz unerkennbar (ununterscheidbar) geworden sein? Dieser seine eigene — als Selbstmitteilung zu verstehende? — Offenbarung gleichsam vergessen habende Vater lässt sich offenbar auf eine Verwechselbarkeit ein, die auch für ihn selbst gilt — und dies soll dennoch — seine? — ‚Offenbarung‘ sein,³⁶ während sie *de facto* doch bloß zur pädagogischen Anleitung im ‚Wettstreit um das Gute‘ wird?

Auch die vom Sultan ersehnte Auskunft des „weisen Richters“ in der Ringparabel ist nach Kant schwer nachvollziehbar, zumal sie aus mehreren Gründen mit den Prinzipien jenes „moralisch-bestimmten Monotheismus“ (der zugleich als Richtmaß der Offenbarungsreligionen fungiert) als unvereinbar erscheint. Denn die vom Richter aufgetischte Version: „Oh, so seid ihr alle drei // Betrogene Betrüger! Eure Ringe // Sind alle drei nicht echt. Der echte Ring // Vermutlich ging verloren. Den Verlust // Zu bergen, zu ersetzen, ließ der Vater // Die drei für einen machen. [...] // Möglich, dass der Vater nun // Die Tyrannei des Einen Rings nicht länger // In seinem Hause dulden wollen!“ (*Nathan*, V. 2023-2037) — ist ja lediglich eine Vermutung bzw. eine Erfindung des angeblich „weisen“ und „bescheidenen“ — in Wahrheit jedoch religionskritischen? — Richters. Diese Version des verloren gegangenen Ringes begünstigte in Wahrheit doch lediglich den unreal-fiktiven Charakter der Religionen, der den kognitiven Anspruch derselben also nicht nur relativiert, sondern diesen vielmehr grundsätzlich in Frage stellt. Die Aporie ist klar ersichtlich: Die drei vom Vater in Auftrag gegebenen Ringe wären demnach lediglich ein fingierter Ersatz für den (vermutlich) verlorenen einen echten Ring — deshalb sind alle drei „betrogene Betrüger“, die freilich den drei verschiedenen Offenbarungsansprüchen (im Sinne eines ‚fiktionalen als ob‘) folgen sollen, während die eine wahre Offenbarung in Wahrheit doch niemand kennt (bzw. es diese echte Offen-

³⁵ Indes ist im Blick auf die Ringparabel zu fragen: Woran soll denn noch gezweifelt werden, wenn die drei Ringe doch ohnehin — vom Vater gewollt! — gar nicht unterschieden werden können? Es waren wohl auch einschlägige Inkonsistenzen, die Kants Bedenken gegen Lessings *Nathan* nährten.

³⁶ Es ist offenbar ein grober ‚Anthropomorphismus‘, der in diesen Zusammenhängen zutage tritt und wohl auch religionskritische Erwägungen nahelegt.

синг, 1980, с. 267) не перестала проявлять, должно осуществляться с осознанием того, что ведь не могут все кольца быть подлинными — но тем не менее им всем примечательным образом приписывается особая сила. Можно предположить, что Кант сказал бы по этому поводу следующее: символическое изображение трех авраамических религий Откровения в этой притче в образе трех колец оказывается (сразу в нескольких отношениях) ненадежным, противоречиво-парадоксальным. Исходя из критериев, или принципов, «морально обусловленного монотеизма», Кант определенно не принял бы того, что три брата, воплощающие три монотеистические религии Откровения, «покорны были в равной мере», или что отец их «всех любил без исключения» (Там же), тем более что это не в последнюю очередь несовместимо также с кантовской характеристикой «естественной религии» и ее отграничением от «язычества».

В этой связи также и другое суждение Натана: «Доказать, // Чей перстень настоящий, было тщетно... <...> Почти столь тщетно, как установить, // Где истинная вера» (Лессинг, 1980, с. 265) — должно было вызвать у Канта несогласие с Лессингом уже только по причине явно выраженного в нем нивелирования вопроса о принципах. Поэтому Кант, вероятно, полностью поддержал бы удивление султана Саладина (высказанное, правда, по другому поводу): «Это все, // Что мне должно служить ответом [на вопрос об истинности религии]?» (Там же, с. 265). В поддержку настойчивого суждения султана о том, что «религии... сдается, даже очень различимы», Кант мог бы даже привлечь такой важный для статуса естественной религии тезис, что религия является «делом чистого разума». Этот тезис обращен не в последнюю очередь против того, что Лессинг порой ищет основу для религии в чувстве³⁹,

³⁹ Обращение к «чувству» Кант бы не принял, а заменил его вопросом о принципах, потому что «проверку внутренней истины» (Lessing, 1897г, S. 131) нельзя пройти, обратившись к «чувству»; при этом Кант, несомненно, поддержал бы полемику Лессинга против искаженной 'учености' как неправильного критерия. В том же смысле 'моральной убежденности в вере' Кант, вероятно, истолковал бы замечание Лессинга о том, что «ученое понятие» христианской религии «выведено не из Библии» (Ibid., S. 132). Вдохновенное воззвание Канта к «разум[у], без которого, разумеется, не может существовать никакая религия как таковая, которая, как и вся нравственность вообще, должна быть основана на принципах» (AA 06, S. 175; Кант, 1994д, с. 189), направлено, предположим, также против Лессинговой 'морали сострадания' и против (преобладающего в других сочинениях Лессинга) укоренения религии в «чувстве». По этому поводу у Канта есть также прямое заявление: «Если, наконец, источ-

barung auch gar nicht gibt). Die in „Zuversicht“ ihre Ringe tragenden Söhne lebten in Wahrheit also allesamt in einer ‚fiktiven‘ Welt! Als geradezu paradox hätte Kant jenen — gar nicht so weisen — richterlichen Rat vermutlich auch insofern angesehen, als solches Bestreben, „die Kraft des Steins in seinem Ring‘ an Tag // Zu legen!“ (Nathan, V. 2044-2045), wohl in dem Bewusstsein erfolgen müsste, dass doch nicht alle Ringe echt sein können — und dennoch auch ihnen bemerkenswerterweise ein solches besonderes Vermögen zugedacht wird. Kants diesbezügliches Urteil wäre vermutlich: Die in der Ringparabel vorgenommene Symbolisierung der drei abrahamitischen Offenbarungsreligionen durch die drei Ringe erweist sich in mehrfacher Hinsicht als brüchig, als widersprüchlich-paradox. Dass die die drei monotheistischen Offenbarungsreligionen verkörpernden drei Brüder „alle [...] gleich gehorsam waren,“ bzw. der Vater „alle drei [...] gleich geliebt“ (Nathan, V. 2038-2039) habe, hätte Kant mit Blick auf die Maßstäbe bzw. Prinzipien des „moralisch-bestimmten Monotheismus“ gewiss abgelehnt, zumal dies nicht zuletzt auch mit Kants Charakterisierung der „natürlichen Religion“ und deren Abgrenzung vom „Heidentum“ unverträglich sei.

Nicht zuletzt musste deshalb auch Nathans Auffassung, dass der „rechte Ring [...] nicht // Erweislich; — [...] Fast so unerweislich, als // Uns itzt — der rechte Glaube“ (Nathan, V. 1963-1965) — sei, schon wegen der darin ebenfalls zutage tretenden Nivelierung der Prinzipienfrage Kants Widerstand gegen Lessing provozieren; insofern hätte er — in einer ganz anderen Hinsicht — für den von Sultan Saladin erhobenen Einspruch „Wie? das soll // die Antwort sein auf meine Frage [nach der Wahrheit der Religion]?“ (Nathan, V. 1965-1966) wohl durchaus ein gewisses Verständnis gezeigt. Für seine Zustimmung zur insistierenden Einschätzung des Sultans, dass die „Religionen [...] doch wohl zu unterscheiden“ sein müssen, hätte Kant sogar jene für den Status der natürlichen Religion bedeutsame These geltend machen können, dass doch Religion eine „reine Vernunftsache“ ist; sie wendet sich nicht zuletzt auch gegen Lessings gelegentliche Fundierung der Religion im Gefühl,³⁷ welche, kantischen Maßstäben ge-

³⁷ Die Berufung auf ein solches „Gefühl“ hätte Kant also nicht akzeptiert, sondern durch die Prinzipien-Frage ersetzt, denn die „Probe der inneren Wahrheit“ (Lessing, 1778b, S. 131) kann nicht in Berufung auf das „Gefühl“ entschieden werden; indes hätte Kant zweifellos auch Lessings Polemik gegen eine schiefe ‚Gelehrsamkeit‘ als falschen Maßstab unterstützt. Im Sinne

которое, по меркам Канта, неверно оценивает или релятивизирует моральные принципы. Кант с позиции «всеобщности и единства основных максим веры» (AA 07, S. 52; Кант, 1999, с. 128) не поддержал бы провозглашенную Натаном «недоказуемость» истинной веры (и предание «приходится принять... на веру с благоговеньем детским?»), невзирая на то что ни один из исторических «видов веры» не удовлетворяет этим «всеобщности и единству основных максим веры», включая даже христианство, которое как историческая религия лишь постепенно освобождается от своих шлаков, но еще не отвечает требованиям «чистой религиозной веры» («согласно ее идее») в качестве «совершенной религии» (AA 06, S. 162; Кант, 1994д, с. 174) как цели «истинного просвещения» (AA 06, S. 179; Кант, 1994д, с. 194).

Для Канта само собой разумеется, что вопрос о подлинности колец нужно, конечно, решить — и прежде всего их первоначальному владельцу; его нужно решить целиком в соответствии с теоретико-познавательными стандартами и критериями согласно «*theismus moralis*» (AA 28.2.2, S. 1002; Кант, 2016, с. 23), при условии, что «правильная вера» обязательно должна основываться исключительно на морали, потому что «мораль неизбежно ведет к религии» (AA 06, S. 6; Кант, 1994д, с. 8), а не наоборот. Тем не менее требование судьи выяснить подлинность колец по «тайнственн[ой] сил[е] привлекать // Благоволение господи и смертных» (Лессинг, 1983, с. 267) остается практическим воззванием к верующим и их моральной стойкости — невзирая на всегда возможную неудачу в этом. Однако это не-

ник провозглашающего себя законом учения не более чем эстетический, т.е. основанный на связанном с каким-нибудь учением чувстве... то философскому факультету должно быть дозволено беспристрастно проверять происхождение и содержание такого мнимого основания наставления и давать ему оценку, не страшась святости самого предмета, который будто бы чувствуют, и решительно свести это мнимое чувство к понятиям» (AA 07, S. 33; Кант, 1999, с. 82). Поскольку «чувства — это еще не познания и, следовательно, не объясняют никакой тайны» (AA 06, S. 138; Кант, 1994д, с. 150), «чувством... каждый обладает только для себя и не может требовать его от других, а стало быть, не может и превозносить его как пробный камень истинности откровения, ибо чувство совершенно ничему не учит, но заключает в себе лишь тот способ, каким субъект испытывает воздействие в отношении своего удовольствия или неудовольствия, на чем никакое познание основываться не может» (AA 06, S. 114; Кант, 1994д, с. 121). Достаточная основа может быть образована только «всеобщей, каждому простому человеку присущей религии из разума» (AA 07, S. 63; Кант, 1999, с. 158), в то время как «чувство» совершенно невозможно отличить от «проникнутого предчувствиями» упрямства, которое недопустимо ни для какого пробного камня.

mäßig, die moralischen Prinzipien verkennt bzw. diese relativiert. Die behauptete „Unerweislichkeit“ des rechten Glaubens ist nach Kant in gebotener Rücksicht auf die „Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen“ (SF, AA 07, S. 52) eben nicht aufrechtzuhalten — „Und Geschichte muss doch wohl allein auf Treu und Glauben angenommen werden?“ — und ungeachtet dessen, dass keine der historischen „Glaubensarten“ dieser geforderten „Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen“ genügt — auch nicht das erst nach und nach von seinen Schlacken zu befreiende Christentum als historische Religion, die als solche noch nicht den Ansprüchen des „reinen Religionsglaubens“ („der Idee nach“) als der „vollständigen Religion“ (RGV, AA 06, S. 162) als dem Ziel der „wahren Aufklärung“ (RGV, AA 06, S. 179) genügt.

Dass die Frage der Echtheit der Ringe sehr wohl — und natürlich erst recht vom ursprünglichen Besitzer derselben — zu entscheiden ist, ist nach Kant also ganz selbstverständlich; dies ist durchaus nach theoretisch-kognitiven Maßstäben und Kriterien gemäß dem „Theismus moralis“ (*V-Phil-Th/Pöhlitz*, AA 28.2.2, S. 1002) zu entscheiden, sofern der „rechte Glaube“ doch notwendig allein auf Moral gegründet sein muss — denn „Moral führt unausbleiblich zur

der ‚moralischen Glaubensgewissheit‘ hätte Kant womöglich auch Lessings Bemerkung verstanden, dass der „Lehrbegriff“ der christlichen Religion nicht „aus der Bibel gezogen“ (*ibid.*, S. 132) werde. Kants energischer Rekurs auf die „Vernunft, ohne die doch gar keine Religion, als welche wie alle Moralität überhaupt auf Grundsätzen gegründet werden muss, statt finden kann“ (RGV, AA 06, S. 175), richtet sich vermutlich gleichermaßen gegen Lessings ‚Mitleids-Moral‘ und gegen die (in anderen Schriften Lessings vorherrschende) Verankerung der Religion im „Gefühl“. Dagegen wandte sich auch direkt Kants entschiedenes Anliegen: „Wäre endlich der Quell der sich als Gesetz ankündigenden Lehre gar nur ästhetisch, d.i. auf ein mit einer Lehre verbundenes Gefühl gegründet, [...] so muss es der philosophischen Fakultät frei stehen, den Ursprung und Gehalt eines solchen angeblichen Belehrungsgrundes mit kalter Vernunft öffentlich zu prüfen und zu würdigen, ungeschreckt durch die Heiligkeit des Gegenstandes, den man zu fühlen vorgibt, und entschlossen, dieses vermeinte Gefühl auf Begriffe zu bringen“ (SF, AA 07, S. 33). Denn „Gefühle sind nicht Erkenntnisse und bezeichnen also auch kein Geheimnis“ (RGV, AA 06, S. 138); „Gefühl [...] hat jeder nur für sich, und kann es andern nicht zumuten, also auch nicht als einen Probestein der Echtheit einer Offenbarung anpreisen, denn es lehrt schlechterdings nichts, sondern enthält nur die Art, wie das Subjekt in Ansehung seiner Lust oder Unlust affiziert wird, worauf gar kein Erkenntnis gegründet werden kann“ (RGV, AA 06, S. 114). Zureichende Basis ist allein die „allgemeine, jedem gemeinen Menschen beiwohnende Vernunftreligion“ (SF, AA 07, S. 63), während „Gefühl“ somit von einem — jeden „Probestein“ entbehrenden — ‚ahnungsvollen‘ Eigensinn gar nicht zu unterscheiden wäre.

обходимое моральное испытание ничего не решает относительно теоретического притязания и уровня религий и, по мнению Канта, даже не доходит до вопроса о критериях⁴⁰, которые должны соответствовать ведущей идее «морально обусловленного монотеизма» и которые, вдобавок, позволяют, по Канту, в обязательном порядке провести отграничение от язычества. То, что «важнее всего в религии поведение» (AA 07, S. 41; Кант, 1999, с. 102) — это, конечно, вопрос личного отношения индивидов, которые могут аморальным поведением подорвать притязание своей религии; но это относится уже к другой области. Обязательность 'морального поведения', на которое способны в равной степени все (верующие и неверующие) люди — тем более что честных людей «много... живет в подлунном мире» (Лессинг, 1980, с. 235), — все же ничего не меняет, по Канту, в необходимой (ориентированной на принципиальные критерии) оценке религий как систем веры. Именно для этой оценки требуется «соответствие тому, что разум считает приличествующим Богу» (AA 07, S. 46; Кант, 1999, с. 114)⁴¹. Эта оценка остается необходимой, несмотря на очевидное теоретическое преимущество такого соответствия, поэтому этот вопрос уже «испокон веков» стал раци-

⁴⁰ Г. Рормозер, разбирая постановку проблем у Лессинга, характеризует эту апорию следующим образом: «Проблема истинности религий находится вне власти теоретического разума и предложена практическому разуму для решения. Но это означает, что субъективность выступает как оживленный и меняющийся центр живой религии. Новозаветный тезис о плодах, по которым ее можно распознать, переоткрывается Лессингом в его острой актуальности в разгар просвещенного века. В то же время Лессинг в противоположность Новому Завету относит этот вопрос к сфере решений разума в его отношении к религии. Нравственная практика становится критерием для ответа на вопрос об истинной религии» (Rohrmoser, 1970, S. 49). Именно это отмечает упомянутую апорию «Натана», которую следует учитывать в свете выводов Рормозера: «В центре внимания "Натана" находится вопрос об истинности религии» (Ibid., S. 32). При этом, однако, нельзя сказать: «Кант радикальным образом продолжает работу Лессинга» (Ibid., S. 53). 'Радикальность' Канта состоит, пожалуй, не в последнюю очередь в том, что он подвергает эту позицию Лессинга фундаментальному переосмыслению.

⁴¹ Именно таково было бы, вероятно, возражение Канта на мудрый совет того — скромного? — судьи; он бы отметил, что упомянутая неотличимость, недоказуемость заветного кольца несовместима также с той позицией, которую Лессинг выразил примерно в то же время в другом месте: христианская доктрина «Бога более уместна и более благосклонна к человеческому роду, чем доктрины всех остальных религий, потому что он *чувствует*, что эта христианская доктрина умиротворяет его» (Lessing, 1897g, S. 132). Кант также подчеркивал право профанов; однако он, вероятно, увидел бы противоречие в аргументации Лессинга между ориентированным на принципы «убеждением» и «чувством».

Religion" (RGV, AA 06, S. 6) und nicht umgekehrt. Die Forderung des Richters, die Echtheit der Ringe nach der „Wunderkraft beliebt“ und „[v]or Gott und Menschen angenehm“ zu machen (Nathan, V. 2016-2017), bleibt hingegen praktischer Appell an die Gläubigen und deren moralische Bewährung —, ungeachtet des stets möglichen Versagens darin. Diese notwendige moralische Bewährung entscheidet jedoch nichts über den theoretischen Anspruch und das Niveau der Religionen und reicht nach Kant eben auch nicht an die Frage nach den Kriterien heran,³⁸ die der Leitidee eines „moralisch-bestimmten Monotheismus“ genügen müssen, und die nach Kant auch die Abgrenzung vom Heidentum verbindlich möglich machen. Dass in der Religion alles auf das „Tun ankommt“ (SF, AA 07, S. 41), ist freilich Sache der jeweiligen Haltung der Individuen, die durch ein moralwidriges Verhalten den Anspruch ihrer Religion möglicherweise verraten; doch dies liegt auf einer anderen Ebene. Die Notwendigkeit des ‚moralischen Tuns‘ — wozu auch alle (gläubigen und ungläubigen) Menschen gleichermaßen in der Lage sind, zumal doch „alle Länder gute Menschen tragen“ (Nathan, V. 1274) — ändert nach Kant jedoch nichts an der notwendigen — kriteriell-prinzipien-orientierten — Einschätzung der Religionen als Glaubenssystemen. Eben darauf zielt die geforderte „Übereinstimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anständig erklärt“ (SF, AA 07, S. 46);³⁹ es

³⁸ Diese Aporie spiegelt sich auch in Rohrmosers Charakterisierung der Lessing'schen Problemstellung wider: „Das Wahrheitsproblem der Religionen ist dem Verfügungsbereich der theoretischen Vernunft entzogen und der praktischen Vernunft zur Entscheidung vorgelegt. Das heißt aber, dass die Subjektivität als bewegende und lebendige Mitte gelebter Religion hervortritt. Der neutestamentliche Satz von den Früchten, an denen man sie erkennt, wird mit einer bedrängenden Aktualität von Lessing auf der Höhe des aufgeklärten Jahrhunderts wiederentdeckt. Gleichzeitig wird er auch von Lessing in einer dem Neuen Testament widersprechenden Weise auf die Entscheidungsfrage der Vernunft in ihrem Verhältnis zur Religion bezogen. Die sittliche Praxis wird zum Kriterium der Beantwortung der Frage nach der wahren Religion“ (Rohrmoser, 1970, S. 49). Genau dies markiert freilich auch die angezeigte Aporie des Nathan, die somit mit Blick auf Rohrmosers Befund zu beachten ist: „Im Mittelpunkt des Nathan steht die Frage nach der Wahrheit der Religion“ (ebd., S. 32). Insofern lässt sich jedoch nicht sagen: „Kant setzt das Werk Lessings radikal fort“ (ebd., S. 53). Die ‚Radikalität‘ Kants liegt wohl nicht zuletzt in einer grundlegenden Problematisierung dieser Lessing'schen Position.

³⁹ Dies hätte Kant vermutlich auch dem weisen Rat jenes — bescheidenen? — Richters entgegengehalten; er hätte wohl darauf hingewiesen, dass die behauptete Ununterscheidbarkeit, Unerweislichkeit des echten Ringes ebenso mit der andernorts, ungefähr zeitgleich, von Lessing (1778b, S. 132) geltend gemachten Einsicht ganz unvereinbar ist, dass der christliche Lehrbegriff „Gott anständiger, und dem menschlichen Ge-

онально разрешимым — но у Лессинга в «Натане» (как должен был заметить Кант) все эти важные вопросы и проблемы опущены. Поэтому Кант счел неудачной попытку судьи вселить надежду одним только «эсхатологическим» доказательством истинной религии. Более того, если, по словам судьи, лишь «через тысячу годин» «судия меня достойней» (Лессинг, 1980, с. 267) должен вынести религиям эсхатологический приговор, то это ведь также в корне противоречит тому, что, по мнению того же судьи, ни одно из трех колец не является подлинным? Но критерии морального монотеизма позволяют решить вопрос о подлинности кольца без выхода за пределы периода жизни — по крайней мере, *ex negativo*, на уровне конфликта, не впадая при этом в «сладость грезы» (Лессинг, 1980, с. 182) 'абсолютного' теоретического притязания на истину (как 'единоличную собственность'). В любом случае «доказуема», согласно Канту, только «чистая религиозная вера» — и это именно христианство, очищенное от «исторических шлаков», единственно удовлетворяющее тому самому разумно-выверенному понятию «всеобщности и единства основных максим веры» (AA 07, S. 52; Кант, 1999, с. 128), которое требуется от религии⁴². Это свидетельствует о том, что в любом случае притча Лессинга о кольцах содержит внутренние несоответствия, которые явно усилили связанные с ней сомнения Канта.

