

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2021 ■ $\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 40 ■ № 4





КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2021

$\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 40

№ 4

СОВРЕМЕННАЯ ЭТИКА И РЕЛИГИЯ:
ТЕОРИИ КАНТИАНСКИЕ И ТЕОРИИ,
КРИТИЧЕСКИЕ ПО ОТНОШЕНИЮ К КАНТУ

Тематический выпуск

Приглашенные редакторы:

Херта Нагль-Доцекаль и Людвиг Нагль

CONTEMPORARY ETHICS
AND RELIGION: KANTIAN
AND KANT-CRITICAL THEORIES

Special Issue

Guest editors:

Herta Nagl-Docekal and Ludwig Nagl

Калининград
Издательство Балтийского федерального
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad
Immanuel Kant Baltic Federal University
Press

12+

Кантовский сборник. — 2021. — Т. 40, №4. — 186 с.

Kantian Journal, 2021, vol. 40, no. 4, 186 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 №ФС 77-65775 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 № ФС 77-65775, 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

Адрес издателя:
236001, Россия, Калининград, ул. Гайдара, 6, БФУ им. И. Канта

Адрес типографии:
236001, Россия, Калининград, ул. Гайдара, 6, БФУ им. И. Канта

Дата выхода в свет: 29.10.2021

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2021

© Immanuel Kant Baltic Federal University,
2021

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*, кандидат философских наук, 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);
- Конеv 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, Грацский 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);
- Dr Andrei S. Zilber*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia) — Executive Secretary

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Нагель-Доцекаль Х., Нагель Л.</i> Современная этика и религия: теории кан- тианские и теории, критические по отношению к Канту. От редакто- ров.....	7
<i>Рениц У.</i> Тень добродетели. Кант о неисповедимой глубине сердца.....	11
<i>Нагель Л.</i> Трансформации кантовского учения о постулатах в «кем- бриджском прагматизме» (Ч. С. Пирс, У. Джеймс, Дж. Ройс)	43
<i>Зовко М.-Э.</i> Спонтанности и сингулярности: гипотетический подход Канта к сверхчувственному и к пересмотру оснований метафизики.....	76
<i>Юнкер-Кенни М.</i> Перелом или тупик? Дебаты в рамках теологической рецепции кантовской философии.....	121
<i>Нагель-Доцекаль Х.</i> Почему «этическое государство» Канта может оказать- ся полезным в борьбе с современными социальными патологиями	156

CONTENTS

<i>Nagl-Docekal H., Nagl L.</i> Zeitgenössische Ethik und Religion: Kantische und Kant-kritische Theorien. Editorial	7
<i>Renz U.</i> Der Schatten der Tugend. Kant über die unergründliche Tiefe des Herzens	11
<i>Nagl L.</i> Transformationen der Kantischen Postulatenlehre im „ <i>Cambridge Pragmatism</i> “ (Charles S. Peirce, William James, Josiah Royce)	43
<i>Zovko M.-É.</i> Spontaneities and Singularities: Kant’s Hypothetical Approach to the Supersensible and the Re-Foundation of Metaphysics.....	76
<i>Junker-Kenny M.</i> Watershed or Cul-de-Sac? Disputes in the Theological Reception of Kant’s Philosophy.....	121
<i>Nagl-Docekal H.</i> Why Kant’s “Ethical State” Might Prove Instrumental in Challenging Current Social Pathologies	156

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.

СОВРЕМЕННАЯ ЭТИКА И РЕЛИГИЯ:
ТЕОРИИ КАНТИАНСКИЕ
И ТЕОРИИ, КРИТИЧЕСКИЕ
ПО ОТНОШЕНИЮ К КАНТУ

ОТ РЕДАКТОРОВ

Х. Нагль-Доцекаль, Л. Нагль¹

Размышляя над вопросом о нашем вкладе в «Кантовский сборник», мы решили выбрать направление, пользующееся в мейнстриме международных кантовских исследований лишь незначительным вниманием. Пять статей этого выпуска призваны подробно рассмотреть вопрос о том, как в различных философских и теологических контекстах осуществлялась рецепция кантовских идей относительно этики и религии, а также изучить возможность извлечения из этих прочтений каких-либо импульсов для решения насущных проблем современности. В соответствии с этим замыслом авторы представленных в настоящем номере статей не принадлежат к числу исследователей-кантоведов в узком смысле, а опираются на свой опыт в других областях, таких как философия Спинозы, феноменология, католическая теологическая философия религии, американский прагматизм и либеральная теория права. Специфика также выражается в том, что размышления, представленные в статьях, восходят к дискурсам разных стран — Ирландии, Хорватии, Швейцарии и Австрии. В центре внимания обсуждаемых тем в первую очередь находится не рассмотрение существующих интерпретаций имманентных модификаций кантовских идей — основное внимание скорее уделяется тому, как ссылки на Канта позволяют дифференцировать актуальные проблемы. Остается надеяться, что такие формы обраще-

¹ Философский факультет, Венский университет. Австрия, 1010, Вена, Университетсштрассе, д. 7.
Поступила в редакцию: 01.10.2021 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-1

ZEITGENÖSSISCHE ETHIK
UND RELIGION:
KANTISCHE UND KANT-KRITISCHE
THEORIEN

EDITORIAL

Н. Nagl-Docekal, L. Nagl¹

Als wir uns die Frage stellten, welchen spezifischen Beitrag wir für das *Kantian Journal* leisten könnten, entschieden wir uns für einen Fokus, der im Mainstream der internationalen Kant-Forschung nur marginale Berücksichtigung findet. Die fünf Beiträge dieses Heftes sollen auf exemplarische Weise thematisieren, wie Kants Denken zu Fragen der Ethik und Religion in unterschiedlichen philosophischen und theologischen Kontexten rezipiert wurde und welche Anregungen sich aus diesen Lektüren für die Auseinandersetzung mit dringlichen Problemen der Gegenwart beziehen lassen. Dieser Konzeption entspricht, dass die Autorinnen und der Autor der hier versammelten Essays nicht dem Kreis der Kant-Spezialisten im engeren Sinn angehören, sondern von ihrer Expertise auf anderen Gebieten ausgehen, insbesondere der Spinoza-Forschung, der Phänomenologie, der katholisch-theologischen Religionsphilosophie, dem Amerikanischen Pragmatismus sowie der liberalen Rechtstheorie. Diversität kommt auch darin zum Ausdruck, dass die in den Beiträgen vorgelegten Überlegungen in den Diskursen verschiedener Länder ihren Hintergrund haben: Irland, Kroatien, Schweiz und Österreich. Im Zentrum der erörterten Themen steht nicht primär die Auseinandersetzung mit vorliegenden Deutungen der immanenten Modifikationen des Denkens Kants; das Augenmerk ist vielmehr darauf gerichtet, in welcher Weise Anknüpfungen

¹ Department of Philosophy, University of Vienna. Universitätsstraße 7, Vienna, 1010, Austria.
Received: 01.10.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-1

ния к настоящему *vice versa* также способны поставить новые акценты в кантовских исследованиях.

Распространенные в настоящее время концепции морали и религии как в исследовательском контексте, так и в публичном дискурсе часто характеризуются тем, что они — по сравнению с кантовской теорией — имеют тенденцию к значительному сужению, даже если объявляют себя «кантианскими». Джон Ролз, претендуя на процедурную интерпретацию категорического императива «в рамках эмпирической теории» (Rawls, 1979, S. 289), дал решающий импульс явному ограничению связей с кантовской концепцией морали. В модифицированной форме его точка зрения получила дальнейшее развитие в дискурсе теории морали Юргена Хабермаса (см., напр.: Habermas, 1983) и группы его учеников, и в этой форме она составляет существенный элемент «пост-метафизического мышления» (Habermas, 1988; Habermas, 2012). На этом фоне идея о том, что моральные нормы должны согласовываться в дискурсивных процессах, в настоящее время имеет широкое одобрение — она означает, что в случае конфликта каждый человек имеет право на то, чтобы остальные участники соответственно приводили веские доводы (см., напр.: Forst, 2015). Тот факт, что предмет морали, таким образом, ограничен внешним восприятием совершаемых действий и восприятием их воздействия на других, приводит к маргинализации внутреннего измерения действия, которое формирует фокус кантовской моральной философии, то есть перспективы от первого лица единственного числа. В особенности это касается тонких замечаний Канта о совести и раскаянии, а также о бездонности человеческого сердца. В противопоставление этой тенденции Урсула Ренц исследует в своей статье кантовский «скептицизм» относительно возможности когда-либо полностью понять причины наших собственных действий.

an Kant erlauben, aktuelle Probleme auszudifferenzieren. Zu hoffen wäre, dass solche Formen der Bezugnahme auf die Gegenwart *vice versa* auch das Potential haben, neue Akzentsetzungen in der Kant-Forschung zu initiieren.

Heute gängige Auffassungen von Moral und Religion, sowohl im Forschungskontext als auch im öffentlichen Diskurs, sind vielfach dadurch gekennzeichnet, dass sie — verglichen mit dem kantischen Theoriebestand — zu signifikanten Verengungen tendieren, selbst dort, wo sie sich als „kantianisch“ deklarieren. Mit seinem Anspruch auf eine prozedurale Deutung des kategorischen Imperativs „im Rahmen einer empirischen Theorie“ gab John Rawls (1979, S. 289) den entscheidenden Anstoß für deutlich limitierte Anknüpfungen an die Moralkonzeption Kants. Seine Auffassung wurde in der diskurstheoretischen Moraltheorie von Jürgen Habermas (siehe z. B. Habermas, 1983) und seinem Schülerkreis in modifizierter Form weitergeführt und bildet in dieser Form ein wesentliches Element des „nachmetaphysischen Denkens“ (siehe Habermas, 1988; 2012). Vor diesem Hintergrund findet mittlerweile die Vorstellung breite Akzeptanz, dass moralische Normen in diskursiven Prozessen vereinbart werden müssen, womit jeder Einzelne in einem Konfliktfall das Recht hat, sich von den jeweils Handelnden gute Gründe geben zu lassen (siehe z. B. Forst, 2015). Dass das Thema der Moral damit eingeschränkt ist auf die äußere Wahrnehmung vollzogener Handlungen und ihrer Wirkung auf andere, hat zur Folge, dass die innere Dimension des Handelns, die den Fokus von Kants Moralphilosophie bildet, d.h., die Perspektive der ersten Person Singular, marginalisiert wird. Dies gilt insbesondere für Kants subtile Ausführungen zu Gewissen und Reue sowie zur Abgründigkeit des menschlichen Herzens. Diesem Trend entgegentretend untersucht Ursula Renz Kants „Skeptizismus“ hinsichtlich der Möglichkeit, die Ursachen unseres eigenen Handelns je vollständig zu durchschauen.

В контексте «постметафизического» мышления недостаточно освещается и вопрос о том, в какой степени для Канта мораль неизбежно приводит к религии². В противовес этой тенденции Людвиг Нагль в предложенной им статье подчеркивает, что другие философские направления, история влияния которых простирается до наших дней, не считают кантовскую связь между моралью и религией устаревшей. На примере американского прагматизма он объясняет, как отдельные представители этой философской школы развивают в измененной форме концепцию «постулатов чистого практического разума». Учение о постулатах также стало отправной точкой для размышлений Мари-Элизы Зовко, но она предполагает, что Кант с помощью него не в состоянии удовлетворить человеческую «потребность» в познании сверхчувственного. Используя видение Бога, изложенное в кантовских замечаниях к «анalogии» и «гипотетическому» методу, Зовко исследует, в какой степени подходы преодоления этого дефицита можно обнаружить у самого Канта.

Современное обсуждение кантовской концепции религии также требует обращения к такой теме, как церковь. Морин Юнкер-Кенни дает сжатый обзор ожесточенных споров, продолжающихся в римско-католической теологии и по сей день не только в отношении философии религии Канта, но и в отношении его концепции морали в целом. На фоне четырех различных форм радикального неприятия кантовских мыслей она объясняет, как новаторские теологические течения используют размышления Канта о свободе и конечности человеческого бытия, чтобы разработать интерпретации Библии, которые стремятся удовлетворять условиям современности. Херта Нагль-Доцекаль предлагает новую интерпретацию кантовской концепции «этической всеоб-

Unterbelichtet bleibt im Kontext des „nach-metaphysischen“ Denkens auch, inwiefern für Kant Moral unumgänglich zur Religion führt.² Dieser Tendenz entgegen unterstreicht *Ludwig Nagl*, dass andere philosophische Richtungen, deren Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart reicht, Kants Verknüpfung von Moral und Religion nicht als obsolet betrachten. Am Beispiel des Amerikanischen Pragmatismus erläutert er, wie die Konzeption der „Postulate der reinen praktischen Vernunft“ bei den einzelnen Vertretern dieser Denkschule in jeweils modifizierter Form weitergeführt wird. Die Postulatenlehre bildet auch für *Marie-Élise Zovko* den Ausgangspunkt ihrer Überlegungen, doch gibt sie zu bedenken, dass Kant damit dem menschlichen „Bedürfnis“ nach Erkenntnis des Übersinnlichen nicht gerecht zu werden vermag. Inwiefern Ansätze zu einer Überwindung dieses Defizits bei Kant selbst zu finden sind, untersucht Zovko, indem sie der in seinen Ausführungen zu „Analogie“ und „hypothetischer“ Methode angelegten Annäherung an Gott nachgeht.

Eine heute zeitgemäße Auseinandersetzung mit Kants Auffassung von Religion erfordert auch, das Thema *Kirche* in den Blick zu nehmen. *Maureen Junker-Kenny* vermittelt einen konzisen Überblick über die heftigen Auseinandersetzungen, die in der römisch-katholischen Theologie nicht nur zu Kants Religionsphilosophie, sondern auch zu seiner Konzeption von Moral im Allgemeinen bis heute geführt werden. Vor dem Hintergrund von vier unterschiedlichen Formen radikaler Zurückweisung von Kants Denken erläutert sie, wie innovative theologische Strömungen Kants Überlegungen zu Freiheit und Endlichkeit des Menschen aneignen, um Interpretationen der Bibel zu erarbeiten, die den Bedingungen der Moderne gerecht zu werden suchen. *Herta Nagl-Docekal* plädiert dafür, Kants Begriff eines „ethischen gemeinen Wesens“ neu zu in-

² Рудольф Лангталер предлагает подробный диагноз и критику этого типа узкой рецепции Канта в своей книге (Langthaler, 2021).

² Eine eingehende Diagnose und Kritik dieser Art von verengter Kantrezeption bietet Rudolf Langthaler (2021).

щей сущности». При этом она выступает против распространенного ограничения социальной теории вопросами теории права, как это происходит в контексте «постметафизических» точек зрения. Она исследует возможности кантовского понимания «церкви» как «республики, подчиняющейся законам добродетели», для преодоления социальных патологий городской жизни, например тенденции к атомистическому распаду социальных связей.

Список литературы

Forst R. Kritik der rechtfertigenden Vernunft. Die Erklärung praktischer Normativität // Forst R. Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2015. S. 37–57.

Habermas J. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm // Habermas J. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1983. S. 53–126.

Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1988.

Habermas J. Nachmetaphysisches Denken II. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2012.

Langthaler R. Führt Moral unumgänglich zur Religion? Zur Kritik der Kantischen Religionsphilosophie bei Jürgen Habermas – eine Entgegnung. Freiburg ; München : Alber, 2021.

Rawls J. Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1979.

Перевод с немецкого И. Г. Черненко

Для цитирования:

Нагль-Доцекаль Х., Нагль Л. Современная этика и религия: теории кантианские и теории, критические по отношению к Канту. От редакторов // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 4. С. 7–10.
doi:10.5922/0207-6918-2021-4-1

© Нагль-Доцекаль Х., Нагль Л., 2021.

interpretieren. Sie wendet sich damit gegen gängige Einschränkungen der Sozialtheorie auf rechtstheoretische Fragen, wie sie im Kontext „nachmetaphysischer“ Positionen erfolgen. Sie untersucht das Potential von Kants Verständnis von „Kirche“ als „Republik unter Tugendgesetzen“ für die Auseinandersetzung mit sozialen Pathologien des urbanen Lebens, z. B. mit der Tendenz zu einem atomistischen Zerfall gesellschaftlicher Bindungen.

References

Habermas, J., 1983. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: J. Habermas, 1983. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 53-126.

Habermas, J., 1988. *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, J., 2012. *Nachmetaphysisches Denken II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Forst, R., 2015. Kritik der rechtfertigenden Vernunft. Die Erklärung praktischer Normativität. In: R. Forst, 2015. *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 37-57.

Langthaler, R., 2021. *Führt Moral unumgänglich zur Religion? Zur Kritik der Kantischen Religionsphilosophie bei Jürgen Habermas – eine Entgegnung*. Freiburg und München: Alber.

Rawls, J., 1979. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

To cite this article:

Nagl-Docekal, H., Nagl, L., 2021. Zeitgenössische Ethik und Religion: Kantische und Kant-kritische Theorien. Editorial. *Kantian Journal*, 40(4), pp. 7-10.
<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-4-1>

© Nagl-Docekal H., Nagl L., 2021.



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



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

**ТЕНЬ ДОБРОДЕТЕЛИ.
КАНТ О НЕИСПОВЕДИМОЙ
ГЛУБИНЕ СЕРДЦА**

У. Рениц¹

Одна из наиболее характерных особенностей критической философии Канта состоит в утверждении, что, хотя мы можем знать наши моральные максимы и, таким образом, размышлять о наших действиях с моральной точки зрения, мы не можем знать, действительно ли в данной ситуации наши действия мотивированы этими максимами. Это означает, что, несмотря на твердое знание своих моральных обязанностей, мы никогда не можем быть уверены в том, совершается ли тот или иной наш поступок из долга или только сообразно с ним. Эта точка зрения прозвучала в нескольких работах Канта. Наиболее заметно появление этого суждения в «Основоположении метафизики нравов», но мы также находим его в «Религии в пределах только разума», в «Метафизике нравов» и даже в таких небольших работах, как «О неудаче всех философских попыток теодицеи» или «О поговорке “Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики”». Именно на этом фоне я вновь обращаюсь к замечаниям Канта об отсутствии у нас знания о мотивах наших правильных действий. Я предлагаю рассмотреть взгляды Канта на этот вопрос в свете традиции, восходящей к Платону, согласно которой (моральное) отношение человека к самому себе формируется неустрашимым образом как посредством самосознания, так и посредством незнания самого себя.

Ключевые слова: Кант, намерение, действие, разум, знание самого себя, моральное знание самого себя, максима, трансцендентальная апперцепция

Предположение Канта о том, что мы никогда не сможем с точностью и в полном объеме познать причины наших действий, является

¹ Университет Граца.
Австрия, 8010, Грац, Хайнрихштрассе, д. 33.
Поступила в редакцию: 01.07.2021 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-2

**DER SCHATTEN DER TUGEND.
KANT ÜBER DIE UNERGRÜNDLICHE
TIEFE DES HERZENS**

U. Renz¹

Among the most peculiar traits of Kant's critical philosophy is the contention that, while we can know our moral maxims and can thus reflect on our actions from a moral point of view, we cannot really know whether in a given situation our actions are actually motivated by those maxims. This means that, although we have a firm sense of our moral duties, we can never be certain whether some particular action of ours is done from duty or simply in accordance with it. This view is voiced in several of Kant's writings. Most prominent is its appearance in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, but we also find it in *Religion within the Boundaries of Mere Reason* and in *The Metaphysics of Morals*, and it is even present in smaller writings such as "On a Miscarriage of all Philosophical Trials in Theodicy" or "On the Common Saying: That may be correct in theory, but is of no use in practice". It is against this background that I revisit Kant's remarks on the lack of self-knowledge regarding the motives of our proper actions. I suggest a reading of Kant's views on this issue in the light of a tradition reaching back to Plato, in which man's (moral) self-relation is shaped in an irreducible way by both self-consciousness and self-ignorance.

Keywords: Kant, intention, action, reason, self-knowledge, moral self-knowledge, maxims, transcendental apperception

Zu den erstaunlicheren Annahmen des kantischen Denkens gehört die Auffassung, dass wir die Ursachen unseres Handelns nie vollumfänglich und mit Sicherheit kennen können. Wie Kant diese These konsistent und im Einklang

¹ University of Graz.
Heinrichstraße 33, Graz, 8010, Austria.
Received: 01.07.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-2

одной из наиболее поразительных кантовских мыслей. То, каким образом ему удастся последовательно придерживаться этого тезиса, пребывая при этом в гармонии со своей этикой, составляет предмет исследовательской дискуссии. Я думаю, что Кант разделяет точку зрения скептицизма, ограниченного определенными объектами и определенным содержанием, но принципиально строгого, согласно которому эпистемическое отношение людей к самим себе обусловлено в некоторых моментах неизбежными границами². Таким образом, Кант занимает в этом вопросе довольно радикальную позицию; в дальнейшем я буду называть ее, в зависимости от акцентирования, «кантовским скептицизмом» или «гипотезой об ограничении».

Для Канта очевидно важно допускать, что человеческое самопознание в принципе ограничено. Он упоминает об этом в различных работах³ и всегда в недвусмысленной форме. Кант регулярно подчеркивает, что мы никогда не сможем полностью познать причины наших собственных действий, и, по его мнению, ничего не изменится, если мы приобретем антропологические познания, поймем ошибки, увидим самообман или узнаем о стремлении к рационализации. Понятно, почему Кант исключает, даже должен исключить возможность того, что мы когда-либо сможем снять эти ограничения: объясняя предпосылки своей критической философии, он делает оговорку о том, что мы, хотя и можем сами по своей воле определять действия и осознавать себя свободными, автономными разумными существами, способны представлять свободу нашей воли лишь

mit seiner Ethik vertreten konnte, ist in der Forschung umstritten. Ich denke, dass Kant einen auf bestimmte Gegenstände und Sachverhalte begrenzten, aber in der Grundhaltung ungemilderten Skeptizismus vertritt, wonach das epistemische Selbstverhältnis von Menschen in gewissen Punkten von unhintergehbaren Grenzen bestimmt ist.² Somit bezieht Kant in dieser Sache eine ziemlich radikale Position; diese werde ich in der Folge je nach Akzent als ‚Kants Skeptizismus‘ oder als ‚Begrenztheitshypothese‘ bezeichnen.

Die Annahme einer prinzipiellen Beschränktheit menschlichen Selbstwissens ist Kant offenkundig wichtig. Er kommt darauf in verschiedenen Schriften zu sprechen³, und seine Ausdrucksweise ist stets unmissverständlich. So unterstreicht er regelmäßig, dass wir die Ursachen eigenen Handelns nie vollständig kennen können, und daran ändert sich seiner Auffassung nach auch nichts, wenn wir anthropologische Erkenntnisse erwerben, Irrtümer einsehen, Selbsttäuschungen durchschauen oder um die Tendenz zu Rationalisierungen wissen. Warum Kant die Möglichkeit, dass wir diese Grenzen je aufheben können, ausschließt, ja, ausschließen muss, liegt auf der Hand: Zusammen mit der Klärung der Voraussetzungen seiner kritischen Philosophie legt sich Kant auch darauf fest, dass wir, obwohl wir uns durch den Willen zum Handeln bestimmen können und uns als freie, autonome Vernunftwesen begreifen können müssen, von der Freiheit unseres Wollens nur eine allgemeine Idee und keine besondere Erkenntnis ha-

² В еще не опубликованной статье я разработала подробную реконструкцию, приводящую к такой интерпретации.

³ Кант заявляет о своем скептицизме впервые во втором разделе «Основоположения к метафизике нравов», многократно упоминает о нем в «Религии в пределах только разума» и в «Метафизике нравов», а также в небольших работах, таких как «О неудаче всех философских попыток теодицеи» и «О поговорке „Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики“».

² Eine detaillierte Rekonstruktion, die zu dieser Lesart führt, habe ich in einem bislang nicht publizierten Artikel entwickelt.

³ Kant macht seinen Skeptizismus erstmals im zweiten Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* geltend, doch er kommt auch in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* und in der *Metaphysik der Sitten* mehrfach darauf zu sprechen, und er findet auch in kleineren Texten wie „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ sowie „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ Erwähnung.

как общую идею, но не можем располагать конкретным познанием. Эта мысль в «Критике практического разума» была, правда, ослаблена за счет ссылки на факт разума, потому что благодаря этому факту мы также можем располагать знанием о собственной свободе. При этом мы тем не менее не сможем познать, вызвано ли конкретное действие свободным волеопределением.

Кантовский скептицизм, однако, проявляется не только при обсуждении систематических условий его критической философии; Кант часто обращается к нему и в контексте моральной и религиозной философии. Наряду с диагнозом склонности к самообману ссылка на скептицизм иногда даже принимает почти что моралистический оттенок — например, когда Кант во введении к своему «Учению о добродетели» упоминает «много людей», которые желали бы думать, что «прожили долгую жизнь, не совершая никаких проступков», хотя им только посчастливилось «избежать многих искушений» (AA 06, S. 393; Кант, 2019, с. 53). Но сколько «было чистой моральной пробы в их умонастроении», кратко констатирует Кант, самим счастливым неведомо (Там же). Таким образом, предполагается, что кантовский скептицизм имеет свои аргументативные предпосылки в основных положениях его критической философии, к тому же для Канта также важно сохранить индивидуальное сознание ради установления границ человеческого самопознания.

Если это так, то ради нравственного сознания каждого человека для Канта важна определенная доля скептицизма в отношении собственного самопознания. Но почему так должно быть? Обратимся к примеру Канта: что такого страшного в том, что люди воображают себе что-то о своей невинности, которая, хотя ей никогда не бросали вызова конкретные искушения, все же имеет место? Почему Канту, по всей видимости, важно, чтобы мы, люди, помнили об этой своей ограниченности? И почему нам следует по этому вопросу разделять его точку зрения?

ben können. Diese Auskunft wird in der *Kritik der praktischen Vernunft* zwar durch den Hinweis auf das Faktum der Vernunft abgeschwächt, denn dank diesem Faktum können wir auch über ein Wissen von unserer Freiheit verfügen. Ob eine besondere Handlung durch freie Willensbestimmung verursacht ist, können wir dadurch trotzdem nicht erkennen.

Nun kommt jedoch Kants Skeptizismus nicht nur bei der Erörterung der systematischen Rahmenbedingungen seiner kritischen Philosophie zur Sprache, sondern er bezieht sich auch in moral- und religionsphilosophischen Zusammenhängen öfters darauf. Zusammen mit der Diagnose eines Hangs zur Selbsttäuschung nimmt der Hinweis darauf gelegentlich sogar fast moralistisch anmutende Töne an, etwa, wenn Kant in der Einleitung zu seiner Tugendlehre auf die „vielen“ zu sprechen kommt, die „ein langes schuldloses Leben geführt“ hätten, obwohl sie nur das Glück gehabt hätten, „vielen Versuchungen entgangen zu sein“ (MS, AA 06, S. 393). Wieviel „reiner moralischer Gehalt in der Gesinnung gelegen habe“, so konstatiert Kant etwas lakonisch, das bleibe diesen Glücklichen selbst verborgen (*ibid.*). Die Vermutung liegt daher nahe, dass Kants Skeptizismus in den Grundannahmen seiner kritischen Philosophie zwar seine argumentativen Voraussetzungen hat, es ihm zudem aber auch wichtig ist, das individuelle Bewusstsein für die Grenzen menschlichen Selbstwissens wachzuhalten.

Wenn das stimmt, dann hält Kant eine gewisse Dosis Skeptizismus mit Blick auf die eigene Selbsterkenntnis auch für das moralische Bewusstsein eines jeden Menschen für wichtig. Doch warum sollte das so sein? Um Kants Beispiel aufzugreifen: Was ist denn verhänglich daran, wenn Menschen sich auf ihre zwar nie durch konkrete Versuchungen angefochtene, aber sehr wohl vorhandene Unschuld etwas einbilden? Warum könnte Kant etwas daran gelegen sein,

В предлагаемой статье я хотела бы заняться рассмотрением этих вопросов на основе дискуссии с Кантом, а не только с точки зрения Канта. Я буду действовать следующим образом. На первом этапе я напому о некоторых ключевых принципах кантовской критической философии и, в частности, внесу ясность относительно тех различий, которые необходимы как предпосылки для кантовского скептицизма и вопроса о совместимости этого скептицизма с этикой Канта. Будет показано, что кантовский скептицизм является необходимым следствием фундаментальных гипотез кантовского критицизма и что по этой причине Кант не может не рассматривать человеческое самопознание как ограниченное, если он не собирается заложить мину под свой критицизм. На этом фоне вторым шагом будет исследование предполагаемой Кантом взаимосвязи между тезисом об ограниченности и предположением о человеческой склонности к самообману в отношении моральности наших мотивов. На основании более внимательной интерпретации ключевого отрывка из «Основоположения...» я приведу аргументы в пользу того, что Кант понимает эту тягу к самообману совсем не как (первичную) причину, а, наоборот, как эффект или симптом ограничения человеческого самопознания. Основываясь на этом, на третьем этапе я буду разбирать то, как следует понимать моральную функцию напоминания о тезисе об ограничении в контексте кантовского «Учения о добродетели». Мой тезис будет заключаться в том, что знание этих границ, согласно Канту, составляет существенную часть самопознания, которое Кант требует в первой заповеди всех обязанностей по отношению к самому себе⁴. В заключение я приведу некоторые общие размышления о важности принятия ограничения в человеческом самопознании.

⁴ Точную формулировку этой заповеди см. в цитате на с. 29 этой статьи.

dass wir Menschen uns diese unsere Begrenztheit vor Augen halten? Und warum sollten wir seine Einschätzung in diesem Punkt teilen?

In diesem Aufsatz möchte ich diesen Fragen anhand einer Auseinandersetzung mit Kant, aber nicht nur mit Blick auf Kant nachgehen. Dabei gehe ich wie folgt vor: Im ersten Schritt werde ich einige entscheidende Vorgaben von Kants kritischer Philosophie in Erinnerung rufen und insbesondere jene Unterscheidungen beleuchten, die für Kants Skeptizismus und die Frage der Kompatibilität desselben mit Kants Ethik vorausgesetzt werden müssen. Es wird sich zeigen, dass Kants Skeptizismus eine notwendige Folge grundlegender Annahmen seines Kritizismus ist und er daher gar nicht anders kann, als das menschliche Selbstwissen für begrenzt zu halten, wenn anders er seinen Kritizismus nicht unterminieren will. Vor diesem Hintergrund soll im zweiten Schritt das Verhältnis untersucht werden, welches Kant zwischen der Begrenztheitsthese und der Annahme eines menschlichen Hangs zur Selbsttäuschung bezüglich der Moralität unserer Motive annimmt. Anhand einer genaueren Lektüre des entscheidenden Passus aus der *Grundlegung* werde ich dafür argumentieren, dass Kant diesen Hang zur Selbsttäuschung gar nicht als die (primäre) Ursache, sondern im Gegenteil als einen Effekt respektive ein Symptom der Begrenztheit menschlichen Selbstwissens begreift. Ausgehend davon erörtere ich im dritten Schritt, wie die moralische Funktion der Erinnerung an die Begrenztheitsthese im Rahmen von Kants Tugendlehre zu verstehen ist; meine These wird lauten, dass die Kenntnis dieser Grenze nach Kant einen wesentlichen Teil jener Selbsterkenntnis ausmacht, die Kant im ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst fordert.⁴ Ich werde mit einigen allgemeinen Überlegungen zur Bedeutung der Annahme einer Begrenzung menschlichen Selbstwissens schließen.

⁴ Vgl. für die genaue Formulierung dieses Gebot das Zitat auf Seite 29 dieses Aufsatzes.

1. Системные предпосылки, или Об объектах и модальностях человеческого самопознания

Когда Кант, излагая «Основоположение к метафизике нравов», впервые формулировал свой скептицизм с оглядкой на абсолютное познание причинности (собственных) действий, аргументативные основания для этого уже сполна имели место. Это заметно по способу выражения его позиции в «Основоположении...». Как пишет Кант в начале второго раздела «Основоположения...», «совершенно невозможно выяснить посредством опыта с полной достоверностью хотя бы один случай, где максима вообще согласного с долгом действия поскоилась бы исключительно на моральных основаниях и на представлении о долге» (AA 04, S. 407; Кант, 1997а, с. 101). Здесь важно указание на опыт: оно отсылает к «Критике чистого разума», где Кант предпринял попытку прояснить условия возможности и, следовательно, границы человеческого познания. В качестве важнейшей предпосылки Кант выдвинул в «Критике чистого разума» положение, согласно которому единственным возможным объектом человеческого познания следует считать только то, что в принципе можно познать; это, в свою очередь, возможно, по его мнению, только в том случае, если то, что должно быть познано, попадет в область чувственного созерцания. Следовательно, объекты, которые не являются созерцательно данными или «теми, которые возможно дать», в принципе никогда — в строго кантовском смысле слова — не могут быть познаны (об этом см.: Watkins, Willaschek, 2017, p. 87–88).

Кант прекрасно понимал, что это также касается положения вещей, которое связано с нашим человеческим бытием, и с самого начала это было частью программы его критицизма. Уже в «Критике чистого разума» при объяснении космологических идей Кант указал, что,

1. Systematische Voraussetzungen oder: Über die Gegenstände und Modalitäten menschlicher Selbsterkenntnis

Als Kant bei der Abfassung der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (fortan *Grundlegung* oder *GMS*) seinen Skeptizismus mit Blick auf die vollständige Erkenntnis der Verursachung (eigener) Handlungen erstmals artikulierte, lagen die argumentativen Grundlagen dafür schon vollständig vor. Das wird deutlich an der Art und Weise, wie seine Position in der *Grundlegung* artikuliert ist. Es sei, schreibt Kant zu Beginn des zweiten Abschnitts der *Grundlegung*, „schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe“ (*GMS*, AA 04, S. 407). Entscheidend ist der Hinweis auf die Erfahrung: damit wird ein Bezug zur *Kritik der reinen Vernunft* (fortan: *KrV*) hergestellt, worin es Kant unternommen hatte, die Bedingungen der Möglichkeit und mithin auch Grenzen der menschlichen Erkenntnis zu klären. Als eine entscheidende Voraussetzung machte Kant in der *KrV* den Umstand geltend, dass als möglicher Gegenstand menschlicher Erkenntnis nur das in Frage kommt, was im Prinzip erfahren werden kann; das wiederum ist seiner Auffassung nach nur möglich, wenn das zu Erkennende in die sinnliche Anschauung fallen kann. Nicht anschaulich gegebene oder „gebbare“ Gegenstände können daher grundsätzlich nie — in Kants strikt gefasstem Sinn des Worts — erkannt werden (vgl. dazu Watkins und Willaschek, 2017, S. 87–88).

Dass davon auch solche Sachverhalte betroffen sind, die mit unserem Mensch-Sein zu tun haben, darüber war sich Kant im Klaren, und das war ja auch von Anfang an Teil des Programms seines Kritizismus. Schon in der *KrV* hatte Kant bei der Erörterung der kosmologischen Ideen

хотя допущение причинности благодаря свободе и понятно — по его словам, умопостигаемо (B 575; Кант, 2006а, с. 713), — но он вовсе не собирался «этим доказывать действительность свободы», не собирался «даже доказывать» ее «возможности» (B 586; Кант, 2006а, с. 725). Ему важно было только показать, «что природа... не противоречит казуальности из свободы» (B 586; Кант, 2006а, с. 725). Идея казуальности из свободы, составляющая квинтэссенцию этих рассуждений, может играть роль в критической философии только как регулятивная идея.

В «Основоположении...» также не устанавливается относительный характер этого ограничения, оно просто по-другому используется. Это ясно показано в третьем разделе, где Кант утверждает, что предположение о человеческой свободе, хотя оно «только» интеллигибельно, является необходимым предварительным условием для соблюдения возможности категорического императива (AA 04, S. 454; Кант, 1997а, с. 245). Своим скептицизмом относительно возможности познания чисто моральной причины действия Кант, таким образом, лишь делает вывод из ограничений, уже изложенных в его критике познания: допустимо, что мы иногда действуем исходя из свободы, то есть из одних только моральных соображений. Но так ли обстоит дело с конкретным особым действием, составляет возможный предмет познания. Ничего не меняется, когда Кант в «Критике практического разума» понимает категорическое определение воли как факт разума (AA 05, S. 31; Кант, 1997б, с. 351) и, следовательно, как аналог теоретического познания (Kain, 2010, p. 220)⁵. Ибо то, что мы можем тем самым признать, это только безусловная необходимость, с которой мысль о моральном законе воздействует на нашу волю и разум, но не то, что мы действительно действовали исходя из этой воли в данном конкретном случае.

⁵ Я выражаю благодарность Эрику Уоткинсу за то, что он указал на необходимость пояснить это место.

дараuf hingewiesen, dass die Annahme einer Kausalität durch Freiheit zwar verständlich — in seinen Worten: intelligibel (B 575) — sei, aber er „hierdurch nicht die Wirklichkeit der Freiheit“ habe „dartun wollen“, ja, nicht einmal ihre „Möglichkeit“ habe „beweisen wollen“. Es sei ihm nur daran gelegen zu zeigen, „daß Natur der Kausalität aus Freiheit [...] nicht widerspreche“ (B 586). Die Idee einer Kausalität aus Freiheit, so die Quintessenz dieser Überlegungen, kann im Rahmen einer kritischen Philosophie nur als regulative Idee eine Rolle spielen.

Diese Einschränkung wird in der *Grundlegung* auch nicht relativiert, sondern lediglich anders gewendet. Das zeigt sich deutlich im dritten Abschnitt, wo Kant dafür argumentiert, dass die Annahme menschlicher Freiheit, obwohl sie „nur“ intelligibel sei, eine notwendige Voraussetzung dafür sei, dass an der Möglichkeit eines kategorischen Imperativs festgehalten werden könne (GMS, AA 04, S. 454). Mit seinem Skeptizismus bezüglich der Möglichkeit, eine rein moralische Verursachung einer Handlung zu erkennen, zieht Kant daher nur die Konsequenz aus den bereits in seiner Erkenntniskritik angelegten Restriktionen: Dass wir gelegentlich aus Freiheit — d.h. allein aus moralischen Erwägungen heraus — handeln, ist zwar denkbar. Aber ob es sich bei einer konkreten besonderen Handlung so verhält, ist kein möglicher Gegenstand von Erkenntnis. Daran ändert sich auch nichts, wenn Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* die kategorische Bestimmtheit des Willens als ein Faktum der Vernunft (*KpV*, AA 05, S. 31) und mithin als ein Analogon einer theoretischen Erkenntnis (Kain, 2010, S. 220) begreift.⁵ Denn was wir damit einsehen können, ist nur der unbedingt nötige Charakter, den der Gedanke eines moralischen Gesetzes auf unseren Willen und unsere Vernunft ausübt, aber nicht, dass wir im besonderen Fall tatsächlich aus diesem Willen heraus gehandelt haben.

⁵ Ich danke Eric Watkins für den Hinweis darauf, dass dieser Punkt geklärt werden muss.

Подход Канта все же содержит несколько пробелов, которые тем не менее позволяют познать собственные основания действий. Его утверждение о невозможности какого-либо эмпирического познания моральных причин действия не исключает того факта, что другие, неморальные причины — познаваемы. Напротив, поскольку они даны эмпирически, их познание, по мнению Канта, возможно — как в отношении действий других, когда мы можем делать выводы о причинах, основываясь на наблюдениях за их поведением или на антропологических фактах, так и в отношении наших собственных действий, когда мы можем использовать внутреннее чувство, чтобы узнать об эмоциях и мыслях, сопровождающих действие. В отличие от ситуации/случая, когда мы спрашиваем, было ли действие вызвано моральными соображениями и совершено исключительно на основе осознания того, что оно было морально необходимым, мы можем при обнаружении неморальных причин полагаться на доказательства, данные в созерцании. Конечно, у нас не всегда есть такие доказательства, но, по мнению Канта, познание неморальных причин принципиально возможно. Вот почему мы не только знаем, когда кто-то действует вопреки долгу, но также можем, в принципе, распознать, когда кто-то действует согласно долгу, но не по долгу. Например, я могу не только видеть, что мой сосед каждый день использует свой спринклерный ороситель, несмотря на официальный запрет, и что зеленый цвет его лужайки, очевидно, важнее для него, чем выживание рыбы в высыхающих ручьях. Я также могу знать, что поддерживала некоего коллегу не из человеколюбия, а в надежде, что он ответит мне добром. Возможно, в последнем я отдам себе отчет только тогда, когда, разочаровавшись, сделаю вывод о том, что это ожидание не сбылось. Тем не менее этот пример показывает, что неморальная причинность действий согласно долгу в принципе доступна нашему познанию.

Nun enthält Kants Ansatz allerdings mehrere Leerstellen, die eine Erkenntnis eigener Handlungsgründe trotzdem als möglich erscheinen lassen. So schließt seine Behauptung einer Unmöglichkeit jeglicher empirischen Erkenntnis der moralischen Ursachen einer Handlung nicht aus, dass andere, nicht-moralische Ursachen erkennbar sind. Im Gegenteil, da diese empirisch gegeben sind, ist deren Erkenntnis nach Kant möglich, und zwar sowohl mit Blick auf die Handlungen anderer, wo wir aus Beobachtungen zu deren Verhalten oder aus anthropologischen Tatsachen Rückschlüsse auf deren Ursachen ziehen können, als auch mit Blick auf eigene Handlungen, wo wir mittels des inneren Sinns um die eine Handlung begleitenden Emotionen und Gedanken wissen können. Anders als wenn wir danach fragen, ob eine Handlung moralisch verursacht und allein aufgrund des Bewusstseins, dass sie moralisch geboten sei, vollzogen worden ist, können wir uns daher bei der Ermittlung nicht-moralischer Ursachen auf in der Anschauung gegebene Evidenzen stützen. Natürlich verfügen wir nicht immer über solche Evidenzen, aber die Erkenntnis von nicht-moralischen Ursachen ist nach Kant grundsätzlich möglich. Deshalb wissen wir nicht nur, wenn jemand pflichtwidrig handelt, sondern wir können es im Prinzip auch erkennen, wenn jemand zwar pflichtgemäß, aber nicht aus Pflicht handelt. So kann ich beispielsweise nicht nur sehen, dass mein Nachbar seine Sprinkleranlage trotz eines offiziellen Verbots täglich betätigt und ihm offenkundig die grüne Farbe seines Rasens wichtiger ist als das Überleben der Fische in den austrocknenden Bächen. Genauso kann ich auch wissen, dass ich einen Kollegen nicht aus Menschenliebe unterstützt habe, sondern weil ich gehofft hatte, er würde sich mir erkenntlich zeigen. Letzteres wird mir vielleicht erst bewusst, wenn ich aus meiner Enttäuschung darüber, dass sich diese Erwartung nicht erfüllt hat, Rückschlüsse ziehe. Trotzdem zeigt das Beispiel, dass uns die

Кроме того, введение Кантом понятия трансцендентальной апперцепции предполагает форму априорного самопознания, которое не основывается на эмпирических процессах. Вопрос о том, как именно должно функционировать это самопознание с точки зрения Канта, остается спорным. Разногласия во мнениях касаются не только вопроса о взаимосвязи между оцениваемым как необходимость самопознанием трансцендентальной апперцепции и рефлексивным самопознанием, приобретенным лишь случайно через внутреннее чувство (см., напр.: Boyle, 2009; Renz, 2015; Khurana, 2019). Также обсуждается вопрос, имеет ли Кант в виду, рассуждая о понятии трансцендентальной апперцепции, предрефлексивное, всегда актуальное осознание своих собственных представлений или, скорее, не всегда актуализированную способность ссылаться на собственные представления как на свои (Emundts, 2013, S. 52). Прежде всего к нашей теме имеет отношение, хотя и косвенное, обсуждение последнего вопроса. Ведь возникает следующая проблема: как мне узнать, какие максимы у меня есть? На каком основании я могу исследовать собственные субъективные принципы действий, чтобы определить, считаю ли я их обобщаемыми и, следовательно, морально обязательными?