Возможные предубеждения Канта в отношении мотива «состоязания религий» у Лессинга

Не менее глубокую озабоченность Канта — с учетом критериев, сформулированных им для признания естественной религии, или «морально обусловленного монотеизма», — должен был вызвать вопрос о том, не следует ли по принципиальным соображениям отвергнуть ведущую идею 'состоязания религий' (которую предложил судья в «Натане» Лессинга), если ориентироваться на моральные принципы и оценивать по ним религию: «И каждый пусть старается волшебю // Кольца заветного сам приумножить // И кротостью, и пра-

⁴² Кант как раз полагал, что «разногласия из-за церковной веры» (AA 06, S. 108; Кант, 1994д, с. 114) постоянно возобновляются из-за эмпирической и «свойственной каждому неуверенности относительно того, какая вера (среди исторических) является истинной» (AA 06, S. 132 Anm.; Кант, 1994д, с. 143 примеч.) и в принципе не могут быть искоренены.

bleibt notwendig beim durchaus ausweisbaren theoretischen Vorzug derselben, der deshalb auch schon vor den „tausend, tausend Jahren“ rational entscheidbar ist — diese entscheidenden Fragen und Problem- aspekte sah Kant jedoch wohl auch in Lessings *Nathan* ausgeblendet. Auch die richterliche Vertröstung auf den allein „eschatologischen“ Erweis der wahren Religion schien Kant deshalb als kurzschlüssig. Überdies: wenn, dem Richter zufolge, erst nach „tausend, tausend Jahren“ ein „weiser Mann“ (*Nathan*, V. 2053) das eschatologische Urteil über die Religionen sprechen soll, dann steht dies doch auch grundsätzlich in eklatantem Widerspruch dazu, dass ebendiesem Richter zufolge keiner der drei Ringe echt ist? Die Kriterien des moralischen Monotheismus machen die Frage nach der Echtheit des Ringes jedoch schon zu Lebzeiten — wenigstens *ex negativo*, im Sinne des Widerstreits — entscheidbar, ohne dabei dem „süßen Wahn“ (*Nathan*, V. 163) eines ‚absoluten‘ theoretischen Wahrheitsanspruchs (als ‚Alleinbesitz‘) zu verfallen. „Erweislich“ ist nach Kant jedenfalls allein der „reine Religionsglaube“ — und dies sei eben das von den „historischen Schlacken“ befreite Christentum, das allein jener vom vernunft-gemäßen Begriff der Religion geforderten „Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen“ (SE, AA 07, S. 52) genügt.⁴⁰ So zeigt sich: In Lessings Ringparabel treten jedenfalls interne Unstimmigkeiten zutage, die Kants diesbezügliche Zweifel offensichtlich eher begünstigt haben.

Mögliche kantische Vorbehalte gegen Lessings Motiv eines ‚Wettstreits der Religionen‘

Ein ebenso grundsätzliches Bedenken Kants musste sich — unter der Voraussetzung der von ihm für die Anerkennung einer natürlichen Religion bzw. des „moralisch-bestimmten Monotheismus“ geltend gemachten Maßstäbe — wohl auch daran entzünden, ob denn eine an moralischen Prinzipien festgemachte Orientierung bzw. Beurteilung das Leitbild

schlecht ersprießlicher ist als die Lehrbegriffe aller andern Religionen, weil er *fühlt*, dass ihn dieser christliche Lehrbegriff beruhiget.“ — Das Recht des ‚Laien‘ betonte auch Kant; er hätte hier vermutlich jedoch einen Widerspruch in Lessings Argumentation zwischen prinzipien-orientierter „Einsicht“ und „Gefühl“ gesehen.

⁴⁰ Kant war eben der Auffassung, dass „Zänkereien um den Kirchenglauben“ (RGV, AA 06, S. 108) stets neu aufleben, weil die empirische ‚Ungewissheit‘, „die ein jeder in sich fühlt, welcher Glaube (unter den historischen) der rechte sei“ (RGV, AA 06, S. 132 Anm.), prinzipiell nicht zu beheben ist.

ведною жизнью, // И благодетельной ко всем любовью // В сознании служенья божеству» (Лессинг, 1980, с. 267). Эти моральные качества: кротость, праведная жизнь и благодетельная ко всем любовь, а также требование 'делать добро ради добра', очевидно, вытекают из тех источников, которые — как, например, кантовский мотив «достойного любви» христианства и его «кротости» (AA 08, S. 339; Кант, 1994б, с. 218) — все-таки совершенно несовместимы с духом конкуренции и идолами неявного 'рейтинга' религий, а также тайными импульсами любви к себе и честолюбием, тем более что это было бы несовместимо и с правильно понятым требованием: «Так пусть же // Все, как один, отважится любить // Друг друга бескорыстно и свободно!» (Лессинг, 1980, с. 267). Не должно ли в этой связи смысловое ядро истинно религиозного (в отличие от ревнивых по отношению друг к другу исторических «видов веры») и морально 'революционизированного' умонастроения оставаться чуждым, то есть совершенно несоразмерным любой идее 'конкуренции' и 'борьбы', и уж тем более 'состязания'?

Вдобавок нужно учесть следующее: помимо того что, по Канту, в моральной религии «важнее всего... поведение», и в этом смысле 'сущность' религии заключается 'в морали', не следует забывать, что, согласно Канту, «внутреннее умонастроение», которое имеет решающее значение для морального качества, не поддается никакой внешней оценке — факт, крайне важный также с точки зрения мотива 'конкуренции религий'. И в отношении очевидно добрых дел, восхваляемых в «Натане» Лессинга, Кант напомнил бы тому о своем центральном различии между 'легальностью и моральностью' и о «внутреннем умонастроении», потому что критерий для того, чтобы «привлекать благоволение господ», по Канту, заключается только в совести и требует проникновения «в самые глубины умонастроения» (AA 06, S. 99; Кант, 1994д, с. 104, перевод уточнен), в то время как людям, напротив, нравится суждение на основании очевидно добрых дел, но при этом не происходит «ни малейшего увеличения основы моральности в человеческом роде» (AA 07, S. 92; Кант, 1999, с. 218). Соответствующие вопросы Кант поставил бы также в отношении явно желательного прогресса на пути от конфронтации к состязанию религий как исторических «видов веры», который, однако, в итоге — незаметно — превращается в 'состязание за добро', — вопросы в том числе и к ведущей идее о том, что подлинность кольца может быть распознана только по поступ-

еines — in Lessings *Nathan* vom Richter vorgeschlagenen — ‚Wettstreits der Religionen‘ hingegen nicht schon aus prinzipiellen Gründen ablehnen muss: „Es strebe von euch jeder um die Wette, // Die Kraft des Steins in seinem Ring‘ an Tag // Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut, // Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun, // Mit innigster Ergebenheit in Gott // Zu Hülff“ (*Nathan*, V. 2043-2048). Diese moralischen Eigenschaften — Sanftmut, herzliche Verträglichkeit, Wohltun und innigste Ergebenheit — sowie das geforderte ‚Tun des Guten um des Guten willen‘ speisen sich offenbar allesamt aus Quellen, die — so wie das kantische Motiv der „Liebenswürdigkeit des Christentums“ und seines „sanften Geist[es]“ (*EaD*, AA 08, S. 339) — mit einem Wettstrebens-Geist und den Idolen eines latenten Religions- ‚Ranking‘ sowie heimlichen Impulsen der Selbstliebe und Ehrsucht jedoch ganz unvereinbar sind, zumal dies doch auch mit der recht verstandene Forderung unverträglich wäre: „Es eifre jeder seiner unbestochnen // Von Vorurteilen freien Liebe nach!“ (*Nathan*, V. 2042-2043) Muss also der Sinndimension des wahrhaft Religiösen (im Unterschied zu den aufeinander eifersüchtigen historischen „Glaubensarten“?), aber auch der moralisch ‚revolutionierten‘ Gesinnung, nicht jedwede Vorstellung eines ‚Wettstrebens‘ und ‚Rangelns‘, gar eines ‚Wettstreits‘, fremd, d.h. ganz unangemessen bleiben?

Hinzu kommt dies: Abgesehen davon, dass zwar auch nach Kant in der moralisch verankerten Religion alles auf das „Tun ankommt“ und in diesem Sinne auch das ‚Wesentliche‘ der Religion ‚im Moralischen‘ liegt, so bleibt nicht zuletzt auch daran zu erinnern, dass die nach Kant für die moralische Qualität entscheidende „innere Gesinnung“ sich jeder äußeren Beurteilung entzieht — ein wohl auch im Blick auf das Motiv des ‚Wettstrebens der Religionen‘ entscheidender Sachverhalt. Auch mit Blick auf die in Lessings *Nathan* gerühmten augenfällig guten Taten hätte Kant wohl an seine zentrale Unterscheidung von ‚Legalität und Moralität‘ und an die „innere Gesinnung“ erinnert, weil der Maßstab dafür, „vor Gott angenehm“ zu machen, nach Kant doch allein im Gewissen, im „Innersten der Gesinnungen“ (*RGV*, AA 06, S. 99), liegt, während bei den Menschen hingegen das Urteil nach den augenfällig guten Taten gefällt wird, ohne dass dabei jedoch „die moralische Grundlage im Menschengeschlechte im mindesten vergrößert werden“ muss (*SF*, AA 07, S. 92). Auch jenen gewiss erstrebenswerten Fortschritt vom Streit zum Wettstreit der Religionen als historischen „Glaub-

кам его носителя. Кант не принял бы это в качестве итога — равно как и (мнимый) выход из этой апории, который представлен в малоизученном, очень последовательном разъяснении Лессинга в (примечательно близком по времени создания к «Натану») сочинении «О доказательстве духа и силы»: «...я не отрицал старую благочестивую сагу... не сомневался в ней — а просто позволил ей занять ее место? — Не все ли мне равно, ложь или правда в этой саге: плоды ее превосходны» (Lessing, 1897b, S. 8)⁴³. В такой беспечности вопрос об истине явно отодвигается на периферию.

Поставим вопрос прямо: чем же должно отличаться ‘состязание религий’ (превратившееся, измельчав, в ‘состязание за добро’ и пытающееся пренебречь неизбежным спором о «всеобщности и единстве основных максим веры» — или не допустить его) от этой беспечности, в которой критерием служит ‘превосходность плодов’ и которая, по сути, ведь скорее отражает критикуемое Кантом безразличие в отношении религии? Вдобавок остается вопрос: о чем, собственно, должны или могут еще спорить те, кто объединился в ‘состязании (споре) за добро’, если этот спор в самой своей основе отрицает то самое «по убеждению, на прочном основании» (Лессинг, 1980, с. 261), к которому стремился султан Саладин, и скорее ищет убежища в этой «превосходности плодов», то есть просто игнорирует вопрос об истине, равнодушно расставаясь с ним? По Канту, «состязание религий» (перетекающее в ‘состязание за добро’), которое рекомендовал судья в «Натане» Лессинга, не может служить приемлемым выходом из той ситуации, что никогда невозможно избежать спора об исторических «видах веры»; тем более что решение (основание решения) следует искать по-другому — но это как раз возможно и это единственное, что соответствует притязаниям истинной религии. Таким образом, состязание за истинность религий невозможно (молчаливо!) заменить практическим ‘состязанием за добро’, не уравняв при этом проблемы разных уровней, потому что это превращение ‘состязания религий’ в ‘состязание за добро’ некоторым образом ‘нейтрализует в жизненно-практическом плане’ важные различия.

⁴³ По сути, такая «беспечность» лишь варьирует утверждение, сделанное в предисловии к «Натану»: «...люди, отвергающие всякую религию Откровения (!), есть в каждом народе, и появились они не вчера, и всё же они хорошие люди; если добавить, что мое намерение состояло в том, чтобы ясно представить таких людей в менее пугающей манере, чем их обычно видит христианская чернь, тогда немного найдется того, что можно было бы возразить на это» (Lessing, 1902a, S. 444).

bensarten,“ der sich letztendlich doch — stillschweigend — zu einem ‚Wettstreit um das Gute‘ verflüchtigt, hätte Kant deshalb mit einschlägigen Rückfragen konfrontiert — auch die leitende Auffassung, dass die Echtheit des Ringes allein sichtbar gemacht werden könne durch die Praxis seines Trägers. Auch dies hätte Kant nicht als letztes Wort akzeptiert — ebenso wenig den — vermeintlichen — Ausweg aus dieser Aporie, der in der zu aktualisierenden, sehr konsequenten (bezeichnenderweise zeitnah zum *Nathan* formulierten) Erklärung Lessings in der Schrift „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“ zum Ausdruck kommt, nämlich: Dass „ich die alte fromme Sage [...] nicht etwa leugnete, nicht etwa bezweifelte — sondern bloß an ihren Ort gestellt sein ließe? — Was kümmert es mich, ob die Sage falsch oder wahr ist: die Früchte sind trefflich“ (Lessing, 1777b, S. 8).⁴¹ In solcher Unbekümmertheit wird die Wahrheitsfrage eben doch augenfällig beiseitegeschoben.

Direkt gefragt: Was soll den zum ‚Wettstreit um das Gute‘ verflachten ‚Wettstreit der Religionen‘, der jenen unumgänglichen Streit über die „Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen“ vernachlässigt bzw. zu vermeiden sucht, von dieser bloß an der ‚Trefflichkeit der Früchte‘ Maß nehmenden Unbekümmertheit denn noch unterscheiden, die im Grunde doch eher jene von Kant kritisierte Gleichgültigkeit in Ansehung der Religion widerspiegelt? Zu fragen bleibt überdies: Worüber sollen die im ‚Wettstreit um das Gute‘ Vereinten eigentlich noch streiten (können), wenn dieser sich jenen von Sultan Saladin erstrebten „Einsicht[en], Gründen, Wahl des Bessern“ im Grunde doch geradewegs verweigert und vielmehr bei jener ‚Trefflichkeit der Früchte‘ Zuflucht sucht, d.h. die Wahrheitsfrage eben doch einfachhin preisgibt, d.h. ‚geltungsneutral‘ verabschiedet? Dafür, dass über historische „Glaubenslehren“ der Streit nie vermieden werden kann, bietet demnach nach Kant auch der im Sinne der richterlichen Empfehlung in Lessings *Nathan* empfohlene — zum ‚Wettstreit um das Gute‘ verflüchtigte — ‚Wettstreit der Religionen‘ keinen gangbaren Ausweg, zumal die

⁴¹ Im Grunde variiert solche ‚Unbekümmertheit‘ doch lediglich die noch in der Vorrede zum *Nathan* geäußerte Erklärung, „dass es nicht erst von gestern her unter allerlei Volke gegeben, die sich über alle geoffenbarte Religion hinweggesetzt [!] hätten, und doch gute Leute gewesen wären; wenn man hinzufügen wird, dass ganz sichtbar meine Absicht dahin gegangen sei, dergleichen Leute in einem weniger abscheulichen Lichte vorzustellen, als in welchem der christliche Pöbel sie gemeinlich erblickt: so werde ich nicht viel dagegen einzuwenden haben“ (Lessing, 1779b, S. 444).

Если отвлечься от всей предвзятости, которой непременно характеризуется всякое «состязание», то праведник и истинно верующий, можно сказать, 'всецело с Богом', в то время как дух соревнования, вероятно, пестует, говоря словами Канта, скорее кольценосных религиозных деятелей, образующих «устойчиво сохраняющуюся систему» (AA 06, S. 114; Кант, 1994д, с. 122), или же то представление о неявной религиозной конкуренции, которое, хотя и в изящной манере, продолжает упомянутую у Лессинга установку «каждый, зная, себя всех больше любит» (Лессинг, 1980, с. 267). Именно эти христианские 'дельцы' (такие, пожалуй, как патриарх в «Натане» Лессинга) заинтересованы в первую очередь в распространении «имени», а не в добродетели: «Их счастье, что он [Христос] праведником был! // Их счастье, что Христову добродетель // Они на веру приняли! А впрочем, // На что им добродетель? Не ее, // А лишь Христово имя на земле // Распространить стремятся христиане...» (Лессинг, 1980, с. 216). Для Канта это тем самым означает обращение «религии Христа» в «христианскую религию», когда распространение «имени» занимает место добродетели, совершаемой «на веру с благоговеньем». То, что мы «верим на слово охотней... родичам», «чем прочим всем» (Лессинг, 1980, с. 266), находится отнюдь не на одном уровне с добродетелью, совершаемой «на веру с благоговеньем».

Что касается концепции такой 'конкуренции', то в указании Канта уже содержится важная критическая — поскольку направлена на революцию в умонастроении — корректировка: «...у нас нет иного мерила для наших поступков, кроме поведения этого божественного человека в нас, с которым мы сравниваем себя, оцениваем себя и благодаря этому исправляемся, никогда, однако, не будучи в состоянии сравниться с ним» (A 569 / B 597; Кант, 2006, с. 739). Если этот состязательный мотив заключается не только в том, чтобы следовать ориентированной на конкуренцию логике (замаскированной под 'состязание за добро') честолюбивого «Мы лучше», но также измеряется критерием «внутренней истины», который Лессинг также предлагал (Lessing, 1897a, S. 429; 1897г, S. 128, 131), тогда вопрос об определяющих принципах не может быть обойден и, следовательно, неизбежно ведет к другим стандартам этой «внутренней истины», определенно не исчерпываемым теми критериями «чувства», которые Лессинг предлагал ранее. Требуемая 'конкуренция' между религиями в любом случае прежде всего не должна упускать из виду необходимую «постоян-

Entscheidbarkeit (der Entscheidungsgrund) doch auf andere Weise gesucht werden muss — dies aber auch möglich ist und allein den Ansprüchen der wahren Religion genügt. Der Wettstreit um den Wahrheitsgehalt der Religionen kann also, ohne Nivellierung der unterschiedlichen Problemebenen, auch nicht — stillschweigend! — durch den praktischen ‚Wettstreit um das Gute‘ ersetzt werden, weil diese Verwandlung des Wettstreits der Religionen in den ‚Wettstreit um das Gute‘ die maßgeblichen Differenzen gewissermaßen ‚lebenspraktisch neutralisiert‘.

Jenseits allen Schielens, das jeden ‚Wettstreit‘ unvermeidlich kennzeichnet, ist der Rechtschaffene und wahrhaft Religiöse gewissermaßen ‚absolut zu Gott‘ — während jener Wettbewerbs-Geist vermutlich, mit Kant gesprochen, eher die ring-tragenden religiösen Funktionäre eines „sich beständig erhaltende(n) System(s)“ (RGV, AA 06, S. 114) bzw. auch jene Vorstellung einer heimlichen Religions-Konkurrenz begünstigt, das die von Lessing erwähnte Haltung des „Jeder liebt sich selber nur am meisten“ (Nathan, V. 2022) lediglich in subtiler Weise fortsetzt. Es sind auch diese christlichen ‚Geschäftsleute‘ (wie wohl auch der Patriarch in Lessings *Nathan*), denen es vornehmlich um die Verbreitung des „Namens“ und nicht um Tugend zu tun ist: „Wohl ihnen, dass sie seine [Christi] Tugend // Auf Treu und Glaube nehmen können! — Doch // Was Tugend? — Seine Tugend nicht; sein Name // Soll überall verbreitet werden [...]“ (Nathan, V. 873-878). Mit Kant besagt es deshalb auch eine Verkehrung der „Religion Christi“ in die „christliche Religion“, wenn die Verbreitung des „Namens“ an die Stelle der „auf Treu und Glaube“ angenommenen Tugend gesetzt wird. Dass „Treu und Glauben“ „der Seinen“ „am wenigsten in Zweifel“ (Nathan, V. 1979-1980) gezogen wird, steht eben nicht auf einer Ebene mit der auf „Treu und Glauben“ genommenen Tugend.

Bezüglich der Konzeption eines solchen ‚Wettstrebens‘ enthält schon Kants Hinweis ein wichtiges kritisches — weil auf die Revolution in der Gesinnung abzielendes — Korrektiv: „(W)ir haben kein anderes Richtmaß unserer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurteilen und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können“ (KrV, B 597). Wenn jenes Wettstreit-Motiv nicht lediglich der konkurrenz-orientierten Logik des (durch den ‚Wettstreit um das Gute‘ getarnten) ehrsüchtigen „Wir sind die Besseren“ folgen soll, sondern sich an dem (auch von Lessing (1777a, S. 429; 1778b, S. 128, 131) vorgeschla-

ную борьбу между богослужебной и моральной религиозной верами» (AA 06, S. 124; Кант, 1994д, с. 134), которой Кант уделял особое внимание.

Еще один вопрос, пожалуй, неизбежен в связи с позицией Канта: эта картина состязания, в которой решающую роль играют функциональные и квазиутилитаристские критерии полезности и пригодности (то есть только «внешней целесообразности»), как таковые как раз не ориентированные на идею истины как безусловного критерия, — не содействует ли эта картина именно плоскому 'просвещенческому' купированию религии и не отдаст ли ее, таким образом, на откуп тем самым проворным 'богословам-дельцам'? И это вполне приемлемое, то есть культурно-облагороженное 'состязание за добро' — не подменяют ли им, по сути, тот необходимый, требующий взаимопонимания, спор о «всеобщности и единстве основных максим веры»⁴⁴? Данный спор играет у Канта роль практического 'состязания религий' и в состоянии предложить путем только высказывания аргументов обязывающие (не сводимые к историческому содержанию!) критерии оценки традиционных религиозных преданий. Это, по-видимому, именно то, что Кант считал неизбежной «прилежной работой» (AA 06, S. 135 Anm.; ср.: Кант, 1994д, с. 147 примеч.)⁴⁵, и поэтому ее не следует сводить к 'состязанию за добро', рекомендованному мудрым судьей в притче Лессинга о кольцах, — ведь это означало бы «разрубить узел» (AA 06, S. 119; Кант, 1994д, с. 127). В связи с этим философии «в пределах только разума» отведена, по Канту, незаменимая роль — по крайней мере *ex negativo* прояснить, только ли представление о Боге в видах веры и определяющее его 'религиозное отношение' «не противоречит» «разума понятию Бога» как ориентиру (AA 08, S. 142; Кант, 1994е, с. 223), не 'урезая' при этом его 'позитивность' в духе редукционизма. В то же время неотъемлемая задача философской рефлексии, которая с необходимостью является направляющей (или хотя бы сопровождающей) в 'соперничестве за добро', состоит в том, чтобы, исходя из кантовского «мирового понятия философии» (A 839 / B 867

⁴⁴ Ввести «чистую религиозную веру, в отношении которой [более] не может быть никаких спорных мнений» (AA 06, S. 131; Кант, 1994д, с. 142) — это в любом случае остается заявленной целью Канта, которую нельзя заменить «состязанием за добро» (якобы теоретически разгруженным); тем не менее и тут остаются открытые вопросы.

⁴⁵ В русском переводе — «усердно содействовать». — Примеч. пер.

ген) Критерium der „inneren Wahrheit“ bemisst, so ist jene Frage nach den maßgeblichen Prinzipien nicht zu umgehen und führt so unvermeidlich auf andere Maßstäbe dieser „inneren Wahrheit“, die sich auch in den vom früheren Lessing hierfür angegebenen Kriterien des „Gefühls“ gewiss nicht erschöpfen. Der geforderte ‚Wettstreit‘ zwischen den Religionen darf jedenfalls vor allem auch den notwendigen, von Kant betonten „beständigen Kampf zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben“ (RGV, AA 06, S. 124) nicht aus den Augen verlieren.