Согласно терминологии, используемой в современной дискуссии, речь идет о типичном случае самопознания — то есть того непосредственного знания, которым мы обладаем относительно наших ментальных состояний. *Тот факт, что, по мнению Канта, мы должны обладать непосредственным самопознанием собственных максим, чтобы его этика вообще могла функционировать, очевиден* (см. об этом, в частности, в работах: O'Neill, 1998; Bernecker, 2006, S. 163; Emundts, 2017, p. 192). Однако нелегко предугадать, каким образом возможно разработать идею такого самопознания в рамках кантовской теории, если одновременно исхо-

nicht-moralische Verursachung von pflichtgemäßem Handeln unserer Erkenntnis im Prinzip zugänglich ist.

Дazu kommt, dass Kant mit der Einführung seines Begriffs einer transzendentalen Apperzeption eine Form *apriorischen* Selbstwissens annimmt, das nicht auf empirischen Vorgängen beruht. Wie genau dieses Selbstwissen nach Kant funktionieren soll, ist kontrovers. Die Meinungs-differenzen drehen sich nicht nur um die Frage, in welchem Verhältnis das als notwendig veranschlagte Selbstwissen der transzendentalen Apperzeption zur nur kontingenterweise durch den inneren Sinn erworbenen reflexiven Selbsterkenntnis steht (vgl. z. B. Boyle, 2009; Renz, 2015; Khurana, 2019). Sondern es wird auch darüber debattiert, ob Kant mit dem Konzept der transzendentalen Apperzeption ein präreflexives, stets aktual vorliegendes Bewusstsein der eigenen Vorstellungen vor Augen hat oder eher eine gar nicht immer aktualisierte Fähigkeit, sich auf die eigenen Vorstellungen als eigene beziehen zu können (Emundts, 2013, S. 52). Vor allem letztere Diskussion ist, wenn auch nur indirekt, für unsere Thematik von Belang. Es stellt sich nämlich folgendes Problem: Wie weiß ich eigentlich, welche Maximen ich habe? Auf welcher Basis kann ich daher meine subjektiven Handlungsprinzipien daraufhin untersuchen, ob ich sie für verallgemeinerbar und mithin für moralisch geboten halte?

Nach der in der gegenwärtigen Debatte verwendeten Begrifflichkeit handelt es sich hier um einen typischen Fall von Selbstwissen — also jener unmittelbaren Kenntnis, die wir von unseren mentalen Zuständen haben. Dass wir nach Kant über ein unmittelbares Selbstwissen unserer Maximen verfügen müssen, wenn seine Ethik überhaupt funktionieren können soll, ist klar (vgl. dazu insbesondere O'Neill, 1998, aber auch Bernecker, 2006, S. 163 sowie Emundts, 2017, S. 192). Wie man allerdings ein solches Selbstwissen im Rahmen seiner Theorie konzipieren

дить из того, что Кант придерживался скептицизма в отношении познания моральных причин наших действий. Неслучайно интерпретации, придающие большое значение этому самопознанию, имеют тенденцию релятивизировать скептицизм Канта (экспликацию этого см. в работе: Emundts, 2017, p. 196; неявно это можно обнаружить также в работах: Bernecker, 2006; O'Hagan, 2009; Ware, 2009). Между тем на фоне той функции, которую это самопознание, конституируемое познанием собственных максим, играет для обоснования этики Канта, мне кажется очевидным следующее: мыслить об этом самопознании должно быть возможно как о строго апприорном. «Строго апприори» означает, что наше познание собственных максим должно не только отличаться с точки зрения его достоверности от того рефлексивного знания, которое мы можем получить из наших ментальных состояний посредством внутреннего чувства, но и основываться на действительно иных процессах.

Мэтью Бойль недавно представил реконструкцию трансцендентальной апперцепции, именно это и выполняющую (Boyle, 2009). Он предложил сравнить кантовское понятие трансцендентальной апперцепции с подходом Ричарда Морана, разработанным в его книге «Власть и отчуждение». В частности, Моран аргументирует за то, чтобы воспринимать то самопознание, которое мы приобретаем от наших убеждений и установок, как аспект рассмотрения того содержания, к которому мы относимся в наших убеждениях или установках. Мое знание того, что я полагаю *p* или намереваюсь *x*, не является, следовательно, результатом теоретически отстраненной рефлексии о собственных ментальных состояниях; да, это в основном не феномен более высокого уровня, он колеблется на том же уровне, что и убеждение *p* или намерение *x*, о котором говорится; самопознание того, что я полагаю *p* или хочу *x*, по сути, конституируется вместе с понима-

кann, wenn man gleichzeitig davon ausgeht, dass Kant mit Blick auf die Erkenntnis der moralischen Ursachen unseres Handelns einen Skeptizismus vertritt, ist nicht ohne Weiteres absehbar. Nicht von ungefähr tendieren Interpretationen, die diesem Selbstwissen einen großen Stellenwert einräumen, dazu, Kants Skeptizismus zu relativieren (vgl. explizit dazu Emundts, 2017, S. 196; sowie implizit Bernecker, 2006; O'Hagan, 2009; Ware, 2009). So viel scheint mir indes vor dem Hintergrund der Funktion, welche dieses durch die Kenntnis der eigenen Maximen konstituierten Selbstwissens für die Begründung von Kants Ethik hat, klar: Dieses Selbstwissen muss als ein strikt apriorisches gedacht werden können. Mit „strikt *a priori*“ ist gemeint, dass sich unsere Kenntnis der eigenen Maximen von jenem reflexiven Wissen, das wir mittels des inneren Sinns von unseren mentalen Zuständen erlangen können, nicht nur mit Blick auf seine Geltung abheben muss, sondern auch auf genuin verschiedenen Vorgängen beruht.

Nun hat Matthew Boyle kürzlich eine Rekonstruktion der transzendentalen Apperzeption vorgelegt, die genau das leistet (Boyle, 2009). Er schlägt vor, Kants Begriff der transzendentalen Apperzeption mit einem Ansatz zu vergleichen, den Richard Moran in seinem Buch *Authority and Estrangement* entwickelt hat. Konkret argumentiert Moran dafür, jenes Selbstwissen, welches wir von unseren Überzeugungen und Einstellungen haben, als einen Aspekt der Erwägung jener Inhalte aufzufassen, zu denen wir uns in unseren Überzeugungen oder Einstellungen verhalten. Mein Wissen, dass ich *p* glaube oder *x* beabsichtige, ist demnach nicht das Resultat einer theoretisch-distanzierten Reflexion auf meine mentalen Zustände, ja, es ist grundsätzlich kein höherstufiges Phänomen, sondern bewegt sich auf derselben Ebene wie die Überzeugung *p* oder Absicht *x*, von der es handelt; das Selbstwissen, dass ich *p* glaube oder *x* will, wird quasi zusammen mit dem Fassen einer Überzeugung

нием убеждения или намерения (Moran, 2001, p. 58). Именно по этой причине такое самопознание можно толковать и как строго априорное в указанном выше смысле (экспликацию этого см.: Moran, 2001, p. 21). Это не только само по себе составляет необходимый аспект обладания соответствующими ментальными состояниями, так что мы всегда можем их осознавать посредством такого рассмотрения содержания, но и с точки зрения протекания отличается от того интроспективного процесса, посредством которого мы осознаём наши чувства и ощущения. В отличие от последнего, когда мы размышляем об убеждениях и намерениях, мы вообще не рассматриваем наш внутренний мир, а скорее, как объясняет Моран, развивая мысль Гарета Эванса (Evans, 1982, p. 225), ссылаемся на то же содержание или цели, с которыми уже связаны и сомнительные убеждения и намерения.

Для реконструкции кантовского понятия трансцендентальной апперцепции во многом полезно его сопоставление с концепцией самопознания Морана, даже если, по моему мнению, ему необходимо придать более конкретную форму, чем это предлагает Бойль (см. об этом: Renz, 2015, p. 587–591). В частности, это сравнение может быть использовано для понимания того, почему Кант в знаменитом § 16 «Трансцендентальной дедукции» утверждает, что должно быть «*возможно, чтобы я мыслю сопровождало все мои представления*» (B 132; Кант, 2006а, с. 203), а не просто заявляет, что «я мыслю» действительно сопровождает их, или требует, чтобы оно их сопровождало. Это, как и предлагаемая интерпретация, предполагает, что здесь Кант имеет в виду некую способность. Согласно Канту, познание предполагает способность мысленно относиться к содержанию собственных представлений, чтобы они мыслились не только с точки зрения содержания, но в то же время признавались своими представлениями. Эта способность подтвер-

oder Absicht konstituiert (Moran, 2001, S. 58). Genau deshalb kann man dieses Selbstwissen auch als strikt *a priori* im oben spezifizierten Sinn *auffassen* (vgl. explizit dazu Moran, 2001, S. 21). Nicht nur macht es einen notwendigen Aspekt des Habens der entsprechenden mentalen Zustände selber aus, dass wir uns ihrer stets mittels einer solchen Erwägung der Inhalte bewusst werden können, sondern es ist vom Vorgang her betrachtet auch von jenem introspektiven Prozess verschieden, mittels dessen wir uns etwa unserer Gefühle und Empfindungen bewusst werden. Denn anders als bei letzterem betrachten wir in der Reflexion auf Überzeugungen und Absichten gar nicht unsere Innenwelt, sondern wir beziehen uns, wie Moran einen Gedanken von Gareth Evans (Evans, 1982, S. 225) weiterführend deutlich macht, auf dieselben Sachverhalte oder Ziele, auf die auch die fraglichen Überzeugungen und Absichten schon bezogen sind.

Für die Rekonstruktion von Kants Begriff der transzendentalen Apperzeption ist der Vergleich mit Morans Konzeption von Selbstwissen in mehrfacher Hinsicht hilfreich, auch wenn man ihn m.E. noch etwas spezifischer ausgestalten muss, als das Boyle vorschlägt (vgl. dazu Renz, 2015, S. 587–591). Insbesondere kann man anhand dieses Vergleichs verständlich machen, warum Kant im berühmten § 16 der „Transzendentalen Deduktion“ behauptet, dass das „Ich denke [...] alle meine Vorstellungen begleiten können“ muss (B 132), und nicht einfach feststellt, dass das „Ich denke“ diese tatsächlich begleitet, oder fordert, dass es sie begleiten muss. Das legt, wie es auch die vorgeschlagene Lesart tut, nahe, dass Kant hier eine Fähigkeit vor Augen hat. Erkenntnis setzt nach Kant die Fähigkeit voraus, sich gedanklich auf die Inhalte der eigenen Vorstellungen zu beziehen, dass diese nicht nur qua Inhalt gedacht, sondern zugleich auch als *meine* Vorstellungen anerkannt werden. Diese Fähigkeit, bestimmte Repräsentationen als eigene Vorstellun-

ждать, что определенные репрезентации являются собственными представлениями, выражается в том числе и тем, что мы иногда также говорим «Я мыслю», именно поэтому мы можем предположить, что субъекты, которые никогда этого не делают, не способны мыслить об объектах в описываемом модусе. Но это не означает, что мы только в том случае являемся субъектами, способными к познанию, если мы всегда сознательно осуществляем этот процесс. Тем не менее это действительно означает, что мы, рассматривая объекты, в принципе должны уметь прийти к осознанию, которое и являет собой наши представления. Кроме того, это также чревато ограничением диапазона познания, возможного для субъекта: наши представления являются кандидатами для возможного познания тогда и только тогда, когда они репрезентируют внementsальные объекты настолько отчетливо, что мы можем на фоне того, что мы видим «в мире» или думаем, что видим, их исправлять, уточнять или подтверждать как собственную точку зрения (см.: Renz, 2015, p. 591). Следовало бы подробно разъяснить, как возможны на основе данной интерпретации различные теоретические функции, которые приписываются способности трансцендентальной апперцепции в соответствии с «Дедукцией». По сути, согласно предлагаемой здесь интерпретации, апперцептивная ссылка на собственные представления заключается в том, чтобы дать субъекту возможность рационально вести себя по отношению к вещам и, как следствие, к своим собственным представлениям.

Чем это полезно для вопроса о самопознании, которым, согласно Канту, мы должны обладать в отношении наших собственных максим? Итак, наши максимы в принципе заключаются не в чем ином, как в представлениях. Например, максимы мудрости — это представления, с помощью которых мы воспринимаем определенные действия как рекомендуемые, в то время как наши моральные максимы пред-

ген zu bejahen, drückt sich u.a. darin aus, dass wir gelegentlich auch „Ich denke“ sagen, weswegen wir mutmaßen können, dass Subjekte, die das nie tun, nicht fähig sind, Gegenstände im beschriebenen Modus zu denken. Doch das bedeutet nicht, dass wir nur dann erkenntnisfähige Subjekte sind, wenn wir diesen Prozess immer bewusst vollziehen. Wohl aber bedeutet es, dass wir grundsätzlich dazu in der Lage sein müssen, uns durch die Erwägung der Gegenstände zum Bewusstsein zu bringen, welches unsere Vorstellungen derselben sind. Ferner geht damit auch eine Begrenzung der Reichweite der einem Subjekt möglichen Erkenntnis einher: Unsere Vorstellungen sind genau dann Kandidaten für eine mögliche Erkenntnis, wenn sie die extramentalen Gegenstände so klar und deutlich repräsentieren, dass wir sie auf dem Hintergrund dessen, was wir „in der Welt“ sehen oder zu sehen meinen, korrigieren, spezifizieren oder als unsere Auffassungen bejahen können (vgl. Renz, 2015, S. 591). Wie auf der Basis dieser Lesart die verschiedenen theoretischen Funktionen möglich sind, die der Fähigkeit der transzendentalen Apperzeption gemäß der Deduktion zukommen, wäre im Detail zu klären; im Kern geht es der hier vorgeschlagenen Lesart zufolge bei der apperzeptiven Bezugnahme auf die eigenen Vorstellungen darum, dass das Subjekt durch sie in die Lage versetzt wird, sich rational zu den Dingen, und damit einhergehend auch zu den eigenen Vorstellungen, zu verhalten.

Was leistet das für die Frage nach dem Selbstwissen, welches wir nach Kant von unseren eigenen Maximen haben müssen? Nun, unsere Maximen bestehen grundsätzlich in nichts anderem als Vorstellungen. Klugheitsmaximen etwa sind Vorstellungen, mittels derer wir bestimmte Handlungen als empfehlenswert auffassen, während uns unsere moralischen Maximen Handlungen als solche, die kategorisch zu tun oder zu unterlassen sind, vorstellig machen. Diese Vorstellungen, welche unsere Maxi-

ставляют действия, которые категорически нужно делать или не делать. Эти представления, составляющие наши максимы, известны нам в силу той самой способности, благодаря которой мы знакомы с другими нашими представлениями: мы можем их осознать, размышляя над их содержанием. Есть еще один момент, связанный с тем, что максимы репрезентируют действия. В принципе, согласно Канту, действия по существу определяются причинами, по которым мы их совершаем. Это означает, что причины определенного действия уже неявно содержатся в представлении о нем как о действии. Это в свою очередь подразумевает, что в то же самое время, когда мы размышляем о предполагаемом действии, мы также осознаем причины, по которым мы рассматриваем его как возможное действие. Способность представить действие как желаемое или необходимое по существу совпадает со способностью размышлять о причинах действия.

Та же самая способность, благодаря которой мы знаем, что мы хотим сделать, позволяет нам углубить наше понимание намеченного действия: когда мы демонстрируем действие и задаемся вопросом, относится ли оно к такому, которое нам целесообразно желать, тогда мы не можем избежать рассмотрения его же причин и вопроса, задаваемого себе, о том, относятся ли эти причины к таким, которые мы можем признать для себя как причины. До собственно этической рефлексии отсюда только один шаг, и это у Канта означает — до размышления о моральности основания действия. Так же, как мы можем задать себе вопрос, является ли основание действия таким, которое мы можем признать одним из наших оснований действия, мы можем спросить себя, является ли основание действия таковым, которое требует всеобщего одобрения, а значит, максима нашего действия должна признаваться всеми как основание их действия и может быть возведена в моральный закон для всех.

мен ausmachen, kennen wir dank genau derselben Fähigkeit, dank derer wir auch mit anderen unserer Vorstellungen vertraut sind: wir können sie uns bewusst machen, indem wir auf ihre Inhalte reflektieren. Dazu kommt ein weiterer Punkt, der damit zusammenhängt, dass Maximen Handlungen repräsentieren. Grundsätzlich sind nach Kant Handlungen wesentlich durch die Gründe, derentwegen wir sie tun, mitbestimmt. Das bedeutet, dass die Gründe für eine bestimmte Handlung in der Vorstellung derselben als Handlung implizit schon enthalten sind. Das wiederum impliziert, dass wir uns im selben Zug, in dem wir auf eine von uns beabsichtigte Handlung reflektieren, auch die Gründe bewusst machen, derentwegen wir sie als mögliche Handlung erwägen. Die Fähigkeit, eine Handlung als gewollte oder gesollte zu repräsentieren, fällt im Kern mit der Fähigkeit zusammen, die Gründe für eine Handlung zu reflektieren.

Dieselbe Fähigkeit, dank der wir wissen, was wir tun wollen, macht es uns somit auch möglich, unser Verständnis einer beabsichtigten Handlung zu vertiefen: Wenn wir uns eine Handlung vor Augen führen und uns fragen, ob diese von der Art ist, dass sie sich uns als zu wollende empfiehlt, dann kommen wir nicht umhin, auch die Gründe für dieselbe zu erwägen und uns zu fragen, ob diese von der Art sind, dass wir sie als Gründe für uns akzeptieren können. Von da aus ist es nur ein Schritt zur eigentlich ethischen Reflexion, und das heißt bei Kant: zur Reflexion auf die Moralität eines Handlungsgrundes. Genauso wie wir uns fragen können, ob ein Handlungsgrund von der Art ist, dass wir ihn als einen *unserer* Handlungsgründe akzeptieren können, können wir uns auch fragen, ob der Grund einer Handlung von der Art ist, dass er *allgemeine* Zustimmung einfordert und mithin die Maxime unseres Handelns von allen als Grund ihres Handelns akzeptiert werden sollte und zu einem moralischen Gesetz für alle erhoben werden kann.

Обобщая эти соображения, мы можем заявить, что, согласно предложенной интерпретации, Кант рассматривает наше самопознание, благодаря которому мы обладаем знаниями о наших максимах, как неразрывно связанное со способностью репрезентировать представления об определенных видах поведения как о действиях, которые мы хотим или должны выполнить. Было обнаружено, что эта способность есть не что иное, как отстаиваемая в «Критике чистого разума» связанная с понятием трансцендентальной апперцепции способность принимать представления как свои собственные. То есть это самопознание является строго априорным познанием в том смысле, который сформулирован выше. На этом фоне ясно, что принятие такого познания собственных максим не может стать жертвой кантовского скептицизма по отношению к познанию чисто моральных причин. Ибо то, что Кант там исключил, — это, конечно, то, что мы когда-либо можем обладать эмпирическим знанием моральных причин действий.

Остается вопрос: почему скептицизм Канта в отношении познания моральной причинности действий, наоборот, не подрывает предположение о том, что у нас есть априорное самопознание наших собственных намерений и оснований действия? На мой взгляд, ответ очевиден: если следовать описательной метафизике, на которой основано наше повседневное мышление, то причины, по которым мы хотим что-то сделать или признать это действие должным, не обязательно совпадают с основаниями наших действий. Причины для размышлений или рациональные причины не являются сами по себе причинами действия, хотя они могут стать ими. Это демонстрирует, что мы неявно предполагаем метафизическое различие в мышлении и действиях. Тот факт, что Кант признает это различие, явно вытекает из различия, которое он проводит между действиями вопреки долгу и действиями в соответствии с долгом, а также действиями из долга.

Дiese Überlegungen zusammenfassend können wir festhalten, dass gemäß der vorgeschlagenen Lesart Kant unser Selbstwissen, dank dessen wir von unseren Maximen Kenntnis haben, untrennbar mit der Fähigkeit verbunden sieht, Vorstellungen von bestimmten Verhaltensweisen als von uns gewollte oder zu sollende Handlungen zu repräsentieren. Diese Fähigkeit, so hat sich gezeigt, ist nichts anderes als die mit dem Begriff der transzendentalen Apperzeption der *KrV* behauptete Fähigkeit, Vorstellungen als eigene zu akzeptieren. Das bedeutet, dass es sich bei diesem Selbstwissen um eine strikt apriorische Erkenntnis im oben explizierten Sinn handelt. Vor diesem Hintergrund ist klar, dass die Annahme dieser Kenntnis der eigenen Maximen nicht Kants Skeptizismus gegenüber der Erkenntnis rein moralischer Ursachen zum Opfer fallen kann. Denn was Kant dort ausgeschlossen hatte, war ja, dass wir je ein empirisches Wissen der moralischen Ursachen von Handlungen haben können.

Bleibt die Frage, warum nicht umgekehrt Kants Skeptizismus bezüglich der Erkenntnis einer moralischen Verursachung von Handlungen durch die Annahme unterminiert wird, dass wir von unseren eigenen Intentionen und Handlungsgründen ein apriorisches Selbstwissen haben. Die Antwort liegt m. E. auf der Hand: Folgt man der deskriptiven Metaphysik, welche unserem Alltagsdenken zugrunde liegt, dann fallen die Gründe, derentwegen wir etwas tun wollen oder als gesollt anerkennen, nicht zwingend zusammen mit den Gründen unseres Handelns. Gründe für Gedanken oder rationale Gründe sind nicht *eo ipso* Handlungsursachen, obwohl sie Handlungsursachen werden können. Das zeigt, dass wir implizit von einer metaphysischen Verschiedenheit von Denken und Handeln ausgehen. Dass Kant diese Verschiedenheit anerkennt, geht klar aus der Differenz hervor, die er zwischen pflichtwidrigem und pflichtgemäßem Handeln sowie Handeln aus Pflicht ansetzt.

Все прочее действительно было бы абсурдным. Само представление о том, что причины, по которым происходит действие, *могут* отличаться от причин, по которым мы стремились к этому действию, делает их разными объектами познания. Ничто не изменится, если предположить, что существует понятийная связь между действием и наличием оснований или намерений. Ведь может быть так, что наличие намерения или причины, ради которой мы хотим что-то сделать, необходимо для того, чтобы вообще иметь возможность говорить осмысленно о действии. Но это не исключает, что чье-то поведение, *на первый взгляд* кажущееся обусловленным стремлением добиться цели по определенной причине, в конечном итоге было вызвано другими причинами. Поэтому Кант абсолютно прав, предполагая, что намерения или основания действий, разумеется, можно наблюдать *апприори* и, следовательно, можно осознать при рассмотрении, является ли действие желаемым или необходимым. Вот почему они необязательно будут действительными причинами соответствующего действия. Их возможно, если это вообще возможно, познать только *апостериори*.

2. Причины и основания, или О самообмане как следствии нашего незнания

В предыдущем параграфе было показано, что скептицизм Канта в отношении знания моральной причинности действий по существу обусловлен рамками его критической философии. Если бы он хотел избежать связанных с этим ограничений, ему пришлось бы либо отказаться от своего понятия познания как мышления, нацеленного на созерцательно воспринимаемые явления, либо отвергнуть предположение о том, что свободное определение воли не может быть познано созерцательно. Одна только концепция критической фи-

Тatsächlich wäre alles andere widersinnig. Allein die Vorstellung, dass die Ursachen, warum es zu einer Handlung kommt, von den Gründen, warum wir diese Handlung angestrebt haben, abweichen *können*, macht sie zu verschiedenen Erkenntnisgegenständen. Daran ändert sich auch nichts, wenn man annimmt, dass zwischen Handeln und dem Haben von Gründen oder Intentionen ein begrifflicher Zusammenhang besteht. Es mag zwar sein, dass das Haben einer Absicht respektive eines Grundes, um dessen willen wir etwas tun wollen, notwendig ist, um überhaupt sinnvoll von einer Handlung sprechen können. Aber das schließt nicht aus, dass eine Verhaltensweise, die jemand *prima facie* wegen eines bestimmten Grundes angestrebt zu haben schien, letzten Endes durch andere Ursachen ausgelöst wurde. Kant hat daher durchaus Recht, wenn er annimmt, dass Intentionen oder Handlungsgründe zwar *a priori* einsehbar sind und mithin zusammen mit der Erwägung, ob eine Handlung gewollte oder gesollte ist, bewusst gemacht werden können. Deswegen bilden sie aber nicht zwingend die realen Ursachen der entsprechenden Handlung. Diese können, wenn überhaupt, nur *a posteriori* erkannt werden.

2. Ursachen und Gründe oder: Über Selbsttäuschung als Folge unserer Unkenntnis

Im vorangegangenen Abschnitt wurde deutlich, dass Kants Skeptizismus bezüglich der Kenntnis der moralischen Verursachung von Handlungen im Wesentlichen mit den Rahmenbedingungen seiner kritischen Philosophie gegeben ist. Hätte er die damit verbundenen Restriktionen vermeiden wollen, so hätte er entweder seinen Begriff von Erkenntnis als ein auf anschaulich erfahrbare Erscheinungen gerichtetes Denken preisgeben oder die Annahme fallen lassen müssen, dass die freie Bestimmung des Willens nicht anschaulich erfahren werden

лософии предоставляет Канту сильное, хотя и негативное, основание считать человеческое самопознание ограниченным.

Помимо этого, у Канта также есть и положительные основания для своего тезиса об ограничении, которые выражаются в его психологических взглядах. Так, например, в определенном отрывке Кант диагностирует у человека стремление к самообману, которое усиливается его склонностью к самолюбию. Но почему Кант приписывает человеку такое стремление? Это попросту раскрывает его трезвый взгляд на наш биологический вид или все же имеет место более глубокое понимание того, как возникает это стремление? Другими словами, каково значение человеческого стремления к самообману в кантовском понимании морального отношения человека к самому себе?

Чтобы прояснить эти вопросы, я хотела бы более подробно исследовать то, как этот психологический диагноз соотносится с рассмотренными в предыдущем параграфе соображениями, связанными с кантовской трансцендентальной философией. Рассмотрим немного подробнее процитированный выше отрывок из второго раздела «Основоположения...», где Кант говорит о стремлении к самообману, вызванном нашей склонностью к себялюбию. Ключевой отрывок гласит:

Правда, иногда может случиться, что при строжайшем испытании самих себя мы не встречаем ничего, что, помимо морального основания долга, могло бы оказаться настолько могущественным, чтобы побудить к тому или другому добродетельному действию и столь великой жертве; однако отсюда никак нельзя с уверенностью заключить, что действительно никакой тайный стимул себялюбия – только под видимостью той идеи – не был настоящей определяющей причиной воли; мы же, вместо нее, охотно льстим себе ложно вменяемым более благородным побудительным основанием, а на самом деле даже путем строжайшего испытания никогда не можем вполне раскрыть тайные мотивы, потому что когда

кann. Allein sein Konzept kritischer Philosophie liefert Kant einen starken, wenn auch nur negativen Grund, das menschliche Selbstwissen für begrenzt zu halten.

Nun hat Kant daneben auch positive Gründe für seine Begrenztheitsthese, welche in seinen psychologischen Ansichten zum Ausdruck kommen. So diagnostiziert Kant dem Menschen beispielsweise an einer bestimmten Stelle eine durch seine Neigung zur Selbstliebe verstärkte Tendenz zur Selbsttäuschung. Doch weswegen schreibt Kant dem Menschen eine solche Tendenz zu? Kommt darin einfach seine nüchterne Sicht auf unsere Spezies zum Vorschein, oder steckt womöglich auch ein tieferes Verständnis, wie es zu dieser Tendenz kommt, dahinter? Welchen Stellenwert hat, anders gefragt, die menschliche Tendenz zur Selbsttäuschung innerhalb von Kants Verständnis über das moralische Selbstverhältnis des Menschen?

Um diese Fragen zu klären, möchte ich genauer untersuchen, in welchem Verhältnis diese psychologische Diagnose zu den im vorigen Abschnitt erörterten, mit Kants Transzendentalphilosophie verbundenen Überlegungen steht. Betrachten wir dazu die oben kurz zitierte Stelle aus dem zweiten Abschnitt der *Grundlegung* etwas eingehender, in der Kant auf die durch unsere Neigung zur Selbstliebe geförderte Tendenz zur Selbsttäuschung zu sprechen kommt. Die entscheidende Passage lautet:

[E]s ist bisweilen zwar der Fall, daß wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee die eigentlich bestimmende Ursache des Willens gewesen sei, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich angemessenen edlern Bewegungsgrunde schmeicheln, in der That aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals

мы говорим о моральной ценности, то существуют не действия, которые мы видим, но внутренние принципы действий, которых мы не видим (AA 04, S. 407; Кант, 1997а, с. 101).

Здесь Кант описывает хорошо известный феномен: под влиянием «стимула себялюбия» люди склонны приписывать моральные причины действиям, для совершения которых у них был бы и всякий другой повод. Возникает вопрос: какую функцию играет напоминание об этом явлении в рассуждениях Канта? Общеизвестно, что склонность к подобному самообману иногда мешает людям распознать свои истинные мотивы и тем самым подрывает их стремление к самопознанию, и это было известно уже в эпоху раннего Нового времени (см. об этом: Garrett, 2017). Поэтому в кантоведческих исследованиях иногда высказывается мнение, что Кант опирается именно на такие психологические концепции, когда предполагает, что наше самопознание принципиально ограничено (Longuenesse, 2017, p. 231; Emundts, 2017, p. 195–196).

На мой взгляд, этого недостаточно, потому что при ближайшем рассмотрении процитированный отрывок предлагает несколько иное определение взаимосвязи между ограниченностью человеческого самопознания и наблюдаемым стремлением к самообману. Кант, по-видимому, полагает, что в тех случаях, когда невозможно распознать неморальные причины собственных действий, повышается предрасположенность к лестному самообману⁶. Предполагаемое основание нашего стремления к

⁶ Эта интерпретация основана на предположении, что за выражением «для чего» не следует относительное предложение, а скорее используется выражение в смысле «вместо нее», предназначенное для введения нового высказывания. Это предположение подтверждается тем фактом, что глагол «лстить» уже в XVIII в. сочетался не с предлогом «für / для», а с предлогом «mit / с», поэтому относительная связь с «для чего / wofür» была бы нехарактерной. Кроме того, Кант утверждает, что здесь мы льстим себе «ложно вменяемым более благородным побудительным основанием».

völlig kommen können, weil, wenn vom moralischen Werthe die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene inneren Principien derselben, die man nicht sieht (GMS, AA 04, S. 407).

Кант описывает здесь ein weithin bekanntes Phänomen: Unter dem „Antrieb der Selbstliebe“ tendieren Menschen dazu, sich moralische Gründe für Handlungen zuzuschreiben, die zu tun sie auch mancherlei anderen Anlass gehabt hätten. Die Frage stellt sich: Welche Funktion hat die Erinnerung an dieses Phänomen in Kants Überlegungen? Dass die Neigung zu solchen Selbsttäuschungen Menschen gelegentlich daran hindert, ihre wahren Motivationen zu erkennen, und dadurch ihr Streben nach Selbsterkenntnis unterminiert, ist ein Gemeinplatz, und das war es auch schon in der frühen Neuzeit (vgl. dazu Garrett, 2017). In der Kant-Forschung wird daher gelegentlich auch angenommen, dass es solche psychologischen Auffassungen wären, auf die sich Kant stützt, wenn er annimmt, dass unser Selbstwissen grundsätzlich beschränkt ist (Longuenesse, 2017, S. 231; Emundts, 2017, S. 195–196).

Das ist m.E. zu kurz gegriffen, denn bei genauerer Betrachtung legt der zitierte Passus eine etwas andere Verhältnisbestimmung zwischen der Begrenztheit menschlichen Selbstwissens und der beobachteten Tendenz zur Selbsttäuschung nahe. Kant scheint anzunehmen, dass in Fällen, wo keine nicht-moralischen Ursachen eigener Handlungen erkennbar sind, die Anfälligkeit für schmeichelnde Selbsttäuschungen wächst.⁶ Der mutmaßliche Grund für unse-

⁶ Diese Lesart stützt sich auf die Annahme, dass mit dem Ausdruck „dafür“ kein Relativsatz angeschlossen wird, sondern der Ausdruck im Sinne von „stattdessen“ verwendet wird und eine neue Aussage einleiten soll. Für diese Annahme wiederum spricht, dass das Verb „schmeicheln“ schon im 18. Jahrhundert nicht mit „für“, sondern mit „mit“ kombiniert wurde, weswegen ein Relativanschluss mit „wofür“ atypisch wäre. Zudem gibt Kant an, dass wir uns hier „mit einem uns fälschlich angemessenen edleren Bewegungsgrunde“ schmeicheln (Hervorhebung U.R.).

самообману, таким образом, будет по крайней мере частично эпистемическим по своей природе: мы склонны к самообману, потому что в конечном итоге не уверены в истинных причинах наших действий, и этот недостаток мы, согласно Канту, компенсируем «охотно... ложно вменяемым более благородным побудительным основанием». Если такая интерпретация верна, то, согласно Канту, склонность к самообману является следствием или симптомом принципиального ограничения нашего самопознания, а не его первопричиной.

Это наводит на другой вопрос: почему же люди вообще склонны компенсировать незнание причин собственных действий, как сказано в цитате, посредством ложно вменяемого побудительного основания? Кант не дает ответа на этот вопрос. Но, на мой взгляд, есть два возможных, дополняющих друг друга объяснения. Во-первых, мы должны учесть, что субъекты моральных действий не являются изначально также и скептиками в кантовском смысле. Следовательно, даже если кто-то осознает свое незнание причинности действия, он не обязательно будет осознавать, что он по крайней мере может знать неморальные причины своих действий, и поэтому он будет чувствовать себя вправе привлечь в качестве причин свои моральные убеждения.

Во-вторых, как было сказано в первом разделе, мы, по мнению Канта, в принципе имеем доступ к нашим намерениям. Благодаря способности трансцендентальной апперцепции мы знаем, что мы хотим делать, что мы намерены делать или что, по нашему мнению, должно быть сделано, и это происходит естественным образом и без необходимости обращаться к каким-либо доказательствам. То, что наши намерения и основания действий доступны нам таким образом непосредственно и априори, между тем не предполагает — согласно предлагаемой интерпретации кантовской трансцендентальной апперцепции, — что наши намерения

ре Тенденз zur Selbsttäuschung wäre demnach mindestens teilweise epistemischer Natur: Wir neigen zur Selbsttäuschung, weil wir bezüglich der realen Ursachen unserer Handlungen letzten Endes im Ungewissen sind, welchen Mangel wir, so Kant, „gerne mit einem uns fälschlich angemäßen edleren Bewegungsgrunde“ *kompensieren*. Wenn diese Lesart stimmt, dann ist nach Kant der Hang zur Selbsttäuschung eine Folge oder ein Symptom der grundsätzlichen Begrenztheit unseres Selbstwissens, und nicht dessen primäre Ursache.

Das legt eine weitere Überlegung nahe: Warum, so fragt es sich, tendieren Menschen denn überhaupt dazu, ihr Nichtwissen bezüglich der Ursachen ihrer Handlungen in der skizzierten Weise durch fälschlich angemäße Bewegungsgründe zu kompensieren? Kant gibt auf diese Frage keine Antwort. Doch es gibt m.E. zwei mögliche, einander ergänzende Antworten. Erstens müssen wir uns hier vergegenwärtigen, dass Subjekte moralischer Handlungen nicht von vornherein auch kantische Skeptiker sind. Auch wenn sich daher jemand seiner Unkenntnis bezüglich der Verursachung einer Handlung bewusst wird, wird er sich nicht unbedingt auch schon darüber im Klaren sein, dass er höchstens die nicht-moralischen Ursachen seiner Handlungen kennen kann, und er wird sich daher befugt fühlen, seine moralischen Überzeugungen als Ursachen heranzuziehen.

Dazu kommt zweitens, dass wir ja nach Kant, wie im ersten Abschnitt festgestellt wurde, grundsätzlich Zugang zu unseren Intentionen haben. Wir wissen dank der Fähigkeit der transzendentalen Apperzeption, was wir tun wollen, zu tun beabsichtigen oder für gesollt erachten, und das in selbstverständlicher Weise und ohne, dass wir dazu irgendwelche Evidenzen konsultieren müssten. Dass uns unsere Intentionen und Handlungsgründe in dieser Weise direkt und *a priori* zugänglich sind, setzt indes — gemäß der vorgeschlagenen Lesart von

всегда даны нам в форме актуального сознания. Это только означает, что мы можем их себе представить, просто направив наше внимание на вопрос, почему мы, собственно, хотим (хотели) сделать *x*. Следствием этого является то, что мы, размышляя о наших намерениях в ходе обсуждения причин действия, познаем это содержательно: мы превращаем данное нам, но неявное знание в явное. Помимо этого, указание на намерения в кантовском контексте может быть информативным и для рассмотрения из перспективы третьего лица. Намерения — это основания, в соответствии с которыми мы хотим что-то сделать, и до тех пор, пока мы придерживаемся интеллигибельности причинности действий посредством свободного волеопределения, эти основания могут по крайней мере считаться возможными причинами для предпринятых действий.

Суммируя эти два момента, мы можем, следовательно, утверждать, что, по мнению Канта, во время размышления о возможных причинах собственных действий может оказаться весьма полезным спросить себя, чего хочется или чего хотелось, даже если в ходе этого и не найдется убедительного объяснения. Однако с этим связана и определенная опасность, потому что, как показывает Кант в процитированном выше отрывке, такое размышление может превратиться в рационализирующую форму самонадеянности, которая компенсирует принципиальное незнание вместо того, чтобы признавать его, когда мы мним, что обладаем моральностью, о которой мы в принципе не можем знать. И, согласно Канту, эта опасность реальна, поскольку мы из-за нашей склонности к себялюбию «охотно» воспринимаем возможность таких размышлений.

Остается вопрос, как можно противостоять этой опасности. Может ли помочь самая первая кантовская заповедь всех обязанностей перед самим собой, согласно которой то, что он называет моральным самопознанием, составля-

Кантс трансцендентальной Apperzeption — не voraus, dass unsere Absichten uns stets in Form eines okkurrenten Bewusstseins gegenwärtig sind. Es bedeutet nur, dass wir sie uns, allein indem wir die Aufmerksamkeit auf die Frage richten, warum wir eigentlich *x* tun woll(t)en, vergegenwärtigen können. Das hat zur Folge, dass wir es, wenn wir im Zuge einer Auseinandersetzung mit den Ursachen einer Handlung auf unsere Intentionen reflektieren, als gehaltvoll erfahren: Wir machen ein uns gegebenes, aber implizites Wissen explizit. Im kantischen Kontext kann zudem die Angabe von Intentionen auch für eine Betrachtung aus drittpersonaler Perspektive informativ sein. Intentionen sind Gründe dafür, etwas tun zu wollen, und solange wir an der Intelligibilität einer Verursachung von Handlungen durch freie Willensbestimmung festhalten, können diese Gründe mindestens als mögliche Ursachen für vollzogene Handlungen gelten.

Diese beiden Punkte zusammenfassend können wir daher festhalten, dass es nach Kant beim Nachdenken über mögliche Ursachen eigener Handlungen zwar durchaus sinnvoll sein kann, sich zu fragen, was man will oder wollte, auch wenn man dadurch nie eine abschließende Erklärung finden wird. Allerdings ist damit auch eine Gefahr verbunden, denn solches Nachdenken kann, wie Kant es im oben zitierten Passus vorführt, in eine rationalisierende und das prinzipielle Unwissen kompensierende, statt dieses anerkennende, Form der Selbstvergewisserung umschlagen, wo wir im Besitze einer Moralität zu sein wähnen, von der wir grundsätzlich kein Wissen haben können. Und diese Gefahr ist nach Kant eine reale, da wir die Möglichkeit zu solchen Rationalisierungen aufgrund unserer Neigung zur Selbstliebe „gerne“ wahrnehmen.

Die Frage bleibt, wie dieser Gefahr begegnet werden kann. Könnte allenfalls Kants erstes Gebot aller Pflichten gegen sich selbst, wonach eine, wie er es nennt, moralische Selbsterkenntnis den Anfang aller moralischen Selbstverständigung

ет начало всякого морального самопонимания? Я думаю, что да, но только если эту заповедь трактовать определенным образом. Поэтому в следующем разделе необходимо более подробно рассмотреть, что именно требует Кант в этой заповеди.

3. Моральное самопознание, или О том, что (еще) включает в себя заповедь исследования сердца

В § 14 своего «Этического учения об элементах» Кант так формулирует первую заповедь всех обязанностей перед самим собой:

...познай (исследуй, испытай) самого себя не по твоему физическому совершенству... а по моральному совершенству в отношении твоего долга — познай свое сердце: доброе ли оно или злое, чист ли источник твоих действий или нет и что может быть вменено самому человеку или как изначально присущее его субстанции, или как производное (приобретенное или нажитое) и, быть может, принадлежит к моральному состоянию (AA 06, S. 441; Кант, 2019, с. 155).

И он утверждает, что это «моральное самопознание», как он также называет эту самую фундаментальную из всех обязанностей, которая требует «проникать в трудноисследуемые глубины (бездну) сердца», есть «начало всякой человеческой мудрости» (Там же).