Auch die Frage lässt sich wohl gerade mit Blick auf Kant nicht vermeiden: Wird durch jenes Wett-Bild mit den darin maßgebenden funktional-quasi-utilitaristischen Kriterien der Nützlichkeit und Dienlichkeit (d.h. bloß „äußerer Zweckmäßigkeit“) — ,die sich als solche eben gerade nicht an der Idee der Wahrheit als unbedingtem Maßstab orientieren —, nicht geradewegs einer flachen ‚aufklärerischen‘ Verkürzung der Religion Vorschub geleistet und diese so den Kalkülen jener tüchtigen ‚theologischen Geschäftsleuten‘ ausgeliefert? Und verdrängt nicht auch ein zwar durchaus verträglicher, d.h. kultiviert-geläuterter ‚Wettstreit um das Gute‘ im Grunde jenen — verständigungs-orientierten — notwendigen Streit um die „Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen“?⁴² Letzterer tritt bei Kant an die Stelle eines praktischen ‚Wettstreits der Religionen‘ und vermag so in einem allein argumentativ auszutragenden Streit auch verbindliche (nicht aufs Historische reduzierbare!) Beurteilungskriterien der tradierten religiösen Überlieferungen anzubieten. Dies wurde von Kant offenbar als unumgängliche „fleißige Arbeit“ (RGV, AA 06, S. 135 Anm.) angesehen und darf demzufolge keinesfalls auf einen — von dem weisen Richter in Lessings Ringparabel empfohlenen — ‚Wettstreit um das Gute‘ reduziert werden. Denn dies hieß, „den Knoten zu zerhauen“ (RGV, AA 06, S. 119). Diesbezüglich kommt nach Kant freilich der Philosophie „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ eine unentbehrliche Rolle zu — wenigstens *ex negativo* zur Klärung, ob die Gottesvorstellung der „Glaubensarten“ und das darin maßgebende ‚religiöse Verhältnis‘ dem „Vernunftbegriff von Gott“ als Richtschnur nur „nicht widerspreche“ (WDO, AA 08,

⁴² Dass es über den „reinen Religionsglauben [...] keine streitenden Meinungen [mehr] geben kann“ (RGV, AA 06, S. 131) bleibt nach Kant jedenfalls das erklärte Ziel, das durch den — vermeintlich ‚theoretisch entlastenden‘ — ‚Wettstreit um das Gute‘ nicht ersetzt werden kann; gleichwohl bleiben auch offene Fragen.

Ann.; Кант, 2006, с. 1051 примеч.)⁴⁶ — и следующего из него «предназначения человека» (A 840 / B 868; Кант, 2006, с. 1051) — прояснить незыблемые устои «морально обусловленного монотеизма», а также связанные с ним непреходящие антропологические (пограничные) вопросы, без которых пришлось бы оставаться с безразличным или конкурентно ориентированным сосуществованием видов веры и отказать от их критического самопросвещения. Поэтому кантовская разновидность этой взаимосвязи мотивов должна быть, пожалуй, такова: от 'столкновения к состязанию', от 'состязания' к 'конкуренции' религий — и с учетом кантовской рецепции лейбнизианского мотива «славы Божьей» (Лейбниц, 1989, с. 155), вероятно, в заключение еще раз преодолеть этот 'мотив конкуренции'.

Все это означает, что Кант вряд ли поддержал бы намерение Лессинга решить (или лучше — 'снять?') возведенный на уровень конкуренции вопрос об истине на этом пути 'соперничества за добро'. И для Канта подобная идея состязания монотеистических «видов веры» в притче о кольцах не может заменить необходимую ориентацию на единственное («подлинное») кольцо. Представление о 'практическом' состязании остается, по Канту, совершенно внешне чуждым и не соответствующим устремлению к идее истины. Стало быть, это требует подбавкой сдержанности в отношении идеи 'конкуренции религий', которая является центральной в притче Лессинга о кольцах, невзирая на то, сколь несомненно при этом преодолевается благочестивое «рвение» исторических «видов веры» — «...За веру биться в "бога своего", // Провозглашать его лишь истым богом, // Навязывать его другим народам?» (Лессинг, 1980, с. 236). В неприятии этого рвения Кант, конечно, был полностью согласен с Лессингом; тем не менее подходящий критерий для решения вопроса об истине этого предлагает только «морально обусловленный монотеизм», который, конечно, несовместим также и с симпатией к взглядам Спинозы⁴⁷, выказанной поздним Лессингом.

⁴⁶ Приняв во внимание это кантовское «мировое понятие философии» (и раскрытые в нем «существенные» и «высшие» цели человека, см.: A 840 / B 868; Кант, 2006, с. 1051), можно было бы также, по-видимому, получить основу для проблемно ориентированной дискуссии между различными религиями (как «видами веры»), целями которой были бы толерантность, готовность к взаимопониманию и мир в плюралистическом мировом сообществе, выходящий за рамки простого сосуществования.

⁴⁷ Эту симпатию к Спинозе и к «Богу Спинозы», в свою очередь, трудно совместить с соответствующими мотивами в «Натане» Лессинга — в особенности со звучащим там «мотивом теодицеи» (см.: Лессинг, 1980, с. 311).

S. 142), ohne damit deren ‚Positivität‘ einfachhin reduktionistisch zu ‚kürzen.‘ Es bleibt dabei die unumgängliche Aufgabe der den ‚Wettstreit um das Gute‘ notwendig leitenden (oder doch wenigstens begleitenden) philosophischen Reflexion, im Ausgang vom kantischen „Weltbegriff der Philosophie“ (KrV, A 839 / B 867 Anm.)⁴³ (und der darin zu entfaltenden „Bestimmung des Menschen“ — KrV, A 840 / B 868) die unverrückbaren Grundpfeiler des „moralisch-bestimmten Monotheismus“ und auch die daran geknüpften unverzichtbaren anthropologischen (Grenz-)Fragen zu klären, ohne die es bei einem gleichgültig koexistierenden bzw. konkurrenz-orientierten Nebeneinander der „Glaubensarten“ bleiben müsste und so auf ihre kritische Selbstaufklärung geradewegs verzichten würde. Deshalb muss für eine kantische Variation dieses Motivzusammenhanges wohl gelten: Vom ‚Streit zum Wettstreit‘, vom ‚Wettstreit‘ zum ‚Wettstreben‘ der Religionen — und, mit Blick auf seine Rezeption des Leibniz’schen Motivs der „Ehre Gottes“ (z. B. Leibniz, 1879, S. 126), zuletzt wohl auch über dieses ‚Wettstrebens-Motiv‘ noch einmal hinaus.

All dies zeigt: Die von Lessing auf die Wettbewerbs-Ebene verlagerte Wahrheitsfrage auf diesem Weg des ‚Wettstreits um das Gute‘ entscheiden (besser: ‚entsorgen?‘) zu wollen, hätte wohl kaum Kants Zustimmung gefunden. Auch diese Wettstreit-Idee der monotheistischen „Glaubensarten“ vermag nach Kant in der Ringparabel die notwendige Orientierung an dem einen („echten“) Ring nicht zu ersetzen. Die Vorstellung eines ‚praktischen‘ Wettstreits bleibt nach Kant der Orientierung der Idee der Wahrheit völlig äußerlich-fremd bzw. unangemessen. Dies verlangt demnach eine notwendige Zurückhaltung gegenüber dieser in Lessings Ringparabel zentralen Idee eines ‚Wettstrebens der Religionen‘, so unzweifelhaft darin auch die „fromme Raserei“ der historischen „Glaubensarten“ — „Den bessern Gott zu haben, diesen bessern / der ganzen Welt als besten aufzudringen“ (Nathan, V. 1298-1299) — überwunden sein mag. In Lessings diesbezüglicher Ablehnung war Kant freilich ganz auf seiner Seite; gleichwohl bietet allein der „moralisch-bestimmte Mono-

⁴³ Im Blick auf diesen kantischen „Weltbegriff der Philosophie“ (und die darin entfalteten „wesentlichen“ und „höchsten“ Zwecke des Menschen — KrV, A 840 / B 868) wäre so vermutlich auch ein Fundament für eine problem-orientierte Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Religionen (als „Glaubensarten“) zu gewinnen, die das Ziel einer verständigungs-bereiten Toleranz und eines über ein bloß ko-existierendes Nebeneinander hinausgehenden Friedens innerhalb einer pluralistischen Weltgesellschaft verfolgt.

Заключительное замечание

Главным предметом рассмотрения в этой статье были пункты кантовской критики в адрес «драматической поэмы» Лессинга «Натан Мудрый». Наряду с ними нельзя было обойти вниманием и другие центральные проблемы, которые стали объектом дискуссии между Лессингом и Кантом, и возникающие в ней противоречия, особенно потому, что они по-прежнему — подспудно — определяют текущую ситуацию и представляют интерес отнюдь не только для истории философии и литературоведения. Они в любом случае необходимы и для продуктивного «спора факультетов» об «истинности религий» с целью их самопросвещения и, таким образом, могут значительно обогатить межрелигиозный диалог — не в последнюю очередь в контексте религиоведения и теологии и насущных для этих дисциплин дискуссий в области темы «Религия и Просвещение», тем более что эта область все еще явно представляет собой «незаконченный проект»⁴⁸ и потому интересна не только с исторической точки зрения. Пусть эти философско-богословские темы и «предметы спора» станут объектом повышенного внимания в годы наступающего «десятилетия Лессинга — Канта» — то есть десятилетия в преддверии 300-летия Канта (1724–1804) и Лессинга (1729–1781)! Это исследование было задумано как небольшое побуждение к углубленному изучению мысли обоих столь важных представителей немецкого Просвещения.

Список литературы

Кант И. К вечному миру // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994а. Т. 1. С. 353–477.

Кант И. Конец всего сущего // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 8. С. 205–217.

Кант И. О недавно возникшем барском тоне в философии // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994в. Т. 1. С. 480–527.

Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994г. Т. 1. С. 125–147.

Кант И. Религия в пределах только разума // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994д. Т. 6. С. 5–222.

Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994е. Т. 1. С. 194–237.

Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 277–732.

⁴⁸ Ведь и в этом отношении ответ Канта до сих пор остается актуальным: «Если задать вопрос, живем ли мы теперь в просвещенный век, то ответом будет: нет, но мы живем в век Просвещения» (AA 08, S. 40; Кант, 1994г, с. 141).

theismus“ hierfür einen zureichenden Maßstab, der freilich auch mit der vom späten Lessing bekundeten Spinoza-Sympathie⁴⁴ nicht vereinbar ist.

Schlussbemerkung

In diesem Aufsatz standen vor allem einige Kritikpunkte Kants an Lessings „dramatischem Gedicht“ *Nathan der Weise* im Vordergrund. Jedoch sollten darüber hinaus auch andere zwischen Lessing und Kant verhandelte zentrale Probleme und die darin zutage tretenden Kontroversen gebührende Aufmerksamkeit finden, zumal auch diese nach wie vor — latent — die gegenwärtige Situation bestimmen und keineswegs bloß von philosophie-historischem und literaturwissenschaftlichem Interesse sind. Sie sind jedenfalls auch für einen produktiven ‚Streit der Fakultäten‘ über die „Wahrheit der Religionen“ im Dienste ihrer ‚Selbstaufklärung‘ unverzichtbar und könnten so den interreligiösen Dialog wesentlich bereichern — nicht zuletzt auch in einem religionstheologischen Kontext und den hierfür notwendigen Diskussionen zum Themenfeld ‚Religion und Aufklärung‘, zumal dieses offenbar nach wie vor ein ‚unvollendetes Projekt‘ darstellt⁴⁵ und deshalb nicht nur von bloß historischem Interesse ist. Mögen diese philosophisch-theologischen Themen und ‚Streitsachen‘ in den Jahren des bevorstehenden ‚Lessing-Kant-Dezenniums‘ — d. i. rundum den 300. Geburtstag Kants (1724 — 1804) und Lessings (1729 — 1781) — also vermehrte Aufmerksamkeit finden! Als eine kleine Anregung zu einer intensivierten Auseinandersetzung mit dem Denken dieser so bedeutenden Wortführer der deutschen Aufklärung versteht sich dieser Beitrag.

Literatur

Allison, H.E., 2011. Reason, Revelation, and History in Lessing and Kant. In: F. Rush und J. Stolzenberg, Hg. 2011. *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus 2009, Band 7*. Berlin und New York: De Gruyter, S. 35-57.

Arnoldt, E., 1908. *Gesammelte Schriften. Band 4: Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung. Teil 1*. Herausgegeben von O. Schöndörffer. Berlin: Bruno Cassirer.

⁴⁴ Diese Sympathie für Spinoza und für „Spinozas Gott“ ist wiederum schwer mit einschlägigen Motiven in Lessings *Nathan* — nicht zuletzt mit dem darin anklingenden „Theodizee-Motiv“ (*Nathan*, V. 3046-3065) — im Einklang zu bringen.

⁴⁵ Denn auch diesbezüglich gilt wohl nach wie vor Kants Antwort: „Wenn denn nun gefragt wird: leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? So ist die Antwort: nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung“ (WA, AA 08, S. 40).

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

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

Кант И. Лекции о философском учении о религии (редакция К.Г.Л. Пёлища) / пер., примеч. и послесл. Л.Э. Крыштоп ; под ред. А.Н. Круглова. М. : Канон+ : РООИ «Реабилитация», 2016.

Кант И. Метафизика нравов. Вторая часть // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019. Т. 5, ч. 2. С. 17–428.

Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Соч. : в 4 т. / пер. с фр. М. : Мысль, 1989. Т. 4 / ред. тома, авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов.

Лессинг Г.-Э. Натан мудрый / пер. В. Крылова // Избр. / вступ. ст. и коммент. А. Гулыги. М. : Худ. лит., 1980. С. 173–349.

Лессинг Г.-Э. Воспитание человеческого рода / пер. М.И. Левиной // Лики культуры : альманах. М. : Юрист, 1995. Т. 1. С. 479–499.

Юм Д. Диалоги о естественной религии // Соч. : в 2 т. / пер. с англ. С.И. Церетели и др. ; примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М. : Мысль, 1996. Т. 2. С. 379–482.

Allison H.E. Reason, Revelation, and History in Lessing and Kant // Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus 2009. Bd. 7 / hrsg. von F. Rush und J. Stolzenberg. Berlin ; N.Y. : De Gruyter, 2011. S. 35–57.

Arnoldt E. Gesammelte Schriften / hrsg. von O. Schöndörffer. Berlin : Bruno Cassirer, 1908. Bd. 4 : Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung. T. 1.

Bohatec J. Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen. Hamburg : Hoffmann und Campe, 1938.

Cunico G. Lessing: die Religionen im Gespräch und die Religion der Zukunft // Cunico G. Wege dorthin – Perspektiven des religiösen Gesprächs der Menschheit. Regensburg : S. Roderer, 2015. S. 42–59.

Fick M. Lessing-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. 3. Aufl. Stuttgart : J.B. Metzler, 2010.

Fischer K.G.E. Lessing als Reformator der deutschen Literatur. Stuttgart : Verlag der J.G. Cotta'schen Buchhandlung, 1881. T. 2 : Nathan der Weise. 3., neu bearb. Aufl.

Fischer K. Geschichte der neuern Philosophie. Heidelberg : C. Winter, 1910. Bd. 5 : Immanuel Kant und seine Lehre. T. 2 : Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik. 5. Aufl.

Glaserapp H. von. Kant und die Religionen des Ostens. Kitzingen a/M : Holzner, 1954.

Henrich D. Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung // Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag / hrsg. von F. Kaulbach, J. Ritter. Berlin : De Gruyter, 1966. S. 40–59.

Immanuel Kant in Rede und Gespräch / hrsg. von R. Malter. Hamburg : F. Meiner, 1990.

Bohatec J., 1938. *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“*. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen. Hamburg: Hoffmann und Campe.

Cunico, G., 2015. Lessing: die Religionen im Gespräch und die Religion der Zukunft. In: G. Cunico, 2015. *Wege dorthin – Perspektiven des religiösen Gesprächs der Menschheit*. Regensburg: S. Roderer, S. 42-59.

Fick, M., 2010. *Lessing-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. 3. Auflage. Stuttgart: J.B. Metzler.

Fischer, K., 1881. *G.E. Lessing als Reformator der deutschen Literatur. Teil 2: Nathan der Weise. 3., neu bearbeitete Auflage*. Stuttgart: Verlag der J.G. Cotta'schen Buchhandlung.

Fischer, K., 1910. *Geschichte der neuern Philosophie. 5. Band: Immanuel Kant und seine Lehre. 2. Teil: Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik. 5. Auflage*. Heidelberg: C. Winter.

Glaserapp, H. v., 1954. *Kant und die Religionen des Ostens*. Kitzingen am Main: Holzner.

Henrich, D., 1966. Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung. In: F. Kaulbach und J. Ritter, Hg. 1966. *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag*. Berlin: De Gruyter, S. 40-59.

Hume, D., 2007. *Dialogues concerning Natural Religion, and Other Writings*. Edited by N. Coleman. Cambridge: Cambridge University Press.

Irrlitz, G., 2002. *Kant-Handbuch. Leben und Werk*. Stuttgart und Weimar: J.B. Metzler.

Kant, I., 1924. *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants: nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken*. Herausgegeben von A. Kowalewski. München und Leipzig: Rösl.

Langthaler, R. (im Erscheinen). *Kant – ein Kritiker Lessings? Unübersehbare Übereinstimmungen, vielfältige Differenzen*. Berlin: De Gruyter.

Leibniz, G.W., 1879. *Die Theodicee*. Übersetzung durch J. H. von Kirchmann. Leipzig: Dürr.

Lessing, G.E., 1750. Gedanken über die Herrnhuter. In: K. Lachmann, Hg. 1898. *Lessings sämtliche Schriften. 3. aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage besorgt durch F. Müncker [in 23 Bänden], Band 14*. Leipzig: G.J. Göschen, S. 154-163.

Lessing, G.E., 1751. Göttingen. Joachim Oporin: Die Religion und Hoffnung im Tode... Aus: Critischen Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit. Auf das Jahr 1951. In: K. Lachmann, Hg. 1889. *Lessings sämtliche Schriften. 3. aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage besorgt durch F. Müncker [in 23 Bänden], Band 4*. Stuttgart: G.J. Göschen, S. 276-278.

Lessing, G.E., 1777a. Gegensätze des Herausgebers. In: K. Lachmann, Hg. 1897. *Lessings sämtliche Schriften. 3. aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage besorgt durch F. Müncker [in 23 Bänden], Band 12*. Leipzig: G.J. Göschen, S. 428-450.

Irrlitz G. Kant-Handbuch. Leben und Werk. Stuttgart ; Weimar : J.B. Metzler, 2002.

Jaspers K. Die großen Philosophen. Nachlass 2. Fragmente, Anmerkungen, Inventar / hrsg. von H. Saner. München : Piper, 1981.

Kant I. Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants: nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken / hrsg. von A. Kowalewski. München ; Leipzig : Rösl, 1924.

Langthaler R. Kant – ein Kritiker Lessings? Unübersehbare Übereinstimmungen, vielfältige Differenzen. Berlin : De Gruyter, 2020 (в печати).

Lessing G.E. Göttingen. Joachim Oporin: Die Religion und Hoffnung im Tode... Aus: Critischen Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit. Auf das Jahr 1951 // Lessings sämtliche Schriften. 3. aufs neue durchges. und verm. Aufl. besorgt durch F. Müncker : [in 23 Bdn]. Bd. 4 / hrsg. von K. Lachmann. Stuttgart : G.J. Göschen, 1889. S. 276–278.

Lessing G.E. Gegensätze des Herausgebers // Lessings sämtliche Schriften. Bd. 12 / hrsg. von K. Lachmann. Leipzig : G.J. Göschen, 1897a. S. 428–450.

Lessing G.E. Über den Beweis des Geistes und der Kraft // Lessings sämtliche Schriften. Bd. 13 / hrsg. von K. Lachmann. Leipzig : G.J. Göschen, 1897b. S. 1–8.

Lessing G.E. Anti-Goeze // Lessings sämtliche Schriften. Bd. 13 / hrsg. von K. Lachmann. Leipzig : G.J. Göschen, 1897b. S. 141–216.

Lessing G.E. Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen gibt // Lessings sämtliche Schriften. Bd. 13 / hrsg. von K. Lachmann. Leipzig : G.J. Göschen, 1897c. S. 107–140.

Lessing G.E. Gedanken über die Herrnhuter // Lessings sämtliche Schriften. Bd. 14 / hrsg. von K. Lachmann. Leipzig : G.J. Göschen, 1898. S. 154–163.

Lessing G.E. Vorrede und Abhandlungen zu „Nathan dem Weisen“ // Lessings sämtliche Schriften. Bd. 16 / hrsg. von K. Lachmann. Leipzig : G.J. Göschen, 1902a. S. 444–445.

Lessing G.E. Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen seyn können // Lessings sämtliche Schriften. Bd. 16 / hrsg. von K. Lachmann. Leipzig : G.J. Göschen, 1902b. S. 522–525.

Lessing G.E. Brief an Karl Lessing. Wolfenbüttel, den 20.10.1778 [Nr. 615] // Lessings sämtliche Schriften. Bd. 18 / hrsg. von K. Lachmann. Leipzig : G.J. Göschen, 1907a. S. 289–290.

Lessing G.E. Brief an Karl Lessing. Wolfenbüttel, den 18.04.1779 [Nr. 642] // Lessings sämtliche Schriften. Bd. 18 / hrsg. von K. Lachmann. Leipzig : G.J. Göschen, 1907b. S. 314–315.

Lessing G.E. Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen. Stuttgart : Reclam, 1983.

Mendelssohn M. Brief an Karl Gotthelf Lessing. Februar 1781 // Mendelssohn M. Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe / hrsg. von A. Altmann, M. Brocke u.a. Stuttgart ; Bad Canstatt : frommann-holzboog, 1977. Bd. 13 : Briefwechsel III. 1781–1785. S. 6–7.

Nisbet H.B. Lessing. Eine Biographie / aus dem Englischen übers. von K.S. Guthke. München : C.H. Beck, 2008.

Lessing, G.E., 1777b. Über den Beweis des Geistes und der Kraft. In: K. Lachmann, Hg. 1897. *Lessings sämtliche Schriften*. 3. aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage besorgt durch F. Müncker [in 23 Bänden], Band 13. Leipzig: G.J. Göschen, S. 1-8.

Lessing, G.E., 1778a. Anti-Goeze. In: K. Lachmann, Hg. 1897. *Lessings sämtliche Schriften*. 3. aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage besorgt durch F. Müncker [in 23 Bänden], Band 13. Leipzig: G.J. Göschen, S. 141-216.

Lessing, G.E., 1778b. Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen gibt. In: K. Lachmann, Hg. 1897. *Lessings sämtliche Schriften*. 3. aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage besorgt durch F. Müncker [in 23 Bänden], Band 13. Leipzig: G.J. Göschen, S. 107-140.

Lessing, G.E., 1778c. Brief an Karl Lessing. Wolfenbüttel, den 20.10.1778 [Nr. 615]. In: K. Lachmann, Hg. 1907. *Lessings sämtliche Schriften*. 3. aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage besorgt durch F. Müncker [in 23 Bänden], Band 18. Leipzig: G.J. Göschen, S. 289-290.

Lessing, G.E., 1779a. Brief an Karl Lessing. Wolfenbüttel, den 18.04.1779 [Nr. 642]. In: K. Lachmann, Hg. 1907. *Lessings sämtliche Schriften*. 3. aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage besorgt durch F. Müncker [in 23 Bänden], Band 18. Leipzig: G.J. Göschen, S. 314-315.

Lessing, G.E., 1779b. Vorrede und Abhandlungen zu *Nathan dem Weisen*. In: K. Lachmann, Hg. 1902. *Lessings sämtliche Schriften*. 3. aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage besorgt durch F. Müncker [in 23 Bänden], Band 16. Leipzig: G.J. Göschen, S. 444-445.

Lessing, G.E., 1780. Die Erziehung des Menschengeschlechts. In: K. Lachmann, Hg. 1897. *Lessings sämtliche Schriften*. 3. aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage besorgt durch F. Müncker [in 23 Bänden], Band 13. Leipzig: G.J. Göschen, S. 415-436.

Lessing, G.E., 1795. Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen seyn können. In: K. Lachmann, Hg. 1902. *Lessings sämtliche Schriften*. 3. aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage besorgt durch F. Müncker [in 23 Bänden], Band 16. Stuttgart und Leipzig: G.J. Göschen, S. 522-525.

Lessing, G.E., 1983. *Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen*. Stuttgart: Reclam.

Jaspers, K., 1981. *Die großen Philosophen. Nachlass 2. Fragmente, Anmerkungen, Inventar*. Hg. von H. Saner. München: Piper.

Malter, R., Hg. 1990. *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*. Hamburg: F. Meiner.

Mendelssohn, M., 1781. Brief an Karl Gotthelf Lessing. Februar 1781. In: M. Mendelssohn, 1977. *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Hg. von A. Altmann, M. Brocke u.a., Band 13: *Briefwechsel III. 1781–1785*. Stuttgart und Bad Canstatt: frommann-holzboog, S. 6-7.

Nisbet, H.B., *Lessing. Eine Biographie*. Aus dem Englischen übersetzt von K.S. Guthke. München: C.H. Beck, 2008.

Rohrmoser, G., 1970. *Emanzipation und Freiheit*. München: Goldmann.

Rohrmoser G. Emanzipation und Freiheit. München : Goldmann, 1970.

Timm H. Der dreieinige Ring. Lessings parabolischer Gottesbeweis mit der Ringparabel des „Nathan“ // Euphorien. Zeitschrift für Literaturgeschichte. 1983. Bd. 77. S. 113–126.

Vollhardt F. Aufklärerische Religionskritik und historische Reflexion im Werk G.E. Lessings. // The Fate of Reason. Contemporary Understanding of Enlightenment / ed. by H. Feger. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2013. S. 85–93.

Vorländer K. Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. 2., erweiterte Aufl. Mit einem Beitrag „Kants Opus postumum“ von W. Ritzel. [2 Bände in einem Band] / hrsg. von R. Malter, unter Mitarbeit von K. Kopper. Hamburg : Meiner, 1977.

Warda A. Immanuel Kants Bücher. Berlin : M. Breslauer, 1922.

Об авторе

Рудольф Лангталер, доктор философии, профессор, Венский университет, Вена, Австрия.

E-mail: Rudolf.langthaler@univie.ac.at

О переводчице

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

E-mail: AZilber@kantiana.ru

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

Для цитирования:

Лангталер Р. «Морально обусловленный монотеизм» Канта – критика Лессинговой притчи о кольцах, ориентированная на «истинное Просвещение»? // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 2. С. 46–79. doi: 10.5922/0207-6918-2020-2-3.

Timm, H., 1983. Der dreieinige Ring. Lessings parabolischer Gottesbeweis mit der Ringparabel des Nathan. *Euphorien. Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 77, S. 113-126.

Vollhardt, F., 2013. Aufklärerische Religionskritik und historische Reflexion im Werk G.E. Lessings. In: H. Feger, Hg. 2013. *The Fate of Reason. Contemporary Understanding of Enlightenment*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 85-93.

Vorländer, K., 1977. *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. 2., erweiterte Auflage. Mit einem Beitrag „Kants Opus postumum“ von W. Ritzel. [2 Bände in einem Band]*. Unter Mitarbeit von K. Kopper, herausgegeben von R. Malter. Hamburg: Meiner.

Warda, A., 1922. *Immanuel Kants Bücher*. Berlin: M. Breslauer.

The author

Prof. Dr Rudolf Langthaler, University of Vienna, Vienna, Austria.

E-mail: Rudolf.langthaler@univie.ac.at

To cite this article:

Langthaler, R., 2020. Kants „moralisch-bestimmter Monotheismus“ – eine an der „wahren Aufklärung“ orientierte Kritik an Lessings Ringparabel? *Kantian Journal*, 39(2), pp. 46-79. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-2-3>.

УДК 1(091)

РЕЦЕНЗИИ С.А. АСКОЛЬДОВА
О КАНТЕ И ДРУГИХ
В ОБЩЕДОСТУПНОЙ ПЕЧАТИ
НАЧАЛА XX ВЕКА

М.А. Колеров¹

Качественная русская газетная литература остается Атлантидой, размеры которой мы можем себе представить только в самом общем плане. Газеты хорошо изучены с точки зрения публикации в них произведений художественной литературы. Много хуже исследована газетная политическая информация, которую в нашей стране для реконструкции политической истории России систематически принимали во внимание единицы².

На рубеже XIX и XX вв. специальное философское знание в целом находилось в России в тени активно проникающих в публикации массовой прессы естественных и прикладных социальных наук³, где доминировали переводы с немецкого, французского, английского, итальянского языков. Показательно, что даже главный профессиональный философский журнал имел сложное название — «Вопросы философии и психологии» (1889—1918)⁴. Журнальная среда этого периода дает богатейшее и до сих не исчерпанное даже в области профессиональной библиографии философское содержание⁵. Но философское наследие старой России не ограничивается печатными курсами и диссертациями в университетах и духовных академиях, книгами и «толстыми» журналами, изданиями авторизованных студенческих записей курсов лекций.

В исследовании истории русской философии и философского быта по-прежнему важным остается использование еженедельных и иных газетных источников, но публикации по этой тематике в историографии — крайняя редкость⁶. При этом

¹ Москва, Россия.

Поступила в редакцию: 02.04.2020 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2020-2-4

© Колеров М.А., 2020.

² Прежде всего такие современные авторы, как Э. Вишнеvский, О.Р. Айрапетов, Ф.А. Гайда и другие.

³ Яркий пример интенсивного проникновения социального знания в формально прикладной экономический журнал (см.: Колеров, 2004а).

⁴ См. пономерной указатель: (Борисова, Давыдова, 1998).

⁵ См. об этом: (Философское содержание, 2001; Философское содержание, 2006).

⁶ См., напр., наиболее близкие к профессиональному предмету публикации: (Булгаков, 2007; Межуев, 1998; Колеров, 2019а; Лосский, 2007).

SERGEY ASKOLDOV'S REVIEWS
CONCERNING KANT AND OTHERS
PUBLISHED IN THE RUSSIAN PRESS
IN THE EARLY TWENTIETH CENTURY

М.А. Kolerov¹

The Russian quality newspaper press remains an Atlantis of whose size we are only dimly aware. The newspapers have been well studied in terms of the publication of literary fiction. Meanwhile political information published in newspapers has been much less well-studied. Only a few scholars have systematically paid attention to this subject, working at the reconstruction of Russian political history.²

At the turn of the nineteenth and twentieth centuries specialised philosophical knowledge in Russia was largely overshadowed by the natural and applied social sciences that were massively penetrating the popular press³ mainly in translations from the German, French, English and Italian languages. It is a tell-tale sign that even the main professional philosophical journal had a composite title, *Questions of Philosophy and Psychology* (1889—1918).⁴ The journalism of the period offers vast philosophical content which has yet to be explored even in terms of professional bibliography (cf. Ermichev, 2001; 2006). But the philosophical heritage of old Russia is not limited to printed courses and dissertations at universities and ecclesiastical academies, book publishing and “thick” journals, and publications of authorised notes of lecture courses.

In the study of the history of Russian philosophy and the life of the philosophical community the use of weeklies and dailies is still extremely rare despite its importance.⁵ And it is a fact well-known in the professional milieu that many members of the Russian scientific, humanitarian, university and es-

¹ Moscow, Russia.

Received: 02.04.2020.

doi: 10.5922/0207-6918-2020-2-4

© Kolerov M.A., 2020.

² First and foremost such modern authors as E. Vishnevski, O.R. Airapetov, F.A. Gaida and others.

³ See a striking example of intensive penetration of social knowledge into what is a formally an applied economic journal in Kolerov, 2004a.

⁴ See number index in Borisova and Davydova, 1998.

⁵ See, for example, publications that are closest to the professional subject (Bulgakov, 2007; Mezhuiev, 1998; Kolerov, 2019a; Lossky, 2007).

фактом, хорошо известным в профессиональной среде, является то, что значительнейшая часть русской научной, гуманитарной, университетской, специально-философской интеллигенции была чрезвычайно общественно и политически активной и непрерывно выступала в периодической общедоступной (не научной) печати и по идейным, и по карьерным, и по материальным соображениям. И если журнальные тексты (тоже обещающие открытия, связанные с именами первого ряда) еще нетрудно обнаружить, то менее всего нам известны газетные публикации, особенно в ежедневной печати и в той ее части, что имела в дополнение к утренним вечерние выпуски⁷.

Наиболее перспективны в этом отношении библиографические издания, среди которых своим качеством и кругом авторов, несомненно, выделяется ежемесячный журнал «Критическое обозрение» (1907–1909), выходивший под коллективной редакцией Б.А. Кистяковского, М.О. Гершензона, Н.Д. Виноградова и И.М. Гольдштейна⁸. К ежедневной печати жанрово близки еженедельные библиографические журналы, которые также хранят в себе многочисленные тексты авторов первого ряда; здесь несомненными лидерами являются общесоциалистический журнал «Книга», выходивший в свет в Санкт-Петербурге в 1906–1907 гг. под редакцией известного исследователя М.К. Лемке и имевший специальную рубрику «Философия», и его наследник-продолжатель, но уже с совершенно определенной социал-демократической ориентацией — еженедельник «Новая книга», издававшийся в Петербурге с середины 1907 г. под редакцией К.Л. Вейдемюллера (Мих. Днепров).

Настоящая публикация продолжает наши прежние разыскания в наследии журнала «Книга», которые увенчались обнаружением неизвестных текстов Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и Н.О. Лосского (Колеров, 1993; см.: Колеров, 2017; Колеров, 2009), и представляет еще одного из его авторов-философов — С.А. Алексеева (псевдоним Аскольдов). Если для современного уровня знаний о биографии и философском пути Бердяева, Булгакова и Лосского их участие в социалистическом, хотя и би-

pecially philosophical intelligentsia were extremely active in social and political life and constantly published articles in the periodicals aimed at the lay reader — they did so for ideological, career and financial reasons. While texts in journals (where there is still much to be discovered about high-profile names) are not hard to track down, the same cannot be said about publications in newspapers, especially in the daily press and in outlets that had both morning and evening editions.⁶

Particularly “attractive” pieces are bibliographical publications of which an outstanding specimen in terms of quality and the personalities of contributors was undoubtedly the monthly “*Kriticheskoye obozreniye*” (“Critical Review”) (1907–1909) under the collective editorship of Bogdan A. Kistyakovsky, Mikhail O. Gershenzon, Nikolai D. Vinogradov and Joseph M. Goldstein.⁷ Similar to the daily press in genre were weekly bibliographical journals which contain many texts by eminent authors; top among them was the general socialist journal “*Kniga*” (“Book”) published in Petersburg in 1906–1907 under the editorship of prominent scholar Mikhail K. Lemke that had a philosophy section. Its heir, albeit with a pronounced social-democratic orientation, was the weekly “*Novaya kniga*” (“New Book”) published in Petersburg from the middle of 1907 and edited by Karl L. Veidemuller (Mikhail Dneprov).

This article continues the author’s research into the legacy of the journal “*Kniga*”, which was crowned with the discovery of unknown texts by Nikolai A. Berdyaev, Sergei N. Bulgakov and Nikolay O. Lossky (Kolerov, 1993; cf. Kolerov, 2017; 2009), and presents yet another philosophical contributor, Sergei A. Alexeyev (pen name Askoldov). While the participation of Berdyaev, Bulgakov and Lossky in a socialist, if bibliographical, journal is not a new fact in the study of their lives and philosophical paths, the same fact reported with regard to Askoldov adds a missing element of his ideological profile. Previously, Askoldov’s participation in the collection *Problemy idealizma* (*The Problems of Idealism*, 1902) might have been attributed to his link

⁷ См., напр., републикации: (Колеров, 2018а, с. 109–111; 2018б; 2019б, с. 100–104; Франк, 2018).

⁸ По своему жанру, соединяющему тематические и проблемные обзоры (статьи) с рецензиями, к этому журналу близок и недолго просуществовавший послереволюционный философский журнал «Мысль»: (Колеров, 2004б). См. также обзор послереволюционной периодической печати: (Колеров, 2016, с. 277–288).

⁶ See, for example, reprints in Kolerov (2018a; 2018b; 2019b) and Frank (2018).

⁷ In terms of genre, which combines thematic and problem overviews (articles) and reviews this journal is similar to the short-lived philosophical journal “*Mysl*” published after the 1917 Revolution (Kolerov, 2004b). See also my review of the post-Revolutionary periodical press (Kolerov, 2016).

блиографическом журнале не будет открытием, то для Аскольдова данный творческий факт — недостающая черта к его идейному портрету. Прежде участие этого мыслителя в «Проблемах идеализма» (1902) можно было трактовать как следствие его киевских связей с другими авторами и знакомства с братьями Трубецкими, а его присутствие вместе с В.П. Свенцицким, В.Ф. Эрном, П.А. Флоренским и Н.А. Бердяевым среди авторов второго выпуска христианско-социалистического сборника «Вопросы религии» (1908) называть ситуативным. Но теперь благодаря обнаруженным в журнале социалистической критики и библиографии «Книга» статьям Аскольдова (и его рецензии на первый выпуск «Вопросов религии») и с учетом вышеназванных фактов можно поставить его в тесный ряд тех русских мыслителей, которые искали союза идеализма и социализма. И логично, что в эпоху 1890—1900-х гг. этот союз, созданный и исчерпанный немецкими социал-демократами, оперировал наследием Канта и построениями неокантианцев. В России же опыт П.И. Новгородцева, «Проблем идеализма» и «идеалистического направления» в освободительном движении отводил наследию Канта доминирующую роль в истории либерализма, а наследие Гегеля досталось во владение ортодоксальному социализму и марксизму. Этот интеллектуальный багаж можно обнаружить и в формально хроникальных, не носивших принципиального характера рецензиях Аскольдова на текущую литературу. В этом, собственно, и состоит специфика по крайней мере русской философской среды рубежа XIX—XX вв., когда ничего не было написано, сказано и прочитано вне «эзопова языка», непререкаемый фон которого сопровождал любое гуманитарное знание.

А. Менгер. Новое учение о нравственности⁹

Точка зрения, проводимая Менгером¹⁰, весьма родственна историческому материализму, но отличается от последнего отсутствием последовательно-

⁹ Аскольдов С.А. [Рец.:] А. Менгер. Новое учение о нравственности. Москва. 1906 г. Изд. Колокола. 180 стр. ц. 20 к. Изд. Скирмунта. СПб. 1906 г. 80 стр. ц. 25 к. Изд. «Дело» СПб. 1906 г. 92 стр. ц. 30 к. Изд. О.Н. Поповой. СПб. 1906 г. 92 стр. ц. 20 к. «Просвещение» СПб. 1906 г. 105 стр. ц. 20 к. // Книга: еженедельный критико-библиографический журнал (СПб.). 1906. № 2 (9 нояб.). С. 25. Здесь и далее в текстах внесена минимальная пунктуационная правка, все примечания к рецензиям мои. — М.К.

¹⁰ Антон Менгер (Anton Menger, 1841—1906) — австрийский юрист, специалист по публичному праву. Оригиналы книги, переводы которой рецензирует С.А. Аскольдов: Menger A. Neue Sittenlehre. Jena: G. Fischer, 1905.

in Kiev with the other authors and his acquaintance with the Trubetskoi brothers and co-authorship with Valentin P. Svenitsky, Vladimir F. Ern, Pavel A. Florensky and Bedyayev in the second issue of the Christian-Socialist collection *Voprosy religii* (*Questions of Religion*, 1908) could be considered coincidental. Now, thanks to the articles of Askoldov (and his review of the first issue of *Questions of Religion*) discovered in the socialist criticism and bibliography journal “*Kniga*”, and considering the above-mentioned facts, he can be ranged with the Russian thinkers who sought to combine idealism and socialism. It is logical that in the period between 1890 and the 1900s this alliance, created and exhausted by the German Social Democrats, drew on the legacy of Kant and the thinking of Neo-Kantians. In Russia, the experience of Pavel I. Novgorodsev, *The Problems of Idealism* and the “idealistic current” in the liberation movement assigned to Kant the dominant role in the liberal movement while leaving Hegel’s legacy to orthodox socialism and Marxism. This intellectual baggage can be found also in Askoldov’s ostensibly routine, not watershed, reviews of current literature. This reveals a special feature of at least the Russian philosophical community at the turn of the nineteenth and twentieth centuries when nothing could be written, said or read outside the “Aesopian language” which provided an inevitable background for all humanitarian knowledge.

Anton Menger. A New Teaching on Morality⁸

The viewpoint put forward by Menger⁹ is akin to historical materialism but differs from it in that it lacks consistency and unity. Both social and individual morality consist in adaptation to the correlation of social forces. Morality and all moral assessments change with the change of this correlation. Sin is resistance to the prevailing forces and conscience can be defined as fear of the evil consequences of such

⁸ Askoldov, S.A., 1906. [Rev.:] A. Menger. *The New Teaching on Morality*. Kolokol Publishers, Moscow 1906, 180 pp.; Skirmunt Publishers, St. Petersburg 1906, 80 pp.; Delo Publishers, St. Petersburg 1906, 92 pp.; O.N. Popova Publisher, St. Petersburg 1906, 92 pp.; *Prosveshcheniye* Publishers, St. Petersburg 1906, 105 pp. *Kniga. A Weekly Critical-Bibliographical Journal* (Saint Petersburg). № 2 (9 Nov.), p. 25. Here and elsewhere the notes to reviews are mine. — М.К.

⁹ Anton Menger (1841—1906) was an Austrian jurist, a specialist in public law. The original book, whose translations are reviewed by S.A. Askoldov, is *Neue Sittenlehre* (Jena: G. Fischer, 1905).

сти и единства. Как общественная, так и индивидуальная нравственность состоит в приспособлении к соотношениям социальных сил. С изменением этих соотношений меняется и нравственность и все моральные оценки. Грех есть сопротивление господствующим силам, а совесть может быть определена как страх перед дурными последствиями такого сопротивления. Бесконечными ссылками на историю Менгер старается подтвердить и иллюстрировать свои парадоксы. В эпоху французской революции выше всего ставился революционный дух, в последующую реакцию стало общим явлением стыдиться революционных действий. Убийцы сербской королевской четы (1903 г.) стали героями только потому, что ловко совершили свой план и успели овладеть властью¹¹. Брут и Кассий подверглись осуждению современников и позднейших эпох только потому, что подняли руку на цезаря не вовремя — когда социальными силами овладела идея цезаризма. Если бы они обнажили свои кинжалы, когда Цезарь перешел Рубикон, то, наверно, их прославляли бы как избавителей отечества от тирании. Важнейшими факторами социальной силы Менгер считает 1) государственный и правовой порядок, 2) церковь, 3) профессиональные группы, 4) партии и 5) общественное мнение. Что, в свою очередь, лежит в основе этих факторов, автор не выясняет, хотя в большинстве случаев видит в них проявление тех или иных материальных интересов. Двигателем нравственного усовершенствования могут быть только социальные силы. Религиозная и философская проповедь, если они не овладевают социальными условиями и им противоречат, совершенно бессильны в деле воспитания человечества. Существующая нравственность направлена к благу узкого круга людей, высшая нравственность должна иметь в виду интересы всех. Средствами для улучшения нравственности должны служить народное обучение, демократизация политического и экономического строя, силы и мощи и организация общественного мнения. Основной принцип теории Менгера, состоящий в том, что нравственность создается силой, может показаться новым разве тому, кому не приходилось [ни] знакомиться с учениями греческих софистов, ни слышать имени Гоббеса¹². О философском значении этой теории, отрицающей независимые от социальных сил нравственные

resistance. Menger tries to confirm and illustrate his paradoxes by endlessly referring to history. In the era of the French Revolution the revolutionary spirit was put above everything else and, in the reaction that followed, feeling ashamed of revolutionary actions became common. The murderers of the Serbian royal couple (1903) became heroes solely because they deftly put their plan into practice and managed to seize power.¹⁰ Brutus and Cassius were condemned by contemporaries and by later epochs solely because they made an attempt on Caesar's life at the wrong time when the social forces embraced the idea of Caesarism. If they had drawn their daggers when Caesar crossed the Rubicon they would probably have been extolled as men who had delivered their country from tyranny. Menger considers the following to be the key factors of the social force: 1) state and legal order, 2) church, 3) professional groups, 4) political parties and 5) public opinion. The author does not clarify what underlies these factors though in most cases he sees them as the manifestation of various material interests. Only social forces can be the engine of moral improvement. Religious and philosophical preaching is totally powerless in educating humanity unless they take possession of and contradict social conditions. The existing morality aims to benefit a narrow circle of people, the highest morality should take into account the interests of all. The following should be the means of improving morality: education of the people, democratisation of the political and economic system, power, might and organisation of public opinion. The main principle of Menger's theory, which is that morality is created by force, may seem to be new only to those who have never acquainted themselves with the teaching of the Greek Sophists and have no awareness of Hobbes or of the philosophical significance of his theory, which rejects moral norms independent of social forces and at the same time calls for moral improvement. The issues of morality here are not even raised, let alone solved. Several witty and plausible remarks concerning present-day and historical social conditions constitute the warp and woof of Menger's "teaching". The extraordinary success of this book, insignificant in its positive content, published in Russia in four translations, is due not only to its talented

¹¹ Король Сербии Александр I Обренович (1876–1903) и его жена Драга (1861–1903) были убиты в ходе государственного переворота 11 июня 1903 г.

¹² То есть Т. Гоббса.

¹⁰ The King of Serbia, Alexander I Obrenović (1876–1903) and his wife, Queen Draga (1861–1903), were assassinated in the coup d'état of 11 June 1903.

нормы и в то же время призывающей к улучшению нравственности, говорить не приходится. Вопросы морали здесь не только не решены, но даже и не поставлены. Несколько остроумных и не лишенных правды соображений по поводу современных и исторических условий общественности составляют всю канву и узор «учения» Менгера. Чрезвычайный успех этой незначительной по положительному содержанию книжки, изданной в России в четырех переводах, объясняется, помимо талантливости изложения, едкой критикой христианства и современного социального строя. Интересны приложения в издании Скимунта и «Колокола», критическая статья Каутского, проливающая свет на отношение взглядов Менгера к марксизму.

К. Каутский.

Этика и исторический материализм¹³

Задачей сочинения является обоснование принципов этики на почве исторического материализма. Предпосылая своему исследованию краткий обзор важнейших, по мнению автора, моментов исторического развития этики, Каутский старается обнаружить их исключительную зависимость от материальных и главным образом экономических условий. Основу для материалистического понимания нравственности дает дарвинизм. Моральные побуждения людей возникают из социальных инстинктов животных. Такими общими с животными моральными качествами являются самоотверженность, храбрость, верность общине, дисциплина, правдивость и честолюбие. Но все эти социальные инстинкты являются ничем иным, как самыми возвышенными добродетелями, совокупность которых целиком покрывает нравственный закон. Впрочем, для объяснения нравственного идеала дарвинизм является недостаточным. «Тайна нравственного идеала» раскрывается, по мнению Каутского, в учении Энгельса и Маркса. Все нравственное развитие человечества обусловлено развитием техники. Самое очеловечивание «животного человека» начинается с момента *производства средств производства*. Этим

¹³ Аскольдов С. А. [Рец.:] К. Каутский. Этика и исторический материализм. Пер. с нем. Ф. Капелюша. К-во Мысль. А. Миллер Лейпциг — СПб. 1906 г. 90 стр., ц. 25 к.; Этика и материалистическое понимание истории. С прилож. статьи «Жизнь, наука и этика». Изд. Скимунта, стр. 146. ц. 25 к.; Этика и материалистическое понимание истории. Перев. с нем. Д. И. Москва. 1906 г. Изд. «Колокола». 131 стр., ц. 25 к. // Книга (СПб.). 1906. № 3 (16 нояб.). С. 18—19. Оригинал книги Карла Каутского (1854—1938): *Kautsky K. Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*. Stuttgart: J. H. W. Dietz, 1906.

presentation but also to its biting criticism of Christianity and the contemporary social system. Supplements in the Skirmunt and Kolokol publications and Kautsky's article that sheds light on the relationship of Menger's views to Marxism are of interest.