Этот отрывок требует интерпретации по нескольким причинам. Прежде всего возникает вопрос, какое познание здесь требуется. В этой связи требуется прояснить два момента. Во-первых, необходимо спросить, какого рода содержание Кант имеет в виду. Бесспорно то, что речь идет о познании определений, которые относятся к «моральному состоянию» нас самих. Но являются ли эти определения индивидуальными характеристиками или морально значимыми аспектами условия человеческого существования? Сведения, предоставляемые

bildet, Abhilfe schaffen? Ich denke ja, allerdings nur, wenn dieses Gebot in einer ganz bestimmten Weise verstanden wird. Im folgenden Abschnitt soll daher genauer untersucht werden, was Kant damit genau fordert.

3. Moralische Selbsterkenntnis oder: Was das Gebot zur Erforschung des Herzens (auch noch) beinhaltet

Im § 14 seiner ethischen Elementarlehre formuliert Kant das erste Gebot aller Pflichten gegen sich selbst wie folgt:

Erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst nicht nach deiner physischen Vollkommenheit [...], sondern nach der moralischen in Beziehung auf deine Pflicht — dein Herz —, ob es gut oder böse sei, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter, und was entweder als ursprünglich zur Substanz des Menschen gehörend, oder als abgeleitet (erworben oder zugezogen) ihm selbst zugerechnet werden kann und zum moralischen Zustand gehören mag (MS, AA 06, S. 441).

Und er hält fest, dass diese „moralische Selbsterkenntnis“, wie er diese grundlegendste aller Pflichten auch nennt, welche in „die schwerer zu ergründenden Tiefen (Abgrund) des Herzens zu dringen“ verlange, „aller menschlichen Weisheit Anfang“ sei (*ibid.*).

Diese Passage ist in mehrfacher Hinsicht interpretationsbedürftig. Allem voran stellt sich die Frage, was für eine Erkenntnis hier gefordert ist. Dazu sind zwei Punkte zu klären. Erstens fragt sich, welche Art von *Inhalten* Kant vor Augen hat. Sicher ist, dass es um die Erkenntnis von Bestimmungen geht, die „zum moralischen Zustand“ von uns selbst gehören. Doch sind diese Bestimmungen individuelle Eigenschaften, oder sind es moralisch relevante Aspekte der *conditio humana*? Kants Auskunft weist in beide Richtungen zugleich. Erkennen sollen wir entweder, was „ursprünglich zur Substanz des Menschen“

Кантом, указывают одновременно на оба направления. Мы должны познать либо то, что «изначально принадлежит субстанции человека», либо то, что можно «вывести» из этого с учетом наших индивидуально различающихся предрасположенностей к действию. Кантовское «либо... либо» в этом месте может ввести в заблуждение. Возникает вопрос: итак, что я должен познать? Себя и свои личные слабости или свою человечность? Между тем не следует придавать слишком большой вес этому различию, поскольку, если Кант, в сущности, озабочен тем, чтобы мы признали наши индивидуальные свойства «производными» от субстанции человека, это «либо... либо» должно прежде всего указывать на то, что при следовании первой заповеди возможно расставить различные акценты. В зависимости от конкретной ситуации в центре внимания иногда находится познание общечеловеческих характеристик, иногда — признание того, что человек определяется ими в своих мыслях, чувствах и действиях.

Во-вторых, возникает вопрос о *форме* необходимого самопознания. Требует ли Кант в соответствии с первой заповедью нейтрального, безличного познания человеческих характеристик, то есть того, чтобы антропологические знания из вторых рук также отвечали этому требованию? Или он скорее имеет в виду познание от первого лица и в определенном смысле недоказуемое? Оба вопроса, вероятно, важны для Канта. Что касается понятий, с помощью которых описывается «субстанция человека», то, по мнению Канта, знание от третьего лица — в данном случае метафизическое — необходимо (O'Hagan, 2009, p. 526, 533). В то же время, как и в случае с категорическим императивом, он пытается в процитированном отрывке использовать риторику индивидуального обращения, когда пишет: «Познай *самого себя*... в отношении твоего долга — *свое сердце*» (курсив мой. — У.Р.). Предполагается, что, несмотря на закрепление этой обязанности

gehört, oder, was mit Blick auf unsere individuell verschiedenen Handlungsdispositionen daraus „abgeleitet“ werden kann. An dieser Auskunft irritiert womöglich Kants „entweder ... oder“. Was, so fragt man sich, soll ich nun erkennen? Mich und meine persönlichen Schwächen oder meine Menschlichkeit? Man sollte diesen Unterschied indessen nicht zu stark gewichten. Denn wenn es Kant im Kern darum geht, dass wir unsere individuellen Eigenschaften als aus der Substanz des Menschen „abgeleitet“ erkennen sollen, dann dürfte mit diesem „entweder ... oder“ vor allem angedeutet sein, dass in der Befolgung des ersten Gebots verschiedene Akzentsetzungen denkbar sind. Je nach konkreter Situation steht manchmal die Erkenntnis allgemein-menschlicher Eigenschaften im Zentrum, manchmal das Eingeständnis, dass man selbst in seinem Denken, Fühlen und Handeln von diesen bestimmt ist.

Zweitens stellt sich die Frage nach der *Form* der geforderten Selbsterkenntnis. Verlangt Kant mit dem ersten Gebot eine neutrale, drittpersonale Erkenntnis menschlicher Eigenschaften, derart, dass auch ein anthropologisches Wissen aus zweiter Hand diese Forderung erfüllt? Oder hat er eher eine erstpersonale und in gewisser Weise unvertretbare Erkenntnis vor Augen? Wahrscheinlich ist für Kant beides von Belang. Was die Begriffe tangiert, mit denen die „Substanz des Menschen“ beschrieben wird, so ist nach Kant ein drittpersonales — in diesem Fall: metaphysisches — Wissen unverzichtbar (O'Hagan 2009, S. 526 sowie 533). Gleichzeitig bemüht er im zitierten Passus, wie schon bei der Herleitung des kategorischen Imperativs, eine Rhetorik der individuellen Ansprache, wenn er schreibt: „Erkenne *dich selbst*, [...] in Beziehung auf *deine* Pflicht — *dein* Herz“ (Hervorhebung U.R.). Die Vermutung liegt nahe, dass Kant trotz der Verankerung dieser Pflicht in den Begriffen seines ethischen Ansatzes auf eine unvertretbare Selbsterkenntnis aus ist. Demzufolge geht es

в понятиях своего этического подхода, Кант склоняется к самопознанию, не осуществимому никем другим, кроме самого индивида. Соответственно, после утверждения этой первой заповеди он обеспокоен тем, что каждый человек в рамках размышления о морали вступит в индивидуальный процесс самоисследования своего сердца. Этот процесс, хотя и должен осуществляться в соответствии с кантовскими понятиями, тем не менее остается индивидуальным и нестандартизируемым.

Если принять эту интерпретацию, становится понятным не только то, почему Кант рассматривает самопознание как первую заповедь, но также то, почему это требует от нас познания наших индивидуальных определений как «производных» от субстанции человека. Согласно этой заповеди, всякий, кто хочет видеть себя моральным субъектом, должен сначала научиться рефлексировать, понимать свои собственные склонности к действию в свете общей терминологии, включенной в его собственную этику, потому что только на этом фоне мы можем понять, что это значит — брать на себя самого обязательства по отношению к определенным установкам. В то же время, как считает Кант, это очень личное дело, когда заповедь требует не просто абстрактного усвоения соответствующих «понятий, относящихся к сущности человека», а их конкретного использования по отношению к себе.

Теперь кантовское требование к самопознанию в дополнение к вышеупомянутым вопросам, связанным с содержанием, также поднимает и фундаментальную проблему: на первый взгляд, невозможно обозреть, насколько совместимо с гипотезой об ограничении требование первой заповеди Канта о том, что мы должны пытаться исследовать и познавать себя в отношении к нашим собственным моральным обязанностям. В частности, возникает вопрос, каким образом познание собственного сердца — а именно «доброе оно или злое» и «чист или не

ihm mit der Etablierung dieses ersten Gebots darum, dass ein jeder Mensch im Rahmen einer Reflexion auf Moral in einen individuellen Prozess der Selbsterforschung seines Herzens eintreten soll. Dieser Prozess sollte zwar nach Maßgabe der kantischen Begrifflichkeit, aber dennoch in einer individuellen und unvertretbaren Art und Weise erfolgen.

Akzeptiert man diese Lesart, so wird nicht nur verständlich, warum Kant Selbsterkenntnis als erstes Gebot anspricht, sondern es wird auch klar, warum dieses von uns verlangt, dass wir unsere individuellen Bestimmungen als aus der Substanz des Menschen „abgeleitet“ erkennen sollen. Wer sich als moralisches Subjekt begreifen will, der muss diesem Gebot zufolge als Erstes die eigenen Handlungsdispositionen im Licht der in seiner Ethik vorgeschlagenen allgemeinen Begrifflichkeit reflektieren und verstehen lernen, denn nur vor diesem Hintergrund können wir verstehen, was es heißt, sich selbst gegenüber zu bestimmten Einstellungen zu verpflichten. Gleichzeitig ist das nach Kant insofern eine sehr persönliche Angelegenheit, als das Gebot ja nicht einfach die Aneignung der relevanten „die Substanz des Menschen“ betreffenden Begrifflichkeit *in abstracto* fordert, sondern deren konkrete Anwendung auf einen selbst.

Nun wirft Kants Forderung nach Selbsterkenntnis neben den genannten inhaltlichen Fragen auch ein grundsätzliches Problem auf: Es ist *prima facie* nicht absehbar, wie die Forderung von Kants erstem Gebot, dass wir uns in unserer je eigenen Beziehung auf die moralischen Pflichten erforschen und zu erkennen suchen sollten, mit der Begrenztheitshypothese vereinbar ist. Wie, so fragt sich insbesondere, kann Kant die Erkenntnis des eigenen Herzens — konkret: „ob es gut oder böse sei“ und „die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter“ — zum Gegenstand einer moralischen Forderung machen, wenn er gleichzeitig der Auffassung ist, dass wir die moralische Verursachung unseres Handelns

чист источник твоих действий» — Кант может делать объектом морального требования, если он в то же время считает, что мы не можем познать моральную причинность нашего действия? Этот вопрос тем более актуален, потому что Кант и в своем «Учении о добродетели» многократно напоминает об ограниченности человеческого знания, закрепленной еще в «Основоположении...», прибегая к той же метафоре «сердца», которую он использует в объяснении первой заповеди, процитированной выше. Так, он уже во введении к «Учению о добродетели», разъясняя обязанность морального самосовершенствования, отказывает человеку в возможности «проникнуть глубины собственного сердца, чтобы быть вполне уверенным в чистоте своих моральных намерений и в подлинности своего устроения хотя бы в одном поступке, даже если он не сомневается в его легальности» (AA 06, S. 392; Кант, 2019, с. 51). А в § 22 он ясно говорит о том, что «глубины человеческого сердца неисповедимы» (AA 06, S. 447; Кант, 2019, с. 169). Следовательно, можно задать вопрос, не является ли верным в отношении познания самого себя, когда Кант в своем исследовании практического разума утверждает, что должное — точнее, осознание должного — подразумевает возможность (AA 05, S. 39; Кант, 1997б, с. 369)?

Ответить на этот вопрос утвердительно или отрицательно, не рассмотрев предварительно кантовскую метафору сердца, было бы слишком опрометчиво. Кантовская точка зрения как раз и совпадает с тем, что он имеет в виду, когда говорит о сердце. Итак, давайте подробнее рассмотрим эту метафору.

Прежде всего следует отметить, что понятие сердца не было введено Кантом в качестве термина ни в «Антропологии с прагматической точки зрения», ни в «Религии в пределах только разума». В обоих текстах Кант скорее использует выражения из повседневной психологии своего времени, которые он в дальнейшем,

nicht erkennen können? Diese Frage ist umso drängender, als Kant die in der *Grundlegung* festgehaltene Begrenztheit menschlichen Wissens auch in seiner *Tugendlehre* mehrfach in Erinnerung ruft, und zwar ausgerechnet unter Rückgriff auf dieselbe Metaphorik des „Herzens“, die er auch in der oben zitierten Erläuterung des ersten Gebots ins Spiel bringt. So spricht er dem Menschen schon in der Einleitung zur *Tugendlehre*, bei der Erörterung der Pflicht zur moralischen Selbstvervollkommenung, die Möglichkeit ab „so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, dass er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiss sein könne“ (MS, AA 06, S. 392). Und in § 22 sagt er klipp und klar, dass die „Tiefen des menschlichen Herzens [...] unergründlich“ seien (MS, AA 06, S. 447). Gilt denn, so könnte man sich daher fragen, mit Blick auf die Erkenntnis seiner selbst etwa nicht, was Kant in seiner praktischen Vernunft sagt, dass Sollen — genauer: das Bewusstsein eines Sollens — Können impliziert (KpV, AA 05, S. 39)?

Es wäre vorschnell, diese Frage ohne weitere Betrachtung dessen, was es mit der kantischen Metapher des Herzens auf sich hat, einfach zu bejahen oder zu verneinen. Seine Position steht und fällt vielmehr damit, was er vor Augen hat, wenn er vom Herzen spricht. Schauen wir uns daher diese Metapher genauer an.

Festzuhalten ist zunächst, dass Kant sein Konzept des Herzens weder in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* noch in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* in der Art eines *terminus technicus* einführt. Vielmehr greift er in beiden Texten eine Redeweise der Alltagspsychologie seiner Zeit auf, die er dann allerdings in erhellender Weise mit seiner psychologischen Nomenklatur in Verbindung bringt. Und zwar ordnet er das Herz in der *Anthropologie* explizit der Ebene der „Sinnes“- und nicht der „Denkungsart“ eines Menschen zu. Damit

разъясняя, объединяет со своими психологическими терминами. А именно — он помещает сердце в «*Антропологию...*» явно на уровень «чувств», а не на уровень «способа мышления» человека. В отличие от души, сердце не используется для объяснения того, как люди реагируют на внешнее давление или раздражители, оно скорее обозначает внутреннюю восприимчивость людей к моральным мотивам. Вот почему сердце имеет большее значение для моральной ориентации человека. Согласно Канту, тот, кто говорит о человеке, что у него доброе сердце, «уже хочет сказать больше», то есть, предположительно, о его моральных наклонностях, чем тот, кто просто свидетельствует о добром нраве. То, что мы называем сердцем, — это «побуждение к практически доброду, хотя оно и не руководствуется принципами» (AA 07, S. 286; Кант, 1994а, с. 321), а как раз определенным эмоциональным состоянием (об этом см. также: Nagl-Docekal, 2014, S. 113). На аналогичное указывает то высказывание из «*Религии...*», в котором Кант поясняет мысль о добром или злом сердце. Это есть «возникающая из естественной наклонности способность или неспособность произволения принимать моральный закон в свою максиму», которая «называется *добрым или злым сердцем*» (AA 06, S. 29; Кант, 1994б, с. 29). Из этих примеров можно сделать вывод о том, что Кант обращается к сердцу как к инстанции, которая соотносит каждого человека индивидуально, но естественным образом, с (предположительно) хорошим или плохим.

Что же означает на этом фоне кантовское требование в «*Учении о добродетели*», чтобы мы знали и, следовательно, познали наше сердце, «является ли оно добрым или злым»? Нам предстоит выяснить, «чист ли источник твоих действий или нет», — но что от нас в этом случае требуется? И как такое познание возможно?

Чтобы сделать вывод из высказывания о сердце, Кант требует здесь познания системы;

вird das Herz im Unterschied zum Gemüt nicht herangezogen, um zu erklären, wie Menschen auf Druck oder Anreize von außen reagieren, sondern es bezeichnet die innere Empfänglichkeit von Menschen für moralische Motivationen. Deshalb ist das Herz für die moralische Orientierung eines Menschen auch von größerem Gewicht. Wer von einer Person sage, sie habe ein gutes Herz, so Kant, der wolle „schon mehr“ — gemeint ist wohl: über seine moralischen Anlagen — „sagen“, als wenn er ihr einfach ein gutes Gemüt attestiere. Was wir als Herz ansprechen, sei „ein Antrieb zum Praktisch-guten, wenn es gleich nicht nach Grundsätzen verübt“ werde (Anth, AA 07, S. 286), sondern eben aufgrund einer bestimmten Gefühlslage (vgl. dazu auch Nagl-Docekal 2014, S. 113). In eine ähnliche Richtung deutet jene Aussage in *Religion*, in der Kant die Rede vom guten oder bösen Herz erläutert. Es sei „die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkür, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen“, die „das gute oder böse Herz genannt werde“ (RGV, AA 06, S. 29). Diese Ausführungen kann man dahingehend zusammenfassen, dass Kant als Herz diejenige Instanz anspricht, die einen jeden Menschen individuell, aber auf natürliche Weise zum (vermeintlich) Guten oder Schlechten disponiert.

Was bedeutet es vor diesem Hintergrund, wenn Kant in der Tugendlehre fordert, dass wir *unser Herz* kennen und mithin erkennen sollen, „ob es gut oder böse sei“? Wir sollen erforschen, „ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter“ sei — doch was wird damit von uns verlangt? Und wie ist solche Erkenntnis möglich?

Aus der Rede vom Herzen zu schließen, fordert Kant hier die Erkenntnis einer *Anlage*, d.h., den Gegenstand bilden vorerst nur die allgemeinen Voraussetzungen der Verursachung von Handlungen: Es geht ihm um die Erkenntnis jener unserer moralischen Dispositionen, die wir,

это означает, что сначала объект формируется только общими предпосылками причинности действий: для Канта важно познание тех наших моральных предрасположенностей, которые мы воспринимаем как основу наших собственных моральных побуждений, хотя они и обусловлены фактом, что мы люди. Это связано с тем, что Кант рассматривает сердце как «источник» наших действий. Рассматриваемое как источник сердце является началом всех действий отдельного индивидуума, в то же время этот источник выделяет нас как личность при условии, что у каждого человека свое сердце.

Предположение о том, что для Канта важнее познание индивидуально выраженных моральных предрасположенностей, а не причин индивидуальных действий, проясняет многое. Теперь не только понятно, почему это самопознание, хотя оно и влияет на сущность человека и даже может быть извлечено из него, является задачей, возлагаемой индивидуально на каждого человека. Также становится ясно, где находятся пределы такого самоисследования. Мы сталкиваемся с этими пределами, когда больше не исследуем только то, как условие человеческого существования выражается в наших моральных мотивах, а хотим вывести из этого объяснение причинности определенных индивидуальных действий. Всегда, когда мы это делаем и хотим удостовериться в «чистоте своих мыслей» при определенном действии, мы стараемся заглянуть в те «глубины сердца», которые, согласно Канту, необъяснимы и понимание которых принципиально закрыто для нас.

Следовательно, нельзя обвинять Канта в нарушении его принципа «должное предполагает возможность», когда он выдвигает требование познать собственное сердце. Было бы по-другому, если бы вместе с первой заповедью всех обязанностей по отношению к самому себе требовалось понимание конкретной причинности индивидуальных действий. Тогда

обgleich sie sich der Tatsache unseres Menschseins verdanken, als Hintergrund unserer je eigenen moralischen Motivationen erleben. Dazu passt, dass Kant das Herz als „Quelle“ unserer Handlungen anspricht. Als Quelle betrachtet, bildet das Herz den Ursprung *aller* Handlungen eines Individuums, gleichzeitig zeichnet uns diese Quelle, sofern ein jeder Mensch über ein eigenes Herz verfügt, *als Individuen* aus.

Diese Annahme, dass es Kant um die Erkenntnis individuell ausgeprägter, moralischer Dispositionen, nicht aber der Ursachen einzelner Handlungen geht, ist in mehrfacher Hinsicht erhellend. Nicht nur wird deutlich, warum diese Selbsterkenntnis, obwohl sie die Substanz des Menschen tangiert und sogar aus dieser abzuleiten ist, eine Aufgabe ist, die jedem Menschen individuell aufgetragen ist. Es wird zudem auch klar, wo die Grenzen einer solchen Selbsterforschung liegen. Wir stoßen auf diese Grenzen dort, wo wir uns nicht mehr nur damit befassen, wie sich die *conditio humana* in unseren moralischen Motivationen ausdrückt, sondern daraus auch eine Erklärung der Verursachung von bestimmten Einzelhandlungen ableiten wollen. Wo wir das tun und uns „der Lauterkeit seiner Gesinnung“ in einer bestimmten Handlung vergewissern möchten, da versuchen wir in jene „Tiefen des Herzens“ hinabzublicken, die nach Kants unerforschlich sind und deren Einsicht uns grundsätzlich verschlossen ist.

Man kann somit Kant nicht vorwerfen, mit der Forderung einer Erkenntnis des eigenen Herzens gegen sein Prinzip des „Sollen impliziert Können“ zu verstoßen. Anders wäre es, wenn mit dem ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst auch die Einsicht in die konkrete Verursachung einzelner Handlungen gefordert wäre. Dann könnte man Kant tatsächlich vorwerfen, dass er etwas fordere, was er gleichzeitig für unmöglich hält. Doch das ist nicht, was er von uns verlangt.

можно было бы действительно упрекнуть Канта в том, что он требует чего-то, что он временно считает невозможным. Но это не то, чего он от нас требует.

Остается выяснить, в какой степени кантовская заповедь морального самопознания может служить средством справиться с той опасностью, которую мы обсуждали в предыдущем параграфе: наше незнание реальных причин наших действий вовлекает или даже соблазняет нас всеми видами морального самообмана и рационализации. Как моральное самопознание в кантовском смысле защищает нас от этих стремлений?

Предположим, что своей первой заповедью Кант действительно требует индивидуально исследовать наши моральные предрасположенности, используя при этом его морально-теоретические понятия. В этом случае заданные условия такого исследования состоят в том, чтобы мы понимали ту категориальную разницу, которая отделяет наши намерения, ради которых мы хотим что-то сделать, от реальных причин наших действий. Таким образом, то, что мы достигаем морального самопознания в кантовском смысле, предполагает понимание принципиальных границ нашего самопознания, поскольку гипотеза об ограничении сама по себе является частью той концепции «субстанции человека», которая, согласно Канту, должна формировать фон всего нашего морального самопонимания. То, что глубина нашего сердца непостижима и мы никогда не сможем с уверенностью узнать, что вызывает наши согласованные с моралью действия, оказывается, таким образом, неотъемлемой частью того восприятия кантовской моральной субстанции человека, на которое мы должны ориентироваться, размышляя о себе.

Неизвестно, насколько Кант в действительности учитывал эту мысль, когда формулировал свою первую заповедь. Его формулировки не позволяют сделать какие-либо однозначные

Es bleibt zu klären, inwiefern Kants Gebot zur moralischen Selbsterkenntnis Abhilfe schaffen kann gegen jene Gefahr, die wir im vorigen Abschnitt erörtert haben: dass uns unser Nichtwissen darüber, was die wahren Ursachen unserer Handlungen sind, zu allerlei moralischen Selbsttäuschungen und Rationalisierungen verleitet oder gar verführt. Wie bewahrt uns moralische Selbsterkenntnis im kantischen Sinn vor diesen Tendenzen?

Nehmen wir einmal an, dass Kant mit seinem ersten Gebot tatsächlich eine individuelle Auseinandersetzung mit unseren moralischen Dispositionen anhand seiner moraltheoretischen Begrifflichkeit fordert. Dann gehört doch zu den Vorgaben dieser Auseinandersetzung auch, dass wir jene kategoriale Differenz begreifen, die unsere Intentionen, um derentwillen wir etwas tun wollen, von den tatsächlichen Ursachen unserer Handlungen trennt. Dass wir eine moralische Selbsterkenntnis im kantischen Sinn erlangen, setzt demnach die Einsicht in die prinzipiellen Grenzen unseres Selbstwissens voraus, denn die Begrenztheitshypothese ist selbst Teil jener Konzeption der „Substanz des Menschen“, die nach Kant den Hintergrund all unserer moralischen Selbstverständigung bilden soll. Dass die Tiefe unseres Herzens unerforschlich ist und wir nie mit Sicherheit wissen können, wodurch unsere moralkonformen Handlungen verursacht werden, erweist sich somit als ein integraler Bestandteil jener Auffassung der kantischen moralischen Substanz des Menschen, an der wir uns im Nachdenken über uns selbst orientieren sollen.

Wie weit Kant dieser Gedanke wirklich vor-schwebte, als er sein erstes Gebot artikulierte, ist ungewiss. In diesem Punkt lassen seine Formulierungen keine eindeutigen Schlüsse zu, es gibt aber durchaus Indizien dafür. Frappant ist vor allem, dass Kant nicht nur bei Grundlegungsfra-

выводы по этому поводу, но косвенные свидетельства в ее пользу, безусловно, имеются. Прежде всего, удивительно, что Кант часто ссылается на гипотезу об ограниченности не только в вопросах об основоположениях, но и в ходе конкретных морально-философских объяснений. Это указывает на то, что он придает этому тезису большое значение не только для систематического позиционирования практической философии, но и собственно для понимания наших моральных обязанностей.

Таким образом, мы можем констатировать, что первая заповедь Канта обо всех обязанностях по отношению к самому себе, согласно предлагаемой здесь интерпретации, по крайней мере в принципе, также представляет собой средство против рационализаций, заглушающих собственные мотивы и стремление к самообману, о котором говорилось выше как о симптоме присущего нашей природе незнания моральных причин действий. Любой, кто отдает себе отчет о собственной мотивации в духе первой заповеди Канта и делает это в свете его этики, должен честно признать, что он никогда не сможет окончательно узнать, действительно ли то, что он выдвигает в качестве моральных причин своих действий, эти действия и вызвало.

4. Принятие моральной неопределенности, или Начало кантианской мудрости

С той поры, как Платон приписал Сократу в своей «Апологии...» изречение о том, что он знает, что ничего не знает, понимание ограниченности человеческого существования и знания считается одной из важнейших функций философии. Вопрос, насколько философия может выполнить эту задачу, остается открытым; и он тем более актуален, чем сильнее философия как академическая дисциплина подчиняется еще и совершенно иной функциональной

ген, sondern auch im Zuge konkreter moralphilosophischer Ausführungen öfters auf die Begrenztheitshypothese zu sprechen kommt. Das deutet darauf hin, dass Kant dieser These nicht nur für die systematische Verortung der praktischen Philosophie, sondern auch für das Verständnis unserer moralischen Pflichten selbst einen hohen Stellenwert einräumt.

Zusammenfassend können wir daher festhalten, dass Kants erstes Gebot aller Pflichten gegen sich selbst nach der hier vorgeschlagenen Lesart mindestens dem Prinzip nach auch ein Mittel darstellt gegen die eigenen Motivationen beschönigenden Rationalisierungen und jene Tendenz zur Selbsttäuschung, welche oben als ein Symptom jener Unkenntnis der moralischen Ursachen von Handlungen aufgewiesen wurde, die in unserer Natur angelegt ist. Wer sich daher im Sinne von Kants erstem Gebot Rechenschaft über seine Motivationen abgibt und das im Lichte seiner Ethik tut, der wird sich ehrlicherweise auch eingestehen müssen, dass er nie abschließend wissen kann, ob das, was er als moralische Gründe für seine Handlungen ins Feld führt, diese auch verursacht hat.

4. Die Akzeptanz moralischer Ungewissheit oder: Der Anfang kantischer Weisheit

Seit Platon Sokrates in dessen *Apologie* das Zugeständnis in den Mund gelegt hat, er wisse, dass er nicht wisse, wird die Einsicht in die Begrenztheit menschlichen Daseins und Wissens zu den wesentlichen Funktionen der Philosophie gezählt. Wie weit die Philosophie diese Aufgabe erfüllen kann, ist offen; und das ist es umso mehr, umso stärker die Philosophie als eine akademische Disziplin auch noch ganz anderen Funktionslogiken unterworfen ist. Es gibt aber eine wirkmächtige Tradition, der zufolge es

логике. Однако существует мощная традиция, согласно которой философия может не только заниматься теоретическим исследованием философски релевантных проблем человеческого или нечеловеческого существования, но также способствовать личному пониманию каждым индивидуумом того, что он сам подпадает под условие человеческого существования (Renz, 2017a, p. 11–12). Что и как при этом оказывается в фокусе рассмотрения, значительно различается. Так, сократовское знание о собственном незнании прослеживается не только в предположении Августина о том, что Бог знает нас лучше, чем мы сами, или в рассуждении Монтеня о том, что философствовать — это значит учиться умирать. Оно также присутствует в тезисе Гоббса об уязвимости даже самых сильных для хитрости или в изречении Ларошфуко о том, что суждения наших врагов о нас ближе к истине, чем наши собственные (см. также: Renz, 2017b, p. 259–260). Список творческих модификаций сократического самопознания можно продолжить.

Интерпретация кантовского скептицизма относительно познаваемости моральной причинности наших действий с такой точки зрения осуществлялась довольно редко. Тем не менее скептицизм укладывается в эту традицию и, как показывают предыдущие рассуждения, такая интерпретация не только возможна, но и является систематически проясняющей. Но что мы от этого получаем взамен для понимания того вида самопознания, которое мы приобретаем не просто так, а лишь болезненными, зачастую обходными путями — через жизненный опыт или через размышления о нашем собственном подчинении условию человеческого существования?

При условии адекватности описания моральных аспектов отношения человека к самому себе в приведенных выше замечаниях по поводу кантовского скептицизма здесь уместна ссылка на центральные, но противополож-

in der Philosophie nicht nur darum gehen kann, philosophisch relevante Probleme menschlichen oder nicht-menschlichen Seins theoretisch zu durchleuchten, sondern auch darum, die persönliche Einsicht eines jeden Einzelnen zu befördern, dass man selbst unter die *conditio humana* fällt (Renz, 2017a, p. 11-12). Was dabei wie in den Fokus genommen wird, variiert beträchtlich. So kehrt das sokratische Wissen um das eigene Nichtwissen nicht nur in Gestalt von Augustins Annahme, dass Gott uns besser kenne als wir uns selbst, oder Montaignes Narrativ, dass Philosophieren heiße, sterben zu lernen, wieder. Es ist ebenso in Hobbes' These präsent, dass selbst der Stärkste durch List verwundbar ist, oder in La Rochefoucaulds Diktum, dass die Urteile, welche unsere Feinde über uns fällen, der Wahrheit näherkommen als unsere eigenen (vgl. auch Renz, 2017b, p. 259-260). Die Liste kreativer Anverwandlungen sokratischer Selbsterkenntnis ließe sich fortsetzen.

Kants Skeptizismus bezüglich der Erkennbarkeit einer moralischen Verursachung unserer Handlungen wurde eher selten in diesem Horizont gelesen. Dennoch lässt er sich in diese Tradition einordnen, und, wie die vorangegangenen Erörterungen zeigen, ist eine derartige Lektüre nicht nur möglich, sondern auch systematisch erhellend. Doch was gewinnen wir daraus umgekehrt für das Verständnis jener Art der Selbsterkenntnis, die wir nicht einfach so, sondern nur auf oft leidvollen Umwegen — sei es durch Lebenserfahrung oder sei es durch ein Nachdenken über das eigene Unterworfen-Sein unter die *conditio humana* — gewinnen?

Vorausgesetzt, dass die obigen Ausführungen zu Kants Skeptizismus die moralischen Aspekte des menschlichen Selbstverhältnisses angemessen beschreiben, wird man daraus auf zentrale, aber gegenläufige Rahmenbedingungen menschlicher Existenz verwiesen. Auf der einen Seite weist Kant, ähnlich wie es heute im Bereich

ные условия человеческого существования. Хотя Кант указывает, подобно тому как это сегодня часто делают вслед за Элизабет Энском в области теории действия, что благодаря тому практическому знанию, которое дает нам информацию о наших намерениях и основаниях действий, мы всегда знаем, чего мы хотим и к чему стремимся (Anscombe, 1957). Мы широко используем эти знания по причине их общедоступности. Таким образом, когда мы пытаемся понять кажущееся нам странным поведение, мы часто задаем вопрос о намерениях, которые кто-то преследовал или мог преследовать. Фактически это означает, что мы описываем это поведение как такое-то определенное действие.

Но в какой степени мы можем принять во внимание насущную потребность объяснить причины с помощью такого описания поведения? Намерения являются возможными причинами в строгом смысле слова: то, что действие было вызвано определенным, подходящим намерением — правдоподобное, а не просто мыслимое без противоречий причинное объяснение. Кант принимает во внимание это обстоятельство и тогда, когда ссылается на факт разума, потому что при этом он не делает ничего иного, кроме понимания волеопределения наших действий как реальной возможности. Намерения для Канта являются возможными причинами, и не только в том смысле, что причинность рассматриваемого действия мыслима без противоречий, но и постольку, поскольку аналогичные основания в самом факте разума могут исторически быть постижимыми и как причины. Тем не менее ссылка на рациональные основания или намерения в лучшем случае предоставляет неполные причинные объяснения. Потому что, даже если мы иногда правильно ссылаемся на наше намерение, никогда нельзя исключать, что рассматриваемое действие было (частично) вызвано причиной, отличной от заявленного намерения.

der Handlungstheorie im Anschluss an Elizabeth Anscombe oft getan wird, darauf hin, dass wir kraft jenes praktischen Wissens, welches uns Aufschluss über unsere Intentionen und Handlungsgründe gibt, stets Kenntnis davon haben, was wir wollen und anstreben (Anscombe, 1957). Aufgrund ihrer allgemeinen Verfügbarkeit machen wir von dieser Kenntnis regen Gebrauch. So fragen wir, wenn wir uns auf eine rätselhaft anmutende Verhaltensweise einen Reim zu machen suchen, oft nach den Absichten, die jemand damit verfolgt oder verfolgt haben könnte. Das bedeutet im Endeffekt, dass wir diese Verhaltensweise als eine so-und-so bestimmte Handlung beschreiben.

Doch inwiefern können wir mit solchen Beschreibungen von Verhaltensweisen dem Desiderat nach Ursachenerklärungen Rechnung tragen? Absichten sind mögliche Ursachen in einem starken Sinne: Dass eine Handlung als durch eine bestimmte, zu ihr passende Absicht verursacht worden sei, ist eine plausible und nicht bloß widerspruchsfrei denkbare Kausalerklärung. Auch Kant trägt diesem Umstand Rechnung, wenn er auf das Faktum der Vernunft rekurriert, denn damit tut er nichts anderes, als dass er die Willensbestimmtheit unseres Handelns als reale Möglichkeit begreift. Intentionen sind für Kant mögliche Ursachen und das nicht nur in dem Sinne, dass eine Verursachung der fraglichen Handlung durch sie widerspruchsfrei denkbar ist, sondern insofern gleichartige Gründe im Faktum der Vernunft auch als Ursachen historisch erfahrbar geworden sind. Trotzdem liefert der Verweis auf rationale Gründe oder Intentionen bestenfalls unvollständige Kausalerklärungen. Denn selbst wenn wir manchmal zu Recht auf unsere Intention rekurrieren, ist nie ausgeschlossen, dass die fragliche Handlung durch eine andere Ursache als die genannte Intention (mit-)verursacht worden ist.

Таким образом, существует определенное несоответствие между значимостью, которой намерения обладают в нашем мышлении относительно действий, и их принципиально ограниченной объяснительной силой. С одной стороны, ссылки на намерения важны для нашего понимания действий как таких-то. Более того, по причине их эпистемической доступности они быстро оказываются под рукой, когда мы ищем объяснение действиям. С другой стороны, никакая ссылка на намерения никогда не дает окончательного знания о том, чем на самом деле вызвано конкретное действие. Однако это несоответствие становится проблемой только в случае, если разделять точку зрения Канта о том, что нам «нравится» компенсировать свое незнание моральной причинности наших действий лестным рационализаторством. Если Кант прав в этом вопросе, то опасность того, что люди поддадутся самообману, тем больше, чем менее они распознают несоответствие между их мышлением о действиях в рамках своих намерений и объяснительной силой этих намерений как части условия человеческого существования и признают ее неким также и нас определяющим критерием.

В этом свете тот факт, что мы никогда не сможем с уверенностью узнать, почему мы совершаем определенные, кажущиеся моральными действия, является довольно важным признанием не только с точки зрения этической теории Канта, которая постулирует моральные обязательства, основанные на рефлексии о наших субъективных максимах действия, но также с точки зрения той моральной саморефлексии, посредством которой мы хотим убедиться в добродетельности наших собственных действий в повседневной жизни, — потому что эта рефлексия осуществляется по крайней мере в рамках размышлений о наших моральных намерениях. Это имеет смысл и является естественным, поскольку благодаря этому мы не только узнаем много о себе и своих действиях.

Es besteht also eine gewisse Diskrepanz zwischen dem Stellenwert, den Intentionen für unser Denken über Handlungen haben, und ihrer grundsätzlich eingeschränkten Erklärungskraft. Auf der einen Seite sind Verweise auf Intentionen für unser Verständnis von Handlungen als so-und-so bestimmte wesentlich. Ferner sind sie aufgrund ihrer epistemischen Zugänglichkeit rasch zur Hand, wenn wir nach einer Erklärung von Handlungen suchen. Auf der anderen Seite liefert kein Verweis auf Intentionen je ein abschließendes Wissen darüber, wodurch eine bestimmte Handlung wirklich verursacht wird. Zu einem Problem wird diese Diskrepanz indessen nur dann, wenn man Kants Auffassung teilt, dass wir unser Nichtwissen bezüglich der moralischen Verursachung unserer Handlungen „gern“ durch schmeichelhafte Rationalisierungen kompensieren. Wenn Kant mit diesem Punkt Recht hat, dann ist die Gefahr, dass Menschen Selbsttäuschungen erliegen, umso größer, umso weniger sie um die Diskrepanz zwischen ihrem Denken über Handlungen im Medium ihrer Intentionen und der Erklärungskraft derselben als Teil der *conditio humana* durchschaut und als eine auch uns je bestimmende Vorgabe akzeptiert haben.

Dass wir nie mit Sicherheit wissen können, warum wir bestimmte moralisch anmutende Handlungen vollziehen, ist so gesehen eine ziemlich entscheidende Einsicht, und zwar nicht nur mit Blick auf Kants ethische Theorie, die ja anhand einer Reflexion auf unsere subjektiven Handlungsmaximen moralische Pflichten postuliert, sondern auch mit Blick auf jene moralische Selbstreflexion, durch die wir uns im Alltag der Tugendhaftigkeit eigenen Handelns versichern wollen. Denn diese Reflexion erfolgt oft und gern im Medium des Nachdenkens über unsere moralischen Intentionen. Das ist zwar sinnvoll und natürlich, denn nicht nur erfahren wir dadurch mancherlei über uns selbst und unsere Handlungen. Vielmehr ist es, da wir zu un-

Скорее, это часть нашей человеческой природы — думать таким образом о себе и своих действиях, так как к нашим намерениям и основаниям у нас априори есть доступ. Но поскольку моральная саморефлексия людей часто происходит в рамках размышлений о намерениях, также важно осознавать, что, размышляя о себе в свете собственных намерений, мы можем воспринимать себя лишь частично. Мы воспринимаем себя только как автономных инициаторов действий, которые мы хотим совершить, и, следовательно, видим себя теми, кем мы хотели бы быть, в то время как те гетерономные субъекты, которые подвержены своим склонностям, ощущениям и аффектам и которыми мы тоже являемся, оказываются забытыми.

Скептицизм Канта — это средство преодолеть такую односторонность; и по иронии судьбы такое средство, вероятно, как раз и необходимо, если размышлять о кантовской этике долга. По крайней мере, понимание ограниченности нашего самопознания, включенное в требование морального самопознания, представляет собой важную поправку в противостоянии с любой формой одержимости долгом. Любой, кто вместе с Кантом склонен понимать себя в свете своих моральных обязанностей, не должен игнорировать понимание того, что наши действия не обязательно проистекают из осознания наших обязанностей, как бы отчетливо это ни проявлялось.

Список литературы

Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 7. С. 137–376.

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

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997а. Т. 3. С. 39–275.

Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 277–733.

seren Intentionen und Gründen *a priori* Zugang haben, Teil unserer menschlichen Natur, so über uns und unsere Handlungen nachzudenken. Doch weil moralische Selbstreflexion von Menschen oft im Medium des Nachdenkens über Intentionen erfolgt, ist es auch wichtig, sich darüber bewusst zu sein, dass wir uns, wenn wir im Lichte unserer Intentionen auf uns reflektieren, nur teilweise im Blick haben können. Wir erfassen uns nur als die autonomen Urheber und Urheberinnen von Handlungen, die wir tun wollen, und wir sehen uns mithin als diejenigen, die wir gerne sein wollen, während jene heteronomen Subjekte, die ihren Neigungen, Empfindungen und Affekten unterworfen sind und die wir auch sind, gerne in Vergessenheit geraten.

Gegen solche Einseitigkeiten ist Kants Skeptizismus ein Remedium; und ein solches Remedium dürfte ironischerweise gerade im Nachdenken von Kants Pflichtenethik gelegentlich nötig sein. Mindestens stellt die in der Forderung nach moralischer Selbsterkenntnis eingeschlossene Einsicht in die Begrenztheit unseres Selbstwissens ein wichtiges Korrektiv im Umgang mit jeglicher Form moralischer Pflichtversessenheit dar. Wer daher mit Kant dazu neigt, sich im Lichte seiner moralischen Pflichten zu verstehen, der sollte sich der Einsicht nicht verschließen, dass unser Handeln nicht zwingend im Bewusstsein unserer Pflichten seinen Ursprung hat, so ausgeprägt dieses auch sein mag.

Literatur

Anscombe, G. E. M., 1957. *Intention*. Oxford: Blackwell.

Bernecker, S., 2006. Kant zur moralischen Selbsterkenntnis. *Kant-Studien*, 97(2), S. 163-183.

Boyle, M., 2009. Two Kinds of Self-Knowledge. *Philosophy and Phenomenological Research*, 78(1), pp. 133-164.

Emundts, D., 2013. Kant über Selbstbewusstsein. In: D. Emundts, ed. 2013. *Self, World, and Art. Metaphysical Topics in Kant and Hegel*. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 51-77.

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

Кант И. Метафизика нравов. Вторая часть. Метафизические основные начала учения о добродетели // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон+РООИ «Реабилитация», 2019. Т. 5, ч. 2.

Anscombe G. E. M. *Intention*. Oxford : Blackwell, 1957.

Bernecker S. Kant zur moralischen Selbsterkenntnis // *Kant-Studien*. 2006. Bd. 97, № 2. S. 163–183.

Boyle M. Two Kinds of Self-Knowledge // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2009. Vol. 78, № 1. P. 133–164.