Karl Kautsky.

*Ethics and Historical Materialism*¹¹

The purport of the work is to justify ethical principles based on historical materialism. In a brief introductory overview of what the author considers to be the key moments of historical development of ethics, Kautsky attempts to discover their exceptional dependence on material, mainly economic conditions. The foundation of the materialistic conception of morality is provided by Darwinism. The moral impulses of humans arise from the social instincts of animals. The moral properties shared with the animals are self-sacrifice, bravery, loyalty to the commune, discipline, truthfulness and ambition. But all these social instincts are the most sublime virtues which in totality completely cover the moral law. That being said, Darwinism does not go all the way to explain the *moral ideal*. "The secret of the moral ideal," according to Kautsky, is revealed in the teaching of Marx and Engels. The whole moral development of mankind is determined by the development of technology. The humanisation of the "animal man" begins from the moment he starts to *produce means of production*. This sets him apart from the rest of the animal world. The emergence of social classes as a result of the division of labour and the development of technology complicates the development of social instincts introducing a new moral stimulus, class struggle. The moral ideal arising from this struggle is expressed through the old slogans of "liberty," "equality," "fraternity." However, coming from the mouth of a Social Democrat these slogans acquire a different meaning than that with which the French Revolution utopians invest-

¹¹ Askoldov, S. A., 1906. [Rev.:] K. Kautsky. *Ethics and Historical Materialism*. Translated from the German by F. Kapelyush. *Mysl'* and A. Miller, Leipzig & St. Petersburg 1906, 90 pp.; *Ethics and the Materialist Conception of History*. Supplement article "Life, Science and Ethics". Skirmunt Publishers, 146 pp.; *Ethics and the Materialist Conception of History*. Translated from the German. Kolokol Publishers, Moscow 1906, 131 pp. *Kniga*, 3 (16 Nov.), pp. 18-19. The original book of Karl Kautsky (1854—1938) is *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung* (Stuttgart: J. H. W. Dietz, 1906).

он отталкивается от остального животного мира. Образование классов, являющееся результатом разделения труда и развития техники, производит ослабление в развитии социальных инстинктов, внося новый моральный стимул — классовую борьбу. Возникающий на почве этой борьбы нравственный идеал обозначается старыми лозунгами: «свобода», «равенство» и «братство». Однако в устах социал-демократа лозунги эти получают иное значение, чем у утопистов французской революции. Если последние понимали под равенством равенство прав на собственность, то социал-демократия добивается равенства прав на продукты общественного труда. Под свободой она разумеет возможное укорочение необходимого рабочего времени, а место туманного братства заступает уничтожение классов и наступление вечного мира среди народов. Материалистическая теория нравственности Каутского не нова ни в принципах, ни в аргументации. Во всем своем исследовании он идет по истоптанным следам английской этики, более двух столетий занимавшейся вопросом: как возникает нравственность? И подобно английским представителям эволюционной морали, не сознает столь важного именно в этике различия между *quaestio facti* и *quaestio juris*¹⁴. Допустив правильность огрубленной и донельзя упрощенной теории возникновения нравственности, как факта, читатель не найдет в книге Каутского ни малейшей попытки ее оправдания. И это после потрясений, произведенных в области морали такими искусителями ума и воли, как Достоевский и Ницше! Немаловажную часть книги составляет полемика против религиозной и идеалистической морали. Впрочем, победы Каутского в этой области не потребовали от него очень большого глубокомыслия. Христианство, видимо, олицетворяется автором в образе откормленных монахов, а для опровержения философского идеализма он избрал мишенью полуразрушенный уже новейшей критикой остов этики Канта¹⁵.

Ж. Месниль. Свободный брак¹⁶

Автор всесторонне и правдиво вскрывает отрицательные стороны современного брака, основанного на предрассудках, расчете и даже насилии и

¹⁴ Вопрос факта и вопрос права (лат.).

¹⁵ В публикации ошибочно: Конта.

¹⁶ Аскольдов С.А. [Рец.:] Ж. Месниль (Jacques Mesnil). Свободный брак. Изд. «Свободной мысли». Лондон — СПб. 40 стр. ц. 10 к. // Книга (СПб.). 1906. № 3 (16 нояб.). С. 19—20. Жак Мениль (1872—1940) — бельгийский журналист и историк искусства, анархист. Оригинал книги Мениля: *Mesnil J. Le Mariage libre*. Bruxelles: Bibliothèque des Temps nouveaux, 1901.

ed it. While the latter interpreted equality as equal right to property, the Social Democrats advocate equal right to the products of social labour. By liberty they mean the possible reduction of hours of labour, while the vague concept of fraternity gives way to the elimination of classes and to the advent of eternal peace among nations. Kautsky's materialistic theory of morality is not new either in terms of principles or in terms of argumentation. In all his research he follows the well-trodden path of English ethics which had over more than two centuries wrestled with the question: how did morality arise? And, like the English representatives of evolutionary morality, he is oblivious of the ethically so important difference between *quaestio facti* and *quaestio juris*. If the reader accepts the rightness of the crude and extremely simplistic theory of the emergence of morality as a fact he will not find in Kautsky's book the slightest attempt to justify it. And this after all the upheavals caused in the moral domain by such seducers of the mind and will as Dostoyevsky and Nietzsche! Polemic against religious and idealistic morality occupies a considerable part of the book. However, Kautsky's victories in this field did not require too much of an intellectual effort from him. The author seems to identify Christianity with the image of well-fed monks, and in order to refute philosophical idealism he chose as his target the skeleton of Kant's ethics already half-destroyed by the latest critique.¹²

Jacques Mesnil. *Free Marriage*¹³

The author provides an all-round and truthful exposition of the negative aspects of modern marriage which is based on prejudice, calculation and even violence and is remote from the genuine feeling of love. The obstacles in the way of free marriage for love are partly economic and partly moral. The economic ones are the consequences of the whole bourgeois system of social life, the moral ones consist in habits and convictions sanctified by centu-

¹² The publication mistakenly refers to Comte.

¹³ Askoldov, S.A., 1906. [Rev.:] J. Mesnil. *Free Marriage. Svobodnaya Mysl'* Publishers. London & St. Petersburg, 40 pp. *Kniga*, 3 (16 Nov.), pp. 19-20. Jacques Mesnil (1872—1940) was a Belgian journalist, art historian and anarchist. The original title of his book is *Le Mariage libre* (Bruxelles: Bibliothèque des Temps nouveaux, 1901).

менее всего удовлетворяющего истинному чувству любви. Препятствия, лежащие на пути к заключению свободного брака по любви, частью экономического, частью морального характера. Экономические вытекают из всего буржуазного строя общественной жизни, моральные состоят в освященных веками привычках и убеждениях, имеющих отчасти религиозное обоснование. Не лишено психологической правды объяснение развращенности современного общества моральным осуждением «тела». Чем сильнее подавляются инстинкты тела в теории и под влиянием предрассудков, тем властнее проявляют они себя в действительности. Но при этом явное становится тайным, естественное противоестественным.

Н. О. Лосский. Обоснование интуитивизма¹⁷

Интуиция, или мистическое познание, — понятие, нашедшее себе применение главным образом в теологических, отчасти этических учениях. Гносеологический смысл получает термин «интуиция» у Канта и его преемников, причем интуиция противопоставляется чувственному познанию и определяется как возможный орган трансцендентного познания вещей в себе. Совершенно новый смысл и необычное применение получает понятие интуиции у Лосского. По мнению автора, все познание, как чувственное, так и нечувственное, насквозь интуитивно, т. е. состоит в непосредственной данности объекта познающему субъекту. Лосский приходит к этому утверждению путем критики существовавших до сих пор гносеологических направлений, основанных на догматической предпосылке раздельности «я» и «не-я». Все эти направления или принуждены прибегать к недоказуемым предположениям о предустановленном соответствии между принципами разума и внешней действительностью (рационализм), или неизбежно приходят к скептицизму (эмпиризм). Столь же безнадежна позиция критицизма, опирающегося на необоснованный догмат априорности форм познания. Интуитивизм, утверждая наличность объекта в самом акте познания, устраняет неразрешимую проблему познания как процесса воспроизведения в сознании «я» внешнего и отделенного от него мира «не-я». Мир «не-я» не только не отделен от «я», но неразрывно слит с ним в актах познания

¹⁷ Аскольдов С. А. [Рец.:] Н. Лосский. Обоснование интуитивизма. СПб. 1906 г. 368 стр. ц. 2 р. // Книга (СПб.). 1906. № 4 (23 нояб.). С. 16.

ries and grounded partly in religion. There is some psychological truth in attributing the corruption of modern society to the moral condemnation of “the body.” The more corporeal instincts are suppressed in theory and due to prejudice, the more they manifest themselves in reality. But as a result what is open becomes secret and what is natural becomes perverted.

Nikolay O. Lossky.

*The Intuitive Basis of Knowledge*¹⁴

Intuition, or mystical cognition, is a concept mainly used in theological and partly ethical doctrines. The term “intuition” acquires an epistemological meaning in the works of Kant and his successors, with intuition opposed to sense perception and defined as a possible organ of transcendental cognition of things-in-themselves. With Lossky the concept of intuition acquires a totally different meaning and a special usage. In his opinion, all cognition, both sensual and non-sensual, is intuitive through and through, i. e. consists in immediate givenness of an object to the cognising subject. Lossky comes to this conclusion through a critique of previous epistemological trends based on a dogmatic premise of separateness of “I” and “non-I”. All these trends either have to resort to unprovable assumptions of the predetermined correspondence between the principles of reason and external reality (rationalism) or inevitably arrive at scepticism (empiricism). Equally hopeless is the position of criticism based on the ungrounded dogma of a priori of cognition forms. Intuitivism, in asserting the presence of the object in the very act of cognition, eliminates the insoluble problem of cognition as the process of reproduction of the external and detached world of “non-I” in the consciousness of “I”. The world of “non-I”, far from being separate from “I”, is inseparably merged with it in acts of cognition in an epistemological unity. Thus, cognition is not a transcendental process of reproduction of something that is beyond consciousness, but *immanent* intuition of objects given in consciousness accompanied by their comparison, distinction and differentiation. However, the simplicity of the

¹⁴ Askoldov, S. A., 1906. [Rev.:] N. Lossky. *The Intuitive Basis of Knowledge*. St. Petersburg 1906, 368 pp. *Kniga*, 4 (23 Nov.), p. 16.

в гносеологическое единство. Поэтому познание не есть трансцендентный процесс воспроизведения чего-то находящегося за пределами сознания, но *имманентное* созерцание данных в самом сознании объектов, сопровождающееся их сравнением, различением и дифференцированием. Однако простота основного гносеологического принципа далеко не упрощает проблему познания, взятую в целом. И если Лосский с легкостью отвечает на вопрос, как возможно познание, то зато он попадает в чрезвычайно затруднительное положение, когда ему приходится отвечать на вопросы, как возможно незнание, как возможно ошибочное и искаженное познание. Ахиллесовой пятой всей теории интуитивизма является учение о восприятии, недостаточно разработанное автором. Здесь именно он наталкивается на непреодолимые для его теории затруднения, которые ему удалось лишь обойти, но не преодолеть. Кроме того, основное его положение неизбежно приводит к чрезвычайно смелым и парадоксальным выводам о транссубъективной реальности общностей, о гносеологическом тождестве восприятий и представлений, об онтологической иллюзорности пространства и времени. Все эти выводы автор обосновывает с чрезвычайным глубокомыслием и остроумием. Вообще исследование, открывающее новые перспективы и дающее новые способы для разрешения труднейших проблем познания, нельзя не признать выдающимся в современной философской литературе. Оно принадлежит к категории тех редких книг, в которых и заблуждения глубоко интересны и плодотворны.

Кант. Критика чистого разума (перевод Н. Лосского)¹⁸

Перевод «Критики чистого разума» Н.О. Лосским нельзя не отметить как выдающееся событие для всей русской философии. Это по счету 3-й перевод знаменитого сочинения на русский язык. Первый (1867 г.) Владиславлева, не лишенный недостатков, имел немаловажное значение в свое время. Теперь он стал уже библиографической редкостью. Перевод Н.М. Соколова, вышедший в двух изданиях¹⁹, хотя и способствовал знакомству с Кантом в России, но вследствие множества ошибок и искажений мысли подлинника в одинаковой мере спо-

main epistemological principle does not in any way simplify the problem of cognition as a whole. And while Lossky easily answers the question how cognition is possible, he finds himself in an extremely difficult situation when he has to answer the questions how non-knowledge is possible and how erroneous and distorted cognition is possible. The Achilles heel of the whole theory of intuitivism is the teaching on perception which the author has not sufficiently elaborated. It is here that he confronts insuperable obstacles his theory has managed to bypass but not to overcome. Besides, his main provision inevitably leads to extremely bold and paradoxical conclusions about the trans-subjective reality of entities, about the epistemological identity of perceptions and representations, and about space and time being ontological illusions. The author presents all these conclusions with extraordinary insight and wit. In general, the study which opens up new vistas and offers new ways of resolving the most difficult problems of cognition cannot but be recognised as an outstanding piece of research in contemporary philosophical literature. It is one of those rare books in which even delusions are profoundly interesting and fruitful.

Kant. *Critique of Pure Reason* (translated by N. Lossky)¹⁵

Nikolay O. Lossky's translation of the *Critique of Pure Reason* has to be recognised as an outstanding event in Russian philosophy. This is the third Russian translation of the famous work. The first one (1867), by [Mikhail I.] Vladislavlev, had its shortcomings, but it was important for its time. It is now a rarity. Nikolay M. Sokolov's translation, which had two editions,¹⁶ while acquainting more Russians with Kant, equally contributed to the misunderstanding of the philosopher owing to a multitude of mistakes and distortions of the meaning of the original. Lossky's work provides an opportunity to study the *Critique* through a lucid translation that conveys all the tinges of thought. The translation is based on the second (1787) edition. All the deviations from the first

¹⁸ Аскольдов С.А. [Рец.:] Кант. Критика чистого разума. Перевод Н. Лосского. СПб. 1907 г. стр. 464, ц. 2 руб. // Книга (СПб.). 1906. № 8 (21 дек.). С. 15–16.

¹⁹ В 1897 и 1902 гг.

¹⁵ Askoldov, S.A., 1906. [Rev.:] Kant. *Critique of Pure Reason*. Translated by N. Lossky. St. Petersburg 1907, 464 pp. *Kniga*, 8 (21 Dec.), pp. 15-16.

¹⁶ In 1897 and 1902.

собствовал и непониманию Канта. Труд г. Лосского дает возможность изучать «Критику» в ясном, точно передающем все оттенки мысли переводе. В основу перевода положено второе издание (1787 г.), а все отклонения первого (1781 г.), за исключением мелких стилистических различий, приведены в подстрочных примечаниях. Оригинал для перевода служило издание Прусской академии наук. О значении «Критики» для современной и будущей философии излишне распространяться. С Кантом можно не соглашаться, его систему можно считать сплошным заблуждением, но нельзя в то же время не видеть в учении Канта неизбежной стадии в развитии философской мысли, неизбежной не только для общечеловеческого философского развития (филогенетически), но и для индивидуального (онтогенетически). Составляющая всю сущность учения Канта мысль о том, что не разум в актах познания соотнобразуется с природой внешнего мира, но, напротив, вся структура познаваемого мира обусловлена природой человеческого разума, настолько неизбежна на известной стадии гносеологического анализа и настолько соблазнительна по своим выводам, что продумать ее до конца и хоть временно на ней остановиться необходимо для всякого философствующего ума. И нельзя не поблагодарить г. Лосского за то, что перевод того классического сочинения, в котором эта мысль получила свое первое и наиболее полное развитие, сделан его опытной рукой.

Вопросы религии. Выпуск первый²⁰

Сборник статей Вал. Свенцицкого, проф. С.Н. Булгакова, В.Ф. Эрна, П.А. Флоренского и Волжского²¹, выпущенный под этим заглавием, представляет чрезвычайный интерес с двух точек зрения: религиозной и общественной. Восстановление истинного христианства, очищенного от всей лжи, связанной с именем Христа, уже давно стало задачей всех тех, кто соединяет в себе искреннюю религиозность со способностью освобождения от внешнего авторитета церкви. Эта задача стала особенно настоятельной в нашем отечестве, где религия любви и свободы превращена официальным православием в религию самодержавия и обряда, религиозное активное воздействие на мир —

²⁰ Аскольдов С.А. [Рец.:] Вопросы религии. Выпуск I-й. Москва. 1906 г. 334 стр. Ц. 1 р. 50 к. // Книга (СПб.). 1907. № 11 (18 янв.). С. 15 – 16.

²¹ Псевдоним А.С. Глинки.

(1781) edition with the exception of minor stylistic differences are indicated in footnotes. The original for the translation was the Prussian Academy of Sciences edition. One need hardly enlarge upon the significance of the *Critique* for contemporary and future philosophy. One may disagree with Kant, one may think his system a delusion from beginning to end, but one cannot help seeing Kant's doctrine as an inevitable stage in the development of philosophical thought, inevitable not only for humanity's philosophical development (phylogenetically) but also for individual development (ontogenetically). The thought making up the essence of Kant's doctrine — that it is not reason in its acts of cognition that corresponds to the nature of the external world, but, on the contrary, the whole structure of the cognised world is determined by the nature of human reason — is so inevitable at a certain stage of epistemological analysis and so tempting in its conclusions that it becomes necessary for any philosophical mind to think it through and dwell on it if only temporarily. And we must thank Mr Lossky for applying his skill to the translation of this classic work in which this thought was first and most fully elaborated.

*Questions of Religion. Issue One*¹⁷

The collection of articles by Valentin Sventitsky, Professor S.N. Bulgakov, V.F. Ern, P.A. Florensky and Volzhsky¹⁸ released under this title is of extraordinary interest from both religious and social points of view. Restoring true Christianity, cleansed of all the lies connected with the name of Christ, has long been the task of all those who combine sincere religiousness with the ability to free themselves from the external authority of the Church. This task has become particularly urgent in our country where official Orthodoxy has turned the religion of love and freedom into a religion of autocracy and ritual, and active religious influence on the world into monastic abdication from the world. Among the numerous recent articles and books aimed at fulfilling this task *Questions of Religion* undoubtedly takes first place owing to the fundamen-

¹⁷ Askoldov, S.A., 1907. [Rev.:] *Voprosy religii. Issue 1*. Moscow 1906, 334 pp. *Kniga*, 11 (18 Jan.), pp. 15-16.

¹⁸ Pen-name of Alexander S. Glinka.

в монашеское отречение от мира. В ряде многочисленных статей и книг последнего времени, служащих выполнению этой задачи, «Вопросы религии» занимают, несомненно, первое место по принципиальности поставленных вопросов, по глубине и тонкости их разрешения. Не с ораторским пафосом и лирическими излияниями приходится здесь считаться нашим фарисеям и книжникам во христианстве, но с неотразимой аргументацией, основанной на первоисточниках христианства, отрицать которых они не осмеливаются. Впрочем, не для оживления этих мертвецов предназначен сборник, но для прозревающих и оживающих к новой религиозной жизни. Вопросы христианской общественности, поставленные в сборнике, имеют, однако, не один религиозный интерес. И людям безрелигиозным нельзя не считаться с общественными идеалами обновляющегося христианства и не проверить через них свое отношение ко Христу. Прошла пора, когда можно было отмахиваться от христианства как от религии попустительства всякого насилия и порабощения. Идею отделение христианства Христа от христианства синодального теперь уже произошло, между делом Христа и общечеловеческой культурой проведены уже связующие звенья и отречение от христианства современного прогрессивного общества может иметь только философско-теоретическое обоснование. Но та связь дела Христа со всею человеческою культурой, которая так ясно обнаружена именно в настоящем сборнике, не должна ли заставить всех работников этой культуры лишней раз задуматься над основаниями теоретического отрицания христианства? Наибольшее принципиальное значение имеют три статьи проф. С.Н. Булгакова, выясняющие отношение церкви к культуре, государству и к социально-экономической организации. В чрезвычайно красивой по своему настроению статье «Церковь и культура» Булгаков выясняет все роковые для той и другой стороны последствия исторического отъединения культуры от религии. Вместе с тем он требует полного внутреннего отделения церкви от государства и экономического хозяйства как организаций, основанных на внешней принудительной власти и на материальном прибытке и накоплении. Это отделение не должно мешать самому деятельному воздействию христианства на формы этих организаций, но при этом институт земной власти и хозяйства должен всегда оставаться для христианства чисто внешним. В ста-

tal nature of the questions raised and to the depth and subtlety of their solution. In it our Pharisees and Christian bookworms do not face oratorical pathos and lyrical outpourings but compelling argumentation based on Christian primary sources which they do not dare to challenge. Not that this collection is intended to revive these inanimate figures. It is meant for those who are seeing the light and are being born again for a new religious life. The questions of the Christian community addressed in the collection have more than just religious relevance. And non-religious people cannot ignore the social ideals of renewed Christianity and through it check their attitude to Christ. Gone is the time when one could brush aside Christianity as a religion of connivance at every kind of violence and enslavement. Ideological separation of Christ's Christianity from Synodic Christianity has already happened, connecting lines have been established between Christ's cause and universal human culture and modern progressive society can only abandon Christianity on philosophical-theoretical grounds. But should not the link of Christ's cause with all human culture, so clearly revealed in this collection, induce all cultural workers to take a long hard look at the grounds for theoretical negation of Christianity? The three articles by Professor S.N. Bulgakov which clarify the attitude of the church to culture, to the state and social-economic organisation are of the greatest principal importance. In an elegant article "Church and Culture" Bulgakov explains the consequences of the historical separation of culture from religion which has been fateful for both sides. At the same time he calls for an inner separation of the church from the state and the economy as organisations based on external coercive power and on material gain and accumulation. This separation need not impede the most effective impact of Christianity on the forms of these organisations, while the institution of earthly power and economy should always remain for Christianity something purely external. Valentin Svetsitsky's article offers a very interesting philosophical solution to the question of the attitude of Christianity to violence. He allows violence insofar as it is used in the name of Christian freedom and, with man as its object, puts him as the end and not just as a means. A thoughtful article by Ern on Church revival contains some deeply true thoughts on the transformation of Christian service on the ba-

ть Вал. Свенцицкого вопрос об отношении христианства к насилию получает чрезвычайно интересное в философском отношении разрешение. Автор допускает насилие, насколько оно делается во имя христианской свободы и, имея своим объектом человека, ставит его в то же время как цель, а не как простое средство. Содержательная статья Эрнста о церковном возрождении включает глубоко верные мысли о преобразовании христианского богослужения на основах религиозного творчества и вдохновения. Статья Волжского «Проблема зла у В. Соловьева» уясняет важное в мировоззрении Соловьева понятие мировой души. Автор не удовлетворяется абстрактно-философским решением проблемы зла у Соловьева и старается показать, что и сам Соловьев кроме проблемы мирового зла вообще, подобно Достоевскому, ставил вопрос об оправдании индивидуальных проявлений зла. Но этот вопрос, по мнению автора, не может уже иметь рационального разрешения. Интересен образ недавно скончавшегося архимандрита Серапиона Мошкина, набросанный Флоренским в его статье «К почести высшего звания».

И. Лапшин.