Emundts D. Kant über Selbstbewusstsein // *Self, World, and Art. Metaphysical Topics in Kant and Hegel* / ed. by D. Emundts. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2013. S. 51–78.

Emundts D. Kant's Ideal of Self-Knowledge // *Self-Knowledge. A History* / ed. by U. Renz. Oxford ; N. Y. : Oxford University Press, 2017. P. 183–198.

Evans G. *The Varieties of Reference* / ed. by J. McDowell. Oxford : Clarendon Press ; N. Y. : Oxford University Press, 1982.

Garrett A. Self-Knowledge and Self-Deception in Modern Moral Philosophy // *Self-Knowledge. A History* / ed. by U. Renz. Oxford ; N. Y. : Oxford University Press, 2017. P. 164–182.

Kain P. Practical Cognition, Intuition, and the Fact of Reason // *Kant's Moral Metaphysics: God, Freedom, and Immortality* / ed. by B. Lipscomb and J. Krueger. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2010. P. 211–230.

Khurana Th. 'I Do not Cognize Myself through Being Conscious of Myself as Thinking': Self-Knowledge and the Irreducibility of Self-Objectification in Kant // *Canadian Journal of Philosophy*. 2019. Vol. 49, № 7. P. 956–979.

Longuenesse B. *I, Me, Mine. Back to Kant, and Back Again*. Oxford : Oxford University Press, 2017.

Moran R. *Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge*. Princeton ; Oxford : Princeton University Press, 2001.

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

O'Hagan E. Moral Self-Knowledge in Kantian Ethics // *Ethical Theory and Moral Practice*. 2009. № 12. P. 525–537.

O'Neill O. Kant's Virtues // *How Should One Live? Essays on the Virtues* / ed. by R. Crisp. Oxford : Oxford University Press, 1998. P. 77–97.

Emundts, D., 2017. Kant's Ideal of Self-Knowledge. In: U. Renz, ed. 2017. *Self-Knowledge. A History*. Oxford & New York: Oxford University Press, pp. 183-198.

Evans, G., 1982. *The Varieties of Reference*. Ed. by J. McDowell. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press.

Garrett, A., 2017. Self-Knowledge and Self-Deception in Modern Moral Philosophy. In: U. Renz, ed. 2017. *Self-Knowledge. A History*. Oxford & New York: Oxford University Press, pp. 164-182.

Kain, P., 2010. Practical Cognition, Intuition, and the Fact of Reason. In: B. Lipscomb and J. Krueger, eds. 2010. *Kant's Moral Metaphysics: God, Freedom, and Immortality*. Berlin & Boston: De Gruyter, pp. 211-230.

Khurana, Th., 2019. 'I Do not Cognize Myself through Being Conscious of Myself as Thinking': Self-Knowledge and the Irreducibility of Self-Objectification in Kant. *Canadian Journal of Philosophy*, 49 (7), pp. 956-979.

Longuenesse, B., 2017. *I, Me, Mine. Back to Kant, and Back Again*. Oxford: Oxford University Press.

Moran, R., 2001. *Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

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

O'Hagan, E., 2009. Moral Self-Knowledge in Kantian Ethics. *Ethical Theory and Moral Practice*, 12, pp. 525-537.

O'Neill, O., 1998. Kant's Virtues. In: R. Crisp, ed. 1998. *How Should One Live? Essays on the Virtues*. Oxford: Oxford University Press, pp. 77-97.

Renz, U., 2015. Becoming Aware of One's Thoughts. In: D. Moyal-Sharrock, V. Munz, A. Coliva, ed. 2015. *Mind, Language and Action*. Berlin: De Gruyter, pp. 581-599.

Renz, U., 2017a. Introduction. In: U. Renz, ed. 2017. *Self-Knowledge. A History*. Oxford & New York: Oxford University Press, pp. 1-18.

Renz, U., 2017b. Self-Knowledge as a Personal Achievement. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 117(3), pp. 253-272.

Ware, O., 2009. The Duty of Self-Knowledge. *Philosophy and Phenomenological Research*, 79(3), pp. 671-698.

Watkins, E. and Willaschek, M., 2017. Kant's Account of Cognition. *Journal of the History of Philosophy*, 55(1), pp. 83-112.

Renz U. Becoming Aware of One's Thoughts // Mind, Language and Action / ed. by D. Moyal-Sharrock, V. Munz, A. Coliva. Berlin : De Gruyter, 2015. P. 581–599.

Renz U. Introduction // Self-Knowledge. A History / ed. by U. Renz. Oxford ; N. Y. : Oxford University Press, 2017a. P. 1–18.

Renz U. Self-Knowledge as a Personal Achievement // Proceedings of the Aristotelian Society. 2017b. Vol. 117, № 3. P. 253–272.

Ware O. The Duty of Self-Knowledge // Philosophy and Phenomenological Research. 2009. Vol. 79, № 3. P. 671–698.

Watkins E., Willaschek M. Kant's Account of Cognition // Journal of the History of Philosophy. 2017. Vol. 55, № 1. P. 83–112.

Об авторе

Урсула Ренц, доктор философии, профессор, Грацский университет, Австрия.

E-mail: ursula.renz@uni-graz.at

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9066-0923>

О переводчике

Ирина Геннадьевна Черненко, кандидат филологических наук, доцент, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: ichernenok@kantiana.ru

Для цитирования:

Ренц У. Тень добродетели. Кант о неисповедимой глубине сердца // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 4. С. 11–42.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-4-2>

© Ренц У., 2021.

The author

Prof. Dr Ursula Renz, Institute of Philosophy, University of Graz, Austria.

E-mail: ursula.renz@uni-graz.at

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9066-0923>

To cite this article:

Renz, U., 2021. Der Schatten der Tugend. Kant über die unergründliche Tiefe des Herzens. *Kantian Journal*, 40(4), pp. 11-42.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-4-2>

© Renz U., 2021.



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



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

**ТРАНСФОРМАЦИИ КАНТОВСКОГО
УЧЕНИЯ О ПОСТУЛАТАХ
В «КЕМБРИДЖСКОМ ПРАГМАТИЗМЕ»
(Ч. С. ПИРС, У. ДЖЕЙМС, ДЖ. РОЙС)**

Л. Нагель¹

«Кембриджские прагматики» Чарльз С. Пирс, Уильям Джеймс и Джосайя Ройс значительно обязаны Канту по крайней мере в двух отношениях: во-первых, как показали Кемпски, Апел и Мёрфи, в вопросах эпистемологии, которые разрабатывались в прагматизме; во-вторых, на что долгое время не обращали внимания, в различных прагматических подходах к религии. Эти подходы правильно понимать как новую интерпретацию постулатов Канта о свободе, бессмертии души и бытии Бога. С тех пор как Хилари Патнэм указал в своей книге «Обновление философии» (1992), что статья Джеймса «Воля к вере», несмотря на вызванное ею множество негативных отзывов, «по своей логике, по сути, точна и безупречна», многие современные философы (например, Чарльз Тейлор и Ханс Йонас) считают мысли Джеймса весьма вдохновляющими. Подход Джеймса основан на современном опыте секуляризма и интерпретирует «постулат» Канта как «опциональную возможность» верить. Дискуссия в прагматически ориентированной философии религии по поводу уместности кантовского анализа горизонта религиозной надежды в человеческой практике могла бы получить развитие и углубление на пути детального обсуждения размышлений Пирса и Ройса — размышлений, которые косвенным образом затрагивают, отчасти критически, индивидуально ориентированную интерпретацию религиозной веры, предложенную Джеймсом.

Ключевые слова: прагматизм, религия, постулаты чистого практического разума, свобода, Бог, бессмертие души, Кант, Чарльз С. Пирс, Уильям Джеймс, Джосайя Ройс

¹ Институт философии, Венский университет. Австрия, 1010, Вена, Университетсштрассе, д. 7. Поступила в редакцию: 10.07.2021 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-3

**TRANSFORMATIONEN DER KANTISCHEN
POSTULATENLEHRE IM „CAMBRIDGE
PRAGMATISM“ (CHARLES S. PEIRCE,
WILLIAM JAMES, JOSIAH ROYCE)**

L. Nagl¹

The “Cambridge pragmatists”, Charles S. Peirce, William James and Josiah Royce, are at least in two respects significantly indebted to Kant: first, as von Kempfski, Apel and Murphey have shown, with regard to the epistemological issues investigated in pragmatism; secondly, with regard to the various pragmatic approaches to religion, something which has been long overlooked. These approaches are best understood as innovative re-readings of Kant’s postulates of freedom, immortality, and God. Since Hilary Putnam pointed out – in his 1992 book *Renewing Philosophy* – that James’s essay, “The Will to Believe”, in spite of having received a great deal of hostile criticism, is in “its logic, in fact, precise and impeccable”, James’s thoughts are considered by many contemporary philosophers (by Charles Taylor, e.g., and by Hans Joas) as particularly inspiring. James’s approach is based on the modern experience of secularism and interprets Kant’s “postulate” as the “option” to believe. A deepening of the debate on the relevance of Kant’s analysis of the horizon of religious hope with regard to human praxis for a pragmatism-inspired philosophy of religion can be expected from a detailed discussion of the thoughts of Peirce and Royce, of thoughts, which, in complex ways, relate to, as well as criticise, James’s individual-focused interpretation of religious faith.

Keywords: Pragmatism, religion, postulates of pure practical reason, freedom, God, immortality, Kant, Charles S. Peirce, William James, Josiah Royce

¹ Institute of Philosophy, University of Vienna. Universitätsstraße 7, Vienna, 1010, Austria.
Received: 10.07.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-3

Предварительное замечание

В аналитической рецепции классического американского прагматизма XX в. этот новый способ мышления в системе связей философии науки часто считали только (технически незавершенной) прелюдией логического эмпиризма. Нижеследующая статья показывает, что этот подход чрезмерно абстрактный, поскольку «кембриджский прагматизм» в лице Чарльза С. Пирса, Уильяма Джеймса и Джосаи Ройса находится под сильным влиянием комплексных постановок вопросов в «Критиках» Канта, причем в двояком отношении: не только в их гносеологических и практико-ориентированных изысканиях, но также — что долгое время оставалось без внимания — в разнообразных вариантах анализа религиозной веры, который «кембриджские прагматики» предпринимали в качестве творческой трансформации кантовского учения о постулатах.

В первой части статьи сначала освещаются некоторые из исследований XX в., темой которых было влияние Канта на основателя прагматизма — Чарльза Сандерса Пирса. Эта часть разворачивается в три этапа: раздел 1.1 посвящен работе Юргена фон Кемпски «Чарльз С. Пирс и прагматизм» (1952), в которой утверждается, что Пирс опирался на кантовское понятие «прагматический», включающее у Канта, как Кемпски мимоходом замечает, среди прочего и «прагматическую необходимость», одну из тем религиозно-философских рассуждений Канта. Далее, в разделе 1.2, показано, что в американском философском дискурсе второй половины XX в. о глубоких корнях пирсовской философии и «кембриджского прагматизма» в целом писал (называя представителей этих направлений «детьми Канта») Мюррэй Г. Мёрфи — в противоположность эмпирико-аналитическим трактовкам и критическому неприятию мотивов прагматического мышления. В заключительном разделе первой части (1.3) представле-

Vorbemerkung

In der analytischen Rezeption des klassischen amerikanischen Pragmatismus im 20. Jahrhundert wurde im Bezugsnetz der Wissenschaftsphilosophie dieser neue Denkansatz oftmals nur für ein (technisch noch unausgereiftes) Vorspiel des Logischen Empirismus gehalten. Der folgende Essay zeigt auf, dass dieser Zugang abstrakt bleibt, da die „*Cambridge pragmatists*“, Charles S. Peirce, William James und Josiah Royce, in zweierlei Hinsicht stark von den komplexen Fragestellungen der *Kritiken* Kants beeinflusst sind: nicht nur in ihren erkenntnistheoretischen und praxisbezogenen Erkundungen, sondern auch — was lange Zeit abgeblendet blieb — in den vielfältigen Analysen des religiösen Glaubens, die die „*Cambridge pragmatists*“ in kreativen Transformationen der Kantischen Postulatenlehre unternommen haben.

Im ersten Teil des vorliegenden Texts wird zunächst ein Blick auf einige derjenigen Forschungen geworfen, die sich im 20. Jahrhundert mit dem Einfluss Kants auf Charles Sanders Peirce, den Begründer des Pragmatismus, beschäftigt haben. Dies geschieht in drei Schritten: Abschnitt 1.1 ist Jürgen von Kempckis Studie *Charles S. Peirce und der Pragmatismus* (1952) gewidmet, in welcher der Autor zeigt, dass Peirce an den Kantischen Begriff „pragmatisch“ anknüpfte: an einen Begriff, der bei Kant, wie von Kempcki *en passant* erwähnt, u.a. auch die „*necessitas pragmatica*“ inkludiert, die in Kants religionsphilosophischen Reflexionen thematisiert wird. Im Abschnitt 1.2 wird sodann gezeigt, dass im amerikanischen philosophischen Diskurs der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Murray G. Murphey — im Gegenzug zu den empiristisch-analytischen Lektüren und kritischen Zurückweisungen pragmatischer Denkmotive — den tiefen Kant-Bezug der Peirceschen Philosophie, ja der „*Cambridge pragmatists*“ insgesamt (die Murphey „*Kant's children*“ nennt) thematisierte. Der Schlussabschnitt von Teil 1 (1.3) stellt K. O. Apels

ны пирсовские исследования Карла-Отто Апеля, которые строятся вокруг тезиса о том, что Пирсу в его прагматизме удалось осуществить оригинальную «семиотическую трансформацию трансцендентальной логики».

Вслед за этими размышлениями, сфокусированными на отношении Пирса к Канту, вторая часть статьи посвящена прямым и косвенным отсылкам к Канту в философии Уильяма Джеймса, при этом в разборе его работы «Воля к вере» эксплицитно поднимается другая тема отношения к Канту, едва затронутая в первой части статьи, — религиозные штудии «кембриджского прагматизма», на которые Кант оказал значительное влияние.

Главная часть статьи (3) посвящена прагматическим попыткам трансформации трех кантовских постулатов практического разума — свободы, бессмертия души и бытия Бога. Здесь представлены посткантовские прагматические ходы мысли, которые встречаются в сочинениях Пирса, Джеймса и Ройса и в которых (в случаях Пирса и Ройса) к близким Канту рассуждениям примешаны гегелевские мотивы.

1. О значении философии Канта для прагматизма Чарльза Сандерса Пирса

В противовес тенденции воспринимать классический американский прагматизм как технически незавершенную прелюдию логического эмпиризма — тенденции, которая стала глобально преобладать после подъема в середине XX столетия «мейнстрима аналитической философии», — три автора в середине XX в., а именно Ю. фон Кемпски, М. Г. Мёрфи и К.-О. Апель, упорно обращали внимание на то, что философствование Чарльза Сандерса Пирса не ограничивается пределами сугубо аналитической теории науки, поскольку оно глубоко проникнуто кантовскими мотивами.

Studien zu Peirce, die um die These kreisen, dass dem Peirceschen Pragmatismus/Pragmatizismus eine originelle „semiotische Transformation der transzendentalen Logik“ gelungen ist (1.3).

Nach diesen auf das Peircesche Verhältnis zu Kant fokussierten Erwägungen beschäftigt sich der zweite Teil des vorliegenden Essays mit direkten und indirekten Kantbezügen im Denken von William James, wobei im Blick auf dessen Studie *The Will to Believe* das andere Kant-bezügliche Thema der vorliegenden Untersuchung, das in Teil 1 nur gestreift wurde, explizit in den Raum tritt: die (massiv von Kant mitbestimmten) religionsbezüglichen Erwägungen der „*Cambridge pragmatists*“.

Der Hauptteil des Essays, Teil 3, ist den pragmatistischen Transformationsversuchen der drei Kantischen Postulate der praktischen Vernunft — Freiheit, Unsterblichkeit der Seele, Gott — gewidmet. Hier werden die post-kantischen, pragmatistischen Denkbewegungen vorgestellt, die sich in den Schriften von Peirce, James und Royce finden, in die (bei Peirce und Royce) neben Kant-nahen Erwägungen auch Hegelsche Motive miteingehen.

1. Zur Bedeutung der Philosophie Kants für den Pragmatismus von Charles Sanders Peirce

Gegen die Tendenz, den klassischen amerikanischen Pragmatismus als das technisch noch unausgereifte Vorspiel des Logischen Empirismus zu deuten — eine Tendenz, die nach dem Aufstieg der „*mainstream analytic philosophy*“ in der Mitte des 20. Jahrhunderts international Prävalenz zu erlangen begann —, wiesen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts drei Autoren, Jürgen von Kempfski, Murray G. Murphey und Karl-Otto Apel, mit Nachdruck darauf hin, dass Charles Sanders Peirces Philosophieren über die analytisch enggeführte Wissenschaftstheorie hinausweist, da es auf nachhaltige Weise von Kantischen Motiven mitbestimmt ist.

1.1. Юрген фон Кемпски в работе «Чарльз С. Пирс и прагматизм» показал, что Пирс «при формировании термина 'прагматизм' опирался на кантовское словоупотребление» (Kempski, 1952, S. 9), а конкретно на понятие «прагматический», которое у самого Канта имеет широкую палитру значений, так как оно относится ко всему, что касается использования средств ради определенной цели (A 824 / B 852; Кант, 2006б, с. 1033), но также и к ориентированным на счастье «прагматическим законам», о которых Кант пишет в «Критике чистого разума» (A 806 / B 834; Кант, 2006б, с. 1013), равно как и к «прагматической необходимости» (*necessitas pragmatica*), о которой Кант говорит в религиозно-философском контексте в лекциях по метафизике, при изложении постулатов свободы, бессмертия души и бытия Бога (Kempski, 1952, S. 9, Anm. 4). Отсылки Пирса к Канту, однако, нигде, пожалуй, не даны явно: это всегда переосмысление, которое, если рассматривать его в оптике ортодоксального кантианства, нередко представлено как «сокращения»² исходных кантовских ходов мысли. Так, ведущая идея раннего Пирса, выраженная в его «прагматической максиме»³, к которой он, по его собственным словам, пришел «в размышлениях над "Критикой чистого разума" Канта» (Ibid., S. 10), — это явным образом посткантианская трактовка кантовской идеи «примата практического».

Следует ли исходя из этого считать прагматизм, как писал Уильям Джеймс в 1907 г. в подзаголовке своих лекций о прагматизме, в

² Так, Кемпски пишет о «сокращенном кантианстве Пирса» в контексте того, что «высший пункт» кантовской трансцендентальной философии, «синтетическое единство апперцепции», в феноменологически выстроенном учении Пирса о категориях был обозначен как «окультизм трансцендентализм» (*occult transcendentalism*) (Kempski, 1952, S. 57–58).

³ «...рассмотрите, какого рода следствия, могущие иметь практическое значение, имеет, как мы полагаем, объект нашего понятия. Тогда наше понятие об этих следствиях и есть полное понятие об объекте» (Пирс, 2000б, с. 278).

1.1. In seiner Studie *Charles S. Peirce und der Pragmatismus* hat Jürgen von Kempster gezeigt, dass Peirce „bei der Bildung des Terminus ‚Pragmatismus‘ an einen Kantischen Sprachgebrauch anknüpft“ (Kempster, 1952, S. 9), und zwar an den Begriff „pragmatisch“, der bei Kant selbst eine breite Bedeutungspalette abdeckt, da er sich auf alles bezieht, was die Anwendung der Mittel zu einem gewissen Zweck betrifft (KrV, A 824 / B 852), aber auch auf die auf die Glückseligkeit bezogenen „pragmatischen Gesetze“, von denen Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* spricht (KrV, A 806 / B 834), sowie auf die „*necessitas pragmatica*“, die in Kants religionsphilosophischen, auf die Postulate von Freiheit, Unsterblichkeit der Seele und Gott bezogenen Kontexten in seiner *Vorlesung über Metaphysik* thematisiert wird (Kempster, 1952, S. 9, Anm. 4). Peirces Anknüpfungen an Kant sind freilich nirgendwo Kant-philologisch dimensioniert: Sie sind jederzeit Reinterpretationen und präsentieren sich daher, wenn sie aus der Optik eines orthodoxen Kantianismus betrachtet werden, nicht selten als „Verkürzungen“² der ursprünglichen Kantischen Denkmotive. Was der junge Peirce in seiner Leitidee, der „pragmatischen Maxime“,³ zum Ausdruck bringt, auf die er, wie er berichtet, „durch Nachdenken über Kants *Kritik der reinen Vernunft* geführt worden sei“ (Kempster, 1952, S. 10), ist ganz offenkundig eine post-Kantianisch überformte Deutung des Kant-inspirierten Motivs vom „Primat der Praxis“.

Ist der Pragmatismus demzufolge, wie William James 1907 im Untertitel seiner *Pragm-*

² So spricht von Kempster z. B. im Blick darauf, dass Peirce den „höchsten Punkt“ der Kantischen Transzendentalphilosophie, die „synthetische Einheit der Apperzeption“, in seiner phänomenologisch dimensionierten Kategorienlehre als „*occult transcendentalism*“ bezeichnet, vom „verkürzten Kantianismus Peirces“ (Kempster, 1952, S. 57–58).

³ „Überlege, welche Wirkungen, die denkbarer Weise praktische Bezüge haben könnten, wir dem Gegenstand unseres Begriffes zuschreiben. Dann ist unser Begriff dieser Wirkungen das Ganze unseres Begriffes des Gegenstandes“ (Peirce, 1967a, S. 339).

ближайшем рассмотрении и в конечном счете лишь «новым названием для некоторых старых методов мышления» (Джеймс, 1910, с. 3)? Кемпски в своей работе о Пирсе 1952 г. по праву сделал это суждение Джеймса исходным пунктом центрального, обобщенного: «Джеймс обозначил словом 'прагматизм' "новое название для некоторых старых образов мысли"». И действительно, продолжает Кемпски, «философия Старого света вынашивала в себе скрытый 'прагматизм'» (Kempski, 1952, S. 4). Для его реконструкции никоим образом не подходят те упрощенные трактовки, которые интерпретируют прагматизм как простую теорию «полезности». По этой причине для последовательного философского обсуждения «скрытого прагматизма» западной философии, по-видимому, неприемлемо то «грубо извращенное понятие истины», которое вошло в международный оборот после лекций Джеймса о прагматизме 1907 г.; оно было «чем-то вроде кривого зеркала, изображение которого могло только сопротивляться тому, чтобы в нем распознали как таковой [скрытый западный прагматизм]», — жалуется Кемпски (Ibid.). Значительно более ясный взгляд на (уже существовавшую в классической европейской философии) идею «главенства практики» представлен, как утверждает Кемпски, в трудах Пирса, «величайшего американского мыслителя» (Ibid., S. 5), который в своих ранних эссе заложил основы прагматизма, а затем продолжил его развитие уже в рамках критического по отношению к прагматизму «прагматизма». Пирс, согласно Кемпски, включает «действие в познание очень интересным образом, так что можно справедливо сказать, что он осознал скрытый прагматизм западной философии» (Ibid.). В семиотически-размерном мышлении Пирса получили трансформацию многие кантовские, но также и гегелевские мотивы: «Прагматизм Пирса, — пишет Кемпски, — предстает попыткой установить баланс между двумя полюсами,

tismus-Vorlesungen schrieb, genau betrachtet zuletzt nur „ein neuer Name für alte Denkmethoden“ (James, 1977, S. I)? Von Kempski hat in seiner Peirce-Studie aus dem Jahr 1952 diese Behauptung von James mit Recht zum Ausgangspunkt für eine zentrale, allgemeine Erwägung gemacht: „James“, so schreibt er, „hat das Wort ‚Pragmatismus‘ als *a new name for some old ways of thinking* bezeichnet.“ Und in der Tat, so fährt von Kempski fort, „hat die abendländische Philosophie einen latenten ‚Pragmatismus‘ in sich getragen“ (Kempski, 1952, S. 4). Zu dessen Rekonstruktion taugen freilich simplifizierte Deutungen, die den Pragmatismus als eine bloße „Nützlichkeits“-Theorie interpretieren, keineswegs. Für eine stimmige philosophische Thematisierung des „latenten Pragmatismus“ der abendländischen Philosophie war deshalb der „vergrößernd missverstandene Wahrheitsbegriff“, der nach 1907 im Gefolge von James's Pragmatismus-Vorlesungen international in Umlauf kam, denkbar ungeeignet; er war „so etwas wie ein Zerrspiegel, dessen Bild als das seine anzuerkennen [der latente abendländische Pragmatismus] sich nur weigern konnte“, moniert von Kempski (ebd.). Einen deutlich klareren Blick auf die in der klassischen europäischen Philosophie latent schon vorhandene Idee vom „Primat der Praxis“ eröffnen, wie von Kempski festhält, die Schriften von Charles Sanders Peirce, des „größten amerikanischen Denkers“ (Kempski, 1952, S. 5), der mit seinen frühen Essays den Pragmatismus begründet, und diesen später im Rahmen seines pragmatismuskritischen „Pragmatizismus“ weiterentwickelt hat. Peirce, so von Kempski, bezieht „in einer sehr interessanten Weise das Handeln in das Erkennen ein, so dass man mit Recht sagen kann, dass der latente Pragmatismus der abendländischen Philosophie in ihm zum Bewusstsein gekommen ist“ (ebd.). Viele Kantische, aber auch Hegelsche Motive finden sich transformiert in Peirces semiotisch dimensioniertem Denken: Der „Pragmatizismus von Peirce“, so

столь характерными для западного мышления: познавать ради самого познания либо искать то знание, которое так или иначе значимо для возможного действия» (Ibid., S. 24). Однако Пирс нигде не заявляет эту желательную практико-ориентированность «вульгарно-прагматически», потому что его прагматизм глубоко укоренен в теории знаков: «Прагматическая максима... относится к мышлению, а его характерной чертой... является живое образование символов на основе умозаключений» (Ibid.)⁴. В этой семиотически трансформированной форме у Пирса получают развитие многие мотивы, которые играют центральную роль в исследовании Кантом практического употребления разума.

1.2. В американском дискурсе во второй половине XX в., в отличие от попыток эмпирически-аналитического переосмысления прагматизма, глубокая укорененность философии Пирса в идеях Канта тоже не осталась без внимания⁵. В своем исследовании «Развитие философии Пирса» (Murphey, 1961) Мюррей Г. Мёрфи впервые заявил о том, что сумел показать несколько лет спустя в отношении всех «кембриджских прагматиков» (то есть Пирса, Уильяма Джеймса и Джосаи Ройса): классические американские прагматики, как он сформулировал в названии своей статьи 1968 г., являются «детьми Канта»: «Именно Кант оказал на прагматиков наибольшее влияние» (Murphey, 1968, p. 9). Пирс, по утверждению Мёрфи, «пришел к философии не как эмпирик»; его раннее прочтение Канта — его «кантизм» (ср.: Kempfski, 1952, S. 68) — уберегло его от всяческого абстрактно-эмпирического сужения мышления: «Пирс рано пришел к убеждению, что основной ошибкой всего эмпиризма — ошибкой, которая вела к скептицизму, — была вера в существование первичных чувственных впечатлений, которые так или иначе относятся не-

сreibt von Kempfski, „erscheint geradezu als der Versuch eines Ausgleichs zwischen den beiden Polen, die für das abendländische Denken so kennzeichnend sind: dass die Erkenntnis um ihrer selbst willen gesucht werden und dass sie irgendwie für mögliches Handeln belangvoll sein müsse“ (Kempfski, 1952, S. 24). Dieser mögliche Praxisbezug wird bei Peirce freilich nirgendwo „vulgärpragmatisch“ gelesen, denn sein Pragmatismus hat eine zeichentheoretische Tiefendimension: „Die pragmatische Maxime bezieht sich [...] auf das Denken, und dieses [...] ist als ein lebendiges Umbilden von Symbolen aufgrund von Schlüssen charakterisiert“ (ebd.)⁴. In dieser semiotischen Transformationsgestalt leben bei Peirce viele der Motive weiter, die in der Untersuchung des praktischen Vernunftgebrauchs bei Kant eine zentrale Rolle spielen.

1.2. Auch im amerikanischen Diskurs wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, im Gegenzug zu den empiristisch-analytischen Relektüren des Pragmatismus, der tiefe Kant-Bezug der Peirceschen Philosophie in Sicht gebracht.⁵ In seiner Studie *The Development of Peirce's Philosophy* (Murphey, 1961) zeigte Murray G. Murphey, was er einige Jahr später für alle „*Cambridge pragmatists*“ (d. h. für Peirce, William James und Josiah Royce) nachwies: dass die klassischen amerikanischen Pragmatisten, wie Murphey im Titel eines Aufsatzes aus dem Jahr 1968 schrieb, „*Kant's children*“ sind: „*It was Kant who was the dominant influence upon the pragmatists*“ (Murphey, 1968, S. 9). Peirce, so zeigt Murphey, „*came to philosophy not as an empiricist*“; seine frühe Kantlektüre — sein „*Kantism*“ (vgl. Kempfski, 1952, S. 68) — bewahrte ihn vor jeder abstrakt-empirizistischen Engführung des Denkens: „*Peirce early became convinced that the basic error of all empiricism — the error which was responsible for skepticism — was the belief that there are first impressions*

⁴ Подробнее об этом в формате обзора см.: (Nagl, 1992, S. 21–61).

⁵ «Кембриджский прагматизм больше обязан Канту, чем любому другому философу» (Murphey, 1968, p. 9).

⁴ Siehe dazu, einführend, Nagl (1992, S. 21–61).

⁵ „*Cambridge pragmatism is more indebted to Kant than to any other single philosopher*“ (Murphey, 1968, S. 9).

посредственно к реальному» (Murphey, 1968, p. 11). Все наши знания являются опосредованными (в знаках) — эта позиция позволила Пирсу (вдохновленному Кантом) на раннем этапе отойти от наивной теории отражения реальности: «Пирс нашел альтернативный подход в своей интерпретации кантовской теории», — пишет Мёрфи (Ibid., p. 11). И далее: «[Впечатления] никогда не даны как таковые — к тому моменту, когда мы сочетаем впечатления для нашего ума как объект, о котором нужно думать, они уже концептуализированы». Правда, центральный пункт, вокруг которого строится эта семиотизация любого обращения к объекту (выражаясь в стиле Канта, «трансцендентальная конституированность» объекта), у Пирса уже не находится в «изначальном синтетическом единстве трансцендентальной апперцепции», но получает интерсубъективно-«общественную» трансформацию, превращаясь в «окончательное мнение сообщества исследователей в долгосрочной перспективе», и в этом состоит решительное расхождение Пирса с Кантом, как убедительно показывает Мёрфи (Ibid., p. 12): «Подобно тому как для Канта трансцендентальное единство апперцепции является основой всякого знания об объективной реальности... так окончательное согласие сообщества — окончательное мнение — служит тем, что дает нам реальность в пирсовской форме» (Ibid.). В этой рецепции Канта (нарушаемой новым семиотическим и уже посткантовским подходом Пирса) проявляется, согласно Мёрфи, то, что «истоки прагматизма» не могут быть выведены из абстрактного эмпиризма, они явно сильно связаны с «идеалистической» концепцией науки (Ibid., p. 11).

Трансформацию идей Канта можно найти среди центральных пунктов не только в рассуждениях Пирса, но и у двух других классических «кембриджских прагматиков» — Уильяма Джеймса и Джосаи Ройса. Первый, пишет Мёрфи, «подчеркивал активность и конструктивное действие разума таким способом, которым он глубоко обязан Канту и идеалистам»

of sense which somehow refer directly to the real" (Murphey, 1968, S. 11). All' unser Wissen ist (zeichen-)vermittelt — diese Einsicht ermöglichte den (Kant-inspirierte) frühen Abschied Peirce's von der naiven Abbildtheorie des Realen: „In his interpretation of the Kantian theory Peirce found an alternative approach“, so Murphey (1968, S. 11): „[Impressions] are never known as such — by the time we collect the impressions before our mind as an object to be thought about, they are already conceptualized.“ Diese Semiotisierung jeden Objektbezugs (mit Kant gesprochen: seine „transzendente Konstituiertheit“) hat für Peirce freilich, in gravierendem Unterschied zu Kant, wie Murphey (1968, S. 12) stimmig zeigt, ihren zentralen Referenzort nicht in der „ursprünglichen synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption“, sondern intersubjektiv-„kommunal“ transformiert, in der „final opinion of the community of investigators in the long run“: „Just as for Kant the transcendental unity of apperception is the foundation of all knowledge of objective reality [...], so it is the ultimate agreement of the community — the final opinion — which gives us reality in the Peircean form“ (ebd.). In dieser (durch Peirces semiotischen Neuansatz post-Kantisch gebrochenen) Kantrezeption zeigt sich, so Murphey, dass sich „the origins of pragmatism“ nicht aus einem abstrakten Empirismus herleiten lassen, sondern deutlich einer „idealistischen“ Wissenschaftskonzeption verpflichtet bleiben (Murphey, 1968, S. 11).

Zentrale Kantbezüge finden sich in transformierter Gestalt nicht nur im Peirceschen Denken, sondern auch bei den zwei anderen klassischen „Cambridge pragmatists“, bei William James und Josiah Royce. James, so schreibt Murphey (1968, S. 19), „emphasize[d] the activity and constructive action of the mind in a manner, which is profoundly indebted to Kant and the idealists“. Und Josiah Royce, der Freund und Hauptopponent von James im frühen Pragmatismus-Diskurs Harvards, entwickelte eine Denkposition, die er „absolute prag-

(Murphey, 1968, p. 19). И Джосайя Ройс, друг и главный оппонент Джеймса в раннем гарвардском дискурсе о прагматизме, развил направление мысли, которое он назвал «абсолютным прагматизмом», объединив в нем кантовские мотивы с элементами семиотики Пирса и гегелевскими идеями (см.: Nagl, 2012).

1.3. После той интерпретации Пирса, которую представил Кемпски, следующим трудом, оказавшим большое влияние на рецепцию прагматизма в немецкоязычном философском дискурсе, стала работа Карла-Отто Апеля «Развитие идей Чарльза Сандерса Пирса», опубликованная в 1967 г. (Apel, 1975). В ней Апель оценивает интерпретации Пирса, изложенные Кемпски и Мёрфи, как очень важные, поскольку оба автора «первыми отметили значение кантианских предпосылок мысли Пирса», внося необходимую корректировку в тот образ прагматизма, который сформировался в аналитической философии. Кемпски и Мёрфи, хотя и демонстрируют большое значение Канта для возникновения прагматизма, в конечном итоге придерживаются мнения, что Пирс сократил трансцендентально-философский проект Канта и неправильно понял его (Ibid., S. 33, Anm. 33). Апель считает этот вывод серьезной недооценкой того радикального переосмысления и трансформации кантовских мотивов, которые имели место у Пирса⁶. В отличие от этих двух авторов, Апель настаивает на новаторской истории развития «от Канта до Пирса». Он показывает, что Пирсу в прагматизме и прагматизме удастся оригинальная «семиотическая трансформация трансцендентальной логики» (см.: Апель, 2001), которая завершается новой, «трансцендентально-прагматической» позицией мышления, ведущей к новому, кантианскому направлению мысли.

⁶ «Оба [Кемпски и Мёрфи], — пишет Апель, — как мне кажется, слишком высоко оценивают позицию Канта и недооценивают те критические аргументы, которые выдвинул Пирс против неотрефлексированного метафизического номинализма Канта» (Apel, 1975, S. 33).

matism“ nannte, in der er von Kant inspirierte Motive mit Elementen der Peirceschen Semiotik und mit Hegelschen Gedanken verband (s. Nagl, 2012).

1.3. Nach von Kempsskis Peirce-Interpretation war im deutschsprachigen philosophischen Diskurs die 1967 publizierte Studie von Karl Otto Apel, *Der Denkweg des Charles Sanders Peirce* (s. Apel, 1975), von großem Einfluss auf die Pragmatismusrezeption. Apel bezeichnet in seinem Buch die Peirce-Interpretationen, die er bei von Kempski und Murphey vorfand, als sehr wichtig, da beide Autoren, in notwendiger Korrektur zur Darstellung des Pragmatismus durch die analytische Philosophie, „zuerst die kantischen Voraussetzungen Peirces zur Geltung gebracht“ haben. Während von Kempski wie auch Murphey, obwohl sie die große Bedeutung Kants für die Genese des Pragmatismus aufzeigen, zuletzt doch der Meinung sind, dass Peirce Kants transzendentalphilosophisches Projekt verkürzt und missverstanden habe (Apel, 1975, S. 33, Anm. 33), hält Apel hält diese Schlussfolgerung für eine gravierende Unterschätzung der originellen Reinterpretations- und Transformationsleistung Kantischer Motive bei Peirce.⁶ Im Gegenzug zu diesen beiden Autoren insistiert Apel auf einer innovativen Entwicklungsgeschichte „von Kant zu Peirce“. Er zeigt, dass dem Peirceschen Pragmatismus/Pragmatizismus eine originelle „semiotische Transformation der transzendentalen Logik“ gelingt (s. Apel, 1981), die in einer neuen, Kantische Denkmotive weiterführenden „transzendentalpragmatischen“ Denkposition terminiert.

In allen drei Analyseegängen, die sich mit der Rolle Kantischer Motive in der Genese des Pragmatismus beschäftigen, bei von Kempski, Mur-

⁶ „Beide [von Kempski und Murphey]“, so schreibt Apel (1975, S. 33), „scheinen mir Kants Position zu überschätzen bez. die von Peirce gegen den unreflektierten metaphysischen Nominalismus Kants vorgebrachten sinnkritischen Argumente zu unterschätzen.“

Во всех трех примерах анализа, касающихся роли кантовских мотивов в зарождении прагматизма, Кемпски, Мёрфи и Апел, конечно, в первую очередь сосредоточены на эпистемологических вопросах, берущих свое начало в «Критике чистого разума» Канта. Кантовская тематическая область «метафизики в практическом отношении», и прежде всего учение о постулатах, играющее центральную роль в кантовской философии религии, время от времени мелькает на полях исследований, но нигде не исследуется с повышенным вниманием, хотя Пирс и другие «кембриджские прагматики» представили размышления о религии, которые содержат комплексные прямые и косвенные отсылки к Канту.

2. Прямые и косвенные отсылки к Канту в текстах Уильяма Джеймса

Широкую презентацию новой американской методологии мышления осуществил уже не Пирс, «отец-основатель» прагматизма, а Уильям Джеймс в своих лекциях о прагматизме, опубликованных в 1907 г. (Джеймс, 1910), которые подробно обсуждались на Всемирном философском конгрессе 1908 г. Благодаря многочисленным упрощенным кратким изложениям теории истины Джеймса, которые имели широкое хождение в ранней рецепции прагматизма, Джеймс приобрел, как отмечает Кемпски, репутацию «популяризатора» прагматизма, которая затрудняла более внимательное знакомство с его идеями. В течение долгого времени эта репутация блокировала интерес к тому, что Джеймс первым в подробностях вынес на обсуждение центральный аспект прагматизма, а именно философское размышление о возможности и приемлемости религии в эпоху, для которой характерно дистанцирование от религии. Его лекция «Воля к вере», опубликованная в 1897 г., разворачивается вокруг «выбора» религии — той темы, которая явно сформирована критикой Кантом всех теоретиче-

scopy und Apel, sind freilich die Untersuchungen primär auf epistemologische Fragestellungen, die in Kants *Kritik der reinen Vernunft* ihren Ursprung haben, fokussiert. Das Kantische Themenfeld einer „Metaphysik in praktischer Absicht“ und vor allem die für Kants Religionsphilosophie zentrale Postulatenlehre blitzen zwar hin und wieder am Rande der Untersuchungen auf, werden jedoch nirgendwo mit größerer Ausführlichkeit untersucht, obwohl Peirce und die anderen „*Cambridge pragmatists*“ elaborierte Reflexionen zum Thema Religion, die komplexe direkte und indirekte Anknüpfungen an Kant enthalten, vorgelegt haben.

2. Direkte und indirekte Kantbezüge im Denken von William James

Nicht Peirce, der „*founding father*“ des Pragmatismus, sondern William James hat den neuen amerikanischen Denkansatz durch seine 1907 erschienenen *Pragmatismus*-Vorlesungen (s. James, 1977), die 1908 im Weltkongress für Philosophie ausführlich diskutiert wurden, in die internationale Debatte eingeführt. Aufgrund vieler simplifizierender Kurzdarstellungen der James'schen Wahrheitstheorie, die in der frühen Pragmatismusrezeption die Runde machten, erwarb James freilich, wie von Kempfski berichtet, den für die genauere Rezeption seines Denkens abträglichen Ruf, der „*Popularisator*“ des Pragmatismus zu sein. Dieser Ruf hat über längere Zeit das Interesse daran blockiert, dass James als Erster einen zentralen Aspekt des Pragmatismus, nämlich die philosophische Reflexion auf die Möglichkeit und Stimmigkeit von Religion in einem von Religionsdistanz geprägten Zeitalter, ausführlich in die Diskussion eingebracht hat. Sein 1897 veröffentlichter Vortrag „Der Wille zum Glauben“ kreist um die „*Option*“ Religion, um ein Thema, das deutlich von Kants Kritik aller theoretischen Gottesbeweise sowie seiner Neuansiedlung des Religionsdiskurses im

ских доказательств бытия Бога и его переносом религиозного дискурса в пространство «постулатов практического разума» (Джеймс, 1997, с. 10). Джеймс в своих размышлениях предлагает «защиту нашего права занимать определенную позицию в религиозных вопросах, хотя бы наш чисто логический ум и не вынуждал нас к этому» (Там же, с. 9).

Долгое время философско-религиозным исследованиям Джеймса уделялось мало внимания в немецкоязычном дискурсе, и лишь недавно на них взглянули по-новому. Эта перемена связана, среди прочего, с постаналитическим / неопрагматическим американским дискурсом последних десятилетий, в котором идеи Джеймса снова были вовлечены в философские дискуссии благодаря тому интересу к его философии религии, который проявлен в работах Хилари Патнэма⁷ и Рут Анны Патнэм (Putnam, 1997; Putnam, 2017). Полезной для этого возрожденного интереса стала также венская лекция «Формы религиозного в современности», прочитанная Чарльзом Тейлором в 2001 г., в которой Джеймс был представлен как разносторонний исследователь современного пространства идей, касающихся религии, сформированного при участии Канта. По словам Тейлора, Джеймс — тот философ, при чтении которого у многих возникает ощущение, что «этот давно покойный автор примечательным образом пишет как наш современник» (Taylor, 2001, S. 8)⁸. В этой оценке с Тейлором сходится Ханс Йоас, который в своей работе «Власть Священного. Альтернатива к истории развенчания» 2017 г. (Joas, 2019) взялся детально исследовать не только философию религии Джеймса, но и анализ религии у «кембриджского прагматика» Джосайи Ройса, на который сильно повлияла теория знаков Пирса⁹.