Законы мышления и формы познания²²

Автор задается целью выяснить отношение законов мышления (тождества, противоречия и исключенного третьего) к формам познания и, в свою очередь, отношение этих последних к чувственному содержанию опыта. Представляют ли все эти принципы гносеологически разделенные слагаемые человеческого познания, или все они соединены в нераздельное единство и присущи каждому акту познания? — вот вопрос, который является основной темой всего исследования. Автор настаивает на последнем решении. Он решительно отрицает возможность как чистых беспристрастных ощущений, так и абстрактного мышления, совершенно освобожденного от чувственного содержания. В таком решении вопроса И. И. Лапшин видит ключ к более правильному пониманию критицизма и неотразимый аргумент против попыток опровергнуть критицизм на основании противоречий, связанных с понятием вещи в себе. Все возражения против критицизма, основанные на законе проти-

²² Аскольдов С. А. [Рец.:] И. Лапшин. Законы мышления и формы познания. СПб. 1906 г. 327+93 стр. ц. 2 рубля // Книга (СПб.). 1907. № 13 (1 февр.). С. 10.

sis of religious creativity and inspiration. Volzhsky's article "V. Solovyov's View of the Problem of Evil" explains the concept of the world soul which is important for Solovyov's worldview. Not content with Solovyov's abstract philosophical solution of the problem of evil, the author seeks to demonstrate that Solovyov himself, in addition to the problem of world evil in general, like Dostoyevsky, raised the question about justification of individual manifestations of evil. But, the author believes, this question defies a rational solution. In the article "In Honour of the Highest Title" Florensky sketches an interesting portrait of Archimandrite Serapion Moshkin, who had died recently.

I. Lapshin.

*The Laws of Thought and Forms of Cognition*¹⁹

The author sets out to clarify the relationship between the laws of thought (identity, contradiction and the excluded middle) and forms of cognition and, in turn, the relationship of the latter to the sensible content of experience. Are all these principles epistemologically separate parts of human cognition or do they form an inseparable unity and are inherent to every act of cognition? This is the pivotal question of the whole study. The author advocates the latter solution. He vehemently denies the possibility of pure non-spatial perceptions and abstract thought entirely devoid of sensible content. Ivan I. Lapshin believes this solution is the key to a better understanding of criticism and an irrefutable argument against attempts to deny criticism connected with contradictions concerning the concept of the thing-in-itself. All the objections to criticism based on the law of contradiction and the sharpest argument causing criticism, according to the law of the excluded middle, to accept or deny the real existence of things-in-themselves lose their power, or so the author believes, since the laws of thought have been proved to be inseparable from the categories of space and time and from sensible properties. The thing-in-itself as the idea of non-sensible being is invulnerable from the viewpoint of the law of contradiction and elusive under the law of the excluded middle because these laws cannot be applied

¹⁹ Askoldov, S. A., 1907. [Rev.:] I. Lapshin. *The Laws of Thought and Forms of Cognition*. St. Petersburg 1906, 327+93 pp. *Kniga*, 13 (1 Feb.), p. 10.

воречия, а также самый едкий аргумент, вынуждающий у критицизма, по закону исключенного третьего, признание или отрицание реального существования вещей в себе, теряют, по мнению автора, свою силу, раз доказана неотделимость законов мышления от категорий пространства и времени и чувственных качеств. Вещь в себе как идея нечувственного бытия неуязвима с точки зрения закона противоречия и неуловима по закону исключенного третьего, так как самые эти законы к ней неприменимы. Но раз законы мышления являются правоспособными лишь в связи с содержанием чувственного опыта, то снова торжествует критическая трезвость, возбраняющая прикасаться к запретным плодам метафизики. Вариация критицизма, данная И.И. Лапшиным, представляет несомненный интерес как заключающая существенное дополнение к системе Канта, уделившего законам мышления очень мало внимания. Но это дополнение едва ли все-таки имеет какое-нибудь значение для судьбы критической философии. К связи категорий с содержанием чувственного опыта, установленной уже Кантом, Лапшин прибавляет только лишнее звено — законы мышления. Но при этом понятие чувственного опыта осталось у автора столь же неопределенным и сомнительным, как у Канта. И у Лапшина сохранилась роковая ошибка Канта, состоящая в объемном уравнении понятия чувственного опыта с категорией качества (реальности) и в подчинении этому же понятию категории субстанции. Кроме того, нельзя не поставить в вину автору, обнаружившему в общем изумительную философскую эрудицию, почти полное игнорирование современной критики Канта. Как будто в этом отношении ничего не было сделано за последнее время, как будто участь критицизма зависит только от освобождения вещей в себе от власти законов мышления.

Список литературы

Борисова И.В., Давыдова Л.С. «Вопросы философии и психологии» (1889–1918). Роспись содержания // Исследования по истории русской мысли [2]. Ежегодник за 1998 год. М. : ОГИ, 1998. С. 427–523.

Булгаков С.Н. О необходимости введения общественных наук в программу духовной школы (1906) / публ. М.А. Колерова // Исследования по истории русской мысли [7]. Ежегодник за 2004/2005 год. М. : Модест Колеров, 2007. С. 265–277.

to it. But since the laws of thought are legitimate only in connection with the content of sensible experience critical sobriety, which prohibits touching the forbidden fruits of metaphysics, triumphs again. The variety of criticism provided by I.I. Lapshin is of undoubted interest since it makes a substantial addition to the system of Kant who paid scant attention to the laws of thought. However, this addition hardly makes a difference to the fate of critical philosophy. Lapshin adds only one extra link — the laws of thought — to the connection of categories to the content of sensible experience already established by Kant. However, the author's concept of sensible experience remains as vague and dubious as it is with Kant. Lapshin also makes the fateful Kantian mistake of putting the concept of sensible experience on a par with the category of quality (reality) and subordinating the category of substance to this concept. Besides, the author, who generally displays impressive philosophical erudition, has to be charged with almost totally ignoring contemporary critique of Kant. It is as if nothing had recently been done in this respect, as if the fate of criticism depended only on liberating things-in-themselves from the power of the laws of thought.

References

Borisova, I.V., Davydova, L.S., 1998. Questions of Philosophy and Psychology (1889–1918). Index of the Content. In: *Studies in Russian Intellectual History. Yearbook for 1998*, 2. Moscow: OGI, pp. 427-523. (In Rus.)

Bulgakov, S.N., 2007. On the Need to Introduce Social Sciences in the Program of the Theological School (1906). In: M.A. Kolerov, ed. 2007. *Studies in Russian Intellectual History. Yearbook for 2004/2005*, 7. Moscow: Modest Kolerov, pp. 265-277. (In Rus.)

Ermichev, A.A., ed. 2001. *Filosofskoe sodержanie russkikh zhurnalov nachala XX v. Stat'i, zametki i recenzii v literaturno-obshchestvennykh i filosofskikh izdaniyakh 1901–1922 gg.: bibliograficheskij ukazatel'* [Philosophical Content of Russian Journals of the Beginning of the XX century. Articles, Notes and Reviews in the Literary, Social and Philosophical Publications of 1901–1922: Bibliographic Index]. Saint Petersburg: RHGA. (In Rus.)

Ermichev, A.A., ed. 2006. *Filosofskoe sodержanie russkikh zhurnalov nachala XX v. Vypusk 2: Stat'i, zametki i recenzii v izdaniyakh duhovnykh i svetskikh uchebnykh zavedenij, obshchenauchnykh, kritiko-bibliograficheskikh, obshchestvenno-politicheskikh i inyh zhurnalakh: bibliograficheskij ukazatel'* [Philosophical Content of Russian Journals of the Beginning of the 20th Century. Issue 2: Articles, Notes and Reviews in Publications of Spiritual and Secular Educational Institutions, Scientific, Critical-bibliographic, Socio-political and Other Journals: Bibliographic Index]. Saint Petersburg: RHGA. (In Rus.)

Колеров М.А. Философия в «Критическом Обозрении» (1907–1909) [указатель] // Логос. 1993. № 4. С. 309–313.

Колеров М.А. Общественные науки в журнале «Народное Хозяйство» (1900–1905). Указатель // Исследования по истории русской мысли [6]. Ежегодник за 2003 год. М. : Модест Колеров, 2004а. С. 802–810.

Колеров М.А. «Мысль» (1922). Роспись содержания // Исследования по истории русской мысли [6]. Ежегодник за 2003 год. М. : Модест Колеров, 2004б. С. 811–814.

Колеров М.А. Н.О. Лосский. Липпс и Геффдинг. Две рецензии из журнала «Книга» (1906–1907) // Исследования по истории русской мысли [8]. Ежегодник за 2006/2007 год. М. : Модест Колеров, 2009. С. 367–372.

Колеров М.А. Заметки по археологии русской мысли: Булгаков, Туган-Барановский, Бердяев о «Народоправстве», Кареев о Сорокине, Аскольдов о Лапшине, Зеньковский (1896–1922) // Исследования по истории русской мысли [12]. Ежегодник за 2015 год. М. : Модест Колеров, 2016. С. 256–283.

Колеров М.А. Рецензии Булгакова и Бердяева в журнале «Книга» (1906–1907) // Колеров М.А. От марксизма к идеализму и церкви (1897–1927) : исследования, материалы, указатели. М. : Изд. книжного магазина «Циолковский», 2017. С. 125–144.

Колеров М.А. Новые издания и тексты источников по истории русской мысли. Ч. 1 // История. Научное обозрение OSTKRAFT. М. : Модест Колеров, 2018а. № 1. С. 104–119.

Колеров М.А. «Исповедничество» В.В. Зеньковского в газете «Народ» (1906) // Колеров М.А. Археология русского политического идеализма: 1904–1927. Очерки и документы. М. : common place, 2018б. С. 260–277.

Колеров М.А. Новое свидетельство современника о Владимире Соловьеве. Приложение: Л.Е. Оболенский. Мои личные воспоминания о В.С. Соловьеве (1900) // Исследования по истории русской мысли [15]. Ежегодник за 2019 год. М. : Модест Колеров, 2019а. С. 9–23.

Колеров М.А. Новые публикации документов по истории русской мысли. Ч. 3 : «Русские Ведомости» в 1918 году // История. OSTKRAFT. М. : Модест Колеров, 2019б. № 4 (10). С. 99–104.

Лосский Н.О. Философия в университете: (К вопросу об уставе) (1915) / публ. М.А. Колерова // Исследования по истории русской мысли [7]. Ежегодник за 2004/2005 год. М. : Модест Колеров, 2007. С. 278–282.

Межуев Б.В. К проблеме поздней «Эстетики» В.С. Соловьева (Опыт чтения газетных некрологов) // Исследования по истории русской мысли [2]. Ежегодник за 1998 год. М. : ОГИ, 1998. С. 257–284.

Философское содержание русских журналов начала XX в. Статьи, заметки и рецензии в литературно-общественных и философских изданиях 1901–1922 гг. : библиогр. указатель / отв. ред. А.А. Ермичев. СПб. : Издательство РХГИ, 2001.

Frank, S.L., 1909. Pan-Ideal. In: M.A. Kolerov, ed. 2018. *Arheologiya Russkogo Politicheskogo Idealizma: 1904–1927. Ocherki i Dokumenty*. [Archeology of Russian Political Idealism: 1904–1927. Essays and Documents]. Moscow: Common Place, pp. 288-291. (In Rus.)

Kolerov, M.A., 1993. Philosophy in the Critical Review (1907–1909) [Index]. *Logos*, 4, pp. 309-313. (In Rus.)

Kolerov, M.A., 2004a. Social Sciences in the Journal “Narodnoye Khozyaistvo” (1900–1905). Index. In: *Studies in Russian Intellectual History. Yearbook for 2003*, 6. Moscow: Modest Kolerov, pp. 802-810. (In Rus.)

Kolerov, M.A., 2004b. “Mysl” (1922). Index of the Content. In: *Studies in Russian Intellectual History. Yearbook for 2003*, 6. Moscow: Modest Kolerov, pp. 811-814. (In Rus.)

Kolerov, M.A., 2009. N.O. Lossky: Lipps and Høffding. Two Reviews from the Journal “Kniga” (1906–1907). In: *Studies in Russian Intellectual History. Yearbook for 2006/2007*, 8. Moscow: Modest Kolerov, pp. 367-372. (In Rus.)

Kolerov, M.A., 2016. Notes on the Archeology of Russian Thought: (...) Kareev on Sorokin, Askoldov on Lapshin (...). In: *Studies in Russian Intellectual History. Yearbook for 2015*, 12. Moscow: Modest Kolerov, pp. 277-282. (In Rus.)

Kolerov, M.A., 2017. Reviews of Bulgakov and Berdyae in the Journal “Kniga” (1906–1907). In: M.A. Kolerov, ed. 2017. *Ot marksizma k idealizmu i tserkvi (1897–1927): issledobaniya, materialy, ukazateli*. [From Marxism to Idealism and the Church (1897–1927): Research, Materials, Indexes]. Moscow: Tsiolkovsky Bookstore Publishing, pp. 125-144. (In Rus.)

Kolerov, M.A., 2018а. New Editions and Texts of Sources on the History of Russian Thought. Part 1: (...) S. Bulgakov. German Science on Morozov’s Interpretation of the Apocalypse (1912) (...). In: *History. Scientific Review OSTKRAFT*, 1. Moscow: Modest Kolerov, pp. 109-111. (In Rus.)

Kolerov, M.A., 2018b. “Ispovednichestvo” V.V. Zenskovo v Gazete “Narod” (1906) [“Confessionalism” by V.V. Zenskovsky in the Newspaper “Narod” (1906)]. In: M.A. Kolerov, ed. 2018. *Arheologiya russkogo politicheskogo idealizma: 1904–1927. Ocherki i dokumenty*. [Archeology of Russian Political Idealism: 1904–1927. Essays and Documents]. Moscow: Common Place, pp. 260-277. (In Rus.)

Kolerov, M.A., 2019а. New Evidence of a Contemporary about Vladimir Solovyov. Appendix: L.E. Obolensky. My Personal Memories of V.S. Solovyov (1900). In: *Studies in Russian Intellectual History. Yearbook for 2019*, 15. Moscow: Modest Kolerov, pp. 9-23. (In Rus.)

Kolerov, M.A., 2019b. New Publications of Documents on the History of Russian Thought. Part 3: “Russkiye Vedomosti” in 1918: (...) Peter Struve. [Review:] A.A. Manuilov. Political Economy. Lectures. Issue 1. Moscow, 1918; Peter Struve. [Review:] B.E. Budde. Fundamentals of the Concept of Normal Economy. Kazan, 1918. In: *History. Scientific Review OSTKRAFT*, 4(10). Moscow: Modest Kolerov, pp. 100-104. (In Rus.)

Философское содержание русских журналов начала XX в. Вып. 2 : Статьи, заметки и рецензии в изданиях духовных и светских учебных заведений, общенаучных, критико-библиографических, общественно-политических и иных журналах : библиогр. указатель / сост. А.А. Ермичев. СПб. : Издательство РХГИ, 2006.

Франк С.Л. «Панидеал» (1909) / публ. М.А. Колерова // Колеров М.А. Археология русского политического идеализма: 1904–1927. Очерки и документы. М. : common place, 2018. С. 288–291.

О публикаторе

Модест Алексеевич **Колеров**, кандидат исторических наук, главный редактор ИА REGNUM, Москва, Россия.

E-mail: kolerov@regnum.ru

Для цитирования:

Колеров М.А. Рецензии С.А. Аскольдова о Канте и других в общедоступной печати начала XX века // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 2. С. 80–93. doi: 10.5922/0207-6918-2020-2-4.

Lossky, N.O., 2007. Philosophy at the University: (On the Question of the Charter) (1915). In: M.A. Kolerov, ed. 2007. *Studies in Russian Intellectual History. Yearbook for 2004/2005*, 7. Moscow: Modest Kolerov, pp. 278-282. (In Rus.)

Mezhuev, B.V., 1998. To the Problem of V.S. Solovyov's Late "Aesthetics" (Experience of Reading Newspaper Obituaries). In: *Studies in Russian Intellectual History. Yearbook for 1998*, 2. Moscow: OGI, pp. 257-284. (In Rus.)

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The publisher

Dr Modest A. **Kolero**v, Editor-in-Chief, REGNUM News Agency, Moscow, Russian Federation.

E-mail: kolerov@regnum.ru

To cite this article:

Kolerov, M.A., 2020. Sergey Askoldov's Reviews concerning Kant and Others Published in the Russian Press in Early Twentieth Century. *Kantian Journal*, 39(2), pp. 80-93. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-2-4>.

ИММАНУИЛ КАНТ –
РАСИСТ И КОЛОНИАЛИСТ?В.А. Чалый¹

В конце мая 2020 г. в США после вызвавшего большой резонанс убийства полицейским задержанного афроамериканца развернулась кампания против памятников деятелям, чья репутация, по мнению протестующих, запятнана расизмом. Некоторые немецкие публицисты, впечатленные этой кампанией, предприняли аналогичный поиск расистов среди национальных мыслителей и политиков прошлого. Неожиданно «козлом отпущения» оказался Кант. Эта реплика – попытка оценить перспективу данного выбора в сравнении с русским опытом.

В ноябре 2018 г. памятник Канту в Калининграде был атакован розовой краской и обсыпан листовками, называвшими философа врагом и призывавшими студентов протестовать против использования его имени университетом. Глобальные медиа жадно впитали фотографии «розового Канта». К тому времени, когда новости достигли большей части публики, памятник уже вернулся в нормальный вид, в котором с тех пор благополучно и пребывает. Но дело было сделано, и мировая общественность единодушно осудила акт вандализма в России. Росийская культурная публика также выразила возмущение по отношению к этой акции, правда, разделившись в оценках: одни сочли ее проявлением почвеннического стихийного вандализма, другие – специальным пропагандистским мероприятием.

Прошло полтора года, и ситуация изменилась. Теперь уже прогрессивной общественностью считаются те, кто атакует памятники – как отлитые в бронзе, так и напечатанные на бумаге. В Америке пострадали не только конфедераты и Джефферсон, но и Сервантес, а в немецкой прессе снова зазвучали голоса о том, что Кант был расистом. Что сближает западных критиков, смешивающих Канта с конфедератами и колониальными магнатами, и русских метателей краски, видящих в нем врага?

Во-первых, это resentment, нечувствительный к аргументам и адресованный всему, что хоть

IMMANUEL KANT –
RACIST AND COLONIALIST?V.A. Chaly¹

A murder of an Afro-American detainee by a policeman at the end of May 2020 caused a public outrage in the United States, which led to a campaign against the monuments to historical figures whose reputation, according to the protesters, was marred by racism. Some German publicists, impressed by the campaign, initiated an analogous search for racists among the national thinkers and politicians of the past. Suddenly Kant emerged as a 'scapegoat'. This statement is an attempt to assess such reactions from the perspective of Russia's experience.

In November 2018 Kant's monument in Kaliningrad was attacked with pink paint and strewn with leaflets calling Kant an enemy and urging students to protest against the local university's use of Kant's name. The global media eagerly absorbed the photos of 'pink Kant'. By the time the news reached its audience, the monument was restored to its normal condition in which it has since safely remained, but the deed was done and the global public unequivocally condemned the act of vandalism in Russia. The Russian public did so, too, but they differed in opinion whether this was a genuine act of spontaneous vandalism, or a special propaganda operation.

Over a year passed and the situation changed. Now the progressive public are the attackers of the monuments – of both those in bronze and those printed on paper. In the USA the confederates and Jefferson fell victims to the statue-toppling campaign as did Cervantes, while in the German press Kant is again accused of racism. What brings together the Western critics, blending Kant with confederate generals and colonial moguls, and the Russian paint-throwers proclaiming him an enemy?

First there is *ressentiment*, insensitive to arguments and directed at anything that scratches against the sore consciousness. It can seem spontaneous and "authentic" when expressed by a crowd

¹ Балтийский федеральный университет им. И. Канта. 236016, Россия, Калининград, ул. Александра Невского, д. 14. Поступила в редакцию: 22.06.2020 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-2-5
© Чалый В.А., 2020.

¹ Immanuel Kant Baltic Federal University. 14 Aleksandra Nevskogo Street, Kaliningrad, 236016, Russia. Received: 22.06.2020.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-2-5
© Chaly V.A., 2020.

сколько-нибудь задевает уязвленное самосознание. Он может выглядеть спонтанным и «подлинным» у толпы в Америке, сносящей памятник, или в значительной мере наигранным у известного российского адмирала, обязанного своим положением транслировать сверху определенный комплекс эмоций (Кант извинил бы адмиральский выпад как случай публичного применения того, что можно назвать разумом). Однако это одно и то же явление, описанное Ницше и Шелером и вновь поднимающее голову. Это воображаемая месть за долги притеснения, настоящее устранение которых требует выдержки, большой работы мысли и спокойной уверенности в своей правоте. Осквернение памятника анонимными недоброжелателями или его снос эмоциональной толпой — не решение проблемы, а симптом уязвленного бессилия, признание собственной неспособности решить проблему в суде, создав такой суд в случае необходимости.

Во-вторых, это непосредственность, с которой соблюдение нынешних стандартов и приверженность актуальным убеждениям требуются от исторических фигур. Для адмирала Кант «предал свою родину», в 1758 г. приняв российское подданство вместо того, чтобы призвать к оружию или уйти в подполье, и «ползал на коленях, вымаливая кафедру» в своем прошении, адресованном русской императрице. То, что лояльности и идентичности, как и нормы письма и формы вежливости, в XVIII столетии были устроены иначе, не интересно критику, потому что его перформативный речевой акт имеет цели иные, нежели аккуратный поиск истины. Подобным же образом, хотя и с много большей тщательностью, устроены выступления некоторых нынешних критиков Канта: представления XVIII в. подгоняются под современные стандарты, ставшие возможными вообще-то именно благодаря развитию этих самых представлений. Это свидетельствует либо о невнимании к тщательности аргументации, либо о том, что цель нападок критиков, как и выступления адмирала, — не поиск истины, а консолидация и направление энергии ресентимента ради реализации той или иной политической программы, которой служит та или иная газетная редакция.

Для читателя, судящего о Канте не по газетам, кантовский расизм — далеко не новость. В философской литературе эта проблема обсуждается десятилетиями, и она действительно серьезна, поскольку расизм не является периферийным предрассудком, случайно сохранившимся у великого в остальном мыслителя, а отражает его теоретиче-

toppling a monument, or mostly feigned when adopted by a certain admiral, obliged by his position to transmit a particular complex of emotions from above (Kant would have excused the admiral's salvo as a private use of what could be called reason). But this is still the same phenomenon described by Nietzsche and Scheler and again rearing its head. It is imaginary revenge for the long lasting injustice, the real elimination of which requires much thought, endurance and calm confidence in one's rightness. Throwing paint at a monument or its toppling by an emotional crowd is not a solution to the problem, but a symptom of wounded impotence, a recognition of one's own inability to solve the problem by taking it to court, creating one if necessary.

Second is the unabashed immediacy with which current standards and conventions are applied to historical figures. To the admiral, Kant was a "traitor of his motherland" because in 1758 he assumed Russian citizenship instead of calling to arms or starting a resistance, and he "grovelled to obtain a chair" in his letter to the Russian empress. The fact that the forms of loyalties and identities, as well as the norms of writing and courtesy, were vastly different in the eighteenth century than they are today did not occur to the speaker, because his performative act pursued agendas beyond accuracy and truth. Although far more nuanced and careful, some of the present attacks on Kant follow the same template. The ideas of the eighteenth century are judged by current standards which themselves were made possible by the development of these very ideas. This either signifies the neglect of thoroughness in argumentation or reveals that the purpose of the critics, just as that of the admiral, is not truth but the consolidation and channelling of *ressentiment* to fuel this or that political agenda, served by this or that newspaper editorial.

To the readers who do not judge Kant by the newspapers his racism is old news. It has been discussed in the philosophical literature for decades and does indeed present a serious challenge. For Kant's racism is, arguably, not a remnant peripheral prejudice in the worldview of the otherwise brilliant thinker, but a systematic part of his theoretical statement regarding the natural development of humanity. Criticising and overcoming this statement, not least from the platform of Kant's own moral philosophy, is an important theoretical task carrying

ские представления о естественном развитии человеческого рода. Критика и преодоление этих представлений, в том числе с позиций моральной философии самого же Канта, остается важной теоретической задачей, имеющей практические последствия. Но эта задача не имеет никакого отношения к разворачивающейся кампании против памятников и не может быть решена с ее помощью. Напротив, подобные кампании затрудняют прогресс, приглашая носителей resentment «обогащать» дискуссию их специфическими методами. Можно допустить пользу в виде некоторого внимания со стороны хотя бы части рассерженной общественности к впечатляющим результатам, которые получены учеными, критикующими расистские тенденции у Канта и вообще в Просвещении. Однако эту пользу далеко превосходит вред, наносимый прямолинейными и упрощенными ассоциациями между Кантом и расизмом в глазах широкой публики. Если один из величайших западных мыслителей не более чем расист, которому случалось писать «непонятные книги» и о других, непереносимо скучных предметах, то что может спасти западную философию?

Помимо негодования и исторической непосредственности, в занимаемых адмиралом и нынешними обличителями Канта позициях есть и концептуальное родство. Русская философия давно, задолго до критической теории, постколониализма и деколонизации, разглядела колониальный компонент западного просвещения. Многие русские мыслители восприняли этот компонент как суть западной философии и, в частности, философии Канта. Западный разум, колонизирующий русский быт, навязывающий ему чуждую форму, подменяющий русскую общинность и религиозность (реальные или воображаемые) самозаконностью рационального индивидуализма и порядками индустриального капитализма, в России был мишенью критики как минимум с первой трети XIX в. Наиболее радикальные из славянофилов разглядели главный инструмент западной колонизации в современном русском государстве. Эпоха, начатая Петром I и до сих пор не закончившаяся, разделила русских на эксплуататорское западническое меньшинство, компрадорскую «элиту», и эксплуатируемый народ, живущий остатками традиционного уклада. Искусственный барьер между ними оказался едва ли меньшим, чем барьер между расами, а закрепощенное русское крестьянство своим положением мало отличалось от африканских рабов Запада.

practical implications. But this task has nothing to do with the anti-monument campaign and cannot be accomplished by its means. On the contrary, such campaigns inhibit progress by inviting those infected with *ressentiment* to 'enrich' the discussion with their methods. Granted, some good can be made from bringing at least a portion of the public's attention to the impressive conceptual work already accomplished by scholars criticising racist tendencies in Kant and the Enlightenment in general. But this is overshadowed by the harm done by the immediate and simplistic association of Kant with racism in the eyes of the general public. If one of the greatest Western thinkers is little more than a racist who also happened to write "incomprehensible books" on other utterly boring subjects, what can save Western philosophy?

Ressentiment and primitivism aside, there are conceptual similarities between the two positions that seem especially vivid from a Russian perspective. Russian philosophy long before critical theory, postcolonialism and decolonization noticed the colonial component of Western Enlightenment. To some Russian thinkers this constituted the essence of Western modern philosophy as such, and particularly that of Kant. Western reason, colonising Russian being, subjugating it to an alien form, replacing Russian communitarianism and religiosity (whether real or imaginary) with the autonomy of rational individualism and the industrial capitalist order, was the target of criticism in Russia at least since the early nineteenth century. The most radical of the Slavophiles went as far as seeing the Russian modern state itself as the chief instrument of Western colonisation. The epoch initiated by Peter the Great, and still ongoing, divided the Russians into a westernised minority of the exploiters, a "comprador elite", and the exploited people subsisting on the shrinking remains of traditional ways of life. The artificial barrier between the two proved comparable to that between races, and the position of Russian peasant serfs was not much different from that of the African slaves of the West. On such a view, the catch-up modernisation of Russia was in fact double colonisation, external and internal, and German philosophy was essentially a tool of oppression. Kant provided not only for the Western guns of Krupp but also for the batons of Russian police and the shape of Russian jails. Thus, the pink paint on Kant's monument was not an accident but an echo of a long standing debate.

В такой перспективе история догоняющей модернизации России — это история двойного колониализма, внешнего и внутреннего, а немецкая философия выступает инструментом угнетения. Кант обеспечивает не только западные пушки Круша, но и дубинки русской полиции, и формы русских тюрем. Поэтому история с розовой краской на памятнике Канту — не случайность, а отголосок давно идущего спора.

Возражения на этот взгляд имеют в России столь же давнюю историю и наверняка покажутся знакомыми. Они исходят из того, что у человечества общая космическая судьба, что ориентирами нам служат общие нормативные идеи и что эти абстрактные идеи наполняются конкретным содержанием только в жизни различных и многообразных рас, народов и человеческих личностей. Однако и партикуляризм возможен лишь вместе с универсализмом, поскольку только на универсальных основаниях можно построить общий мир для различного. К таким основаниям относятся универсальная человеческая разумность и способность к состраданию и любви. Да, Кант был невысокого мнения о любви, но безусловно был философом разума. Альтернативой разуму является обскурантизм, чья идейная нищета вынуждает его приверженцев отдаться двум состояниям. Первое — это бунт, в котором исполненные ресентимента и не имеющие связной мысли люди сокрушают то, что не смогли понять и над чем не смогли подняться. Русская революция 1917 г. и последовавшая за ней сталинская реакция стали результатами движения по этому пути, и последствия такого выбора до сих пор довлеют над Россией. Второе — это принятие и даже прославление своей сколь угодно неприглядной действительности и сколь угодно противоречивой и кровожадной идеологии, если она осенена авторитетом «своего» государства, партии, этнической группы или религиозной секты. Принятие и провозглашение себя такими, какие мы уже есть, и яростная критика просвещения и образования как колонизации, осуществления классовой гегемонии или угнетения нашей подлинной идентичности обрекают нас на самодовольство и деградацию в состоянии несовершеннолетия. Это путь, также пройденный в русской философии за несколько десятилетий позапрошлого века.

Русский опыт показывает, что сегодняшние западные радикалы, отвергающие «философию мертвых белых мужчин» и ее универсалистский разум с моральных, как им кажется, позиций, об-

The objections to this view in Russia are as old and will certainly sound familiar. They state that humanity has a common cosmic destiny, that we are subject to the same normative ideas and that these universal ideas acquire being only through the variety of particular races, nations and human personalities. However, such particularism has to rely on universalism to secure the basis for a peaceful proliferation of plurality. And this universalism is drawn from the universality of human reason and the capacity for compassion and love. Admittedly, Kant was not a champion of love, but he certainly was the champion of reason. The alternative to reason is obscurantism, the intellectual poverty of which forces its adherents to immerse themselves into two states. One is the state of riot, in which resentful and thoughtless mobs crush whatever they have failed to understand and overcome. The Russian revolution of 1917 and the Stalinist reaction offer an example of this path, and Russia's present is still carrying the burden of this historical choice. The other is the state of acceptance and glorification of whatever negligence one happens to possess and whatever contradictory and bloodthirsty ideology is offered by one's "own" and "true" state, party, ethnic group, or religious sect. Acceptance and glorification of whatever we already are and vehement criticism of enlightenment and education as attempts at colonisation or oppression of one's identity doom us to smugness and degradation in self-incurred immaturity. This path was also well-travelled in Russian philosophy throughout the nineteenth century.

Russian experiences show that today's Western radicals, discarding the "philosophy of dead white males" and its universalist reason from what they take to be moral perspectives, foredoom themselves to these conditions of riot and smugness. However, the refined public causes far more surprise when it opts for the policy of appeasement, or is overtaken by empathy towards the protesters, or gets carried away by what it mistakes for a fun game of statue-toppling or takes for a career opportunity, or, conversely, accepts the guilt and kneels in front of a mob. From an outsider's point of view this seems like a capitulation to *ressentiment* and has nothing to do with the elimination of evil done by racism and racists. On the contrary, this capitulation to immaturity means abandoning one of the very few positions from which

рекают себя на бунт и самодовольство. Но настоящее удивление вызывают не они, а утонченная публика, либо выбирающая политику умиротворения, либо захлестываемая эмпатией по отношению к протестующим, либо ошибочно принимающая сбрасывание памятников за веселую игру или карьерную возможность, либо, наоборот, съедаемая чувством вины и встающая на колени перед толпой. Если смотреть со стороны, то это выглядит как капитуляция перед ресентиментом, которая не имеет ничего общего с возмещением зла, причиненного расизмом и расистами. Наоборот, сдать в плен несовершеннолетие означает оставить одну из очень немногих позиций, с которых сегодня можно убедительно аргументировать, законно требовать и практически осуществлять последовательное и полное искоренение расизма. Чтобы вскарабкаться на плечи таких гигантов, как Кант, и увидеть дальше, чем видели они, надо не ниспровергать их, не обливать их памятники краской, не ненавидеть или боготворить их, но пытаться понимать, отдавая должное их открытиям и преодолевая их заблуждения.

Об авторе

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

E-mail: VCHaly@kantiana.ru

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

Для цитирования:

Чалый В.А. Иммануил Кант — расист и колониялист? // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 2. С. 94–98. doi: 10.5922/0207-6918-2020-2-5.

it is possible today to forcefully argue, lawfully demand and practically organise the consistent and thorough eradication of racism. If we wish to climb on the shoulders of giants like Kant and see further than they did, it makes sense not to overthrow them or spray their monuments with bright paint, not to detest or worship them, but try to understand them, paying due respect to their discoveries as well as overcoming their errors.

The author

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

E-mail: VCHaly@kantiana.ru

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

To cite this article:

Chaly, V.A., 2020. Immanuel Kant — Racist and Colonialist? *Kantian Journal*, 39(2), pp. 94-98. <http://dx.doi:10.5922/0207-6918-2020-2-5>.

БЕСПОРЯДОК В ЦАРСТВЕ ЦЕЛЕЙ

А.П. Беседин¹

Рец. на кн.: Korsgaard Ch.M. *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford : Oxford University Press, 2018. 252 p.

Кристина Корсгаард — известный исследователь моральной философии Канта, создатель оригинальных теорий в области этики, философии действия, личности. Ее перу принадлежат книги «Создавая царство целей» (Korsgaard, 1996a), «Источники нормативности» (Korsgaard, 1996b), «Конституирование агентности» (Korsgaard, 2008), «Самоконституирование» (Korsgaard, 2009) и рецензируемая здесь работа «Близкие создания: наши обязательства по отношению к другим животным». Эта книга частично основана на Таннеровских лекциях о человеческих ценностях, которые Корсгаард читала в 2004 г. в университете Юты (Korsgaard, 2004).

Содержание книги может быть выражено в одной фразе: «Мы делим мир с близкими созданиями» (Korsgaard, 2018, p. 3; далее в круглых скобках указываются страницы этого издания). Автор обосновывает и развивает этот тезис, опираясь на этические идеи Канта и Аристотеля.

Устойчивое английское выражение *fellow creatures* может быть переведено как *близкие*. Но перевод «близкие создания» лучше схватывает смысл, вложенный в него Корсгаард, ведь каждое из этих слов имеет для нее особое значение. К тому же они косвенно отсылают нас к Канту — главному союзнику и противнику Корсгаард. В качестве эпиграфа к шестой главе своей книги (p. 97) она использует цитату из работы Канта «Предполагаемое начало человеческой истории»:

Когда он [человек] в первый раз сказал овце: *мех, которым ты покрыта, природа дала тебе не для тебя, но для меня*, — снял с нее шкуру и надел ее на себя, — тогда он понял присущее ему в силу его природы преимущество над всеми животными, на которых он отныне смотрел не как на равных ему

¹ Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. 119991, Москва, Ломоносовский просп., д. 27, корп. 4. Поступила в редакцию: 22.03.2020 г. doi: 10.5922/0207-6918-2020-2-6 © Беседин А.П., 2020.

TROUBLE IN THE KINGDOM OF ENDS

A.P. Besedin¹

Review: Christine M. Korsgaard, *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford, Oxford University Press, 2018, 252 pp.

Christine Korsgaard is a well-known specialist on Kant's moral philosophy and author of original theories in the field of ethics, philosophy of action and self. Her books include *Creating the Kingdom of Ends* (Korsgaard, 1996a), *The Sources of Normativity* (Korsgaard, 1996b), *The Constitution of Agency* (Korsgaard, 2008), *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity* (Korsgaard, 2009) and *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*, the book being reviewed here. The book is partially based on the Tanner Lectures on Human Values which Korsgaard delivered at the University of Utah in 2004 (Korsgaard, 2004).

The substance of the book can be expressed in one phrase: "We share the world with fellow creatures" (Korsgaard, 2018, p. 3; elsewhere the pages of this publication are cited in brackets). The author advances and develops this thesis proceeding from the ethical ideas of Kant and Aristotle.

The English set phrase *fellow creatures* may be translated into Russian in a single word: *blizhniye*. But "fellow creatures" better captures the meaning with which Korsgaard invests it because to her each of these words carries a special meaning. Besides, they contain an oblique reference to Kant, who is Korsgaard's main ally and opponent. She uses a quotation from Kant's *Conjectures on the Beginning of Human History* as the epigraph to the sixth part of her book (p. 97):

When [the human being] first said to the sheep, 'the pelt which you wear was given to you by nature not for your own use, but for mine' and took it from the sheep to wear it himself, he became aware of a prerogative which [...] he enjoyed over all the animals; and he now no longer regarded them as fellow crea-

¹ Lomonosov Moscow State University. 27 bldg 4 Lomonosovsky Prospekt, Moscow, 119991, Russia. Received 22.03.2020. doi: 10.5922/0207-6918-2020-2-6 © Besedin A.P., 2020.

тварей, но как на предоставленные его воле средства и орудия для достижения любых своих целей (AA 08, S. 114; Кант, 1994, с. 165).

«Равные ему твари» — это и есть *fellow creatures*, в оригинале *Mitgenossen an der Schöpfung* («собратья по творению») (AA 08, S. 114; Кант 1994, с. 164). Именно против такого отношения к близким нам созданиям — отношения только лишь как к средству — выступает Корсгаард, как это ясно из ее ответа на вопрос В.В. Васильева о «главной ошибке Канта»: «Полагаю, что одной из важных ошибок, допущенных Кантом, было то, что он недостаточно думал о нечеловечных животных. ...Как его философия действия, так и его философия сознания мешают уяснить место, занимаемое нечеловечными животными» (100 этюдов о Канте, 2005, с. 149)². Эти слова были написаны в 2004 г. Исправлению этой ошибки Канта и посвящена работа 2018 г.

Книга Корсгаард состоит из трех частей. В первой части «Люди и другие животные» автор закладывает аристотелианский фундамент для своей теории. Во второй части «Иммануил Кант и животные» она критикует кантовские представления о моральном статусе животных и выстраивает свой центральный кантианский аргумент. В третьей части «Последствия» обсуждается «животная антиномия» и делаются практические выводы.

Основные идеи книги могут быть раскрыты через анализ понятия «близкие создания». Истокованию понятия «создания» посвящена первая часть работы. Создания — это животные, включая людей. Животное — «это организм, который функционирует как деятель, при этом под деятельностью я имею в виду что-то наподобие руководимой репрезентациями локомоции» (р. 22). Репрезентации в данном случае — это сознательные состояния. Животные отличаются от других организмов тем, что они «репрезентируют окружение при помощи чувств и действуют в свете этих репрезентаций» (р. 20). Все животные обладают самосознанием, или самостью, причем в большей или меньшей степени (р. 32). Человек действительно является рациональным (*rational*) животным, но, как считает Корсгаард, это не делает его более морально значимым, чем другие животные (р. 52). Рациональность в терминологии Корсгаард отличается от *рассудочности*: «Рассудочное животное характеризуется способностью учиться на опыте и решать проблемы, опираясь на мышление. <...> Рациональность... это нор-

² Я благодарю Вадима Валерьевича Васильева за указание на эту цитату.

tures, but as means and instruments to be used at will for the attainment of whatever ends he pleased (MAM, AA 08, p. 114; cf. Kant, 1991, p. 225).²

Fellow creatures corresponds to *Mitgenossen an der Schöpfung* in the German original (*ibid.*). It is this attitude to our fellow creatures as mere instruments that Korsgaard opposes, as witnessed by her answer to Vadim Vasilyev's question about Kant's "main mistake": "I think one important mistake Kant made was not thinking enough about non-human animals [...]. What I have in mind is that both his philosophy of action and his philosophy of mind make it hard to see where non-human animals fit in" (Vasilyev, 2005, p. 149).³ This was written in 2004. The 2018 book is devoted to correcting that mistake.

Korsgaard's book consists of three parts. In the first part, "Human Beings and the Other Animals", she lays the Aristotelean foundation for her theory. In the second part, "Immanuel Kant and the Animals", she criticises Kant's ideas of the moral status of animals to build her central Kantian argument. In the third part, "Consequences", she discusses the "animal antinomy" and draws practical conclusions.

The book's main ideas can be revealed through the analysis of the "fellow creatures" concept. The first part is devoted to the interpretation of "creatures." Creatures are animals, including humans. According to Korsgaard, "An 'animal' [...] is an organism that functions as an agent, where by agency I mean something like representation-governed locomotion" (p. 22). In this case representations are conscious states. An animal differs from other organisms in that she is "representing her environment to herself, through her senses, and then by acting in light of those representations" (p. 20). All animals have self-consciousness or self, though to varying degrees (p. 32). Man is indeed a *rational* animal but, Korsgaard believes, this does not make him more significant morally than the other animals (p. 52). Rationality, according to Korsgaard, differs from *intelligence*: "An intelligent animal is character-

² Korsgaard's translation of this passage differs somewhat from Nisbeth's English translation. She uses the word *pelt* instead of *fleece* to translate the German *Pelz*. She explains the reason in footnote 4 on p. 99 of her book.

³ I thank Vadim Vasilyev for drawing my attention to this quotation.

мативная способность, укорененная в определенной форме самосознания» (р. 39). Иначе говоря, рациональность — это способность действовать в соответствии с законами, данными нам самими собой (р. 43). Удовольствие и страдание, по мнению Корсгаард, — это формы самосознания (р. 31), поэтому все чувствующие существа обладают точкой зрения, с которой им открывается мир, и самостью (р. 32). Ум животных, которым свойственно только инстинктивное самосознание, Корсгаард называет инстинктивным в противоположность рациональному уму людей (р. 38).

Понятие «создания» имеет и другую сторону: оно сцеплено с понятием блага. Корсгаард исходит из того, что всякая ценность, или благо, *привязана* к точке зрения. «Ничто не может быть важным без того, чтобы это было важным для какого-то существа — человека или животного» (р. 9). Однако Корсгаард тут же переходит к понятию абсолютной важности-для и абсолютного блага-для. «Нет реальной разницы между тем, чтобы быть абсолютным, и тем, чтобы быть относительно каждого... *Абсолютное благо блага-для*: абсолютно хорошо, хорошо-для всех нас, чтобы каждое чувствующее существо получало то, что хорошо-для него, и избегало того, что плохо-для него» (р. 10).

Корсгаард проводит разделение в аристотелианском духе между функциональным и конечным благом. Нечто хорошо в функциональном смысле, если пригодно для выполнения какой-то функции (для ножа хорошо быть острым и т.п.) (р. 18), тогда как «хорошим» в конечном смысле мы называем нечто, если рассматриваем это как то, что стоит иметь, реализовывать или осуществлять ради него самого» (р. 17). Соединяя идею привязанности блага к точке зрения и понятие функционального блага, Корсгаард приходит к выводу, что конечное благо существует. Функция живого организма — поддерживать собственное функционирование (р. 20). Животные — это организмы, обладающие точкой зрения, которая позволяет им воспринимать нечто как благо или зло. Поэтому хорошее функционирование организма животного — это конечное благо для него (р. 22). Интересно, что Корсгаард не опирается в своем определении животного на биологию, оставляя место для возможных искусственных животных: «Если бы мы создали машину, которая была бы сознательной и обладала бы оценочным опытом, ведущим к тому, что она преследовала бы свое функциональное благо, то, согласно моему определению, она была бы животным и у нее было бы конечное благо» (р. 24).

ized by his ability to learn from his experiences and to solve problems by taking thought. [...] Rationality [...] is a normative power grounded in a certain form of self-consciousness" (p. 39). In other words, rationality is the ability to act in compliance with the laws we lay down for ourselves (p. 43). Pleasure and suffering, in Korsgaard's opinion, are forms of self-consciousness (p. 31), therefore all sentient creatures have a point of view from which they look at the world and possess self (p. 32). Korsgaard considers the mind of animals to be instinctive self-consciousness as opposed to the rational mind of humans (p. 38).

There is also another side to the concept of "creature" that is linked to the concept of good. Korsgaard believes that every value or good is *tethered* to a point of view. "Nothing can be important without being important to someone — to some creature, some person or animal. [...] the creatures themselves do not stand in some absolute rank ordering of importance" (p. 9). However, Korsgaard immediately passes on to the concept of absolute importance-to and absolute goodness-for. "There's no real difference between being absolute, and being relative to everyone [...]. *The Absolute Goodness of Goodness-For*: It is absolutely good, good-for us all, that every sentient creature get the things that are good-for her, and avoid the things that are bad-for her" (p. 10).

Korsgaard draws an Aristotelean distinction between functional and final good. Something is good in the functional sense if it is suitable for the performance of some function (it is good for a knife to be sharp, etc.) (p. 18), whereas "We call something 'good' in the final sense when we consider it worth having, realizing, or bringing about for its own sake" (p. 17). By conjoining the idea of good being tethered to a point of view and the concept of final good Korsgaard arrives at the conclusion that final good exists. The function of the living organism is to maintain its own functioning (p. 20). Animals are organisms that have a point of view which enables them to perceive something as good or evil. Therefore proper functioning of the animal's organism is the final good for it (p. 22). Interestingly, Korsgaard's definition of animal is not anchored in biology, thus leaving room for various artificial animals: "If we invented a machine that was conscious and

Резюмировать эту часть книги можно таким выводом: «Создание — это субстанция, которая необходимо заботится о себе, природа которой — ценить себя» (p. 137).

Вторую — кантианскую — часть работы можно рассматривать как истолкование понятия близкого. Этот термин указывает на то, в каком отношении мы находимся (*stand*) друг к другу, и это отношение моральное, то есть отношение к существам, обладающим моральным статусом (p. 96). Оно предполагает наличие обязательств. Проясняя понятие морального статуса, Корсгаард анализирует *аргумент пограничных случаев*: «Какое бы свойство мы ни выбрали в качестве основания морального статуса, найдется такой человек, которому оно не присуще, или животное другого вида, которое им обладает» (p. 79). Этот довод можно использовать и для защиты морального статуса животных. Но в случае Корсгаард этот довод является скорее угрозой ее попытке универсализации этики. Действительно, если благо или зло может быть только привязанным к точке зрения сознающего существа, то моральный статус человека, скажем, находящегося в коме, вызывает сомнения. Ответ Корсгаард таков: моральный статус относится к жизни создания в целом, это атемпоральное понятие (p. 86). Это положение ведет к квазителеологическому утверждению: «Создание, которое было сконструировано для функционирования отчасти при помощи рассуждения, но которое еще развивается или перенесло повреждения, все же является рациональным созданием» (p. 85). Конструктором в данном случае выступает, разумеется, эволюция (p. 83).