⁷ См. анализ «Воли к вере» Джеймса в статье Патнэма «Переосмысление понятия политики у Дьюи» (Putnam, 1992, S. 239–247).

⁸ См. об этом также: (Nagl, 2011).

⁹ См. в особенности раздел «Интерпретация религиозного опыта: Джосайя Ройс» во второй главе книги Йоаса (Joas, 2019, S. 84–109). См. также: (Nagl, 2016).

Bezugsraum der „Postulate der praktischen Vernunft“ geprägt ist (James, 1975, S. 128). James offeriert in seinen Erwägungen „eine Verteidigung unseres Rechts, in religiösen Fragen uns auf den Standpunkt des Glaubens zu stellen, auch wenn unser rein logischer Intellekt sich nicht dazu gezwungen sieht“ (ebd.).

Die religionsphilosophischen Studien von James, die im deutschsprachigen Diskurs lange Zeit nur wenig Beachtung fanden, werden erst neuerdings aufmerksam rezipiert. Diese geänderte Situation ist u.a. dem post-analytisch/neopragmatischen amerikanischen Diskurs der jüngeren Gegenwart geschuldet, in dem, vermittelt durch das Interesse Hilary Putnams⁷ und Ruth Anna Putnams (1997; 2017) an James' Religionsphilosophie, James wieder stärker in die philosophische Debatte einbezogen wurde. Hilfreich für dieses sich neu formierende Interesse war auch die von Charles Taylor 2001 gehaltene Wiener Vorlesung *Die Formen des Religiösen in seiner Gegenwart*, in der James als vielseitiger Erkunder des von Kants Analysen mitbestimmten modernen Denkraums am Ort der Religion vorgestellt wurde. James, so sagte Taylor (2001, S. 8), ist ein Philosoph, bei dessen Lektüre viele Leser das Gefühl bekommen, „dass dieser längst verstorbene Autor in bemerkenswerten Hinsichten ein Zeitgenosse ist.“⁸ Diese Einschätzung teilt Taylor mit Hans Joas, der 2017 in seiner Studie *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung* nicht nur die James'sche Religionsphilosophie einer genauen Untersuchung zuzuführen begann, sondern auch die Religionsanalysen des „Cambridge pragmatist“ Josiah Royce, die stark von der Peirceschen Zeichentheorie beeinflusst sind.⁹

⁷ Siehe Putnams Analyse von James' „The Will to Believe“ im Essay „Deweys Politikbegriff – eine Neubewertung“ (Putnam, 1992, S. 239–247).

⁸ Siehe dazu auch Nagl (2011).

⁹ Siehe insbesondere den Abschnitt „Die Interpretation religiöser Erfahrung: Josiah Royce“ im zweiten Kapitel von Joas (2019, S. 84–109). Siehe auch Nagl (2016).

3. Кантовское учение о постулатах и религиозно-философский дискурс «кембриджских прагматиков»

Каково соотношение между религиозно-философским дискурсом Джеймса, Пирса и Ройса и практико-ориентированным определением места религии у Канта? Кантовские «постулаты чистого практического разума» (постулат «Свобода» и связанные с ним постулаты «Бессмертие души» и «Бытие Божье») являются «положениями, которые не допускают никаких доказательств со стороны теоретического (спекулятивного) разума, но которые следует с необходимостью принять по рациональным основаниям в силу их отношения к моральному закону» (Gardner, 2015). Как будет показано ниже, эти связанные с практикой постулаты играют центральную роль в философии религии «кембриджских прагматиков», хотя и без подробного обращения к архитектуре кантовской трансцендентальной философии и в сильно измененной форме.

3.1. Кантовский постулат свободы в семиотико-прагматическом переосмыслении Уильяма Джеймса, а также Чарльза С. Пирса и Джосайи Ройса

3.1.1. Для Уильяма Джеймса вопрос о возможности свободы глубоко связан с его интеллектуальной биографией. Джеймс начал свою академическую карьеру в качестве студента-медика, которому мир казался неразрывной цепью каузально связанных событий: «Я погряз в эмпирической философии, — писал Джеймс другу. — Мне представляется, что мы насквозь и всецело принадлежим природе, что мы полностью обусловлены, что никакое колебание нашей воли не происходит иначе чем в результате физического закона; и все же при всем этом мы действуем в согласии с разумом. Как это помыслить? Кто знает?» (James, 1920, p. 152–153).

3. Kants Postulatenlehre und der religionsphilosophische Diskurs der „Cambridge Pragmatists“

Welche Zusammenhänge gibt es zwischen dem religionsphilosophischen Diskurs bei James, Peirce und Royce und der praxisbezogenen Bestimmung des Orts der Religion bei Kant? Kants „Postulate der reinen praktischen Vernunft“ (das Postulat „Freiheit“, und die von demselben abhängigen Postulate „Unsterblichkeit der Seele“ und „Gott“) sind „Sätze, die keine von der theoretischen (spekulativen) Vernunft stammenden Beweisgründe zulassen, denen jedoch kraft ihrer Beziehung zum moralischen Gesetz aus rationalen Gründen notwendigerweise zuzustimmen ist“ (Gardner, 2015, S. 1814). Diese praxisbezogenen Postulate spielen, so wird im Folgenden gezeigt werden, freilich ohne detaillierten Rekurs auf die Architektur der Kantischen Transzendentalphilosophie und in vielfach transformierter Gestalt, eine zentrale Rolle in der Religionsphilosophie der „Cambridge pragmatists“.

3.1. Kants Postulat der Freiheit bei William James, sowie in Charles S. Peirces und Josiah Royces semiotisch-pragmatischer Relektüre

3.1.1. Die Frage nach der Möglichkeit von Freiheit ist für William James tief mit seiner intellektuellen Biographie verknüpft. James begann seine akademische Karriere als Medizinstudent, dem die Welt als eine Kette nahtlos ineinandergreifender kausaler Ereignisse erschien: „I am swamped in an empirical philosophy“, schrieb James (1920, S. 152-153) an einen Freund: „I feel that we are nature through and through, that we are wholly conditioned, that not a wiggle of our will happens save as the result of physical law; and yet, notwithstanding, we are en rapport with reason. How to conceive it? Who knows?“ Diese offene Frage beschäf-

Джеймс был настолько поглощен этим открытым вопросом, что начал страдать от депрессии. Наконец он смог преодолеть этот кризис, взявшись за изучение французского неокантианца Шарля Ренувье. Тридцатого апреля 1870 г. Джеймс записал в своем дневнике: «Я думаю, что вчера был поворотный день в моей жизни. Я закончил первую часть 2-го эссе Ренувье и не увидел оснований, по которым его определение свободы воли — придерживаться мысли в результате выбора ее среди других мыслей — следует признать иллюзией... Моим первым актом свободы воли будет моя вера в свободу воли» (James, 1920, p. 147–148). Позже Джеймс оправдывает это решение в стиле Канта, не как результат убедительного теоретического вывода, а как «постулат»: «Я все больше и больше верю, что свободная воля, если она вообще принята, должна быть принята как постулат» (Perry, 1935, p. 682–683). Ренувье убедил Джеймса, что свобода, хотя она, как показывает Кант, «не может быть дана ни в каком возможном восприятии» (А 451 / В 479; Кант, 2006б, с. 603), тем не менее может быть доказана как реальная с точки зрения возможности собственного практического действия, потому что это (как говорит Кант) «*ratio essendi* морального закона» (АА 05, S. 4, Anm.; Кант, 1997а, с. 281). Диапазон постулатов у Джеймса, как и у Канта, строго ограничен нашим горизонтом действий: «Слова „Бог, свобода воли...“ имеют одно лишь это практическое значение. Взятые сами по себе, или в интеллектуалистическом смысле, они темны и неясны» (Джеймс, 1910, с. 78).

3.1.2. По общему признанию, постулат человеческой свободы играет важную роль уже у Пирса, причем в двух отношениях. Во-первых, для Пирса любое наше отношение к миру «мыслимо в знаках» (см.: Пирс, 2000а, с. 40): это опосредование знаками подразумевает свободу действий и делает возможным прагматически выстроенное экспериментальное исследование реальности. Семиотика Пирса направлена, под влиянием Канта, против теории истины как

тиgte James so sehr, dass er an Depressionen zu leiden begann. Durch das Studium des französischen Neukantianers Charles Renouvier gelang es ihm schließlich, seine Krise zu überwinden. Am 30. April 1870 schrieb James (1920, S. 147-148) in sein Tagebuch: „*I think that yesterday was a crisis in my life. I finished the first part of Renouvier's 2nd Essay, and saw no reason why his definition of free will – the sustaining of a thought because I choose to when I have other thoughts – need be the definition of an illusion [...] My first act of free will shall be my believe in free will.*“ James begründet diesen Entschluss später auf Kant-nahe Weise nicht als das Ergebnis einer zwingenden theoretischen Herleitung, sondern als ein „Postulat“: „*I believe more and more that free will, if accepted at all, must be accepted as a postulate*“ (Perry, 1935, S. 682-683). Renouvier überzeugte James, dass Freiheit, obwohl sie, wie Kant zeigt, „in keiner möglichen Wahrnehmung gegeben werden kann“ (KrV, A 451 / B 479), dennoch im Blick auf den Möglichkeitsraum des eigenen praktischen Handelns als real erwiesen werden kann, weil sie (wie Kant sagt) „die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes“ ist (KpV, AA 05, S. 4 Anm.). Die Reichweite von Postulaten ist, bei James (1977, S. 76) wie bei Kant, strikt limitiert auf unseren Handlungshorizont: „Eine andere als diese praktische Bedeutung haben die Worte ‚Gott‘, ‚Willensfreiheit‘ [...] überhaupt nicht. Intellektualistisch gefasst, sind sie an sich vollkommen dunkel.“

3.1.2. Freilich, bereits bei Peirce spielt das Postulat der menschlichen Freiheit, und zwar in zweifacher Hinsicht, eine wichtige Rolle. Erstens ist für Peirce (1967b, S. 175) aller Weltbezug „zeichenvermittelt“: Diese Zeichenvermittlung impliziert Handlungsfreiheit und erlaubt die pragmatisch dimensionierte, experimentierende Realitätserkundung. Peirce's Semiotik richtet sich Kant-inspiriert gegen eine „*copy theory*“ der Wahrheit, die behauptet, dass Sprache nichts

копирования, которая утверждает, что язык не привносит ничего, кроме «отражающего» представления чего-либо, данного вне языка. Чтобы объяснить разницу между семиотической концепцией истины, связанной со свободой, и абстрактным понятием корреспондентной истины, Пирс цитирует Канта: «Определение истины как соответствия представления его объекту — это только номинальное ее определение» (A58 / B82; Кант, 2006а, с. 97; Кант, 2006б, с. 145). Однако с точки зрения теории знаков (или «трансцендентальной») оказывается, что «[эта] истина принадлежит исключительно высказываниям» (Peirce, 1998а, р. 379).

Во-вторых, критика Пирсом «несесситаризма» также вдохновлена кантовским постулатом свободы: это проявляется в его дистанцировании от абсолютно-каузально-размерной интерпретации реальности, в которой, строго говоря, нет места для поступков, и даже нет пространства для научных экспериментов. Прагматизм, а также его более позднее пирсовское ответвление «прагматизм», при всех их различиях, как отмечал Пирс, сходятся «в их отрицании несесситаризма» (Peirce, 1998б, р. 450).

Кантовский постулат свободы, как объясняет Франк М. Оппенгейм в работе «Этика зрелого Ройса», оказал также большое влияние на способ рассуждений третьего «кембриджского прагматика», Джосайи Ройса: «Зрелый Ройс переосмыслил три этических постулата (свобода, бессмертие души и бытие Божье), предложенных “старым мудрецом Кантом”», и включил их, используя семиотику Пирса, в свой «абсолютный прагматизм» (Oppenheim, 1993, р. 178). Сначала Ройс при этом обратился к моральному статусу человека как индивида: «Власть человека над самим собой (или рациональная свобода)... возникает из сокровенной способности человеческого “я” к самостоятельным действиям, которая частично направляется его общей рациональной природой» (Ibid., р. 178—179). Однако из положения о только лишь не-

anderes leistet, als ein außersprachlich Gegebenes „abbildend“ zu repräsentieren. Um die Differenz zwischen dem Freiheits-bezogenen semiotischen Konzept von Wahrheit und dem abstrakten Korrespondenz-Konzept zu erläutern, zitiert Peirce Kant: „*That truth is the correspondence of a representation with its object is, as Kant says, merely the nominal definition of it*“ (vgl. KrV, A58 / B82): Auf zeichentheoretische (oder „transzendente“) Art betrachtet zeigt sich jedoch, „*[that] truth belongs exclusively to propositions*“ (Peirce, 1998а, S. 379).

Zweitens ist auch Peirces Kritik des „Necessitarismus“ von Kants Freiheitspostulat inspiriert: Das zeigt sich in seiner Distanznahme von einer *in toto kausalistisch* dimensionierten Interpretation des Realen, in der es genaugenommen keinen Ort für das Handeln, ja nicht einmal einen Spielraum für das wissenschaftliche Experimentieren geben kann. Der Pragmatismus, wie auch seine spätere, Peircesche Ausdifferenzierungsform, der Pragmatizismus, stimmen bei all ihren Differenzen so Peirce (1998b, S. 450), „*in their denial of necessitarianism*“ voll überein.

3.1.3. Auch auf den Denkansatz des dritten der „*Cambridge pragmatists*“, Josiah Royce, hatte die Kantische Postulatenlehre, wie Frank M. Oppenheim (1993, S. 178) in seiner Studie *Royce's Mature Ethics* darlegt, großen Einfluß: „*The mature Royce reinterpreted the three ethical postulates of freedom, immortality and God, proposed by „old father Kant“*“, und inkorporierte sie, mit Rekurs auf Peirces Semiotik, in seinen „*absolute pragmatism*“. Royce thematisierte dabei zunächst den moralischen Status des menschlichen Individuums; „*Human self-direction (or rational freedom) [...] arises from a human self's inmost initiative as guided in part by its common rational nature*“ (Oppenheim, 1993, S. 178-179). Doch aus der Einsicht in die nur imperfekte Verwirklichung der individuellen menschlichen Freiheit ergibt sich im Blick auf die

совершенном воплощении индивидуальной человеческой свободы у Ройса вскоре возникает второй кантовский постулат относительно идеи «совершенной индивидуации»: «Временная форма человеческого „я“ должна быть бесконечной, потому что никакая целенаправленная конечная воля не может когда-либо выполнить свою сокровенную миссию иначе, нежели через бесконечное число поступков» (Ibid., p. 179). «Бытие Божье», третий постулат, Ройс впоследствии реконструирует в пирсовской семиотической форме как идею «искупающего духа-толкователя». «Таким образом, — пишет Оппенгейм, — зрелый Ройс не забыл ту важную роль, которую постулаты Канта сыграли в интеграции этики» (Ibid.).

**3.2. Постулат «бессмертия души»:
прагматический дискурс о «бессмертии»
в «Ингерсольских лекциях» Джеймса и Ройса,
а также в рассуждениях Пирса
о «бессмертии и синехизме»**

Подобно тому как первый кантовский постулат образует фундамент прагматических концепций свободы, так многосоставные прагматические обсуждения бессмертия души, которые в эпистемологически ориентированной рецепции прагматизма, как правило, остаются совершенно без внимания¹⁰, связаны, посредством определенной трансформации, с кантовским «вторым постулатом чистого практического разума» — о «Бессмертии души»¹¹. «Выс-

¹⁰ Ханс Йоас справедливо заметил в беседе с Ричардом Рорти, что тема «бессмертия» в наше время является своего рода стоп-сигналом: «Говорить о том, что будет после смерти, [сегодня] фактически означает, мне кажется, нарушить табу. Возможные реакции собеседника варьируются от молчаливой неловкости и выражений смущения до громкого возмущения. Во времена первого поколения прагматиков дело обстояло иначе. Пирс и Ройс писали об этих вопросах среди прочего, и суждения Джеймса на эту тему очевидно составляли часть более широкого дискурса» (Joas, 2011, S. 230–231).

¹¹ Вводный обзор см.: (Rosefeldt, 2015).

Idee einer „vollendeten Individuierung“ für Royce alsbald das zweite Kantische Postulat: „*The human self's time form has to be unending because no purposeful finite will can ever carry out its inmost mission short of an infinity of deeds*“ (Oppenheim, 1993, S. 179). „Gott“, das dritte Postulat, rekonstruiert Royce in der Folge in Peirce-inspirierter semiotischer Gestalt als die Idee eines „*saving Interpreter Spirit*“: „*In these ways*“, so schreibt Oppenheim, „*the mature Royce had not forgotten the important role played by Kant's postulates for integrating ethics*“ (ebd.).

**3.2. Das Postulat „Unsterblichkeit der Seele“:
Der pragmatistische Diskurs
über „Immortality“ in den „Ingersoll Lectures“
von James und Royce, sowie in Peirces
Erwägungen zu „Unsterblichkeit
und Synechismus“**

Ähnlich wie für die pragmatistischen Freiheitskonzepte das erste Kantische Postulat den Hintergrund bildet, beziehen sich die vielgliedrigen pragmatistischen Debatten über die Unsterblichkeit der Seele, die in der Epistemologie-fokussierten Pragmatismusrezeption in der Regel völlig marginalisiert worden sind,¹⁰ in transformierten Weisen auf Kants „zweites Postulat der reinen praktischen Vernunft“, die „Unsterblichkeit der Seele“.¹¹ Als moralfähige Wesen, so argumentiert Kant, liegt für uns das „höchste Gut“

¹⁰ Hans Joas verwies rechtens darauf, dass das Thema „Unsterblichkeit“ in der Gegenwart — mit Richard Rorty gesprochen — ein „*conversation stopper*“ ist: „Über das zu sprechen, was nach dem Tod kommt, scheint mir [heute] tatsächlich gegen ein Tabu zu verstoßen. Man löst Reaktionen aus, die von stillem Unbehagen über Peinlichkeitsbekundungen bis hin zu lautstarker Empörung reichen. Dies war bei der ersten Generation der Pragmatisten nicht der Fall. Auch Peirce und Royce schrieben über diese Fragen und James' Beiträge waren ganz offensichtlich Teil eines breiteren Diskurses“ (Joas, 2011, S. 230-231).

¹¹ Für einen einführenden Überblick siehe Rosefeldt (2015).

шее благо» для нас как моральных существ, — рассуждает Кант, — состоит в полной гармонии нравственности и счастья, но «оно может иметь место только в *прогрессе*, идущем в *бесконечность*»: «этот бесконечный прогресс возможен, только если допустить продолжающееся до *бесконечности* существование и личность разумного существа (что и называют бессмертием души)» (AA 05, S. 122; Кант, 1997а, с. 617, 619). Конечно, вера в «бессмертие» — это «принятие за истину... в чисто практическом отношении, т. е. моральная вера, которая ничего не доказывает для теоретического познания разумом, а доказывает только для практического, направленного на исполнение своего долга, чистого познания разумом» (AA 05, S. 470; Кант, 2001, с. 795).

Как продемонстрировала посткантовская дискуссия, кантовский постулат бессмертия души оказывается трудным и неясным во многих отношениях, поскольку «то, что следует представить как бесконечно продолжающийся после смерти прогресс совершенствования собственной воли» (Rosefeldt, 2015, S. 2410), при том что продолжение существования души «мыслится как совершенно несравнимая со временем величина [*duratio noumenon*]» (AA 08, S. 327; Кант, 1994, с. 205), остается в кантовском анализе во многом неясным. Так же и попытка закрепить идею бессмертия души в концепции «божественной карающей справедливости»¹² (см.: Hruschka, 2015), в которую, как пишет Кант, «охотно верят», оказывается проблематичной, поскольку двойственное определение Бога как «любви» и как «справедливости», которые мы способны понять как «лишь моральные отношения человека к человеку», для нас «абсолютно... непостижимо» (AA 06, S. 491; Кант, 2018, с. 259, 261).

Эти трудности находят отражение также в тех заинтересованных, но в конечном итоге предварительных и экспериментальных изы-

in der genauen Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit, doch können wir diesen Zustand „nur in einem ins Unendliche gehenden *Progressus*“ erreichen: Dieser unendliche *Progressus* ist allein „unter Voraussetzung einer ins *Unendliche* fortdauernden *Existenz* und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich“ (*KpV*, AA 05, S. 122). Freilich, der Glaube an „Unsterblichkeit“ ist ein „Fürwahrhalten in reiner praktischer Absicht, d.i. ein moralischer Glaube, der nichts für das theoretische, sondern bloß für das praktische, auf Befolgung seiner Pflichten gerichtete, reine Vernunftkenntnis beweiset“ (*KU*, AA 05, S. 470).

Wie die nachkantische Diskussion zeigte, erweist sich Kants Unsterblichkeits-Postulat in vielerlei Hinsicht als schwierig und dunkel, denn „was man sich unter einem nach dem Tod unendlich fortdauernden Progress der Vervollkommnung des eigenen Willens vorstellen soll“ (Rosefeldt, 2015, S. 2410), wenn zugleich die Weiterexistenz der Seele „als ein nicht-zeitliches Andauern [*duratio Noumenon*]“ (*EAD*, AA 08, S. 327)] verstanden wird“ (ebd.), bleibt in Kants Analysen weitgehend unaufgeklärt. Auch der, wie Kant schreibt, „gern geglaubte“ Versuch, die Idee der Unsterblichkeit der Seele im Konzept der „göttlichen Strafgerechtigkeit“ zu verankern (s. Hruschka, 2015, S. 773), erweist sich als problematisch, weil die doppelte Bestimmung Gottes als „Liebe“ und als „Gerechtigkeit“ uns, die wir in der Ethik nur „die moralischen Verhältnisse des Menschen gegen den Menschen“ zu verstehen vermögen, „schlechterdings unbegreiflich ist“ (*MS*, AA 06, S. 491).

Diese Schwierigkeiten finden ihren Niederschlag auch in den interessierten, zuletzt jedoch vorläufig und experimentell bleibenden Erkundungen von „Unsterblichkeit“, die die „*Cambridge pragmatists*“ vorlegten. Manche dieser Überlegungen, vor allem diejenigen von Royce, bewegen sich auf derjenigen Argumentationsli-

¹² В русском издании «Метафизики нравов» переводится как «уголовная справедливость». — *Примеч. пер.*

сканиях о «бессмертии», которые вели «кембриджские прагматики». Некоторые из этих размышлений, особенно у Ройса, основаны на той линии аргументации, которую Рудольф Лангталер представил в рамках своей попытки реконструировать религиозную философию Канта с точки зрения «разграничительной идеи „совершенной индивидуации“». Они ссылаются «на „моральную историю жизни каждого человека“ как на „неделимое целое“, которое, конечно, неотделимо от того, что человеку предназначено войти в состав „царства целей“» (Langthaler, 2014, S. 60–61). В точном толковании этого термина «индивидуация» центральную роль играет кантианская интерпретация библейского определения Бога как «знатока сердца» (см.: Nagl-Docekal, 2014, S. 116–124).

Тема «бессмертия», которая в годы становления «кембриджского прагматизма» обрела философское измерение в связи с учением Канта о постулатах, получила большое общественное внимание благодаря тому, что мисс Кэролайн Хаскелл Ингерсолл учредила в Гарварде в 1893 г. серию «Ингерсольские лекции о бессмертии человека». Двое «кембриджских прагматиков» в качестве ингерсольских лекторов обратились к вопросу о «бессмертии души»: Уильям Джеймс в 1897 г. и Джосая Ройс в 1899 г.

3.2.1. В послесловии к своему крупному исследованию «Многообразие религиозного опыта» Уильям Джеймс приносит извинения за то, что не коснулся в своих лекциях темы бессмертия: даже несмотря на то, что «для огромного большинства людей белой расы религия означает прежде всего бессмертие — и, пожалуй, ничего больше», исследование этой темы имеет, строго говоря, лишь «второстепенное» значение (Джемс, 2012, с. 416–417). Оправдывает это Джеймс следующим образом (косвенно ссылаясь на постулат смыслообразующего понятия «Бог»¹³): «Если наши идеалы могут осуще-

ние, die Rudolf Langthaler im Rahmen seines Rekonstruktionsversuchs der Religionsphilosophie Kants mit Blick auf „die grenzbegriffliche Idee ‚vollendeter Individuierung‘“ dargelegt hat. Sie nehmen Bezug „auf die ‚moralische Lebensgeschichte eines jeden Menschen‘ als einem ‚unteilbaren Ganzen‘, die freilich von seiner Bestimmung als Glied eines ‚Reichs der Zwecke‘ nicht abtrennbar ist“ (Langthaler, 2014, S. 60-61). Bei der genauen Ausdeutung dieses Begriffs der „Individuierung“ spielt die Kantische Deutung der biblischen Bezeichnung von Gott als „Herzenskündiger“ eine zentrale Rolle (s. Nagl-Docekal, 2014, S. 116-124).

Das in den formativen Jahren des „*Cambridge pragmatism*“ philosophisch durch Kants Postulatenlehre dimensionierte Thema „Unsterblichkeit“ wurde institutionell durch die 1893 von Miss Caroline Haskell Ingersoll in Harvard eingerichteten „*Ingersoll Lectures on the Immortality of Man*“ großer öffentlicher Aufmerksamkeit zugeführt. Zwei der „*Cambridge pragmatists*“ widmeten sich als Ingersoll Lecturer der Frage der „Unsterblichkeit der Seele“: William James im Jahr 1897 und Josiah Royce 1899.

3.2.1. Im Nachwort zu seiner großen Studie *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* entschuldigt sich William James dafür, dass „das Thema Unsterblichkeit in diesem Buch keine Erwähnung gefunden hat“ — sei doch, obzwar „Religion [...] für die große Mehrheit unseres Geschlechts Unsterblichkeit und nichts anderes bedeutet“, die Untersuchung dieses Themas, genaugenommen, von nur „sekundärer“ Bedeutung (James, 1997, S. 500). Mit indirekter Bezugnahme auf das Postulat eines sinnstiftenden „Göttlichen“¹² begründet James dies wie folgt: „Wenn für unsere Ideale in ‚Ewigkeit‘ gesorgt ist, sehe ich keinen Grund, weshalb wir nicht bereit sein sollten, die Sorge für sie anderen Händen zu überlassen. Auf

¹³ Этот постулат Джеймс формулирует как веру «в то, что позади личности каждого человека, как ее непосредственное продолжение, существует некая высшая сила, благоволящая к нему и его идеалам» (Джемс, 2012, с. 417).

¹² James (1997, S. 501) formuliert dieses Postulat als den Glauben „dass hinter jedem Menschen und in gewisser Weise in Kontinuität mit ihm eine größere Macht existiert, die ihm und seinen Idealen wohlgesonnen ist.“

ствиться лишь в “вечности”, то мне непонятно, почему же не отдать с радостью их осуществление в руки остающихся жить после нас, когда сами мы будем сражены смертью. Тем не менее я вполне сочувствую жажде быть вечно-существующим, и затрудняюсь сделать выбор между этими двумя противоположными побуждениями, так как они одинаково неопределенны и одинаково возвышенны» (Джемс, 2012, с. 416).

Пятью годами ранее, в 1897 г., Джеймс в своей Ингерсольской лекции «Бессмертие человека. Два возможных опровержения» все же изложил подробный анализ двух популярных возражений против идеи «личного бессмертия» (см.: James, 2010). Он сначала подчеркнул в своей лекции, что рассуждения о бессмертии — об «одной из величайших духовных потребностей человечества» — нельзя целиком оставлять в ведении церковного богословия: «Церкви объявили себя официальными администраторами этой потребности, и в результате некоторые церкви даже заявляют, что могут предоставлять людям ее осуществление или препятствовать оному посредством их традиционных таинств» (Ibid., S. 152). В противовес этому «Ингерсольские лекции» направлены на рассмотрение темы «бессмертия» в контексте университетских дискуссий, то есть независимо от епархиальных догматов.

После этого предварительного замечания Джеймс обращается к двум проблемным точкам, из-за которых идея «потусторонней жизни» кажется ненадежной в современной научно-ориентированной культуре. Первую проблему он описывает следующим образом: «Как мы можем верить в жизнь после смерти, если наука доказала раз и навсегда, безальтернативно, что наша духовная жизнь является функцией знаменитых “серых клеток” в коре головного мозга?» (James, 2010, S. 154). Вторая проблема заключается в том, как «невероятно и невыносимо велико количество существ, которые, с нашей сегодняшней точки зрения, должны считаться бессмертными, если бессмертие все же имеет место» (Ibid., S. 165).

der anderen Seite sympathisiere ich jedoch mit dem dringenden Wunsch, selbst dabei zu sein, und weiß im Widerstreit dieser beiden Impulse, so vage und so nobel beide sind, nicht, wie ich mich entscheiden soll“ (James, 1997, S. 500-501).

Fünf Jahre früher, 1897, analysierte James in seiner *Ingersoll Lecture* „Die Unsterblichkeit des Menschen. Zwei mögliche Einwände gegen die Lehre“ jedoch ausführlich zwei populäre Einsprüche gegen die Idee der „*personal immortality*“ (s. James, 2010). In seiner Vorlesung unterstrich er zunächst, dass der Diskurs über Unsterblichkeit — über „eines der großen spirituellen Bedürfnisse der Menschheit“ —, nicht der kirchengebundenen Theologie überlassen werden kann: „Die Kirchen haben sich selbst zum offiziellen Verwalter dieses Bedürfnisses erklärt, mit der Folge, dass einige Kirchen sogar beanspruchen, sie den Menschen mit Hilfe ihrer konventionellen Sakramente zuteilen oder vorenthalten zu können“ (James, 2010, S. 152). Im Unterschied dazu zielen die „*Ingersoll Lectures*“ darauf ab, das Thema „Unsterblichkeit“ im Kontext der universitären Debatte, d. h. frei von parochialen Dogmatismen, zu diskutieren.

Nach dieser Vorbemerkung beschäftigt James sich mit zwei Problemkreisen, die in der modernen, wissenschaftsgeprägten Kultur die Idee von einem „jenseitigen Leben“ prekär erscheinen lassen. Das erste Problem umreißt er wie folgt: „Wie können wir an ein Leben nach dem Tode glauben, wenn die Wissenschaft ein für allemal und ohne jeden Ausweg bewiesen hat, dass unser geistiges Leben eine Funktion der berühmten ‚grauen Zellen‘ in unserer Großhirnrinde ist?“ (James, 2010, S. 154). Das zweite Problem betrifft „die unglaubliche und unerträgliche Zahl von Wesen, von denen wir aus unserer heutigen Sicht glauben müssen, dass sie unsterblich sind, wenn es denn eine Unsterblichkeit gibt“ (James, 2010, S. 165).

Der erste Einspruch, wonach uns die Einsicht, dass „das Denken eine Funktion des Ge-

Первое возражение, согласно которому идея о том, что «мышление является функцией мозга... с логической необходимостью [вынуждает] нас не верить в бессмертие», звучит очень правдоподобно, потому что, как полагает Джеймс, нет сомнений, что предпосылкой нашего конечного сознания являются функции мозга. Однако, поскольку все наши знания, включая научные, несут печать нашей конечности, вполне возможно, что известная нам материальная основа нашего самосознания, функциональный мозг, является «просто оболочкой» — «завесой явлений, за которыми скрывается реальная действительность». Такое предположение «вовсе не чуждо ни здравому смыслу, ни философии», потому что «говорят, что после смерти душа освобождается» (James, 2010, S. 159). Кант, отмечает Джеймс, затрагивает эту тему в «Трансцендентальном учении о методе» в «Критике чистого разума», где речь идет о «гипотезах чистого разума», то есть об ограниченном праве применять «вымышленные для защиты понятия» для отпора редуцирующим притязаниям (A 781 / B 809; Кант, 2006а, с. 983), и формулируется это следующим образом: «Обособление от тела, — пишет Кант, — есть конец этого чувственного употребления ваших познавательных способностей и начало интеллектуального их употребления» (A 779 / B 807; Кант, 2006а, с. 981). «Следовательно, — продолжает цитировать «Критику чистого разума» Джеймс, — с этой точки зрения тело есть не причина мышления, а только ограничивающее его условие, хотя и содействующее чувственной и животной жизни, но зато препятствующее чистой и духовной жизни» (James, 2010, S. 164). Наша духовная жизнь, таким образом, может существовать и независимо от функций наших мозговых процессов. Это возражение против «нейроматериализма» (Ibid., S. 161), конечно, оставляет без ответа многие другие вопросы, связанные с попыткой более точного, позитивного определения идеи «индивидуального бессмертия»: «В эти высшие и трансцендентальные вопросы я не хотел бы

hirns ist [...], mit logischer Notwendigkeit dazu [zwingt], nicht an die Unsterblichkeit zu glauben“, klingt *prima vista* plausibel, denn zweifellos, so James, sind die Gehirnfunktionen Voraussetzung unseres endlichen Bewusstseins. Da jedoch alle unsere Kenntnisse, auch die wissenschaftlichen, von unserer Endlichkeit tangiert sind, ist es durchaus denkbar, dass die uns bekannte materielle Basis unseres Selbstbewusstseins, das funktionsfähige Gehirn, „eine bloße Oberfläche“ ist — ein „Schleier der Phänomene, hinter dem sich eine eigentliche Realität verbirgt“. Eine solche Annahme „ist weder dem gesunden Menschenverstand noch der Philosophie völlig fremd“, denn „nach dem Tod, so heißt es, wird die Seele freigesetzt“ (James, 2010, S. 159). Kant, darauf verweist James, drückt dies in der „Transzendentalen Methodenlehre“ der *Kritik der reinen Vernunft*, wo er über die „Hypothesen der reinen Vernunft“, d.h. über das limitierte Recht handelt, zur Zurückweisung reduktiver Ansprüche „zur Gegenwehr ausgedachte Begriffe“ zu verwenden (*KrV*, A 781 / B 809), wie folgt aus: „Die Trennung vom Körper“, sagt Kant dort [*KrV*, A 779 / B 807], mag in der Tat das Ende der sinnlichen Verwendung unseres Geistes bedeuten, aber zugleich bedeutet er den Beginn seiner rein geistigen Verwendung. „Der Körper“ (so zitiert James die *Kritik der reinen Vernunft* weiter) „wäre also nicht [als] die Ursache des Denkens, sondern als eine bloß restringierende Bedingung desselben, mithin zwar als Beförderung des sinnlichen und animalischen, aber desto mehr als ein Hindernis des reinen und spirituellen Lebens anzusehen“ (James, 2010, S. 164). Unser spirituelles Leben könnte demnach auch unabhängig von der Funktionsfähigkeit unserer Gehirnprozesse existieren. Dieser Einspruch gegen den „Neuro-Materialismus“ (James, 2010, S. 161) lässt freilich viele der weiteren Fragen unbeantwortet, die mit dem Versuch einer genaueren, positiven Bestimmung der Idee „individueller Unsterblichkeit“ verbunden sind: „Auf diese höhe-

сейчас углубляться», — говорит Джеймс в завершение своих, как он их называет, «фрагментарных и негативных» соображений по поводу первого «возможного возражения против учения о бессмертии человека» (Ibid., S. 164).

Вторую проблему, возникающую в контексте «исчисляющих фантазий последних научных теорий» и связанную с представлением о (небесном¹⁴) «месте» бессмертия как «переполненной сцене», населенной «невыносимым количеством» бессмертных существ (James, 2010, S. 165), легче пояснить по сравнению с первой проблемой постулата бессмертия: теисты, согласно Джеймсу, могут утверждать, что «Бог обладает такой неиссякаемой способностью любить, что его чувства ответственности и его интереса к буквально бесконечному количеству живых существ вполне достаточно» (Ibid., S. 168).

3.2.2. Чарльз С. Пирс пытается прояснить постулат «бессмертия» в контексте своей поздней философии «прагматизма», прибегая к посткантианской (вдохновленной Гегелем и Шеллингом¹⁵) концепции «синехизма», то есть агапически измеряемой идеи «непрерывности бытия» (Peirce, 1995a, S. 206). В своем эссе «Бессмертие в свете синехизма» (1893) Пирс пишет: «...синехизм признает, что чувственное сознание образует лишь небольшую часть человека», потому что «человеку свойственно духовное сознание, которое позволяет ему участвовать в вечных истинах и воплощено в целостности универсума» (Ibid., S. 207). Ввиду этого космологического поворота вопрос о бессмертии у

рен и трансцендентальных Fragen möchte ich bei dieser Gelegenheit nicht eingehen“, sagt James am Ende seiner, wie er sagt, „fragmentarischen und negativen“ Erwägungen zum ersten „möglichen Einwand gegen die Lehre von der Unsterblichkeit des Menschen“ (James, 2010, S. 164).

Das zweite Problem, das im Umfeld der „quantitativen Phantasien neuerer wissenschaftlicher Theorien entsteht“ und den (himmlichen¹³) „Ort“ der Unsterblichkeit als eine „überfüllte Bühne“ imaginiert, die von einer „unerträglichen Zahl“ von unsterblichen Wesen bevölkert ist (James, 2010, S. 165), lässt sich im Vergleich mit dem ersten Problem des Unsterblichkeits-Postulats leichter einer Klärung näherbringen: Theisten, so James (2010, S. 168), können argumentieren, „dass Gott eine solche unerschöpfliche Fähigkeit zur Liebe hat, dass sein Verantwortungsgefühl und sein Interesse für eine buchstäblich endlose Anzahl von Lebewesen ausreichen.“

3.2.2. Charles S. Peirce versucht, das Postulat „Unsterblichkeit“ im „pragmatizistischen“ Kontext seiner Spätphilosophie im Rekurs auf die post-Kantische (von Hegel und Schelling mitinspirierte¹⁴) Konzeption des „Synechismus“, d. h. des agapistisch dimensionierten Gedankens einer „Kontinuität des Seins“ (Peirce, 1995a, S. 206) zu klären. In seinem Essay aus dem Jahr 1893, „Unsterblichkeit im Licht des Synechismus“, schreibt Peirce, dass „der Synechismus an[erkennt], dass das sinnliche Bewusstsein nur ei-

¹⁴ Тема Божьей карающей справедливости, то есть сложная тема «ада», уже у Канта предстала как ужасающая в контексте понимания Бога как «любви». Джеймс избегает явных суждений об этом в своих размышлениях и пишет следующее: «Вся сцена вечности (по крайней мере, если включать в нее небо, а не подземный мир) никогда не казалась верующим чрезмерно большой сценой... Бессмертные — поскольку нам не приходится мыслить бессмертие страданий, я говорю здесь только о небесах — всегда [в сомнительной, уязвимой для критики „аристократической точке зрения на бессмертие“] образуют элиту, избранная и обозримое сообщество» (James, 2010, S. 165).

¹⁵ См. об этом: (Nagl, 2014).

¹³ James schließt explizitere Erwägungen zur Strafrechtigkeit Gottes — d.h. das komplexe Thema „Hölle“, das sich im Kontext der Interpretation Gottes als „Liebe“ schon bei Kant als abgründig dargestellt hat — aus seinen Reflexionen aus, wenn er schreibt: „Die ganze Bühne der Ewigkeit (so weit zumindest, wie der Himmel und nicht die Unterwelt in sie einbegriffen ist) kam den Gläubigen nie wie eine überwältigend große Bühne vor. [...] Die Unsterblichen — da wir uns mit einer Unsterblichkeit der Leiden nicht befassen müssen, spreche ich hier ausschließlich vom Himmel — bilden [im prekären, kritikbedürftigen „aristokratischen Blick auf die Unsterblichkeit“] — immer eine Elite, eine ausgewählte und überschaubare Gemeinschaft“ (James, 2010, S. 165).

¹⁴ Siehe dazu Nagl (2014).

Пирса изначально в значительной степени отделен от узконаправленных вопросов о «личностной идентичности», поскольку с синехистской точки зрения «самость, которую мы себе любим приписывать... по большей части действительно самая распространенная иллюзия нашего тщеславия» (Ibid., S. 206). В то же время, однако, Пирс уже указывает на то, о чем явно заявляет Ройс: в контексте надежды на бессмертие речь идет прежде всего и в конечном счете о том, что каждый конкретный человек пытается найти «свою собственную роль в драме творения».

3.2.3. Важнейший партнер Пирса в этой дискуссии, второй из круга «кембриджских прагматиков», кто выступил с Ингерсольской лекцией, Джосайя Ройс, посвятил теме бессмертия не только свою лекцию 1899 г. «Концепция бессмертия» (Royce, 1971); он также опубликовал еще одно эссе на близкую тему (Royce, 1912). В своих рассуждениях (часто основанных на Канте) Ройс исследует отношение между поиском человеком подлинной «индивидуальности» и (ожидаемым) раскрытием той неведомой ему смысловой связи, в которую оказываются вписаны его конечные действия. Ключевой вопрос своей «Ингерсольской лекции» он формулирует следующим образом:

Все мужчины, включая вас самих, являются для вас более или менее загадочными существами¹⁶. Я хочу показать вам, что главная тайна любого человека — это как раз тайна его индивидуальной природы, то есть природы, посредством которой он является этим человеком, а не кем-либо другим¹⁷. Я хочу по-

¹⁶ Ройс намекает этим на идею Канта о том, что ограничено не только познание другого, но и самопознание, которое относится в том числе к знанию подлинных мотивов наших поступков (AA 04, S. 407; Кант, 1997б, с. 101).

¹⁷ Из этого следует, «[что] форма времени человеческого "я" должна быть бесконечной, потому что никакая целеустремленная конечная воля никогда не сможет выполнить свою сокровенную миссию иначе, чем в бесконечности действий». См. об этом пассаж о Ройсе в разделе 3.1.3.

нен kleinen Teil des Menschen ausmacht“, denn „dem Menschen eignet ein spirituelles Bewusstsein, das ihn an den ewigen Wahrheiten teilhaben lässt und in der Ganzheit des Universums verkörpert ist“ (Peirce, 1995a, S. 207). Aufgrund dieser kosmologische Wendung wird bei Peirce die Frage nach der Unsterblichkeit zunächst von enggefassten Fragen nach der „persönlichen Identität“ weitgehend abgekoppelt, ist doch in synechistischer Perspektive „die Selbstheit, die wir uns gerne zugutehalten [...] zum größten Teil wirklich die allergewöhnlichste Täuschung unserer Eitelkeit“ (Peirce, 1995a, S. 206). Zugleich deutet Peirce jedoch bereits an, was bei Royce explizit thematisch wird: im Umfeld der Unsterblichkeitshoffnung geht es zuletzt sehr wohl darum, dass der *individuelle* Mensch „die eigene Rolle im Drama der Schöpfung“ ausfindig zu machen sucht.