Далее Корсгаард переходит к критике кантовского представления о моральном статусе животных, которое состоит в том, что у нас могут быть только непрямые обязательства перед животными. Она аргументированно и с использованием примеров показывает внутреннюю противоречивость такого отношения к животным: «Как если бы Кант призывал нас любить животных по-настоящему и искренне, будто людей, но при этом утверждал бы, что мы лишь притворяемся, что они люди» (p. 105).

Другая проблема с моральным статусом животных состоит в том, что они не проходят через так называемый моральный фильтр. «Реакция на другого человека либо направлена на моральный характер его мотивов и действий, либо, по крайней мере, определена и ограничена ими» (p. 107). Успешное прохождение через фильтр, как представляется, необходимо для морального статуса. В

had valenced experiences that guided her to pursue her own functional good, then she would be an animal, by my definition, and she would have a final good” (p. 24).

This part of the book can be summed up as follows: “A creature is a substance that necessarily cares about itself, a substance whose nature it is to value itself” (p. 137).

The second (Kantian) part of the work can be seen as an interpretation of the concept of *fellow* (creature). This term refers to how we *stand* with regard to each other, since it is a moral attitude towards creatures that have a *moral standing* (p. 96). It implies the existence of obligations. Elaborating the concept of moral standing, Korsgaard analyses the Argument from Marginal Cases: “Whatever property we choose as the ground of moral standing, there will be some human being who lacks it, or some other kind of animal who has it” (p. 79). This argument can be used to protect the moral status of animals. However, in Korsgaard’s case it is more of a threat to her attempt to universalise ethics. Indeed, if good or evil can only be tethered to the standpoint of a sentient creature then the moral status of a person in a coma is open to question. Korsgaard answers that the moral status refers to the life of the creature as a whole, it is an atemporal concept (p. 86). This leads to a quasi-teleological conclusion: “A creature who is constructed to function in part by reasoning but who is still developing or has been damaged is still a rational creature” (p. 85). The constructor, of course, is evolution (p. 83).

Korsgaard then proceeds to criticise the Kantian idea of the moral status of animals, which is that we can only have indirect duties towards animals. She builds a well-argued case, illustrated by examples, to show the contradictory nature of this attitude to animals: “It is as if Kant were inviting us to love animals quite wholeheartedly and genuinely, just as if they were people, while at the same time telling us that we are just pretending they are people” (p. 105).

Another problem with animals is that they do not pass through the “moral filter”. “Response to another person is either directed to the moral character of his motives and actions, or at least con-

ответ на это Корсгаард возражает, что моральный статус может быть правом на определенное отношение (p. 109–111). Прохождение через моральный фильтр необходимо для заслуженности в сильном смысле. Некто «заслуживает обращения в сильном смысле — значит, он должен получить такое обращение (или быть подвергнут такому обращению), потому что он в некотором важном смысле поступил хорошо или плохо» (p. 109). В то же время есть и слабый смысл заслуженности: «Некто “заслуживает” чего-то, просто если это правильно и подобающе, чтобы он это получил» (p. 110). Этот смысл заслуженности применим и к животным.

Перейдем к рассмотрению центрального аргумента Корсгаард. Следуя Канту, она признаёт, что некто, чтобы иметь моральный статус, должен подпадать под действие морального закона. Согласно Канту, таковы только рациональные существа — автономные личности, которые сами являются законодателями. Но Корсгаард утверждает, что моральный закон может предписывать обязательства в двойном смысле: «У вас может быть обязательство перед кем-то в том смысле, что этот кто-то является признанной инстанцией, создающей для вас закон, или у вас может быть обязательство перед кем-то в том смысле, что закон своим содержанием дает ему право предъявлять к вам определенные требования» (p. 125). Источниками закона могут быть только рациональные существа, но сам моральный закон может распространяться и на других существ. Тогда последние также становятся целями самими по себе, членами царства целей (p. 131).

Свое главное рассуждение Корсгаард подытоживает так:

Как рациональным существам нам нужно обосновывать свои действия, то есть предполагать наличие у них оснований. Это требует от нас того, чтобы мы считали какие-то цели заслуживающими достижения, абсолютно хорошими. Не имея метафизических озарений относительно внутренних ценностей, мы вынуждены признавать, что некоторые вещи определено плохи-для или хороши-для нас. Таким образом, это начальная точка, с которой мы выстраиваем нашу систему ценностей: мы признаём некоторые вещи абсолютно хорошими или плохими и, поступая так, мы считаем себя целями самими по себе. Но мы не единственные существа, для которых вещи могут быть плохими или хорошими; другие животные не отличаются от нас в этом отношении. Поэтому мы не можем не считать других животных целями самими по себе (p. 145).

strained and limited by them” (p. 107). Successful passing through the filter seems to be a pre-condition for the moral status. Korsgaard responds that moral status can be the right to a certain kind of treatment (pp. 109-111). It is necessary to pass through the moral filter in order to deserve a certain kind of treatment. If someone “deserves to be treated a certain way [...] he ought to be given (or subjected to) that treatment because he has behaved well or badly in some way that is relevant” (p. 109). However, “someone is said to ‘deserve’ something simply if it is right and proper that he should have it” (p. 110). Animals belong in the latter category.

Let us now consider Korsgaard’s central argument. Following Kant, she admits that to have moral status someone must be amenable to the moral law. According to Kant, this can only apply to rational creatures, autonomous individuals who are law-makers themselves. Korsgaard, however, maintains that the moral law can prescribe obligations in two senses: “You can owe a duty to someone in the sense that he is the recognized authority who made the law for you, or you can owe a duty to someone in the sense that the law by its content gives him a right, which enables him to make a claim on you” (p. 125). Only rational creatures can be the sources of the law, but the moral law itself can apply to other creatures. The latter then become ends in themselves, members of the kingdom of ends (p. 131).

Korsgaard thus sums up her main argument:

As rational beings, we need to justify our actions, to think there are reasons for them. That requires us to suppose that some ends are worth pursuing, are absolutely good. Without metaphysical insight into a realm of intrinsic values, all we have to go on is that some things are certainly good-for or bad-for us. That then is the starting point from which we build up our system of values — we take those things to be good or bad absolutely — and in doing that we are taking ourselves to be ends in ourselves. But we are not the only beings for whom things can be good or bad; the other animals are no different from us in that respect. So we are committed to regarding all animals as ends in themselves (p. 145).

Мы устанавливаем закон как рациональные существа, но подпадаем под его действие потому, что для нас есть нечто хорошее и нечто плохое. Поэтому и другие существа, для которых есть это различие, подпадают под моральный закон. Относиться к другим как к целям самим по себе значит «относиться к ним в соответствии с их благом» (p. 220).

Открывая животным двери в царство целей, мы сталкиваемся с несколькими неприятными последствиями. Во-первых, животные становятся «гражданами второго сорта», ведь источниками морального закона остаются рациональные существа. Во-вторых, животные не могут действовать в соответствии с моральным законом (p. 150). В-третьих, «когда мы приглашаем животных в царство целей, надежда сделать мир хорошим для всех исчезает» (p. 154). По поводу этих затруднений Корсгаард пишет: «То обстоятельство, что животные приносят беспорядок в царство целей, не является основанием для их исключения из него, если они, как я считаю, к нему уже принадлежат» (p. 153). То есть эти затруднения не снимают с нас как рациональных существ обязательств перед животными.

Третья часть книги содержит некоторые выводы из теории, разработанной Корсгаард в первых двух. В параграфе 10.3.2 автор формулирует «животную антиномию»:

1. Мы обязаны сделать всех животных домашними, поскольку мы не можем защитить диких животных от естественных зол.

2. Мы обязаны сделать всех животных дикими, поскольку мы сами не можем избежать причинения зла домашним животным (p. 181).

Под одомашниванием в данном случае имеется в виду приведение животных в состояние зависимости от человека, который будет контролировать их размножение, питание и, возможно, влиять на их генетику. Тезис в этой антиномии отстаивает Джеф Макмахан. Корсгаард называет его позицию «этикой творения», так как человек в этом случае частично берет на себя роль Бога (p. 182–183). Противоположную точку зрения (антитезис) она именуется «аболиционизмом», к сторонникам которого принадлежат, например, члены организации «Люди за этическое обращение с животными» (PETA) (p. 178–179).

Чтобы разрешить «животную антиномию», Корсгаард обращается к вопросу о ценности биологических видов. Трудность с биологическими видами состоит в том, что благо и зло, по ее мне-

We make the law as rational creatures, but we are amenable to it because there is something good-for us and bad-for us. This means that the moral law applies also to other creatures for whom this difference exists. To treat others as ends in themselves means to “treat them in ways that are compatible with their good” (p. 220).

Letting animals into the Kingdom of Ends, we encounter several unpleasant consequences. First, animals become “second-rate citizens” because the sources of moral law become rational creatures. Second, animals cannot act under the moral law (p. 150). Third, “once we invite the animals into the Kingdom of Ends, that hope of making the world good for everyone is gone” (p. 154). Korsgaard responds: “But the fact that animals cause trouble in the Kingdom of Ends is no reason to lock them out if they otherwise belong there, as I believe they do” (p. 153). In other words, these problems do not relieve us of our duty to animals.

The third part of the book sets forth some conclusions from the theory Korsgaard develops in the first two parts. She formulates the “animal antinomy” in paragraph 10.3.2:

1) It is our duty to make all animals domestic, since we cannot protect wild animals from natural evils.

2) It is our duty to make all animals wild, since we cannot avoid wronging domestic animals ourselves (p. 181).

In this case, domestication means making animals dependent on man who will control their procreation, nutrition and perhaps influence their genetics. Jeff McMahan advocates the antinomy thesis. Korsgaard calls his position the “ethics of creation” because man in a way assumes the role of God (pp. 182–183). She describes the opposite view (antithesis) as “abolitionism” which is promoted, for example, by members of People for Ethical Treatment of Animals (PETA) (pp. 178-179).

To resolve the “animal antinomy” Korsgaard brings in the question of the value of biological species. The problem with biological species is that good and evil, in her opinion, are linked with individual creatures who have moral status. Korsgaard then introduces the concept of *normatively significant*

нию, привязаны к отдельным созданиям — носителям морального статуса. Поэтому Корсгаард вводит в свою теорию понятие *нормативно значимой группы* (p. 190), связанное с понятием *по существу совместно используемого блага* (p. 206) (пример — бейсбольная площадка, которая может использоваться только совместно). Благо такого типа является благом для группы, и тогда группа оказывается нормативно значимой. Для популяций животных также существуют совместно используемые блага (например, места обитания), поэтому они становятся нормативно значимыми группами (p. 208).

Другой вопрос Корсгаард звучит неожиданно: «Не должны ли вымереть люди?» Ответ на него парадоксален: «Я думаю, что у нас есть своего рода право пытаться обеспечить долгое будущее для нашего вида. Но согласно кантовскому подходу, который я защищаю, этого права мы можем лишиться — мы можем не заслужить его, — если продолжим жестоко обращаться с отдельными животными и сообществами животных, с которыми мы делим этот мир» (p. 214). Однако утверждение, что рациональное существо — цель сама по себе — может лишиться права на существование, плохо согласуется с кантовским подходом в этике, взятым даже в самом широком смысле. Возможно, Корсгаард использует эту неоднозначную фразу лишь для того, чтобы привлечь внимание читателя к неправильности многих действий людей в отношении животных.

Как же разрешается «животная антиномия»? Корсгаард отвергает и тезис, и антитезис, предлагая просто в каждой конкретной ситуации относиться к животному как к цели самой по себе, то есть всегда «думать о “деталях, которые отличаются от случая к случаю”³» (p. 220). Так, употребление животных в пищу или использование для медицинских экспериментов несовместимо с их моральным статусом. В то же время работа животных в вооруженных силах или их использование в качестве компаньонов допустимо при соответствующем обращении. В целом решение подчиняется принципу «относиться к животным в соответствии с их благом» (p. 220). Как мы видим, термин «антиномия» используется Корсгаард явно не в строгом смысле: мы не сталкиваемся здесь с противоречием, тезис и антитезис которого в равной мере доказуемы. И никакая настоящая антиномия не может быть раз-

group (p. 190) connected with the concept of *essentially shared good* (p. 206) (an example is a baseball field that can be used only jointly). This kind of good is good for a group and then the group becomes normatively significant. Animal populations also have jointly used goods (for example, their habitats), so they become normatively significant groups (p. 208).

Another question Korsgaard asks may sound surprising: “Should humans go extinct?” Her answer is paradoxical: “I think we have a sort of right to try to secure the long-term future of our species. But on the Kantian view I advocate, it is the kind of right we can forfeit — we can fail to deserve it — if we continue to abuse the individual animals and the animal communities with whom we share the world” (p. 214). However, the claim that a rational creature — an end in itself — may forfeit the right to exist is not compatible with the Kantian approach to ethics, not even in its broadest sense. It may be that Korsgaard uses this ambiguous phrase to draw the reader’s attention to the wrongness of many human actions with regard to animals.

How, then, is the “animal antinomy” resolved? Korsgaard rejects both the thesis and the antithesis, suggesting that in each concrete situation it is necessary to see the animal as an end in itself, i.e. always “to think about ‘the details that vary from case to case’” (p. 220).⁴ Thus, using animals for food or for medical experiments is incompatible with their moral status. At the same time, the work of animals in the armed forces or their uses as companions is admissible, given proper treatment. On the whole the decision should follow the principle “treat them in ways that are compatible with their good” (p. 220). It will readily be seen that Korsgaard uses the term “antinomy” loosely; we are not dealing with a contradiction in which the thesis and antithesis are equally provable. And no real antinomy can be resolved by sifting through cases. Rather, we are looking at opposite opinions bolstered by probable arguments. That said, Korsgaard’s solution appears to be more “humane”

³ Корсгаард использует здесь фрагмент из статьи Тома Регана, который считает, что отношение к животным следует изменить в целом (Regan, 1985, p. 13), тогда как для Корсгаард важны именно детали.

⁴ Here Korsgaard uses a fragment from Tom Regan’s article in which he argues that the attitude to animals as a whole should be changed (Regan, 1985, p. 13), whereas for Korsgaard it is the details that matter.

решена перебором случаев. Скорее, мы имеем здесь дело с противоположными мнениями, подкрепленными вероятными доводами. В то же время решение Корсгаард представляется более «человечным», чем радикальный аболиционизм и этика творения. «Формирование отношений с животными, — пишет она в конце книги, — работа с ними, попытки понять, как они думают и что они чувствуют, — это часть специфически человеческого блага. Компания животных хороша для нас» (р. 237).

Изложив основное содержание книги, я хотел бы привести одно возражение. Законодателем в царстве целей выступает разумное существо, однако, устанавливая закон, оно рассматривает себя не как разумное, а как чувствующее. Сначала Корсгаард говорит о страдании и удовольствии лишь как о формах самосознания, но в девятой главе утверждает, что они существенны для сознания в принципе, потому что удовольствие и страдание — это оценки, встроенные в сознательную жизнь всякого животного (р. 166). Функционирование для животного — это конечное благо, и оказывается, что «сознательное хорошее функционирование — это такое состояние, которое само по себе с необходимостью приятно для хорошо функционирующего животного в достаточно хороших условиях» (р. 165). Иными словами, рациональное существо, будучи сознательным, по определению должно иметь опыт страдания и удовольствия. Такова позиция Корсгаард. Но здесь она отступает не только от кантовского, но, по-видимому, и от общепринятого понятия рационального существа. Для рационального или даже просто сознательного существа опыт удовольствия и страдания не является необходимым хотя бы потому, что можно представить себе такое сознательное существо, которое его не имеет.

В защиту Корсгаард можно сказать, что те удовольствие и страдание, о которых идет речь, — это не качественные переживания, а просто оценки состояния организма. На это можно ответить, во-первых, что такой мониторинг собственного состояния опять же не необходим для сознательных существ. Во-вторых, попробуем заменить в рассуждениях Корсгаард *чувствующих существ на существ, производящих мониторинг своего состояния, не сопровождающийся феноменальными переживаниями боли или удовольствия*. Если мы будем говорить о наших обязательствах перед такими бесчувственными созданиями, а не перед животными, имеющими феноменальный опыт удовольствия и страдания, наши симпатии к теории Корсгаард могут быть поколеблены.

than radical abolitionism or the ethics of creation. “Forming relationships with animals, and working with them, and trying to figure out how they think and what they feel, is part of the specific good of being human. The company of animals is good-for us” (p. 237).

Having presented the content of the book I would like to raise just one objection. The law in the Kingdom of Ends is laid down by a rational creature; however, in laying down the law it considers itself to be a sentient and not a rational being. Initially, Korsgaard speaks about suffering and pleasure only as forms of self-consciousness, but in chapter nine she claims that they are essential for consciousness in principle because pleasure and suffering are *valences* built into the conscious life of any animal (p. 166). For an animal, functioning is the final good. “It follows from this that conscious well-functioning is itself a condition that is necessarily pleasant to the well-functioning animal in reasonably good circumstances” (p. 165). In other words, a rational creature, being conscious, must by definition have experience of suffering and pleasure. This is Korsgaard’s stand. But there she departs not only from the Kantian, but arguably from the generally accepted concept of a rational being. For a rational or even simply a conscious being the experience of pleasure and suffering is not necessary, if only because one can imagine a conscious creature that does not have such experience.

It can be said in Korsgaard’s defence that the pleasure and suffering referred to here are not qualitative experiences but simply assessments of the state of the organism. But one may counter this, first, by stating that such monitoring of one’s own state is not necessary for conscious beings. And second, let us try to replace in Korsgaard’s reasoning *sentient creatures with creatures which conduct monitoring of their state, unaccompanied by phenomenal experiences of pain or pleasure*. If we talk about our obligations to such insentient creatures, and not to animals which have phenomenal experience of pleasure and suffering our sympathy for Korsgaard’s theory may be diminished.

The overall conclusion that suggests itself is that the method of universalisation of morality proposed by Korsgaard does not cover all the possible rational beings. She may be prepared to admit that because she describes her position as naturalistic (p. 168),

Таким образом, можно заключить, что способ универсализации морали, предлагаемый Корсгаард, распространяется не на всех возможных разумных существ. Она, возможно, готова это признать, так как называет свою позицию натуралистической (р. 168), то есть зависимой от определенных эмпирических фактов. Но важнее, что в существенном пункте своего рассуждения Корсгаард опирается на произвольное, удобное для нее определение разумного существа, с которым читатель не обязан соглашаться. Подобный прием может подорвать ее главные выводы.

Тем не менее книга Корсгаард написана безупречно, охватывает широкий круг этических проблем, а ее аргументы отличаются ясностью и вниманием к деталям. Кроме того, эта работа интересна как историко-философская интерпретация кантовского отношения к животным. Она, безусловно, будет полезна всем, кто интересуется моральной философией Канта или этикой отношения к близким созданиям.

Благодарности. Эта рецензия появилась в результате обсуждения выступления автора на семинаре Московского центра исследования сознания 25 декабря 2019 г. Я благодарю всех участников семинара за их комментарии, способствовавшие моему пониманию книги Корсгаард.

Список литературы

100 этюдов о Канте / под ред. В.В. Васильева. М. : КДУ, 2005.

Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994. Т. 1. С. 149–191.

Korsgaard Ch.M. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge : Cambridge University Press, 1996a.

Korsgaard Ch.M. *The Sources of Normativity*. Cambridge : Cambridge University Press, 1996b.

Korsgaard Ch.M. *Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals* // *The Tanner Lectures on Human Values* / ed. by G.B. Peterson. Salt Lake City, UT : University of Utah Press, 2004. Vol. 25/26. P. 77–110.

Korsgaard Ch.M. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford : Oxford University Press, 2008.

Korsgaard Ch.M. *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford : Oxford University Press, 2009.

Korsgaard Ch.M. *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford : Oxford University Press, 2018.

Regan T. *The Case for Animal Rights* // *In Defense of Animals* / ed. by P. Singer. Oxford : Basil Blackwell, 1985. P. 13–26.

i.e. dependent on certain empirical facts. Even more important is the fact that at a critical point of her argument Korsgaard proceeds from an arbitrary definition of a rational creature, which may be convenient for her but need not necessarily be shared by the reader. Such an approach may undermine her main conclusions.

Even so, Korsgaard's book is impeccably written, covers a wide range of ethical problems and her arguments are remarkable for clarity and attention to details. The book is also interesting as a historical-philosophical interpretation of the Kantian attitude to animals. It will surely be useful for all those who are interested in Kant's moral philosophy or the ethics of the attitude to our *fellow creatures*.

Acknowledgements. *This review appeared as a result of discussion of the author's presentation at the seminar of the Moscow Center for Consciousness Studies on 25 December 2019. I am grateful to all the participants in the seminar for their comments which contributed to my understanding of Korsgaard's book.*

References

Kant, I., 1991. *Conjectures on the Beginning of Human History*. In: I. Kant, 1991. *Political Writings*. Edited by H. Reiss, translated by H.B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 221-235.

Korsgaard, C.M., 1996a. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.

Korsgaard, C.M., 1996b. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Korsgaard, C.M., 2004. *Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals*. In: G.B. Peterson, ed. 2004. *The Tanner Lectures on Human Values, Volume 25/26*. Salt Lake City, UT: University of Utah Press, pp. 77-110.

Korsgaard, C.M., 2008. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press.

Korsgaard, C.M., 2009. *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press.

Korsgaard, C.M., 2018. *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford: Oxford University Press.

Regan, T., 1985. *The Case for Animal Rights*. In: P. Singer, ed. 1985. *In Defense of Animals*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 13-26.

Vasilyev, V.V., ed. 2005. *100 etyudov o Kanте [100 Sketches on Kant]*. Moscow: KDU, 2005. (In Rus.)

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

Об авторе

Артем Петрович Беседин, кандидат философских наук, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия.

E-mail: artbesedin@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8799-3161>

Для цитирования:

Беседин А.П. Беспорядок в царстве целей // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 2. С. 99–108. Рец. на кн.: Korsgaard Ch.M. *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford: Oxford University Press, 2018. 252 p. doi: 10.5922/0207-6918-2020-2-6.

The author

Dr Artem P. Besedin, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation.

E-mail: artbesedin@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8799-3161>

To cite this article:

Besedin, A.P., 2020. Trouble in the Kingdom of Ends (Rev.: C.M. Korsgaard, *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford: Oxford University Press, 2018, 252 pp.). *Kantian Journal*, 39(2), pp. 99-108. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-2-6>.

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК
KANTIAN JOURNAL

2020

Том 39
Vol. 39

№ 2

Перевод с англ. *Д.В. Михалёв*
Перевод с нем. *А.С. Зильбер*
Перевод на англ. *Е.Н. Филиппов*
Редактор *Д.А. Малеваная*
Выпускающий редактор *И.О. Дементьев*
Корректор *С.В. Ильина*
Компьютерная верстка *А.В. Иванов*

Translated from Russian by *E.N. Filippov*
Translated into Russian by *A.S. Zilber* and *D.V. Mikhalev*
Copy-edited by *D.A. Malevanaya*
Publishing editor *I.O. Dementev*
Russian version proofread by *S.V. Ilina*
English version proofread by *K. Caskie*
Layout by *A.V. Ivanov*

Подписано в печать 30.07.2020 г.
Формат 84×108^{1/16}. Усл. печ. л. 11,4
Тираж 500 экз. (1-й завод 100 экз.). Заказ 3
Свободная цена. Подписной индекс 80623

Sent to the printers on July 30, 2020
Size 84×108^{1/16}. 11.4 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