3.2.3. Peirces wichtigster Diskussionspartner, der zweite Ingersoll-Lecturer aus dem Kreis der „Cambridge pragmatists“, Josiah Royce, widmete dem Thema der Unsterblichkeit nicht nur 1899 seine Vorlesung *The Conception of Immortality* (Royce, 1971); er veröffentlichte überdies einen weiteren Essay zu diesem Themenbereich (Royce, 1912). Royce sondiert in seinen Erwägungen (vielfach durch Kant informiert) den Zusammenhang zwischen der Suche des Menschen nach authentischer „Individualität“ und der (erhofften) Entbergung jenes ihm unbekannten Sinnzusammenhangs, in dem sich sein endliches Handeln als eingebettet erweist. Die Leitfrage seiner „Ingersoll Lecture“ formuliert er wie folgt:

[A]ll men including yourself are more or less mysterious beings to you.¹⁵ What I want to show you is that the chief mystery of any man is precisely the mystery of his individual nature, i.e. of the nature

¹⁵ Royce spielt hier an auf Kants Einsicht in die Begrenztheit nicht allein der Fremd-, sondern auch der Selbstkenntnis, die auch auf die Kenntnis unserer tatsächlichen Handelnsintentionen bezieht (GMS, AA 04, S. 407).

казать вам, что единственное решение этой загадки состоит в том, чтобы представить каждого человека так связанным с миром и самой жизнью Бога, что для того, чтобы вообще быть индивидуальностью, человек должен быть намного ближе к Вечному, чем в нашей нынешней жизни, которую мы привыкли наблюдать (Royce, 1971, p. 5).

Соответственно, ни в конечном индивидуальном, ни в конечном коллективном поведении невозможно *полностью* определить включенность каждого индивидуального действия в морально обусловленную общую взаимосвязь. Кант указывал, что разграничительная концепция «идеальной индивидуации» связана с тем, что каждый способен принадлежать к «царству целей»¹⁸, «главой» которого, конечно, является Бог, как рассуждают Кант (AA 04, S. 433–434; Кант, 1997б, с. 183) и Ройс. Отправная точка дискурса о бессмертии состоит в том, что наша индивидуация является незавершенной, она требует дополнения. Конечный, заблуждающийся и далекий от праведности индивидуум не может добиться этого в одиночку; остается надеяться получить его от божественной «согласованности» (как выражается Кант), то есть путем восстановления нашего конечного поведения в общую смысловую связь, в которой наша сохраняющаяся при этом индивидуальность восполняется «Богом, который есть первичное индивидуальное» (Royce, 1971, p. 65). Желаемое раскрытие смысловой связи, в которой с неожиданных точек зрения даже ошибочное действие оказывается элементом, причастным к смыслу, согласно Ройсу, как было уже и у Канта, никак нельзя представить в *позитивном* смысле, однако можно приблизить, как некий «секрет разума», косвенно, через смежные понятия, путем обозначения контуров и отсеивания неподходящего.

¹⁸ См. об этом вводную часть раздела 3.2, а также: (Langthaler, 2014, S. 60–61).

*whereby he is this man and no other.*¹⁶ I want to show you that the only solution of this mystery lies in conceiving every man as so related to the world and to the very life of God, that in order to be an individual at all a man has to be very much nearer to the Eternal than in our present life we are accustomed to observe (Royce, 1971, S. 5).

Demnach wird das Eingebettetsein jeder Einzelhandlung in einen moralisch dimensionierten Gesamtzusammenhang weder in endlichen individuellem noch im endlichen kollektiven Handeln *voll* auslotbar. Kant verwies darauf, dass die grenzbegriffliche Idee „vollendeter Individuierung“ abhängt von der Bestimmung des Einzelnen, Glied eines ‚Reichs der Zwecke‘ zu sein,¹⁷ dessen „Oberhaupt“ freilich, wie Kant (GMS, AA 04, S. 433–434) und Royce postulieren, Gott ist. Unsere Individuierung, das ist der Ausgangspunkt des Unsterblichkeitsdiskurses, ist unvollendet, sie bedarf der Ergänzung. Diese kann das endliche, irrende und fehlende Individuum nicht allein bewirken, sondern es muss sie von einer göttlichen „con-currence“ (wie Kant sagt) erhoffen, d.h. von einer Re-situierung unseres endlichen Handelns in einem Gesamtsinn, in dem unsere Individualität, die dabei erhalten bleibt, durch „God, the primary individual“ (Royce, 1971, S. 65) komplettiert wird. Die erhoffte Entbergung eines Sinnzusammenhangs, in dem sich, in unerwarteter Re-perspektivierung, selbst noch das defekte Handeln als ein sinn-relatives Element erweist, wird bei Royce, wie schon bei Kant, zwar nirgendwo im Detail *positiv* darstellbar, kann aber als „Vernunftgeheimnis“ über esversuche und Negationen grenzbegrifflich-indirekt approximiert werden.

¹⁶ Das impliziert „[that] the human self's time form has to be unending because no purposeful finite will can ever carry out its innermost mission short of an infinity of deeds.“ Siehe dazu die Royce-Passagen in Abschnitt 3.1.3.

¹⁷ Siehe dazu die einleitenden Passagen im Abschnitt 3.2, sowie Langthaler (2014, S. 60–61).

3.3. Постулат «Бытие Божье»

Третьему кантовскому постулату «кембриджские прагматики» также уделили большое внимание. Для Канта Бог — это «одна из идей чистого разума, которая, наряду со свободой и бессмертием, образует “настоящую цель” (B 395 Anm.; Кант, 2006а, с. 505 примеч.) метафизического исследования» (Ertl, 2015, S. 887). Однако, заметим,

Существование объекта Бог не может быть ни доказано, ни опровергнуто средствами теории (ср.: A 639ff. / B 667ff.; Кант, 2006, с. 819 и далее)... принятие его бытия — это прежде всего один из постулатов чистого практического разума (ср.: AA 05, S. 124–132; Кант, 1997а, с. 623–645), основание чистой веры разума (ср. AA 05, S. 126; Кант, 1997а, с. 629) и в связи с этим составная часть регулятивного употребления разума (см.: A 619f. / B 647f.; Кант, 2006а, с. 797) (Ertl, 2015, S. 887–888).

Все эти кантовские мотивы возвращаются в трансформированном виде в рассуждениях о «гипотетическом Боге» у «кембриджских прагматиков».

3.3.1. Чарльз С. Пирс. «Классическим местом» философии религии Пирса является его исследование «гипотезы о Боге» в сочинении «Забытый аргумент в пользу реальности Бога» (Peirce, 1995b). Как и Кант, Пирс полагает, что вера в Бога основана вовсе не на правильной теоретической дедукции его существования: гипотеза о Боге, в ее базовой форме, возникает совершенно не технически, как “*humble argument*” («аргумент смиренности»), и относится в первую очередь к практическому измерению жизни человека. Пирс представляет этот «аргумент смиренности» и попытки его прояснить в три шага. Центр объяснения образует упомянутый основной, нетехнический способ построения «гипотезы Бога», а два других пути обсуждения касаются различных «профессиональных» попыток уточнения «гипотезы о Боге», примыкающих к первому способу ее формулировки.

3.3. Das Postulat “Gott”

Auch dem dritten der Kantischen Postulate haben die „*Cambridge pragmatists*“ große Aufmerksamkeit gewidmet. Für Kant ist Gott „eine der Ideen der reinen Vernunft, die neben Freiheit und Unsterblichkeit den ‚eigentlichen Zweck‘ metaphysischer „Nachforschung“ (KrV, B 395 Anm.) ausmachen“ (Ertl, 2015, S. 887). Freilich:

Die Existenz der Entität Gott kann mit den Mitteln der Theorie weder gezeigt noch widerlegt werden (vgl. KrV, A 639ff. / B 667ff.) [...]; vielmehr ist die Annahme seines Daseins eines der Postulate der reinen praktischen Vernunft (vgl. AA 05, S. 124–132), Grundlage des reinen Vernunftglaubens (vgl. AA 05, S. 126), und darüber hinaus Bestandteil des regulativen Vernunftgebrauchs (vgl. KrV, A 619f. / B 647f.) (Ertl, 2015, S. 887–888).

In transformierter Gestalt kehren all diese Kantischen Motive in den Erwägungen zur „*God hypothesis*“ der „*Cambridge pragmatists*“ wieder.

3.3.1. Charles S. Peirce. Der locus classicus von Peirces Religionsphilosophie ist seine Untersuchung der „Gotteshypothese“ in der Schrift „Ein vernachlässigtes Argument für die Realität Gottes“ (Peirce, 1995b). Peirce geht in ihr — wie Kant — davon aus, dass der Glaube an Gott nicht durch eine valide theoretische *Deduktion* der Existenz Gottes sichergestellt ist: Die Gotteshypothese tritt, in ihrer basalen Form, ganz untechnisch, als ein „*humble argument*“ (ein „bescheidenes Arguments“) in den Raum und ist in zentraler Hinsicht auf die praktische Lebensführung des Menschen bezogen. Peirce stellt dieses „*humble argument*“ und die Versuche seiner Präzisierung in drei Schritten dar. Der basale, nicht-technische Modus der „Gotteshypothese“ bildet dabei das Zentrum, während die beiden anderen Erwägungsgänge sich auf die unterschiedlichen „professionellen“ Präzisierungsversuche der „*God hypothesis*“ beziehen, die sich an die Erwägungen im ersten Argumentschritt anschließen.

«Аргумент смиренности в пользу реальности Бога», пишет Пирс, возникает из «чистой игры» воображения, которую он называет «задумчивостью» (*"musement"*). Это медитативное размышление, на которое способен каждый, независимо от того, образован он или необразован, «не знает никаких правил, кроме закона свободы» (Peirce, 1995b, S. 332–333). Будучи «абсолютно честной, серьезной и, поскольку она непредумышленная, безыскусной медитацией», задумчивость «неизбежно рано или поздно» приводит к «идее Бога» (Ibid., S. 359). Начинается «задумчивость» с «пассивного получения впечатления из какого-либо уголка в *одном из трех универсумов опыта*» (это эмпирические пространства «идей», «вещей и объектов» и «знаков»), трансформируется в наблюдение и размышление об этих трех универсумах и их многообразных переплетениях и расхождениях и в конечном счете ведет, согласно Пирсу, к пониманию того, что универсум — это «*Великая Поэма Бога*». Конечно, «*гипотеза о Боге*», которая возникает из «задумчивости», существенно отличается от обычных научных гипотез, поскольку она «предполагает бесконечно непостижимый объект, в то время как каждая гипотеза как таковая уже предполагает, что она реально постигает свой объект» (Ibid., S. 339). Ее статус, таким образом, ближе к статусу (мотивирующего на поступки) «постулата» в кантовском смысле, чем к эмпирически проверяемой стандартной логике научной объективности.

На втором шаге своего трехчастного аргумента Пирс выдвигает тезис о том, что традиционное богословие и включенная в него метафизика нигде ни разу не воздали должное внимание «аргументу смиренности». Богословы в своих попытках оправдать Бога, согласно Пирсу, часто используют несостоятельные послышки, например, те, которые близки к «методу авторитета», и пренебрегают более детальным анализом того мотивирующего содержания, которое выражено в «аргументе смиренности»,

Das „bescheidene Argument für die Realität Gottes“, so schreibt Peirce, erwächst aus einem „puren Spiel“ der Einbildungskraft, welches er „Versionnenheit“ (*"musement"*) nennt. Dieses meditative Reflektieren, zu dem jeder, ob gebildet oder ungebildet, fähig ist, „kennt keine Regeln außer [dem] Gesetz der Freiheit“ (Peirce, 1995b, S. 332–333). Als eine „vollkommen ehrliche, ernsthafte und, weil ohne Vorsatz, ungekünstelte Meditation“ führt die Versionnenheit „unweigerlich früher oder später“ zur „Idee Gottes“ (Peirce, 1995b, S. 359). Die „Versionnenheit“ beginnt mit dem „passiven Aufnehmen eines Eindrucks aus irgendeinem Winkel in einem der *drei Universen der Erfahrung*“ (aus den drei Erfahrungsräumen der „Ideen“, der „Dinge und Gegenstände“ und der „Zeichen“), geht über in ein Beobachten und Nachsinnen über diese drei Universen und ihre mannigfaltigen Verflechtungen und Differenzierungen und führt zuletzt, so Peirce, zur Einsicht, dass das Universum „*God's Great Poem*“ ist. Freilich, die „*God hypothesis*“, die aus dem „*musement*“ erwächst, ist von den üblichen wissenschaftlichen Hypothesen signifikant unterschieden, weil sie „ein unendlich unbegreifliches Objekt annimmt, während doch jede Hypothese als solche schon die Voraussetzung macht, dass sie ihr Objekt auch wirklich erfasst“ (Peirce, 1995b, S. 339). Ihr Status ist somit dem eines (handlungsmotivierenden) „Postulates“ im Kantischen Sinn näher als der empirisch bewährbaren Standardlogik wissenschaftlicher Objektivität.

Im zweiten Schritt seines dreigliedrigen Arguments stellt Peirce die These auf, dass die traditionelle Theologie und die in sie eingegangene Metaphysik dem „bescheidenen Argument“ nirgendwo adäquat Rechnung getragen haben. Die Theologen, so Peirce, ziehen bei ihrem Rechtfertigungsversuch Gottes oftmals unhaltbare Prämissen heran, z.B. solche, die der „Methode der Autorität“ nahestehen, und sie vernachlässigen dabei die genauere Analyse dessen, was im „bescheidenen Argument“ motivierend zum Aus-

а именно что в человеческой природе в целом «обнаруживается скрытая склонность верить в Бога» (Ibid., S. 360). Поскольку в «аргументе смиренности» непосредственно выражается то, вокруг чего движется философствующая мысль Пирса в его «объективно идеалистической» семиотике: *согласованность природы с духом*, то есть «агапистское» воплощение «конкретной разумности».

На третьем шаге своих размышлений Пирс «в свете знакомства с подлинным научным мышлением из первых рук» (Ibid., S. 360–361) задается вопросом о прагматико-семиотических аргументах в поддержку гипотезы о Боге, поскольку эта гипотеза не может быть подтверждена, как это обычно происходит в научном эксперименте, путем предсказания «следствий из определенных условий». Можем ли мы быть в состоянии, спрашивает Пирс, предсказать поведение «всеведущего» существа, которое также является «всемогущим» (Ibid., S. 362)? Таким образом, обоснование гипотезы о Боге заключается прежде всего в «определяющем влиянии... на весь образ жизни тех, кто в нее верит» (Ibid.). Конечно, к обоснованию идеи Бога можно привлечь доказательство того, что существует важная точка соприкосновения между структурой «задумчивости», из которой возникает «гипотеза о Боге», и процессом порождения новых научных гипотез. Удивительно, но, как утверждает Пирс, в творческом центре науки есть человеческая способность, которой питается «аргумент смиренности» в пользу реальности Бога: «абдуктивное» предсказание (Ibid., S. 348), инстинкт совета. В успешном исследовании гипотезы подбираются не «случайно» (как «полагает дарвинист» [Ibid., S. 348–349]), а на том основании, что они латентно включены в объективный идеализм действительности: потому что «человеческий дух настроен на истину вещей» (Ibid., S. 349). То, что в «аргументе смиренности», обобщенном и неопределенном, выступает как «задумчивость», стано-

druck kommt, dass sich nämlich in der menschlichen Natur allgemein, „eine verborgene Neigung zum Gottesglauben findet“ (Peirce, 1995b, S. 360). Denn im „bescheidenen Argument“ zeigt sich *unmittelbar*, was Peirce in seiner „objektiv idealistischen“ Semiotik *philosophierend* umkreist: *das Eingestimmtsein der Natur auf den Geist*, d. h. das „agapistische“ Realwerden der „konkreten Vernünftigkeit“.

Im dritten Schritt seiner Erwägungen fragt Peirce „im Licht einer Vertrautheit mit echtem wissenschaftlichen Denken aus erster Hand“ (Peirce, 1995b, S. 360–361) nach den pragmatizistisch-semiotischen Stützargumenten für die Gotteshypothese, kann doch diese Hypothese nicht, wie im wissenschaftlichen Experiment üblich, durch Voraussage der „Konsequenzen aus angebbaren Bedingungen“ bestätigt werden. Wie sollten wir denn je in der Lage sein, so Peirce, das Verhalten eines „allwissenden“ Wesens, das zudem „allmächtig“ ist, voraussagen zu können? (Peirce, 1995b, S. 362) Die Rechtfertigung der Gotteshypothese somit liegt primär in dem „bestimmenden Einfluss [...] auf die gesamte Lebensführung derer, die an sie glauben“ (ebd.). Freilich: die Validität der Gottesidee lässt sich über Strecken durch den Nachweis stützen, dass es zwischen der Struktur der „Versonnenheit“, aus der die „God hypothesis“ erwächst, und dem Erstellungsprozess neuer wissenschaftlicher Hypothesen einen wichtigen Berührungspunkt gibt. Steht doch, wie Peirce argumentiert, im kreativen Zentrum der Wissenschaft erstaunlicherweise ein menschliches Vermögen, aus dem sich auch das „bescheidende Argument“ für die Realität Gottes speist: die „abduktive“ Divination (Peirce, 1995b, S. 348), der Rateinstinkt. Erfolgreiche Forschung findet ihre Hypothesen nicht „zufällig“ (wie „der Darwinist annimmt“ [Peirce, 1995b, S. 348–349]), sondern weil sie, latent, am objektiven Idealismus des Realen partizipieren: weil „der menschliche Geist auf die Wahrheit der Dinge eingestimmt worden ist“ (Peirce, 1995b, S. 349). Was im „hum-

вится более точным в прагматистическом исследовании глубинной структуры абдукции: это действительная «опосредованность» и «непрерывность» всего сущего, то есть тот «синехизм», о котором шла речь в гипотезе о Боге, согласно которой «ничто не имеет ценности само по себе... но обретает ее исключительно в той роли, которая отведена ему в порождении целого» (Ibid., S. 351). С этим тезисом об «объективно идеалистическом» содержании «абдукции» Пирс стремится к дальнейшему развитию кантовского постулата «бытия Божьего» в гегелевском направлении (семиотически переформулированном и скорректированном).

3.3.2. «Бог» в философии позднего Джосаия Ройса: «религиозный парадокс» и «сущностный акт» «практического разума». Поздняя философия Ройса также определяется кантианскими мотивами, но в то же время существенно обогащается семиотикой Пирса¹⁹ (находящейся под влиянием идеи Гегеля об «опосредовании»²⁰). Как показывает более внимательное изучение его религиозно-философских работ «Источники религиозного озарения» и «Проблемы христианства», в них явно присутствуют обе ведущие идеи кантовского учения о постулатах: негативная (бытие «Бога» нельзя «вывести» эмпирически) и позитивная, состоящая в том, что «божественное», даже если оно интерпретируется как «данное в откровении», в конечном итоге может получить подтверждение только в отсылке к горизонту надежды «практического разума». Поздний Ройс выводит свою «основную позицию по религии»²¹ на основе глубокого анализа человеческого опыта

¹⁹ Ройс лучше всех среди «кембриджских прагматиков» был знаком с философией Канта и посткантианскими течениями вплоть до Гегеля, об этом свидетельствуют его «Лекции о современном идеализме» (Royce, 1967), которым до сих пор, к сожалению, уделялось мало внимания в ройсоведении. См. об этом также: (Nagl, 2021).

²⁰ О влиянии Гегеля на Пирса и о пунктах их расхождения см.: (Nagl, 2014).

²¹ См. пункт «Основные позиции Ройса по религии» (Oppenheim, 2005, p. 357–360).

ble argument“, allgemein und vage, als „Versonnenheit“ in den Raum tritt, wird in der pragmatizistischen Erkundung der Tiefenstruktur der Abduktion präzisierbar, nämlich die reale „Vermitteltheit“ und „Kontinuität“ alles Seienden, d.h. jener „Synechismus“, der in der Gotteshypothese thematisch wird: „[d]ass nichts seinen Wert in sich trägt [...], sondern dass es ihn ausschließlich durch den Platz erhält, der ihm bei der Erzeugung eines Ganzen zukommt“ (Peirce, 1995b, S. 351). Mit dieser These vom „objektiv idealistischen“ Gehalt der „Abduktion“ sucht Peirce das Kantische Postulat „Gott“ in eine (semitisch reformulierte/und korrigierte) Hegelsche Richtung weiterzuentwickeln.

3.3.2. „Gott“ in der Spätphilosophie von Josiah Royce: Das „religiöse Paradox“ und der „wesentliche Akt“ der „praktischen Vernunft“. Auch die Roycesche Spätphilosophie ist bestimmt von Kantischen Motiven, zugleich aber substantiell informiert durch die (vom Hegelschen „Vermittlungs“-Gedanken beeinflusste¹⁸) Semiotik von Peirce.¹⁹ Wie eine genauere Betrachtung seiner religionsphilosophischen Schriften *The Sources of Religious Insight* und *The Problems of Christianity* zeigt, sind beide Motive der Kantischen Postulatenlehre in ihnen deutlich präsent: das negative Motiv, dass „Gott“ nicht empirisch „deduziert“ werden kann, und das positive Motiv, dass sich „das Göttliche“, auch wenn es als „geoffenbart“ gedeutet wird, zuletzt allein mit Rekurs auf den Hoffnungshorizont der „praktischen Vernunft“ validieren lässt. Der späte Royce gewinnt seine „basic position on religion“²⁰ aus einer Tiefenanalyse der Endlichkeitserfahrungen des Menschen. Er spricht von einem „religiösen Paradoxon“, das

¹⁸ Zu den Hegelbezügen und der Hegeldistanz von Peirce siehe Nagl (2014).

¹⁹ Royce war jener „Cambridge pragmatist“, der Kants Philosophie und die postkantischen Entwicklungen hin zu Hegel an besten kannte, wie seine in der Royceforschung bisher leider nur wenig berücksichtigten *Lectures on Modern Idealism* (Royce, 1967). Siehe dazu auch Nagl (2021).

²⁰ Siehe „Royce’s Basic Positions on Religion“ (Oppenheim, 2005, S. 357–360).

конечности. Он говорит о «религиозном парадоксе», который описывает следующим образом: «Парадокс состоит в том, что существо, которое настолько игнорирует свой долг и свою судьбу, что нуждается в руководстве на каждом шагу, настолько слабое, что нуждается в спасении, должно все же надеяться, в его ограниченном опыте, прикоснуться к чему-то божественному. Вопрос в том, как это возможно?» (Royce, 1940, p. 25). Эта возможность становится реальной, утверждает Ройс, только потому, что каждый человек может найти в себе «внутренний свет»: «внутренний свет, отличный от традиции, отличный от внешнего откровения, независимый от эксплицитных теорий или свидетельств об универсуме» (Ibid., p. 26). Этот «внутренний свет» освещает ориентированный на конечное практический разум, его этическое ядро, связанное с автономией, и его горизонт надежды и, таким образом, делает возможным «сущностно религиозный акт» (Oppenheim, 2005, p. 357, курсив мой. – Л. Н.). Этот «сущностно религиозный акт» заключается для Ройса (см.: Royce, 1940, p. 133), как объясняет Франк М. Оппенгейм, в вере во всеведущего Бога, «который знает каждого таким, какой он есть на самом деле» (Oppenheim, 2005, p. 357), то есть, говоря по-кантовски, в вере в Бога как «знатока сердца». Эта идея Бога, которая изначально относилась в первую очередь к практически-этическому базовому опыту, раскрывается «абсолютным прагматиком» Ройсом со ссылкой на «общественно» ориентированный ключевой термин семиотики Пирса, [знаковую] «интерпретацию», и в связи с христианской концепцией «Святого Духа» в идее искупающего «духа-толкователя» (Ibid., p. 341), то есть в такой идее Бога, которая вращается вокруг руководящего представления о «невидимой церкви», не реализованной полностью ни в одном религиозном сообществе. Эта близкая к плюрализму идея Бога, как подчеркивает Ройс, соотносена с человечеством: ее нельзя ограничивать христианством (Royce, 1940, p. 294–295): «Какими

er so beschreibt: „The paradox is that a being who is so ignorant of his duty and of his destiny as to need guidance at every point, so weak as to need saving, should still hope, in his fallible experience, to get in touch with anything divine. The question is: how is this possible?“ (Royce, 1940, S. 25). Diese Möglichkeit wird allein dadurch real, so argumentiert Royce, dass jeder Mensch ein „inneres Licht“ in sich finden kann: „an inner light, apart from tradition, apart from external revelation, apart from explicit theories or reports concerning the universe“ (Royce, 1940, S. 26). Dieses „innere Licht“ erhellt die endlichkeits-tangierte praktische Vernunft, ihren autonomiebezogenen ethischen Kern sowie ihren Hoffnungshorizont, und ermöglicht so den „essentiellen religiösen Akt“ (s. Oppenheim, 2005, S. 357, Hvh. v. L.N.). Dieser „essentially religious act“ besteht für Royce (1940, S. 133), wie Frank M. Oppenheim (2005, S. 357) ausführt, im Glauben an einen allwissenden Gott „who knows oneself just as one truly is“, d. h., mit Kant gesprochen, im Glauben an Gott als „Herzenskündiger“. Diese Gottesidee, die im Einstieg primär auf praktisch-ethische Grunderfahrungen rückbezogen ist, entfaltet der „absolute Pragmatist“ Royce mit Rekurs auf den „kommunal“ dimensionierten Schlüsselbegriff der Peirceschen Semiotik, [Zeichen-]“Interpretation“, und im Anklang an die christliche Konzeption des „Heiligen Geistes“ in der Idee eines erlösenden „Spirit Interpreter“ (Oppenheim, 2005, S. 341), d. h. in einer Gottesidee, die um die Leitvorstellung einer in keiner religiösen Gemeinschaft voll verwirklichten „invisible Church“ kreist. Diese pluralismus-affine Gottesidee, so unterstreicht Royce, ist von menschheitlicher Relevanz: sie darf nicht auf das Christentum eingeengt werden (Royce, 1940, S. 294–295): „Whatever may [...] be the fortunes of Christian institutions, or of Christian traditions“ – so schreibt er in partiellem Anklang an Kants Idee einer von historischen Engführungen gereinigten „Vernunftreligion“ und in scharfsichtiger Antizipati-

бы ни были... судьбы христианских институтов, или христианских традиций, — пишет он в «Проблеме христианства», точно предугадывая современную глобальную эпоху и частично переключаясь с кантовской идеей «религии разума», очищенной от исторических ограничений, — учение о спасении человека, в противном случае безнадежно потерянного, спасении через преданность жизни подлинно реальной и Универсальной Общины, должно сохраниться и направлять будущее как религии, так и человечества» (Royce, 2001, p. 42).

3.3.3. *Преобразование Уильямом Джеймсом «постулата» бытия Бога в «выбор» веры.* В своем обширном исследовании «Многообразие религиозного опыта» Джеймс обсуждает проект, который поражал многих его современников, далеких от религии: «заставить слушателя или читателя поверить в то, во что я непобедимо верю, а именно что, хотя все конкретные проявления религии могли быть абсурдными (я имею в виду ее вероучения и теории), ее жизнь в целом — самая важная функция человечества»²². Основы этой позиции он изложил уже в своей работе «Воля к вере», где разграничил специфику «религиозной гипотезы» среди других гипотез, особенно научных. «Экспериментальная» религия, определяющая поведение, по словам Джеймса, начинается с определенной экзистенциально выделенной точки: где наши познавательные притязания на значимость ведут к неразрешимому, и при этом мы не можем ждать — как в решении большинства научных вопросов, — пока «сообщество исследователей» отыщет достаточно веские основания для выбора того или иного варианта. Принимая некоторые решения, влияющие на центральные аспекты нашей «картины мира», мы, смертные индивиды, неизбежно действуем под давлением конечности. Всецело продолжая современную критику религии,

²² Письмо Уильяма Джеймса Ральфу Бартону Пэрри, цитируется по «Введению» Мартина Е. Марти к книге: (Marty, 1982, p. XIX).

on des modernen globalen Zeitalters in *The Problem of Christianity* — „the doctrine of the salvation of the otherwise hopelessly lost individual through devotion to the life of the genuinely real and Universal Community must survive, and must direct the future both of religion and of mankind“ (Royce, 2001, S. 42).

3.3.3. *William James' Transformation des Gottes-„postulats“ in die Glaubens-„option“.* In seiner umfangreichen Studie *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* geht es James um das für viele seiner religionsdistannten Zeitgenossen erstaunliche Projekt „to make the hearer or reader believe, what I myself invincibly do believe, that, although all the special manifestations of religion may have been absurd (I mean its creeds and theories), yet the life of it as a whole is mankind's most important function.“²¹ Die Grundlagen dazu hatte er bereits in seiner Schrift *Der Wille zum Glauben* entwickelt, wo er die Eigenart der „religiösen Hypothese“ von anderen Hypothesen, vor allem den wissenschaftlichen, abgrenzt. Das handlungsbestimmende „Experiment“ Religion, so James, beginnt an einem bestimmten, existenziell ausgezeichneten Punkt: dort, wo unsere kognitiven Geltungsansprüche ins Unentscheidbare führen und wir zugleich nicht — wie bei den meisten wissenschaftlichen Fragen — zuwarten können, bis die „community of investigators“ hinreichend gute Gründe zur Entscheidung für die eine oder die andere Option findet. Als sterbliche Individuen handeln wir in manchen der Entscheidungen, die zentrale Aspekte unseres „Weltbilds“ tangieren, unvermeidbar unter Endlichkeitsdruck. Das metaphysische Projekt, zwingende „Gottesbeweise“ aufzustellen, hält James, ganz auf der Linie der modernen Religionskritik, für gescheitert: „Allein die Tatsache, dass alle Idealisten nach Kant sich berechtigt fühlten, [Gottesbeweise] entweder zu beargwöhnen oder über sie hinwegzugehen, zeigt, dass sie nicht solide genug sind,

²¹ William James an Ralph Barton Perry, zitiert in Martin E. Marty's „Introduction“ (James, 1982, S. XIX).

Джеймс считает, что метафизический проект создания убедительных «доказательств бытия Бога» провалился: «Тот факт, что все идеалисты со времен Канта отказывались, как признать, так и отвергнуть их, ясно говорит нам, что они недостаточно обоснованны для того, чтобы служить прочным фундаментом религии» (Джеймс, 2012, с. 348). Согласно Джеймсу, Бога нельзя «продемонстрировать» ни по-научному, ни «умозрительно». Однако он считает это не препятствием, а скорее основополагающей предпосылкой («рискованной») религии выбора. При формировании нашей картины мира мы должны выбирать, говоря упрощенно, между двумя основными гипотезами: атеистически-агностической и религиозной. Джеймс определяет структуру этого выбора посредством следующих разграничений: «назовем решение в пользу той или другой гипотезы выбором. Выбор бывает различным; он может быть: 1) *живым* или *мертвым*, 2) *необходимым* или *необязательным*, 3) *важным* или *заурядным*», и выбор тогда является «истинным, когда он принадлежит к разряду живых, необходимых и важных» (Джеймс, 1997, с. 10). Истинный выбор не основан на мертвых гипотезах. «Живая гипотеза», согласно Джеймсу, не только известна, но и появляется «с претензией на то, чтобы в нее верили». Она «производит впечатление реальной возможности на того, кому ее предлагают» (Джеймс, 1997, с. 9). Мерилом «живости» является не внутритеоретическая обоснованность, существующие еще «до» действия, но — в полном соответствии с «прагматическим принципом» — тот факт, что гипотеза включает «готовность действовать». Таким образом, кантовский постулат «бытия Божьего» превращается у Джеймса в «выбор» веры.

Закключение

Пирс, Джеймс и Ройс разработали подходы, в которых кантианские мотивы продолжают жить в преобразованной форме. Это относится (как показали Кемпски, Мёрфи и Апель) к цен-

ум der Religion als ein allestragendes Fundament dienen zu können“ (James, 1997, S. 432). Gott ist, so James, weder wissenschaftlich noch „spekulativ“ zu „demonstrieren“. Das hält er jedoch nicht für einen Hinderungsgrund, sondern vielmehr für die konstitutive Voraussetzung der („riskanten“) Option Religion. In der Frage unseres Weltbilds müssen wir grob gesprochen zwischen zwei Grundhypothesen wählen, der atheistisch-agnostischen und der religiösen. James präzisiert die Struktur dieser Wahl durch folgende Differenzierungen: „Die Entscheidung [...] zwischen zwei Hypothesen wollen wir eine *Option* nennen. Es gibt deren mehrere Arten. Eine Option kann sein: 1. *lebendig* oder *tot*; 2. *unumgänglich* oder *vermeidlich*; 3. *bedeutungsvoll* oder *unerheblich*“; eine Option ist dann „*echt*“, wenn sie unumgänglich, lebendig und bedeutungsvoll ist“ (James, 1975, S. 129). Echte Optionen beruhen nicht auf toten Hypothesen. Eine „lebendige Hypothese“, so James, wird nicht nur gewusst, sondern tritt „mit dem Anspruch auf, geglaubt zu werden“. Sie wird „von dem, welchem sie sich darbietet, wirklich als Möglichkeit empfunden“ (James, 1975, S. 129). Maßstab der „Lebendigkeit“ ist nicht die innertheoretische Schlüssigkeit, die schon „vor“ dem Handeln vorliegt, sondern — ganz auf der Linie der „pragmatischen Maxime“ — der Umstand, dass eine Hypothese „die Willigkeit zu handeln“ einschließt. Das Kantische Postulat *Gott* wird somit bei James transformiert zur Glaubens-„Option“.

Conclusio

Peirce, James und Royce haben Denkansätze entwickelt, in denen, transformiert, Kantische Motive weiterleben. Das gilt (wie von Kемпски, Murphey und Apel darlegen) für zentrale epistemologische Fragestellungen der Pragmatisten, doch finden sich substantielle Kantbezüge

тральным эпистемологическим вопросам прагматиков, но существенные ссылки на Канта также можно найти в незаслуженно часто подвергавшихся маргинализации религиозно-философских исследованиях «кембриджских прагматиков», которые можно трактовать как независимые исследования в пространстве кантовских постулатов — свободы, бессмертия души и бытия Бога. С тех пор как Хилари Патнэм в своем исследовании «К обновлению философии» указал на то, что эссе Джеймса «Воля к вере», хотя и «часто подвергалось критическим нападкам», «по своей логике действительно точное и бесспорное» (Putnam, 1992, S. 241), философско-религиозные труды Уильяма Джеймса вызывают живейший интерес.

В последние годы подход Джеймса к религии, основанный на понятии «выбор» и сформированный опытом современного секуляризма, не только привлек внимание Чарльза Тейлора в его венской лекции «Формы религиозного в современности» (Taylor, 2001), но находится также в центре внимания Ханса Йоаса в его книге «Религия как выбор» (Joas, 2012). Дальнейшего развития дискуссии об актуальности прагматической философии религии, вдохновленной Кантом, можно ожидать от детальной — в настоящее время все еще не состоявшейся — рецепции философско-религиозных идей Пирса и Ройса, которые сложным образом сконфигурированы в виде частичной критики Джеймса.

Список литературы

Апель К.-О. От Канта к Пирсу: семиотическая трансформация трансцендентальной логики / пер. с нем. Б. Скуратова // Апель К.-О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001. С. 171–192.

Джеймс У. Воля к вере // Джеймс У. Воля к вере. М.: Республика, 1997. С. 9–27.

Джеймс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления: популярные лекции по философии / пер. с англ. П. Юшкевича. СПб.: Шиповник, 1910.

аuch in den unverdienterweise oft marginalisierten religionsphilosophischen Untersuchungen der „Cambridge pragmatists“, die sich als eigenständig Erkundungen am Denkort der Kantischen Postulate — Freiheit, Unsterblichkeit der Seele, Gott — lesen lassen. Seit Hilary Putnam (1992, S. 241) in seiner Studie *Für eine Erneuerung der Philosophie* darauf hingewiesen hat, dass James' Aufsatz „Der Wille zu glauben“ — obwohl er „von der Kritik häufig angefeindet [wurde]“ — „in seiner Logik wirklich präzise und unanfechtbar“ sei, attrahieren die Religionsanalysen von William James das größte Interesse. Der um den Begriff „Option“ gelagerte, von den Erfahrungen des modernen Säkularismus geprägte James'sche Zugang zur Religion beschäftigte in den letzten Jahren nicht nur Charles Taylor (2001) in seiner Wiener Vorlesung *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, er steht auch im Zentrum der Erwägungen von Hans Joas (2012) in seinem Buch *Religion als Option*. Eine weitere Entfaltung der Debatte um die Relevanz der von Kant inspirierten pragmatistischen Religionsphilosophie ist von einer — zur Zeit noch ausstehenden — genauen Rezeption des religionsbezogenen Denkens von Peirce und Royce zu erwarten, das sich auf komplexe Weisen im Modus einer partiellen James-Kritik konfiguriert hat.

Literatur

Apel, K. O., 1975. *Der Denkweg von Charles S. Peirce*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Apel, K. O., 1981. Von Kant zu Peirce: Die semiotische Transformation der transzendentalen Logik. In: P. Heintel und L. Nagl, Hg. 1981. *Zur Kantforschung der Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 405–428.

Carlson, Th., 1997. James and the Kantian Tradition. In: R. A. Putnam, Hg. 1997. *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 363–384.

Джемс У. Многообразие религиозного опыта / пер. с англ. В. Г. Малахеевой-Мирович и М. В. Шика. М. : КомКнига, 2012.

Кант И. Конец всего сущего // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 8. С. 205–219.

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

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 39–275.

Кант И. Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4. С. 67–833.

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

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

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

Пирс Ч. С. Вопросы относительно некоторых способностей, приписываемых человеку // Пирс Ч. С. Избранные философские произведения. М. : Логос, 2000а. С. 19–47.

Пирс Ч. С. Как сделать наши идеи ясными // Пирс Ч. С. Избранные философские произведения. М. : Логос, 2000б. С. 266–295.

Apel K. O. Der Denkweg von Charles S. Peirce. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1975.

Carlson Th. James and the Kantian Tradition // The Cambridge Companion to William James / ed. by R. A. Putnam. Cambridge : Cambridge University Press, 1997. P. 363–384.

Ertl W. Gott // Kant-Lexikon / hrsg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2015. Bd. 1. S. 887–895.

Gardner S. Postulate der reinen praktischen Vernunft // Kant-Lexikon / hrsg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2015. Bd. 2. S. 1814.

Hruschka J. Gericht, göttliches // Kant-Lexikon / hrsg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2015. Bd. 1. S. 773.

James H. (ed.) The Letters of William James. Boston : The Atlantic Monthly Post, 1920.

James W. Die Unsterblichkeit des Menschen // Der Sinn des Lebens. Ausgewählte Texte / hrsg. von F. Krämer, H. Pape. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010. S. 151–169.

Ertl, W., 2015. Gott. In: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr und S. Bacin, Hg. 2015. *Kant-Lexikon*. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 887-895.

Gardner, S., 2015. Postulate der reinen praktischen Vernunft. In: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr und S. Bacin, Hg. 2015. *Kant-Lexikon*. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 1814.

Hruschka, J., 2015. Gericht, göttliches. In: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr und S. Bacin, Hg. 2015. *Kant-Lexikon*. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 773.

James, H., Hg. 1920. *The Letters of William James*. Boston: The Atlantic Monthly Post.

James, W., 1975. Der Wille zum Glauben. In: E. Martens, Hg. 1975. *Pragmatismus. Ausgewählte Texte*. Stuttgart: Reclam.

James, W., 1977. *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode*. Hamburg: Felix Meiner.

James, W., 1982. *The Varieties of Religious Experience*. Middlesex: Viking Penguin.

James, W., 1997. *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Frankfurt a. M. und Leipzig: Insel Verlag.

James, W., 2010. Die Unsterblichkeit des Menschen. In: F. Krämer und H. Pape, Hg. 2010. *Der Sinn des Lebens. Ausgewählte Texte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 151-169.

Joas, H., 2011. *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Joas, H., 2012. *Religion als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Freiburg i. Br.: Herder.

Joas, H., 2019. *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung*. Berlin: Suhrkamp.

Kempfski, J. von, 1952. *Charles S. Peirce und der Pragmatismus*. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Langthaler, R., 2014. *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant. Philosophische Perspektiven „zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz“*. In 2 Bänden. Band 2. Berlin: Akademie Verlag.

Murphey, M., 1961. *The Development of Peirce's Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Murphey, M., 1968. Kant's Children: The Cambridge Pragmatists. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, IV (1), S. 3-33.

Nagl, L., 1992. *Charles Sanders Peirce*. Frankfurt a. M. und New York: Campus.

Joas H. Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2011.

Joas H. Religion als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg i. Br. : Herder, 2012.

Joas H. Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung. Berlin : Suhrkamp, 2019.

Kempster J. Charles S. Peirce und der Pragmatismus. Stuttgart : W. Kohlhammer, 1952.

Langthaler R. Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant. Philosophische Perspektiven "zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz" : in 2 Bdn. Berlin : Akademie Verlag, 2014. Bd. 2.

Marty M. E. Introduction // James W. The Varieties of Religious Experience. Middlesex : Viking Penguin, 1982. P. I–XLII.

Murphey M. The Development of Peirce's Philosophy. Cambridge MA : Harvard University Press, 1961.

Murphey M. Kant's Children: The Cambridge Pragmatists // Transactions of the Charles S. Peirce Society. 1968. Vol. 4, № 1. P. 3–33.

Nagl L. Charles Sanders Peirce. Frankfurt a/M ; N. Y. : Campus, 1992.

Nagl L. "The Jamesian Open Space". Charles Taylor und der Pragmatismus // Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor / hrsg. von M. Kühnlein, M. Lutz-Bachmann. Berlin : Suhrkamp, 2011. S. 117–160.

Nagl L. "Loyalty": Royce's Post-Kantian, Pragmatist Conception of Ethics // Josiah Royce for the Twenty-First Century. Historical, Ethical, and Religious Interpretations / hrsg. von K. A. Parker, K. S. Skowroński. Lanham ; Boulder ; N. Y. : Lexington Books ; The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc., 2012. P. 101–117.

Nagl L. Peirce on Hegel, Pragmatism, and the "Triadic Class of Philosophical Doctrines" // Charles Sanders Peirce in His Own Words. 100 years of Semiotics, Communication and Cognition / ed. by T. Thellefsen, B. Sorensen. Boston ; Berlin : De Gruyter ; Mouton, 2014. P. 429–435.

Nagl L. Avoiding the Dichotomy of 'Either the Individual or the Collectivity': Josiah Royce on Community, and on James's Concept of Religion // The Varieties of Transcendence. Pragmatism and the Theory of Religion / ed. by H. Deuser, H. Joas, M. Jung, M. Schlette. N. Y. : Fordham University Press, 2016. P. 236–252.

Nagl, L., 2011. „The Jamesian Open Space“. Charles Taylor und der Pragmatismus. In: M. Kühnlein und M. Lutz-Bachmann, Hg. 2011. *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*. Berlin: Suhrkamp, S. 117-160.

Nagl, L., 2012. "Loyalty": Royce's Post-Kantian, Pragmatist Conception of Ethics. In: K. A. Parker und K. P. Skowroński, Hg. 2012. *Josiah Royce for the Twenty-First Century. Historical, Ethical, and Religious Interpretations*. Lanham, Boulder, New York et al.: Lexington Books; The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc., S. 101-117.

Nagl, L., 2014. Peirce on Hegel, Pragmatism, and the "Triadic Class of Philosophical Doctrines". In: T. Thellefsen and B. Sorensen, Hg. 2014. *Charles Sanders Peirce in His Own Words. 100 years of Semiotics, Communication and Cognition*. Boston und Berlin: De Gruyter; Mouton, S. 429-435.

Nagl, L., 2016. "Avoiding the Dichotomy of 'Either the Individual or the Collectivity': Josiah Royce on Community, and on James's Concept of Religion". In: H. Deuser, H. Joas, M. Jung und M. Schlette, Hg. 2016. *The Varieties of Transcendence. Pragmatism and the Theory of Religion*. New York: Fordham University Press, S. 236-252.

Nagl, L., 2021. Josiah Royce's Kant- and Hegel-Inspired Interpretation of Religion and His Interest in Asian Thought. In: L. Nagl, 2021. *Toward a Global Discourse on Religion in a Secular Age. Essays on Philosophical Pragmatism*. Vienna: LIT, pp. 165-199.

Nagl-Docekal, H., 2014. *Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moralkonzeption*. Berlin und Boston: De Gruyter.

Oppenheim, F., 1993. *Royce's Mature Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Oppenheim, F., 2005, *Reverence for the Relations of Life. Re-imagining Pragmatism via Josiah Royce's Interactions with Peirce, James, and Dewey*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Peirce, Ch., 1967a. Wie unsere Ideen zu klären sind. In: Ch. S. Peirce, 1967. *Schriften I*. Hg. von K. O. Apel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 326-358.

Peirce, Ch., 1967b. Fragen hinsichtlich gewisser Vermögen. In: Ch. S. Peirce, 1967. *Schriften I*. Hg. von K. O. Apel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 157-183.

Peirce, Ch., 1995a. Unsterblichkeit im Licht des Synchismus. In: Ch. S. Peirce, 1995. *Religionsphilosophische Schriften*. Hg. von H. Deuser. Hamburg: Felix Meiner, S. 205-208.

Nagl L. Josiah Royce's Kant- and Hegel-Inspired Interpretation of Religion and His Interest in Asian Thought // *Toward a Global Discourse on Religion in a Secular Age. Essays on Philosophical Pragmatism.* Vienna : LIT, 2021. P. 165–199.

Nagl-Docekal H. Innere Freiheit. Grenzen der nach-metaphysischen Moralkonzeption. Berlin ; Boston: De Gruyter, 2014.

Oppenheim F. Royce's Mature Ethics. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1993.

Oppenheim F. Reverence for the Relations of Life. Re-imagining Pragmatism via Josiah Royce's Interactions with Peirce, James, and Dewey. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2005.

Peirce Ch. Unsterblichkeit im Licht des Synechismus // *Religionsphilosophische Schriften* / hrsg. von H. Deuser. Hamburg : Felix Meiner, 1995a. S. 205–208.

Peirce Ch. Ein vernachlässigtes Argument für die Realität Gottes // *Religionsphilosophische Schriften* / hrsg. von H. Deuser. Hamburg : Felix Meiner, 1995b. S. 329–377.

Peirce Ch. The Basis of Pragmatism in the Normative Sciences // *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings.* Bloomington ; Indianapolis : Indiana University Press, 1998a. Vol. 2 (1893–1913) / ed. by the Peirce Edition Project. P. 371–397.

Peirce Ch. The Neglected Argument for the Reality of God // *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings.* Bloomington ; Indianapolis : Indiana University Press, 1998b. Vol. 2 (1893–1913) / ed. by Peirce Edition Project. P. 434–450.

Perry R. B. The Thought and Character of William James : in 2 vols. Boston : Little, Brown and Co., 1935. Vol. 1 : Inheritance and vocation.

Putnam H. Für eine Erneuerung der Philosophie / übers. von J. Schulte. Stuttgart : Reclam, 1992.

Putnam R. A. (ed.) *The Cambridge Companion to William James.* Cambridge : Cambridge University Press, 1997.

Putnam R. A. William James on Religion // Putnam H., Putnam R. A. *Pragmatism as a Way of Life. The Lasting Legacy of William James and John Dewey* / ed. by D. Macarthur. Cambridge MA ; L. : The Belknap Press of Harvard University Press, 2017. S. 248–260.

Rosefeldt T. Unsterblichkeit // *Kant-Lexikon* / hrsg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2015. Bd. 3. S. 2408–2410.

Royce J. Immortality // Royce J. *William James and other Essays on the Philosophy of Life.* N. Y. : Freeport, 1912. P. 257–298.

Peirce, Ch., 1995b. Ein vernachlässigtes Argument für die Realität Gottes. In: Ch. S. Peirce, 1995. *Religionsphilosophische Schriften.* Hg. von H. Deuser. Hamburg: Felix Meiner, S. 329-377.

Peirce, Ch., 1998a. The Basis of Pragmatism in the Normative Sciences. In: Peirce Edition Project, Hg., 1998. *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, Volume 2 (1893-1913).* Bloomington und Indianapolis: Indiana University Press, S. 371-397.

Peirce, Ch., 1998b. The Neglected Argument for the Reality of God. In: Peirce Edition Project, Hg., 1998. *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, Volume 2 (1893-1913).* Bloomington und Indianapolis: Indiana University Press, S. 434-450.

Perry, R. B., 1935. *The Thought and Character of William James. Volume I. Inheritance and Vocation.* Boston: Little, Brown and Co.

Putnam, H., 1992. *Für eine Erneuerung der Philosophie.* Aus dem Englischen übersetzt von J. Schulte. Stuttgart: Reclam.

Putnam, R. A., Hg. 1997. *The Cambridge Companion to William James.* Cambridge: Cambridge University Press.

Putnam, R. A., 2017. William James on Religion. In: H. Putnam and R. A. Putnam, 2017. *Pragmatism as a Way of Life. The Lasting Legacy of William James and John Dewey.* Edited by D. Macarthur. Cambridge, Massachusetts & London: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 248-260.

Rosefeldt, T., 2015. Unsterblichkeit. In: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, und S. Bacin, Hg. 2015. *Kant-Lexikon. Band 3.* Berlin-Boston: De Gruyter, S. 2408-2410.

Royce, J., 1912. Immortality. In: J. Royce, 1912. *William James and other Essays on the Philosophy of Life.* New York: Freeport, S. 257-298.

Royce, J., 1940. *Sources of Religious Insight.* New York: Charles Scribner's Sons.

Royce, J., 1967. *Lectures on Modern Idealism.* New Haven und London: Yale University Press.

Royce, J., 1971. *The Conception of Immortality.* New York: Greenwood Press.

Royce, J., 2001, *The Problem of Christianity.* Washington: The Catholic University of America Press.

Taylor, Ch., 2001. *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Royce J. Sources of Religious Insight. N. Y. : Charles Scribner's Sons, 1940.

Royce J. Lectures on Modern Idealism. New Haven ; L. : Yale University Press, 1967.

Royce J. The Conception of Immortality. N. Y. : Greenwood Press, 1971.

Royce J. The Problem of Christianity. Washington : The Catholic University of America Press, 2001.

Taylor Ch. Die Formen des Religiösen in der Gegenwart. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2001.

Об авторе

Людвиг **Нагль**, доктор философии, профессор, Институт философии, Венский университет, Австрия.

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

О переводчике

Андрей Сергеевич **Зильбер**, кандидат философских наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: azilber@kantiana.ru

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

Для цитирования:

Нагль Л. Трансформации кантовского учения о постулатах в «кембриджском прагматизме» (Ч. С. Пирс, У. Джеймс, Дж. Ройс) // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 4. С. 43–75.

doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-3

© Нагль Л., 2021.

The author

Prof. Dr Ludwig **Nagl**, Institute of Philosophy, University of Vienna, Austria.

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

To cite this article:

Nagl, L., 2021. Transformationen der Kantischen Postulatenlehre im „Cambridge Pragmatism“ (Charles S. Peirce, William James, Josiah Royce). *Kantian Journal*, 40(4), pp. 43-75.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-4-3>

© Nagl L., 2021.



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



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

**СПОНТАННОСТИ И СИНГУЛЯРНОСТИ:
ГИПОТЕТИЧЕСКИЙ ПОДХОД КАНТА
К СВЕРХЧУВСТВЕННОМУ
И К ПЕРЕСМОТРУ ОСНОВАНИЙ
МЕТАФИЗИКИ**

М.-Э. Зовко¹

Гипотетический подход к сверхчувственному, разработанный Кантом в его трех «Критиках», примером которого является анализ эстетического и рефлексивного суждений в третьей «Критике» с их принципом случайной целесообразности, может рассматриваться как основа для нового фундамента метафизики. Поскольку Кант ограничил познание сферой чувственного созерцания, невозможно теоретическое познание Бога, субъекта, вещей-в-себе и трансцендентальных идей. Это приводит к своего рода «негативной теологии» высшего принципа и сверхчувственного в целом. Причины этого кроются в характере пропозиционального мышления, которое может ограничить единичную, сверхчувственную реальность только посредством предикативных суждений и дискурсивного мышления. Следуя примеру Канта, но вразрез с его терминологией я называю реально существующие сингулярности, включая мыслящих, знающих, желающих, чувствующих уникальных индивидов, которых мы знаем как людей, спонтанностями, чтобы отличить их от описательных характеристик, приписываемых им предикативным мышлением. «Практико-догматическое» изложение Кантом постулатов о Боге и бессмертии души, основанное на «факте свободы» и его связи с моральным императивом, обеспечивает возможность «высшего блага» как конечной цели морального поведения, но не может удовлетворить нашу потребность в познании сверхчувственного. Чтобы «заложить основу» для опыта нашей собственной самосознющей реальности, реальности других, подобных нам, вещей, выходящих за пределы чувственного созерцания, и истинной взаимности, необходим иной метод, который ведет нас «за пределы бытия и мысли» к безусловному началу обусловленной реальности.

Ключевые слова: Кант, метафизика, сверхчувственное, Бог, сингулярное, постулаты, гипотеза, аналогия, рефлексивное суждение, спонтанности

¹ Институт философии.
Хорватия, HR10000, Загреб, ул. Града Вуковара, д. 54.
Поступила в редакцию: 04.08.2021 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-4

**SPONTANEITIES AND SINGULARITIES:
KANT'S HYPOTHETICAL APPROACH
TO THE SUPERSENSIBLE
AND THE RE-FOUNDATION
OF METAPHYSICS**

M.-É. Zovko¹

The hypothetical approach to the supersensible developed by Kant in his three Critiques, exemplified by his analysis of the aesthetic and reflective judgment in his third Critique, with their principle fortuitous purposiveness, can be considered as the basis for a new foundation of metaphysics. According to Kant's limitation of cognition to the realm of sense intuition, theoretical knowledge of God, the subject, things-in-themselves, transcendental ideas is impossible. This leads to a kind of "negative theology" of the highest principle and the supersensible as a whole. The reasons are rooted in the character of propositional thought, which can only circumscribe a singular, supersensible reality by means of predicative sentences and discursive thought. Taking Kant's lead, but in contrast to his terminology, I call really existent singularities, including the thinking, knowing, desiring, feeling unique individuals we know as human beings, spontaneities, in order to distinguish them from descriptive characteristics attributed to them by predicative thought. Kant's "practico-dogmatic" account of the postulates of God and immortality of the soul, based on the "fact of freedom" and its connection to the moral imperative, ensure the possibility of the "highest good" as final aim of moral behaviour – but cannot satisfy our need for knowledge of the supersensible. To "lay the groundwork" for experience of our own self-conscious reality, the reality of others like ourselves, of things which transcend the boundaries of sense intuition, and of true reciprocity, a different method is needed, one which leads us "beyond being and thought" to the unconditional beginning of conditional reality.

Keywords: Kant, metaphysics, supersensible, God, singular, postulates, hypothesis, analogy, reflective judgment, spontaneities

¹ Institute of Philosophy.
Ulica grada Vukovara 54, Zagreb, HR10000, Croatia.
Received: 04.08.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-4

Введение: Кант о невозможности теоретического знания о сверхчувственном

Каждый человек желает обрести опыт настоящего понимания, единения, общности (или по крайней мере общения, коммуникации, взаимодействия) с отдельными уникальными индивидами «своего рода», «себе подобными», и единственным источником собственной уникальной реальности. Проблема, состоящая в том, как мыслить и высказываться о единичных существующих реальностях, проявляющихся как вещи, события или одушевленные существа, особенно о тех, что выступают в качестве причин отдельных явлений, которые можно воспринимать или предполагать происходящими от них — не превращая их в обобщения или «вещи, порожденные мыслью», — эта проблема тесно связана с другой: как мыслить единичную реальность того, что мы представляем как Бога или Первопричину всего, что есть, может или должно быть. Эта вторая проблема была центральной для философской мысли с самого ее зарождения. Если для религиозной мысли наиболее актуальным вопросом должен оставаться вопрос о том, кто для нас Бог и каковы должны быть наши отношения, положение, поведение, обязанности по отношению к нему/ней/ним и ожидания от него/нее/них, то для философа центральным вопросом является прежде всего вопрос систематический: понимается ли Бог как высшее бытие, *actus purus*, или абсолютная самомыслящая мысль в аристотелевском смысле, или как невыразимая первопричина за пределами бытия и мысли, как в традиции платоновской и платонической философии.

Для Канта понятие Бога в его философском аспекте остается центральной целью и вершиной системы разума, которая должна занять место прежней метафизики докритической традиции, и размышления о понятии Бога пронизывают всю его мысль начиная с отка-

Introduction: Kant on the Impossibility of Theoretical Knowledge of the Supersensible

The experience of real contact, union, communion (or, at the very least, community, communication, reciprocity) among singular unique individuals “of one’s kind” who are found to be “like oneself”, and with the one singular source of one’s own unique reality, is the desire of every human being. The problem of how to think and speak about singular existent realities, whether they manifest themselves as things, events, or animate beings, particularly those which act as the occasion of singular occurrences which can be perceived or inferred to originate with them — without turning them into generalities or “thought-entities” — is closely related to the problem of how to think the singular reality that we posit as God or the First Principle of all that is, can, or should be. The latter problem has been central to philosophical thought since its beginnings. Whereas for religious thought, the most urgent question must remain *who* God is for us and what our relationship, attitude, behaviour, duties toward and expectations of him/her/it/them must be, for the philosopher the central issue is first of all a systematic one, whether God is conceived of as highest being, *actus purus*, or absolute self-thinking thought in an Aristotelian sense, or as the ineffable first principle beyond being and thought as in the tradition of Platonic and Platonist philosophy.

For Kant the concept of God in its philosophical aspect remains the central aim and pinnacle of the system of reason which is to take the place of the former metaphysics of the precritical tradition, and reflection on the concept of God permeates his thought, from his repudiation of traditional proofs of God’s exist-

за от традиционных доказательств существования Бога и попыток достичь знания о сверхчувственном и заканчивая низведением идей, выполняющих роль безусловного начала и завершения всего обусловленного знания и действия, в область проблематичного и регулятивного, а также наделением их ролью постулатов практического разума.

Теоретическое понятие Бога, согласно «Критике чистого разума», невозможно, поскольку в чувственном созерцании не может быть дан объект, который ему соответствует. Точно так же невозможно теоретическое познание субъекта или вещи самой по себе. Причины этого прослеживаются в природе самого пропозиционального мышления, которое ограничивает реальность своих объектов посредством предикативных суждений и дискурсивной аргументации, но не может дать прямого, эмпирического знания о реально существующих индивидах или каких-либо бесконечно разворачивающихся моментах или событиях, из которых состоит наш опыт в целом. Чтобы отличить такие личности, моменты и события от описательных характеристик, приписываемых им предикативным мышлением, я назову эти конкретные события сингулярностями, а конкретных мыслящих, знающих, желающих, чувствующих личностей из нашего жизненного опыта, которые, как мы знаем, похожи на нас самих, — спонтанностями. Этим я хочу обратить внимание на аналогию между нашим сознанием единичных моментов нашего опыта и «самосознанием» нашей собственной единичной идентичности как конституированной связным единством таких моментов, воспринимаемых как происходящие либо от нас самих, либо извне, то есть от «чего-то» или «кого-то» внешнего по отношению к нашей собственной агентности. Аналогия между сознанием единичных моментов и событий нашего опыта и спонтанной активностью самосознания (своего или чужого) состоит в общей функции таких моментов сознательного и самосознательного опыта, проявляющейся в их способности действовать не

ence and attempts to achieve knowledge of the supersensible, to his relegation of ideas which fulfil the role of unconditional beginning and completion of all conditional knowledge and action to the realm of the problematic and regulative, and to their role as postulates of practical reason

A theoretical concept of God is impossible according to the *Critique of Pure Reason*, since no object can be given in sense intuition which corresponds to it. In the same way, it is impossible to have a theoretical cognition of the subject or the thing-in-itself. The reasons for this can be traced to the nature of propositional thought itself, which circumscribes the reality of its objects by means of predicative sentences and discursive argument, but cannot provide direct, experiential knowledge of really existing individuals, or any of the infinitely unfolding moments or events which our experience as a whole comprises. In order to distinguish such individuals, moments and occurrences from the descriptive characteristics attributed to them by predicative thought, I refer to these particular events as *singularities*, and to the specific thinking, knowing, desiring, feeling individuals of our lived experience whom we know to be like ourselves, as *spontaneities*, by which I mean to draw attention to the analogy between our consciousness of the singular moments of our experience to the “self-consciousness” of our own singular identity as constituted by the bundled unity of such moments, perceived either as originating with ourselves or from without, i.e. is from “something” or “someone” external to our own agency. The analogy between the consciousness of the singular moments and events of our experience and the spontaneous activity of self-consciousness (our own or another’s) consists in the shared function of such moments of conscious and self-conscious experience in their

только как безусловный *terminus ad quem*, *focus imaginarius* или воображаемый сверхчувственный объект идеи разума в кантовском смысле, но и как образующий отправную точку (*terminus a quo*), из которой прямо или косвенно исходит наш опыт спонтанного или единичного источника активности (нашей собственной, другого человека или какой-то конкретной вещи). Попытка осмыслить эту аналогию может показаться сомнительной сама по себе, поскольку любая попытка отразить единичную или спонтанную реальность в предикативных суждениях и дискурсивном мышлении неизбежно должна включать те же обобщения, которые характеризуют пропозициональные высказывания и дискурсивное мышление в целом, и тем самым немедленно и автоматически дистанцироваться, как объясняет Гегель в своей главе о «чувственной достоверности» в «Феноменологии», от непосредственности «этого», «здесь» и «теперь», которая лежит в основе любого конкретно познаваемого опыта (Гегель, 2000, с. 54–57). Тем не менее метафизика стремится выйти за пределы эмпирического содержания человеческого опыта к сверхчувственной реальности «абстрактных» идей (единичных существ или «вещей самих по себе», субъекта, мира, свободы, бессмертия, Бога), и Кант, очевидно, тоже имел такое намерение, когда он вышел за рамки критики традиционной метафизики в «Трансцендентальной диалектике», чтобы заново представить центральные идеи метафизики в качестве постулатов практического разума и заложить основы косвенного познания идей с помощью гипотетического (символического, аналогового) метода, разработанного в «Критике способности суждения».

Будучи гипотетическим центром или целью опытной реальности, идеи определенным образом трансцендируют и объединяют разрозненный чувственный опыт, будучи вне его рамок. Это может быть связывание таких переживаний с нашим самопониманием, чтобы сформировать представление о себе как о субъекте, способном сохраняться бесконечно долго в

capacity to act not only as unconditional *terminus ad quem*, the *focus imaginarius* or imagined supersensible object of an idea of reason in the Kantian sense, but also as forming a point of departure (*terminus a quo*) from which, directly or indirectly, our experience of a spontaneous or singular source of activity (our own or another's or some particular thing's) proceeds. The endeavour to think this analogy may appear questionable in itself, insofar as any attempt to capture a singular or spontaneous reality in predicative sentences and discursive thought must necessarily involve itself in the same generalities as characterise propositional statements and discursive thought as a whole and, therewith, distance itself immediately and automatically, as Hegel explains in his chapter on "sensible certainty" in the *Phenomenology*, from the immediacy of the "this," the "here," and the "now" which lies at the basis of any concretely knowable experience (Hegel, 1970, pp. 82-86). It is nevertheless the striving of metaphysics to reach beyond the empirical content of human experience to the supersensible reality of "abstract" ideas (of singular beings or "things-in-themselves," the subject, the world, freedom, immortality, God), and this was clearly also Kant's intention when he moved beyond the critique of traditional metaphysics in the "Transcendental Dialectic" to reintroduce metaphysics' central ideas as postulates of practical reason, and establish the foundations for indirect knowledge of ideas through the hypothetical (analogical, symbolic) method developed in the *Critique of Judgment*.

As the hypothetical focus or aim of an experienced reality, ideas transcend and unify disparate sensible experiences in a particular manner. Whether this involves bundling those experiences to a self-understanding of ourselves to form the idea of ourselves as subjects capable of persisting indefinitely in our self-conscious identity as individual beings

идентичности самосознания как индивидуальное существо (устанавливая идею бессмертия) или выступать в качестве первопричины нашей собственной деятельности (в соответствии с идеей свободы), а может быть предположение, что существуют другие сравнительно устойчивые единые источники действий или активности (Бог, другие человеческие личности, другие одушевленные или неодушевленные существа, совокупность всех таких существ), — все эти несопоставимые виды идей функционируют аналогичным образом по отношению к нашему чувственному опыту, что делает возможным их сравнительное рассмотрение.

«Критика чистого разума» ведет к своего рода негативной теологии как единственно возможному способу постичь высший принцип и единый источник нашего бытия. Дюзинг сравнил этот специфический результат критической философии Канта с негативной теологией неоплатонизма (см. Düsing, 2010, S. 63–64). Хотя кому-то сравнение с метафизикой *Nous* Плотина может показаться ошибочным, параллели вполне узнаваемы. Из-за нашей неспособности получить теоретическое знание центральных идей разума, необходимых для основания морали, «Критика практического разума» полагается на постулаты Бога и бессмертия души, чтобы обеспечить возможность высшего блага как конечной цели морального действия. Но для того чтобы подкрепить наш живой опыт реально существующих вещей и удовлетворить нашу потребность в подлинном живом контакте с собой, другими и божественным, необходим другой метод, который ведет нас «за пределы бытия и мысли» к непропозициональному, недискурсивному знанию о безусловном начале обусловленной реальности.

Как подчеркивал Спиноза, нельзя любить абстракцию, «порождение мысли»; только реально существующая единичная реальность способна вызвать в нас «более сильную любовь», которая позволит реализовать нашу истинную свободу и блаженство (см.: Zovko, 2014; Спиноза, 1957а, с. 154; см. ниже сноску 3). Имен-

(establishing the idea of immortality) or acting as the original cause of our own activity (in accordance with the idea of freedom), or whether it leads us to assume the existence of other comparably persistent, unified sources of actions or activity (God, other human individuals, other animate or inanimate beings, the totality of all such beings), all these disparate sorts of ideas function in an analogous way with respect to our sense experience, making them capable of being treated in a comparable manner.

The *Critique of Pure Reason* leads to a kind of negative theology as the only possible approach to the highest principle and singular source of our being. Düsing has compared this specific outcome of Kant's critical philosophy to the negative theology of Neoplatonism (cf. Düsing, 2010, pp. 63-64). While some may find the comparison with Plotinus' metaphysics of *Nous* erroneous, parallels are clearly recognisable. Due to our inability to gain theoretical knowledge of the central ideas of reason required for a foundation for morality, the *Critique of Practical Reason* relies on the postulates of God and immortality of the soul to ensure the possibility of the highest good as the final aim of moral action. But in order to undergird our lived experience of really existent things and to fulfil our need for genuine living contact with ourselves, others, and the divine, a different method is needed, one which leads us "beyond being and thought" to non-propositional, non-discursive knowledge of the unconditional beginning of conditional reality.

As Spinoza emphasised, one cannot love an abstraction, a "thought-entity"; only a really existent singular reality is capable of arousing in us the "greater love" which will enable the realisation of our true freedom and blessedness (cf. Zovko, 2014; cf. Spinoza, 1985, 299-300; cf. below, footnote 2). This, I believe, is

но поэтому, как мне кажется, в развитии философской мысли Канта акценты смещаются от анализа условий возможности познания в первой «Критике» (ориентированного на теорию сознания) к практико-ориентированному обоснованию высших целей морального поведения человека во второй «Критике» и, наконец, к эстетически и гипотетически ориентированному обоснованию нашего подхода к сверхчувственному в последней «Критике». Так, нам недостаточно представить моральный императив и наше истинное благо в качестве высшей цели человеческого поведения; для того чтобы мы захотели предпочесть худшему лучшее, нам необходимо вдохновляться восторженным стремлением к «должному» и любовью к высшему благу, которого мы можем желать как для других, так и для себя (Zovko, 2013). Это становится возможным благодаря кантовской концепции эстетического и рефлексивного суждения и благодаря его гипотетическому подходу к пониманию сверхчувственного и центральных идей разума.

При таком подходе безусловное начало условной реальности является не «объектом», а эстетически и гипотетически доступной целью и фокусом познания и выступает в качестве такового также как рефлексивно переживаемая отправная точка для взаимного познания нас как познающих существ — в манере, сравнимой с бесконечной взаимностью, выраженной в «Первом Алкивиаде» Платона (132a–133b) образом глаза, видящего себя в глазу, видящем нас, видящих его видящим, — и так далее до бесконечности (Платон, 1990а, с. 262). Для Канта в конечном счете это не объективное знание и даже не практический императив, а красота проявлений случайной целесообразности, свободно утверждаемых в природе и искусстве, и аналогичных переживаний сверхчувственного, которые могут побудить людей пожелать, чтобы то, что они могут или не могут признать силой разума, было принято в качестве истинного блага для себя и для других.

why Kant's emphasis shifts in the course of his philosophical oeuvre from a consciousness-theoretically oriented analysis of the conditions of the possibility of knowledge in the first *Critique*, to a practically oriented foundation of the highest aims of human moral behaviour in the second *Critique*, and finally to an aesthetically and hypothetically oriented foundation of our approach to the supersensible in his final *Critique*. It is not enough, namely, to lay before us a moral imperative and our true good as the highest aim of human behaviour; in order to want to choose the better over the worse, we need to be inspired by an enthusiastic desire for the “ought” and a love of the greater good, which we can desire as much for others as for ourselves (cf. Zovko, 2013). This is made possible by Kant's understanding of aesthetic and reflective judgment and his hypothetical approach to the supersensible and the central ideas of reason.

In this approach, the unconditional beginning of conditional reality is not the “object”, but the aesthetically and hypothetically accessible aim and focus of knowledge, and acts as such also as the reflectively experienced point of departure for reciprocal knowledge of ourselves being known — in a manner comparable to the infinite reciprocity expressed in Plato's *First Alcibiades* (132a-133b) by the image of an eye seeing itself in the eye seeing us seeing it being seen — and so forth *ad infinitum* (Plato, 1927, pp. 206-211). For Kant, in the final account, it is not objective knowledge or even a practical imperative, but the beauty of manifestations of freely affirmed manifestations of fortuitous purposiveness in nature and art and analogous experiences of the supersensible which can motivate humans to desire what they may or may not recognise by the power of reason to be that which is truly good for themselves and for others.

Кант предлагает нам основание для «позитивного» дополнения к своей собственной формуле «негативной теологии», основанной на его критической философии. Это основание предстает в форме метафизики единичных живых спонтанностей посредством его «практически-догматического перехода к сверхчувственному» (AA 20, S. 305; Кант, 1994б, с. 419; ср. Langthaler, 2010, S. 158) и в уведомлениях об использовании гипотетического метода в «Критике способности суждения» и других частях его работы, к чему его подвела критика неизбежного диалектического характера любого «теоретико-догматического» подхода к идеям (Langthaler, 2010, S. 157–158; AA 20, S. 273; Кант, 1994б, с. 395).

В «Критике чистого разума» теоретическое знание ограничено субъектом и миром, какими они предстают перед нами в чувственном созерцании. Тем не менее «трансцендентальное» понимание Кантом условий возможности априорного знания, незаменимая «регулятивная» функция идей для теоретического знания и неизбежная естественная потребность в знании о свободе, бессмертии и Боге в совокупности описывают сферу достоверности метафизики, не новую саму по себе, но, возможно, новую в специфическом косвенном и гипотетическом подходе к сверхчувственному. Даже неуловимые и непознаваемые вещи сами по себе и их антипод, самосознающий познающий субъект и принцип трансцендентального единства апперцепции, выступают как гипотетические точки фокусировки, к которым, как к магнитным полюсам, привязано и отнесено все знание о явлениях. Без этих полюсов человеческий опыт не может даже существовать, не говоря уже о том, чтобы стать предметом трансцендентальной критики.

Это любопытное двойственное отношение опыта к гипотетическим антиподам вещей самих по себе и субъекта самого по себе подтверждается у Канта в «Конкурсном сочинении о прогрессе в метафизике» (1794). В нем

Kant provides us with the basis for a “positive” pendant to his own form of “negative theology” as based on his critical philosophy in the form of a metaphysics of singular, living spontaneities through his “practico-dogmatic transition to the supersensible” (FM, AA 20, p. 305; Kant, 2002b, p. 395; cf. Langthaler, 2010, p. 158) and in intimations of the hypothetical method employed in the *Critique of Judgment* and elsewhere in his work, to which he is led by his critique of the unavoidable dialectical nature of any “theoretico-dogmatic” approach to ideas (cf. Langthaler, 2010, pp. 157-158; cf. FM, AA 20, p. 273; Kant, 2002, p. 364).

In the *Critique of Pure Reason*, theoretical knowledge is limited to the subject and world as they appear to us in sense intuition. Nonetheless, Kant’s “transcendental” understanding of the conditions of the possibility of knowledge *a priori*, the indispensable “regulative” function of ideas for theoretical knowledge, and the ineliminable natural need to pursue knowledge about freedom, immortality and God, together describe a realm of validity for metaphysics, not new in itself, but perhaps new in the specific indirect and hypothetical approach to the supersensible. Even the elusive and unknowable things-in-themselves and their antipode, the self-conscious knowing subject and the principle of the transcendental unity of apperception, act as hypothetical focal points to which, as if to its magnetic poles, all knowledge of appearances is tethered and referred. Without these poles human experience cannot even exist, much less form the subject of a transcendental critique.

This curious dual relationship of experience to the hypothetical antipodes of things-in-themselves and the subject-in-itself is reaffirmed by Kant in the *Prize Essay on the Progress in Metaphysics* from 1794. There, Kant emphasizes that both our knowledge of objects and our

Кант подчеркивает, что как наше знание об объектах, так и наше знание о самих себе — это только знание о явлениях. Последствия применения этой трансцендентальной точки зрения, однако, особенно поразительны в отношении субъекта: даже Кант утверждает, что «всего более поражает странная мысль, что я, рассматриваемый как предмет внутреннего чувства, т. е. как душа, могу быть известен себе только как явление, а не как вещь сама по себе» (AA 20, S. 269; Кант, 1994б, с. 391). В своей постоянной двуединой фактичности как гипотетический субъект столь же гипотетического объекта, самосознающее Я сознания становится интенциональным объектом своего рода негативной теологии сверхчувственного Я и его невыразимо-го, сверхчувственного объекта:

Я сознаю самого себя — эта мысль заключает в себе уже двойное Я: Я как субъект и Я как объект. Каким образом я, мысля, сам могу быть для себя предметом (созерцания) и потому могу отличить себя от самого себя, — этого никак нельзя объяснить, хотя это факт несомненный; он обнаруживает, однако, способность, стоящую настолько выше всякого чувственного созерцания, что она, как основание возможности рассудка, в результате создает пропасть между нами и животными, приписывать которым способность обращаться к себе как к Я у нас нет причины; эта способность позволяет догадываться о бесчисленном множестве самостоятельно составленных представлений и понятий. При этом, однако, имеется в виду не двойственность личности, а только то, что Я, которое я мыслю и созерцаю, есть индивид. Я же объекта, созерцаемого мною, есть вещь подобно остальным предметам вне меня (AA 20, S. 270; Кант, 1994б, с. 391).

Рассматривая самость как «субъект апперцепции», «решительно ничего нельзя узнать — ни что оно за сущность, ни какой оно природы». В этом «его можно сравнить с тем субстанциальным, что остается по устранении всех присущих ему акциденций». Но в результате этого оно «уже более недоступно познанию,

knowledge of ourselves are only knowledge of appearances. The implications of this transcendental standpoint are, however, particularly striking with regard to the subject (even in Kant's view "there is nothing that creates a stranger impression"), insofar as the "I, regarded as the object of inner sense, i.e., as soul, can be known to myself as appearance merely, not according to that which I am as thing-in-itself" (FM, AA 20, p. 269; Kant, 2002b, p. 361). In its permanent twofold facticity as hypothetical subject of an equally hypothetical object, the self-conscious I of consciousness becomes the intentional object of a kind of negative theology of the supersensible self and its ineffable, supersensible object:

That I am conscious of myself is a thought that already contains a twofold self, the self as subject and the self as object. How it should be possible that I, who think, can be an object (of intuition) to myself, and thus distinguish myself from myself, is absolutely impossible to explain, although it is an undoubted fact; it demonstrates, however, a power so far superior to all sensory intuition, that as ground of the possibility of an understanding it has as its consequence a total separation from the beasts, to whom we have no reason to attribute the power to say 'I' to oneself, and looks out upon an infinity of self-made representations and concepts. We are not, however, referring thereby to a dual personality; only the self that thinks and intuits is the person, whereas the self of the object that is intuited by me is, like other objects outside me, the thing (FM, AA 20, p. 270; Kant, 2002, p. 361).

Regarding the self as "subject of apperception", "it is absolutely impossible to know anything further as to what sort of being it is, or what its natural constitution may be [...]". In this, "it is like the substantial", in that it is what "remains behind after I have taken away all the accidents that inhere in it". But the result of this is that it "absolutely cannot be known any

потому что акциденции и были как раз тем, на основании чего я мог познавать его природу» (AA 20, S. 270; Кант, 1994б, с. 391–392).

Это, выражаясь в кантовских терминах, центральный парадокс, с которым столкнется любая будущая метафизика, способная учесть позицию его критической философии: мы не можем *познать* сверхчувственную реальность идей (понятий разума), которые, согласно естественному расположению нашего разума, интересуют нас больше всего, но в лучшем случае можем лишь назвать характеристики (преходящие качества), которые очерчивают их сверхчувственную реальность и которые сами являются не более чем «порождениями мысли»² (*Gedankendinge*) (B 799, см. B 348; Кант, 2006б, с. 453)³. Сверхчувственный объект не может быть познан «с помощью одного лишь мышления», хотя оно может показаться нам «способом существования объекта самого по себе (нумена)». Однако это не что иное, как «лишь логическая форма без содержания» (B 346; Кант, 2006б, с. 451), поскольку наше знание ограничено тем, что мы можем интуитивно воспринимать посредством органов чувств, тогда как сверхчувственные объекты не могут быть представлены посредством чувственного созерцания — единственной способности созерцания, доступной человеческому разуму.

Спонтанность, идеи и сверхчувственное

Это было уже не первое употребление слова спонтанность для обозначения специфической реальности сверхчувственных идей. Кант использовал термин спонтанность в «Крити-

further at all, since the accidents were precisely that whereby I was able to know its nature” (FM, AA 20, p. 270; Kant, 2002, p. 361).

This, in Kantian terms, is the central paradox faced by any future metaphysics which will be capable of taking into account the position of his critical philosophy: that we cannot have *knowledge* of the supersensible reality of ideas (concepts of reason) which according to the natural disposition of our reason interest us the most, but at best can only name the characteristics (accidental qualities) which circumscribe their supersensible reality, and which are themselves no more than “thought-entities” (*Gedankendinge*) (KrV, B 799, cf. B 348; Kant, 1996a, p. 710).² A supersensible object cannot be known “merely through thought”, though it may appear to us “to be a way in which the object exists in itself (as noumenon)”. This, however, is nothing but a “mere logical form without content” (KrV, B 346; Kant, 1996a, p. 345), since our knowledge is limited to what we can intuit by means of the senses, whereas supersensible objects cannot be represented by means of sense intuition, the only faculty of intuition accessible to human intelligence.

Spontaneity, Ideas, and the Supersensible

The use of the expression *spontaneity* for the specific reality of supersensible ideas is not without precedent. Kant used the term *spontaneity* in the *Critique of Pure Reason* to refer to one of the two stems of theoretical knowledge, understanding, calling the other, sense intui-

² См. также: (Кант, 2006б, с. 579, 597). — *Примеч. пер.*

³ Различение проводится Спинозой также в части I «Метафизических мыслей», приложения к «Основам философии» Декарта. Спиноза отличает *ente reali, ficto et rationis* — реально существующее, которое он понимает как «все то, что при ясном и отчетливом восприятии необходимо существует или по крайней мере может существовать», от вымышленных существ и от существ разумных, которые сами по себе нереальны (часть I, глава 1) (Спиноза, 1957б, с. 267).

² A distinction also made by Spinoza in Part I of the *Cogitata Metaphysica*, the appendix to his exposition of Descartes' *Principles of Philosophy*, where he differentiates *ente reali, ficto et rationis* — real being which he understands to be “Whatever, when it is clearly and distinctly perceived, we find to exist necessarily or at least be able to exist” from fictitious beings and from beings of reason, which are themselves unreal (Part I, Chapter 1; Spinoza, 1985, pp. 299–300).

ке чистого разума» для обозначения одной из двух опор теоретического знания, а именно рассудка, а другую опору, чувственное созерцание, он назвал восприимчивостью — хотя, возможно, только некое сочетание этих двух опор может адекватно выразить единичную реальность самости, которая является предметом нашего опыта. Но Кант также использовал термин *спонтанность* в более возвышенном смысле для обозначения чистой самодеятельности разума, например в своем «Основоположении метафизики нравов»:

Но вот человек действительно находит в себе способность, благодаря которой он отличает себя от всех других вещей и даже от себя самого, поскольку он аффицируется предметами, и эта способность есть разум. Последний, как чистая самодеятельность, превосходит даже рассудок, кроме прочего, еще в следующем отношении. Хотя и рассудок есть самодеятельность и не содержит, подобно чувству, только представления, возникающие лишь тогда, когда мы аффицированы вещами (т. е. страдательны), тем не менее он при помощи своей деятельности может создать исключительно такие понятия, которые служат только к тому, чтобы чувственные представления подвести под правила и этим путем объединить их в одном сознании; без такого употребления чувственности рассудок не мог бы совершенно ничего мыслить. Разум же под именем идей показывает такую чистую спонтанность, что этим путем выходит далеко за пределы всего, что только ему может дать чувственность... (AA 04, S. 452; Кант, 1997б, с. 239).

Ключевым аспектом, в котором спонтанность как проявление разума отличается от спонтанности, проявляемой рассудком, является свобода, то есть то, что разум действует исключительно как начало или отправная точка, не зависящая ни от чего другого, тогда как рассудок опирается в своей деятельности, то есть в получении знания, на представления, доставляемые чувственным созерцанием в той мере, в какой на него воздействует нечто иное, чем он сам.

tion, *receptivity* — although perhaps only some composite of the two can adequately express the singular reality of the self which is subject of our experience. But Kant also used the term *spontaneity* in a more elevated sense to refer to the pure self-activity of reason, e.g. in his *Groundwork of the Metaphysics of Morals*:

Now, a human being actually does find in himself a capacity by which he is distinguished from all other things, even from himself, in so far as he is affected by objects, and that is *reason*. As pure self-activity, it is elevated even above the *understanding* in this: that though the latter is also self-activity and does not, like sense, contain merely representations that arise when one is affected by things (and thus passive), still it can produce from its activity no other concepts than those which serve merely to *bring sensuous representations under rules* and thereby to unite them in one consciousness, and without this use of sensibility it would think nothing at all; whereas reason under the name of the ideas shows a spontaneity so pure that thereby he goes far beyond anything that sensibility can ever afford him [...] (GMS, AA 04, p. 452; Kant, 2011, p. 133).

The key respect in which spontaneity as an expression of reason differs from the spontaneity manifest by understanding is *freedom*, i.e. by reason's acting purely as a *beginning* or starting-point dependent on no other thing, whereas understanding relies for its activity, i.e. for its production of knowledge, on representations contributed by sense intuition insofar as it is affected by something other than itself.

Vossenkuhl rightly traces the history of the concept of spontaneity as “unconditional beginning” to the (ancient Greek) idea of a first principle or first concept. He criticises in this regard the modern concept of spontaneity with its “pictorial” expressions “from ourselves” and “from one's own force” as being based on a

Фоссенкуль верно прослеживает историю концепции спонтанности как «безусловного начала» до (древнегреческой) идеи первого принципа или первоначального понятия. В этой связи он критикует современную концепцию спонтанности с ее «наглядными» проявлениями «по аналогии с нами» и «с нашей точки зрения» как основанную на ложной аналогии с генетической последовательностью физических событий, которую он отвергает как вводящую в заблуждение и неясную (Vossenkuhl, 1994, S. 330, 333). Хотя взгляд на спонтанность в нас самих в смысле начала движения столь же древний, как и само понятие спонтанности, согласно подходу Фоссенкуля, только в научном повороте раннего Нового времени его стали понимать как начало в смысле генезиса ряда физических событий (Ibid., S. 330). Однако такая концепция приемлема только в том случае, если ее смысл эмпирический; и мы не можем предложить эмпирическую концепцию начала ряда физических причин, поскольку первая физическая причина не является независимой в смысле спонтанности. Это наблюдение применимо, по мнению Фоссенкуля, в равной степени к патологической причинности действий, то есть к эмоциям, мотивам и побуждениям как причинам, поскольку они определяют наши решения неспонтанным образом (Ibid., S. 348). Это приводит к моральной и эпистемической дилемме, поскольку неспособность приписать нам как спонтанным деятелям независимое начало ряда причин сделало бы невозможным ответственность и истину (Ibid., S. 331). Решение этой дилеммы Фоссенкулем состоит в том, чтобы представить спонтанность не как генетическое начало физического движения, а как когнитивно (логически и семантически) независимую деятельность (Ibid., S. 332–333).

Хотя Кант мог бы счесть привлекательной идею когнитивной независимости, но Фоссенкуль меняет физикалистскую терминологию на формулировку идеи спонтанности с позиций философии языка — и тем самым остав-

false analogy to a genetic sequence of physical events, which he rejects as misleading and unclear (*cf.* Vossenkuhl, 1994, pp. 330, 333). While to see ourselves as spontaneity in the sense of the beginning of a movement is as old as the concept itself, it is in Vossenkuhl's account only the scientific turn of Early Modernism which made from this a beginning in the sense of the genesis of a series of physical events (*ibid.*, p. 330). Such a conception, however, only makes sense if it is empirically meaningful; and we cannot offer an empirical concept of the beginning of a series of physical causes, insofar as a first physical cause is not independent in the sense of spontaneity. This observation applies, in the view of Vossenkuhl, equally to the pathological causation of actions, i.e. to emotions, motives and drives as causes, since these determine our decisions in a non-spontaneous manner (*ibid.*, p. 348). This leads to a moral and epistemic dilemma, since the inability to ascribe an independent beginning of a series of causes to ourselves as spontaneous causes would make accountability and truth impossible (*ibid.*, p. 331) Vossenkuhl's solution to this dilemma is to conceive of spontaneity not as a genetic beginning of physical movement, but as a cognitively (logically and semantically) independent activity (*ibid.*, pp. 332–333).

Although Kant might have found the idea of cognitive independence attractive, Vossenkuhl's replacement of physicalistic terminology with a language-philosophical formulation of the idea of spontaneity leaves us with the same unresolved problem as is posed by Kant's idea of a causality from freedom, namely: how does a cause which is not physical, whether we call it a cognitively independent spontaneity or a causality from freedom, begin a sequence of physical or empirical events? — in other words, how does cognitively independent spontaneity act as the occasion of or pro-

ляет нас с той же нерешенной проблемой, которую порождает идея Канта о каузальности из свободы, а именно: каким образом причина, которая не является физической, называем ли мы ее когнитивно независимой спонтанностью или каузальностью из свободы, порождает последовательность физических или эмпирических событий? Другими словами, каким образом когнитивно независимая спонтанность выступает в качестве основания или дает объяснение для ряда причин и следствий в сфере чувственно воспринимаемых явлений? Более того, даже когнитивно независимая спонтанность, которую мы рассматриваем как единый источник и сверхчувственный фокус наших мыслей и действий, никогда не обходится без определенного (эмоционального, волевого) *контекста* и никогда не отрывается от конкретного (физического и культурного) *мира*; и как связь с этим контекстом, так и возможное отчуждение или отделение от контекста и от мира должны учитываться в любой попытке его осветить. «Следовать правилу», то есть инициировать ряд действий или событий на основе желания или побуждения в соответствии с системой (рационально различимых или естественно обязующих) законов или предписаний, как, например, при исполнении морального обязательства или создании произведения искусства, представляет собой именно такой случай невозможности деконтекстуализации спонтанности. Таким образом, может показаться, что путь к сверхчувственному обязательно должен проходить через чувственно воспринимаемое, путь к живому контакту со спонтанностью — через то, что дано в физическом, эмоциональном, традиционном и историческом смысле. Но каков источник этого «данного»? Даже если можно сказать, что спонтанность логически независима от эмпирических условий контекста, в котором они сочетаются для получения знания, и как таковая совместима с этими условиями, тем не менее непреклонная человеческая потребность постичь сверхчувственный источник данного остается непреодолимой.

vide an explanation for a series of causes and effects in the realm of sensibly intuitable appearances? Moreover, even a cognitively independent spontaneity that we conceive of as the singular origin and supersensible focus of our thoughts and actions is never without a specific (emotional, volitional) *context* and never detached from a specific (physical and cultural) *world*; and both the connection with, and potential alienation or separation from, its context and its world must be included in any attempt to illuminate it. To “follow a rule”, that is, to initiate on the basis of a desire or impulse a series of actions or events in conformity with a system of (rationally discoverable or naturally binding) laws or precepts, as, for instance, is the case in performing a moral obligation or creating a work of art, provides just such an example of the impossibility of decontextualising spontaneity. Thus it would seem that the path to the supersensible must necessarily pass through the sensible, the path toward living contact with spontaneity through that which is given in a physical, emotional, traditional, and historical sense. But what is the source of the “given”? Even if spontaneity may be said to be logically independent of and as such compatible with empirical conditions of the context in which they cooperate to produce knowledge, nevertheless, the intransigent human need to grasp the supersensible source of the given remains irreducible.

With his introduction, in the *Prize Essay* on the progress of metaphysics since Leibniz and Wolf, of “the idea of a composite as such” (“*die Vorstellung eines Zusammengesetzten, als eines solchen*”) (FM, AA 20, p. 271), Kant appears to concede that pure *a priori* forms of intuition and pure concepts of understanding, each of which are required for the production of synthetic *a priori* knowledge, belong themselves to the realm of thought-entities, since they “do not

В первой части «конкурсного сочинения» об успехах метафизики со времен Лейбница и Вольфа Кант, кажется, признает по поводу «представления о сложном, как таковом» (AA 20, S. 271; Кант, 1994б, с. 393), что чистые априорные формы созерцания и чистые рассудочные понятия, каждое из которых требуется для получения синтетического априорного знания, принадлежат к сфере мысленных сущностей, поскольку они «сами по себе, правда, еще не дают *познания* предмета вообще», но полагаются на «то, что дано в эмпирическом созерцании» или в *ощущении*, «благодаря чему существование предмета представляется даным». Последний, однако, составляет только «содержание опыта» и только «когда создается, называется восприятием» (AA 20, S. 275–276; Кант, 1994б, с. 399). Г. Эллисон отметил в этом отношении, что понятие «сложного как такового» имеет «концептуальный приоритет над двенадцатью категориями, рассматриваемыми теперь как особая форма, в которой мыслится эта комплексность или сложность» (Allison, 2002, p. 345). Но еще более значительным является тот факт, что именно деятельность по составлению, которая здесь приписывается рассудку, имеет приоритет над отдельными элементами познания и их совокупностью: «Так как сложение не может быть воспринято чувствами и мы сами должны производить его, то оно принадлежит не к восприимчивости чувственности, а к спонтанности рассудка как априорное понятие» (AA 20, S. 275–276; Кант, 1994б, с. 398).

Полагая происхождение сложного в спонтанности рассудка, Кант ставит под сомнение требование о наличии внешнего источника содержания ощущения (объекта, представленного чувственным созерцанием) для синтеза эмпирического знания. Он приходит к выводу, что «в отношении внешнего опыта возникает... большое сомнение... в том, не находятся ли всегда в нас те объекты, которые мы считаем находящимися вне нас, так что совершенно невозможно с достоверностью признать что-ли-

in themselves yet found any *knowledge* of an object as such”, but rely on “that which is given in empirical intuition” or in *sensation*, “whereby an object is represented as given in respect of its existence”. The latter, however, constitutes only the “matter of experience”, and must be “conjoined with consciousness” to produce perception (FM, AA 20, pp. 275–276; Kant, 2002b, p. 367). Allison (2002, p. 345) noted in this regard that the concept of the *composite as such* takes thus “conceptual priority over the twelve categories, which are now seen as the specific form in which this compositeness or composition is thought”. But even more significant is the fact that it is the *activity* of compounding, here attributed to the understanding, which takes priority over the individual elements of cognition and their composite: “Since compounding cannot fall under the senses, but has to be performed by ourselves, it belongs, not to the receptive nature of sensibility, but to the spontaneity of the understanding” (FM, AA 20, pp. 275–276; Kant, 2002b, p. 366).

By locating the origin of the composite in the spontaneity of the understanding, Kant calls into question the requirement for there to be an external source of the matter of sensation (of the object represented by sense intuition) for the synthesis of empirical knowledge. He concludes that “so far as outer experience is concerned, there arises [...] an important doubt [...] as to whether the object that we posit outside us could not perhaps be always within us, so that it may well be quite impossible to recognize anything outside us to be so with certainty.” To leave this question undecided does nothing in Kant’s estimate to forfeit the advances of metaphysics which his transcendental philosophy has achieved, since “the perceptions and the form of the intuition in them, from which we generate experience according to principles through the categories, may yet

бо как таковое находящимся вне нас» (АА 20, S. 276; Кант, 1994б, с. 399). Оставив этот вопрос нерешенным, Кант, по его мнению, не лишается тех достижений метафизики, которых добилась его трансцендентальная философия, поскольку «восприятия, на основе которых вместе с формой созерцания мы осуществляем опыт посредством категорий в соответствии с основоположениями, могут всегда находиться в нас» (Там же). Восприятие остается единственным способом, которым объекты могут быть нам даны, но это восприятие «всегда в нас», объект его больше не является внешним по отношению к воспринимающему субъекту (Там же). В более ранней концепции трансцендентальной философии в «Критике чистого разума» Кант, по-видимому, рассматривает спонтанность как чистую функцию сочетания того, что «дано» в чувственном созерцании, посредством его подведения под категории рассудка, что обеспечивается схематизмом воображения в соответствии с принципами суждения и регулируется идеями разума. Принимая во внимание сомнение, затронутое Кантом в «конкурсном сочинении», остается неясным, можно ли сказать, что этот процесс композиции относится к какому-либо реальному объекту или субъекту вне самого процесса, или же его следует понимать как самокапсулированный, то есть следует ли рассматривать «объект» теоретического знания как существующий только «для нас», как принадлежащий к столь же нестабильному трансцендентальному единству апперцепции («я мыслю», которое должно быть способно сопровождать все «мои» представления). Если это так, то можно сказать, что Кант закладывает основоположение для скептицизма в отношении внешнего восприятия, который характерен для точки зрения Дэвидсона или Макдауэлла.

Несмотря на отрицание возможности теоретического познания сверхчувственного, Кант рассматривал метафизику как конечную цель философии. Его определение условий возможности знания *a priori* или независимо от опы-

always be within us." Perception remains the only way in which objects can be given to us, but it is a perception "which is always within us", whose object is no longer external to the perceiving subject (FM, AA 20, pp. 276-277; Kant, 2002b, pp. 367). In his earlier conception of transcendental philosophy in the *Critique of Pure Reason*, Kant appears to view spontaneity as a pure function of compounding that which is "given" in sense intuition by means of its subsumption under categories of understanding as enabled by the schematism of the imagination according to principles of judgment and regulated by ideas of reason. Taking into account the doubt raised by Kant in his *Prize Essay*, it is uncertain whether this process of composition can be said to refer to any real object or subject outside the process itself or whether it is to be understood as self-encapsulated, that is, whether the "object" of theoretical knowledge must be seen as existing only "for us," as belonging to the equally unanchored transcendental unity of apperception (the "I think" which should be able to accompany all of "my" presentations). If this is the case, then Kant may be said to be laying the groundwork for the kind of scepticism concerning external sense perception which characterises a point of view like that of Davidson or McDowell.

Despite his rejection of the possibility of theoretical knowledge of the supersensible, Kant saw metaphysics as the ultimate goal of philosophy. His establishment of the conditions of the possibility of knowledge *a priori* or independently of experience is conceived accordingly as a propaedeutic to a "system of reason" which will take the place of the former metaphysics and be "nothing but the inventory of all we possess through pure reason, ordered systematically." He sees the role of the first *Cri-*

та мыслится, соответственно, как пропедевтика к «системе разума», которая займет место прежней метафизики и будет представлять из себя «не что иное, как систематизированный инвентарь всего, чем мы располагаем благодаря чистому разуму» (В XX; Кант, 2006а, с. 23). В этом смысле он видит роль первой «Критики» как «метафизики для метафизики», о чем заявляет в письме Маркусу Герцу, написанном около 11 мая 1781 г. (Allison, Heath, 2002, p. 2).

Идея в теоретическом плане является для Канта трансцендентальным понятием разума, которое представляет собой понятие «*тотальности условий* для данного обусловленного» (В 379; Кант, 2006б, с. 489); это понятие, таким образом, — некий «максимум», выходящий за пределы опыта, которому не может адекватно соответствовать никакое представление в чувственном созерцании (В 383–384; Кант, 2006б, с. 495). Помимо теоретических идей Кант различает и другие виды идей. Идеи возникают по отношению к каждой из высших способностей разума: рассудку, суждению и разуму как таковому, когда их применение расширяется за пределы сферы обусловленных объектов. Это расширение приводит к появлению царства сверхчувственного и идей в целом, включая «идеи разума» в теоретическом смысле, «практические идеи», «эстетические идеи» и идею природы как телеологической системы, то есть как системы конечных целей по отношению к сверхчувственной цели, которая «лежит совершенно вне физико-телеологического рассмотрения мира» (AA 05, S. 378; Кант, 2001, с. 575).

Кант неслучайно называет свои понятия разума *идеями* и связывает их с идеями Платона как их действительным историческим источником. Платон использовал выражение *идея* для обозначения «прообразов самих вещей», с которыми «в опыте нет ничего совпадающего» (В 370; Кант, 2006б, с. 477). Кант соглашается с Платоном, поскольку Платон «ясно видел, что наша способность познания ощущает гораздо более высокую потребность, чем [сначала]

tique, in this sense, as that of a “metaphysics of metaphysics”, as he declares in a letter to Marcus Herz, on or around 11 May 1781 (Allison and Heath, 2002, p. 2).

An idea in theoretical terms is for Kant a transcendental concept of reason, which is a concept “of the totality of conditions for a given conditional” (*KrV*, B 379; Kant, 1996a, p. 368); it is the concept thus of a “maximum” which transcends the bounds of experience, to which no representation in sense intuition can adequately correspond (*cf.* *KrV*, B 383–384; Kant, 1996a, pp. 371–372). Besides theoretical ideas, Kant distinguishes other types of ideas. Ideas occur in relation to each of the higher faculties of reason: understanding, judgment and reason *per se*, when their use is expanded beyond the realm of conditional objects. This expansion gives rise to the realm of the supersensible and of ideas as a whole, including “ideas of reason” in a theoretical sense, “practical ideas”, “aesthetic ideas”, and the idea of nature as a teleological system, that is, as a system of final purposes in relation to a supersensible purpose which “lies wholly outside a physico-teleological consideration of the world” (*KU*, AA 05, p. 378; Kant, 1987, p. 258).

It is not by chance that Kant calls his concepts of reason *ideas* and associates them with Plato’s ideas as their proper historical origin. Plato used the expression *idea* to designate “archetypes of things themselves” for which “nothing congruent [...] is ever found in experience” (*KrV*, B 370; Kant, 1996a, p. 362). Kant finds himself in agreement with Plato, insofar as Plato “discerned that our cognitive power feels a much higher need than merely to spell out appearances according to synthetic unity in order to be able to read them as experience; and that our reason naturally soars to cognitions which go far beyond the point where any object capable of being given by ex-

разбирать явления по буквам согласно синтетическому единству, чтобы [потом] быть в состоянии прочесть в них [слова] опыта; он видел, что наш разум естественно воспаряет в область познаний так далеко, что ни один предмет, который может быть дан опытом, никогда не сможет совпасть с этими познаниями...»; тем не менее идеи «обладают реальностью и вовсе не суть одни лишь химеры» (В 370–371; Кант, 2006б, с. 479).

Как и Платон, Кант «находил идеи преимущественно во всем практическом» (Там же), прежде всего в связи с идеей свободы и морали; но, как и Платон, он видел, что область сверхчувственного включает в себя гораздо больше — и, так же как Платон, он признавал, что сверхчувственное выступает в качестве первоисточника и парадигмы того, что составляет содержание нашего опыта, относится ли он к сфере добродетели или знания, а не наоборот. И все же из-за ограничения теоретического познания сферой явлений Кант был убежден в непознаваемости идей в теоретическом смысле, хотя и признавал фактичность свободы в нашем сознании морального императива.

Несмотря на очевидный «практико-догматический» формат царства идей, сформированный в первых двух «Критиках», я полагаю, что в конечном итоге Кант увидел уникальную возможность для восстановления метафизики как жизнеспособной дисциплины человеческого духа в специфической роли рефлексивного суждения. Ведь хотя *реальность* свободы подтверждается как *факт* чистого разума нашим сознанием «долженствования», нашедшего определение в моральном императиве Канта, все же *метафизика* свободы, надо полагать, абсолютно неубедительна для тех, кто не способен постичь логическую силу рационального аргумента и принять его как достаточное основание для мотивации своего стремления к высшему благу в моральном смысле. Такая возможность убеждения обеспечивается рефлексивным суждением о восторге и удовольствии, которые может дать переживание случайной

perience could ever be congruent with them.” Nevertheless, ideas “have their reality, and are by no means chimeras” (*KrV*, В 370–371; Кант, 1996а, р. 362).

Like Plato, Kant “found his ideas primarily in whatever is practical” (*ibid.*), above all in connection with the idea of freedom and morality; but, like Plato, he saw that the realm of the supersensible includes much more — and, like Plato, he recognised that the supersensible acts as original source and paradigm of what makes up the content of our experience, whether it belongs to the realm of virtue or knowledge, and not the other way around. Nevertheless, because of his limitation of theoretical cognition to the realm of appearances, Kant was convinced of the unknowability of ideas in a theoretical sense, though he admitted recognition of the facticity of freedom in our consciousness of the moral imperative.

Despite the ostensible “practico-dogmatic” outcome for the realm of ideas achieved by the project of his first two *Critiques*, in the final account, I believe Kant saw the unique possibility for the re-establishment of metaphysics as a viable discipline of the human spirit in the specific role of reflective judgment. For although the *reality* of freedom is confirmed as a *fact* of pure reason by our consciousness of the “ought” as defined by Kant’s moral imperative, yet a *metaphysics* of freedom must remain without any power of persuasion for those incapable of comprehending the logical force of rational argument and accepting it as sufficient grounds for motivating their pursuit of the highest good in a moral sense. This possibility of persuasion is provided by reflective judgment upon the delight and pleasure which the experience of the fortuitous purposiveness of phenomena of beauty and sublimity in art and nature, as well as phenomena of organic life, because of their universal subjective appeal, can afford.

целесообразности явлений прекрасного и возвышенного в искусстве и природе, а также явлений органической жизни в силу их универсальной субъективной привлекательности.

Кант обнаруживает эту возможность в принципе целесообразности в том виде, как он проявляется в сфере естественных причин, а также в том, как он выступает в роли принципа суждения в свободной рефлексивной деятельности по отношению к конкретным феноменам природы и искусства, в отличие от детерминирующей операции суждения при осуществлении бессознательных операций с целью подведения чувственного содержания под правила рассудка. Для задачи систематизации и объяснения специфического набора природных феноменов, а именно феномена жизни и живых организмов, суждение требует принципа субъективной целенаправленности, который Кант выводит из общего понятия цели. Цель для Канта — это «понятие об объекте, поскольку оно содержит в себе также основание действительности этого объекта» (AA 05, S. 180; Кант, 2001, с. 101).

Идея природы как системы конечных причин тесно связана с регулятивной ролью идей, изложенной в «Критике чистого разума», но есть и важные различия — в частности, в том, что Кант переходит от чисто механической концепции причинности к той, которая должна учитывать феномены организации. Такие феномены приводят нас конкретно к мысли (гипотезе) о сверхчувственном основании природы, являющемся не просто безусловным основанием или первой причиной в смысле «гиперфизического» начала системы механически связанных причин и следствий, но «чем-то вроде» разумного существа, которое имело намерение, чтобы они получили именно такую целевую форму по отношению к нашим разумным способностям. Поскольку мы познаем законы природы только эмпирически, мы не можем своим разумом «достичь внутреннего, вполне достаточного принципа возможности природы», который «заложен в сверхчувственном». Согласно концепции каузальности, имманентной нашему рассудку, мы не можем знать, например,

Kant discovers this possibility in the principle of purposiveness as it manifests itself in the realm of natural causes, and in the manner in which it comes into play as the principle of judgment in its free reflective activity with regard to specific phenomena of nature and art, as opposed to the determinative operation of judgment in carrying out its unconscious operations for the purpose of subsuming sense content under the rules of understanding. For the task of a systematisation and explanation of a specific set of natural phenomena, namely the phenomena of life and living organisms, judgment requires a principle, that of a subjective purposiveness, which Kant derives from the general concept of a purpose. Purpose is for Kant “the concept of an object, insofar as it contains the ground of the object’s actuality” (KU, AA 05, p. 180; Kant, 1987, p. 20).

The idea of nature as a system of final causes is closely related to the regulative role of ideas as expounded in the *Critique of Pure Reason*, but there are important differences, specifically with regard to Kant’s progression from a merely mechanical concept of causation to one which is supposed to account for phenomena of organisation. Such phenomena lead us, namely, to think (to hypothesise) a supersensible basis of nature that is not merely an unconditional ground or first cause in the sense of the “hyperphysical” beginning of a system of mechanically connected causes and effects, but as “something like” an intelligent being whose intention it was that they should have just this purposive form with respect to our intelligent faculties. Because we cognise the laws of nature only empirically, we cannot by our reason “reach the inner and completely sufficient principle of the possibility of nature”, which “lies in the supersensible”. According to the concept of causality immanent in our understanding, namely, we cannot know, for example,

достаточно ли продуктивной способности природы также для вынесения суждения о том, что мы считаем формирующимся или соединяющимся согласно идее целей, как ее достаточно для того, для чего, по нашему мнению, нужен лишь механизм природы, и действительно ли в основе вещей как истинных целей природы... лежит совершенно другой вид первоначальной каузальности, который вообще не может содержаться в материальной природе или в ее интеллигибельном субстрате, а именно некий архитектурный распад (AA 05, S. 388; Кант, 2001, с. 597).

Тем не менее наличие таких феноменов, как живые организмы, склоняет нас к тому, чтобы отдать предпочтение последней гипотезе, ибо несомненно, «что в отношении нашей способности познания один лишь механизм природы не может дать основания для объяснения происхождения организмов» (AA 05, S. 389; Кант, 2001, с. 597).

Феномены естественной организации приводят Канта к постулированию целесообразности как принципа рефлексивного суждения, поскольку для объяснения «столь очевидной связи вещей по конечным причинам надо мыслить каузальность, отличную от механизма [природы], а именно каузальность действующей сообразно целям (разумной) причины мира». Но это не следует понимать как объективную целесообразность — скорее как «технический способ объяснения», то есть объяснение вещей на основе того, что мы воспринимаем как их целесообразную организацию или поведение, является принципом («не более как максима») рефлексивного суждения, а «понятие такой каузальности есть только идея», которую мы не можем принять в качестве реальной, но которой можем пользоваться только «как путеводной нитью для рефлексии» (AA 05, S. 388—389; Кант, 2001, с. 597, 599).

Объективная целесообразность вещей природы не может быть ни выведена *a priori* из понятия вещи, ни доказана *a posteriori*, или эмпирически. Скорее, мы используем понятие цели,

whether nature's productive ability, which is quite adequate for whatever seems to require that nature be like a machine, is not just as adequate for [things] that we judge to be formed or combined in terms of the idea of purposes [or] whether things [considered] to be actual natural purposes [...] are in fact based on a wholly different kind of original causality, namely, an architectonic understanding, which cannot at all lie in material nature nor in its intelligible substrate (KU, AA 05, pp. 389; Kant, 1987, p. 269).

Nevertheless, phenomena like living organisms lead us to favour the latter hypothesis, for it is certain, “that the mere mechanism of nature cannot provide our cognitive power with a basis on which we could explain the production of organized beings” (KU, AA 05, p. 389; Kant, 1987, p. 269).

Phenomena of natural organisation lead Kant to posit purposiveness as a principle of reflective judgment, since in order to account “for the very manifest connection of things in terms of final causes we must think a causality distinct from mechanism — viz., the causality of an (intelligent) world cause that acts according to purposes”. But this is not to be understood as objective purposiveness; rather the “technical manner of explanation,” i.e. the explanation of things on the basis of what we perceive as their purposive organisation or behaviour is a principle (a “mere maxim”) of reflective judgment, and “the concept of that causality is a mere idea”, for which we can claim no reality, but which we can only use “as a guide for reflection” (KU, AA 05, pp. 388-389; Kant, 1987, pp. 269-270).

An objective purposiveness of things of nature can neither be derived *a priori* from the thing's concept, nor can it be proven *a posteriori* or empirically. Rather, we use the concept of a purpose as “a subjective basis on which we connect presentations within us” in or-

«чтобы сделать природу понятной по аналогии с некоторым субъективным основанием связи представлений в нас» (AA 05, S. 360; Кант, 2001, с. 531; курсив мой. — М.-Э. З.). Более того, именно контингентность целесообразности, или ее случайный характер, другими словами, тот факт, что «природа, рассматриваемая только как механизм, могла бы устроить себя и иначе, на тысячу разных ладов, не наталкиваясь именно на единство по такому принципу» — вот что существенно для роли целесообразности как принципа рефлексивного суждения. Таким образом, субъективный принцип целесообразности ведет к сверхчувственному, поскольку «нет никакой надежды найти хотя бы малейшее априорное основание для этого вне понятия о природе, а не в нем» (AA 05, S. 360; Кант, 2001, с. 531). Целесообразность природы, таким образом, привносится в исследование природы лишь «проблематически», «чтобы по аналогии с целевой каузальностью подвести его под принципы наблюдения и исследования, не притязая на то, чтобы объяснить его в соответствии с ней» (AA 05, S. 360; Кант, 2001, с. 531).

Аналогия и эстетическое суждение как подход к пониманию сверхчувственного

Принцип целесообразности служит средством удостоверить реальность сверхчувственного, но также и сориентировать нас на аналогичный опыт сверхчувственного и обеспечить этот опыт — эта роль проявляется в эстетических суждениях о прекрасном и возвышенном в природе и искусстве. Проявления красоты в природе и искусстве вызывают в нас чувство удовольствия (в случае возвышенного — чувство дискомфорта или неприязни, за которым следует удовольствие) из-за неожиданной гармонизации, которую они производят среди наших интеллектуальных способностей, то есть из-за их способности к тому, что воспринимается на эмоциональном уровне как неожидан-

der to “grasp nature by analogy with [that] subjective basis” (KU, AA 05, p. 360; Kant, 1987, p. 236; my italics — М.-Э. З.). Moreover, it is precisely the *contingency* of the purposiveness or its *fortuitous* nature, in other words, the fact that “nature, considered as mere mechanism could have structured itself differently in a thousand ways without hitting on precisely the unity in terms of a principle of purposes,” that is essential to its role as principle of reflective judgment. Thus, the subjective principle of purposiveness leads to the supersensible, for “we cannot hope to find *a priori* the slightest basis for that unity unless we seek it beyond the concept of nature rather than in it” (KU, AA 05, pp. 359-360; Kant, 1987, pp. 235-236). The purposiveness of nature is thus brought to investigation of nature only “problematically”, “so as to bring nature under principles of observation and investigation by *analogy* with the causality in terms of purposes, without presuming to *explain* it in terms of that causality” (KU, AA 05, p. 360; Kant, 1987, p. 236).

Analogy and Aesthetic Judgment as Approach to the Supersensible

The role of the principle of purposiveness as a means not just of affirming the reality of, but also of orienting ourselves toward and providing an analogous experience of, the supersensible, is instantiated by aesthetic judgments of beauty and the sublime in nature and art. Manifestations of beauty in nature and art arouse in us a feeling of pleasure (in the case of the sublime, of discomfort or malaise followed by pleasure) because of the unexpected harmonisation they produce among our intelligent faculties, i.e. because of their conduciveness to what is perceived at an emotional level as an unexpected or fortuitous ‘repurposing’ or (re-)integration of our imagination, under-

ное или случайное «перенацеливание» или (ре)интеграция нашего воображения, рассудка, разума и желаний⁴. Такие проявления вызывают своего рода резонирующую слаженность, или согласованную кооперацию между нашими способностями, что придает самому опыту своего рода случайную целесообразность — *как будто* существо, наделенное рассудком, задумало, чтобы все было именно так, хотя у нас нет объективно познаваемого основания предполагать это.

В заметках по метафизике Кант пишет, что «способность к идеям — это проявление божественного в нашей душе». Для сравнения, органы чувств дают «только образы или видимость» (AA 18, S. 130). Но поскольку никакие объекты чувственного восприятия им не соответствуют, идеи способны лишь к «субъективному выведению» из природы разума. По мнению Канта, каждая идея «уникальна (*individuum*), независима и вечна» (Ibid.). Другими словами, каждая идея единственна в своем роде и в конечном счете понятна только из себя и через себя. Даже если идеи не являются объек-

⁴ Конечно, необходимо различать, каким образом прекрасное и возвышенное вызывают в нас свободное или незаинтересованное благорасположение. Прекрасное делает это непосредственно, благодаря своей соразмерности с нашей способностью воображения или «изображения», а возвышенное — косвенно, в результате своей несоразмерности и несоизмеримости с этой способностью. В силу этого проявления прекрасного гармонируют с понятиями рассудка и могут быть свободно отнесены к ним, в то время как проявления возвышенного направляют наши мысли к идеям разума. Здесь, однако, интерес представляет сходство между проявлениями прекрасного и возвышенного в отношении нашей способности суждения, поскольку оба они позволяют нам делать свободное (неопределенное) единичное суждение рефлексии, в противоположность суждению логически необходимому или чувственно определенному. Суждение рефлексии тем не менее может претендовать на общезначимость для всех субъектов благодаря нашим общим умственным способностям, обеспечивающим его сообщаемость, и оправданному ожиданию того, что другие, подобные нам, также испытывают чувство удовольствия, которое вызывают такие проявления, и смогут оценить их таким же образом (ср. AA 05, S. 244–245, также S. 275; Кант, 2001, с. 253, 255, также с. 331).

standing, reason, and desire.³ Such manifestations evoke a kind of resonating consonance or concordant cooperation among our faculties which lends to the experience itself a kind of fortuitous purposiveness — *as though* a being endowed with understanding had intended it to be this way, even though we have no objectively cognisable cause to assume as much.

In his posthumous manuscripts on metaphysics, Kant writes that it is “the divine aspect of our soul that it is capable of ideas.” In comparison, the senses give “only images or appearances” (HN, AA 18, p. 132). But since no objects of sensory perception correspond to them, ideas are capable only of a “subjective derivation” from the nature of reason. In Kant’s view, every idea is “unique (individual), independent and eternal” (HN, AA 18, p. 130). In other words, every idea is singular in its kind, and ultimately understandable only from and through itself. Even if ideas are not the object of any cognition, and are not made accessible in any categorical synthesis of the manifold given by the forms of sensual perception, these

³ Certainly, it is necessary to distinguish the manner in which the beautiful and the sublime arouse in us a free or disinterested liking. The beautiful does this directly, by its proportionality to our power of imagination or “exhibition”, the sublime indirectly, as a result of its disproportionality and incommensurability to that same power. Because of this, manifestations of beauty harmonise with and can be thus freely referred to concepts of the understanding, while manifestations of the sublime direct our thoughts to ideas of reason. What is of interest here, however, is the similarity shared by manifestations of the beauty and the sublime in relation to our power of judgment, insofar as both permit us to make a freely enacted (indeterminate) singular judgment of reflection, as opposed to a logically necessary or sensually determined one, a judgment which nonetheless can claim universal validity for all subjects due to our shared mental capacities, ensuring their *communicability*, and the justified expectation that others like us will also experience the feeling of pleasure which such manifestations arouse and be able to judge them in the same manner accordingly (cf. KU AA 05, pp. 244-245; cf. p. 275; Kant 1987, pp. 97-99, cf. p. 136).

том познания и не становятся доступными в каком-либо категориальном синтезе многообразного, который дан в формах чувственного восприятия, эти пограничные понятия разума оказывают реальное влияние на познание и могут быть охарактеризованы их воздействием на чувственно воспринимаемый мир, поскольку они, с одной стороны, делают возможным объединение индивидуального опыта в единую совокупность знаний, а с другой — делают наши действия, реальные проявления нашей свободы в мире феноменов, доступными для познания и описания как таковые с точки зрения каузальности через свободу.

Кант отличает «целесообразность природы» как априорное понятие, «которое имеет свое происхождение исключительно в рефлектирующей способности суждения», от практической целесообразности «человеческого искусства или же нравственности». Тем не менее субъективная целесообразность, выступающая в качестве принципа рефлективного суждения, понимается «по аналогии» с практической целесообразностью (AA 05, p. 181; Кант, 2001, с. 103). Хотя согласие природных феноменов с намерением и потребностью нашего рассудка открывать в многообразии эмпирических законов всеобщность принципов необходимо для прогресса познания, все же это согласие должно считаться случайным, и именно этот факт заставляет Канта установить принцип случайной или непреднамеренной целесообразности в качестве принципа рефлективной способности суждения. Ведь, хотя это и представляется необходимым, целесообразная компоновка наших познавательных способностей по отношению к эмпирическому содержанию, которое они призваны постигать, еще не дает оснований для некоего рационального энтузиазма или интеллектуального благорасположения к должному (то есть к идее долга и изначальной моральной предрасположенности в ее отношении к безусловно доброму), которая тесно связана с нашим незаинтересованным благорасположением к прекрасному и возвышенному.

boundary concepts of reason have a real influence on knowledge and can be characterised by their effects on the sensible world, insofar as they make possible the integration of individual experiences to a unified body of knowledge, on the one hand, and, on the other, make our actions, the actual effects of our freedom in the phenomenal world recognisable and describable as such from the point of view of a causality through freedom.

Kant distinguishes the “purposiveness of nature” as an *a priori* concept “that has its origin solely in reflective judgment” from practical purposiveness “in human art or in morality.” Nonetheless, the subjective purposiveness which acts as principle of reflective judgment is conceived of “in analogy” to practical purposiveness (KU, AA 05, p. 20; Kant, 1987, p. 181). Although the agreement of natural phenomena with the intention and need of our understanding to discover in the manifold of empirical laws a universality of principles is indispensable for the progress of cognition, yet this agreement must be considered fortuitous, and this fact is what leads Kant to establish the principle of fortuitous or unintentional purposiveness as the principle of reflective judgment. For though it appears necessary, the purposive arrangement of our cognitive faculties with regard to the empirical content which they are meant to grasp is not made possible by a kind of rational enthusiasm or intellectual liking for the *ought* (i.e. for the idea of duty and the original moral disposition, in its relation to the absolute good) that is closely allied to our disinterested liking for the beautiful and the sublime.

Kant calls the idea of the good when accompanied by affect *enthusiasm* (KU, AA 05, p. 272; Kant, 1987, p. 132). Although enthusiasm, in-

Идею доброго, соединенную с аффектом, Кант называет *энтузиазмом* (AA 05, S. 272; Кант, 2001, с. 321). Хотя энтузиазм в той мере, в какой он остается простым аффектом, может препятствовать разуму «свободно размышлять об основоположениях, чтобы согласно им определить себя», и в этом отношении никак не заслуживает «благорасположения разума», тем не менее, как заявляет Кант, «эстетически энтузиазм возвышен, так как он есть напряжение сил через идеи, вызывающие такой порыв души, который действует гораздо сильнее и длительнее, чем побуждение, получаемое от чувственных представлений» (AA 05, S. 272; Кант, 2001, с. 323). Кант говорит об энтузиазме как «восторженном состоянии» (*Begeisterung*) в положительном смысле применительно к моральному поступку в «Религии в пределах только разума» (AA 06, S. 46–50; Кант, 1994в, с. 48–53) и как о «вдохновляющем» в трактате «О поговорке “Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики”» (AA 08, S. 287; Кант, 1994а, с. 277). Особый тип энтузиазма Кант описывает как такой, который «не создает опасности *мечтательности*», поскольку он чисто негативен, так как идея свободы непостижима и «отрезает путь всякому положительному изображению» (AA 05, S. 275; Кант, 2001, с. 329, 331). Кант подразумевает здесь прежде всего эффект проявления возвышенного в моральном поведении («чистый моральный образ мыслей» (AA 08, S. 287; Кант, 1997а, с. 277)) как побуждение к моральному поступку. В «Критике способности суждения» он говорит об аналогичном эффекте возвышенного в природе (AA 05, S. 268–269; Кант, 2001, с. 313). В «Религии...» моральный энтузиазм представляет как аффект, противодействующий склонности к злу и склонности действовать исходя из последствий, которые мыслятся как обеспечение счастья в смысле эгоистического своекорыстия, путем восстановления чистоты закона как «основания всех максим» и «самого по себе достаточного мотива» нашей способности выбора (AA 06, p. 33, 34, 46; Кант, 1994в, с. 34, 36, 44).

so far as it remains a mere affect may prevent the mind from engaging in “free deliberation about principles with the aim of determining itself according to them” and in this regard in no way deserves “to be liked by reason,” yet, he declares, “enthusiasm is sublime aesthetically, because it is a straining of our forces by ideas that impart to the mind a momentum whose effects are mightier and more permanent than are those of an impulse produced by presentations of sense” (KU, AA 05, p. 272; Kant, 1987, p. 132). Kant speaks of enthusiasm (*Begeisterung*) in a positive sense in relation to moral action in *Religion within the Bounds of Mere Reason* (cf. RGV, AA 06, pp. 46-50; Kant, 1996b, pp. 90-94) and in *On the Common Saying: That May Be Correct in Theory, but It is of No Use in Practice* (TP, AA 08, p. 287; Kant, 1996c, p. 289). The particular type of enthusiasm he has in mind “avoids fanaticism because it is merely negative”, since the idea of freedom is not knowable and “precludes all positive exhibition whatever” (KU, AA 05, p. 275; Kant, 1987, p. 135). Kant is thinking here primarily of the effect of the presentation of the sublime in moral behaviour (a “pure moral disposition” — TP, AA 08, p. 287; Kant, 1996c, p. 289) as an incentive to moral action. In the *Critique of Judgment*, he speaks of a similar effect of the sublime in nature (KU, AA 05, pp. 268-269; Kant, 1987, pp. 128-130). In *Religion*, moral enthusiasm appears as an affect which counteracts the tendency to evil and the inclination to act according to consequences conceived as securing one’s happiness in the sense of egotistic self-interest by restoring the purity of law as “supreme ground of all our maxims” and “self-sufficient incentive” of our power of choice (RGV, AA 06, p. 46; Kant, 1996b, p. 91).

In the posthumous collection of his *Notes on Moral Philosophy*, Kant refers to the task of the

В заметках (рефлексиях) по моральной философии Кант называет задачей морального философа выработку склонности к добру (AA 19, S. 220–221). Применение морального аффекта в качестве побуждения рассматривается как средство достижения гармонии этой склонности с моральными принципами, чтобы человек мог «действительно любить то, что он одобряет, и действительно находить презренным то, что достойно отвращения» (AA 19, S. 220).

Как правило, позиция Канта состоит в том, что действия являются моральными, если они совершаются из простого рационального убеждения в наших моральных обязанностях, независимо от того, склонны мы выполнять их или нет (Ibid.). Тем не менее он выделяет такой вид чистого аффекта, который противостоит склонности действовать ради личной выгоды и может быть использован в моральном наставлении для возвышения, вдохновения и облагораживания. В качестве примера он отмечает отвращение, которое человек естественно испытывает «перед ложью», производящей «гораздо большее впечатление, чем весь воображаемый вред чужого презрения», который мы можем представить себе как результат этого (Ibid.).

В этом же ключе в третьей «Критике» Кант рассматривает возможность «чистого и безусловного интеллектуального благорасположения», объектом которого является «моральный закон в его могуществе, распространяющемся на все и всякие предшествующие ему побудительные силы души» (AA 05, S. 271; Кант, 2001, с. 321).

Позиция Канта здесь выглядит парадоксальной. Ибо, хотя мы осознаем нравственно доброе не по склонности и не в расчете на преимущества, которые могут быть получены от наших действий в связи с нашим счастьем, все же аффект, возникающий от впечатления морального поведения, совершенного из чувства долга, может вызвать энтузиазм к чистому моральному образу мыслей и таким образом побудить человека к совершению моральных поступков, поскольку, как он объясняет в «О поговорке»,

moral philosopher to produce an inclination for the good (*Refl* 6988, AA 19, pp. 220–221; Kant, 2005, p. 455). Applying moral affect as an incentive is considered as a means of achieving a harmony of inclination with moral principles, so that one may “really love, what one approves, and really abhor, what one finds abhorrent” (*Refl* 6988, AA 19, p. 220; tr. M.-E. Z.; cf. Kant, 2005, p. 455).

As a rule, Kant’s position is that actions are moral if they are performed from the mere rational conviction of our moral duties, whether we are inclined to perform them or not (cf. *ibid.*). Nonetheless, he identifies a kind of pure affect which is opposed to the inclination to act for the sake of private utility and which may be applied in moral instruction to elevate, inspire, and ennoble. As example, he notes the aversion that one naturally feels “before a lie”, which “makes a much stronger impression than all the represented disadvantages or the contempt of others” that we may imagine as resulting therefrom (*ibid.*)

In this vein, in the third *Critique*, Kant considers the possibility of a “pure and unconditional intellectual liking” whose object is “the moral law in its might, the might that it exerts in us over any and all of those incentives of the mind that precede it” (KU, AA 05, p. 271; Kant, 1987, p. 131).

Kant’s position here appears paradoxical. For while it is not by inclination or by looking to any advantages that might accrue from our actions with regard to our happiness that we realise the moral good, yet the affect which arises from the impression of moral behaviour, performed from a sense of duty, may inspire *enthusiasm* for a pure moral disposition, and so motivate one to perform moral actions oneself, since, as he explains in *On the Common Saying*,

никакая идея так не возвышает человеческий дух и не вдохновляет его, как именно идея чисто морального образа мыслей, который выше всего ценит долг, противоборствует бесчисленным проявлениям зла в жизни и даже самым обманчивым ее соблазнам и в конце концов побеждает их... Человек сознает, что он может это сделать, ибо он должен, и такое сознание раскрывает в нем глубину божественных задатков, которые вызывают в нем священный трепет перед величием и возвышенностью его истинного назначения (AA 08, S. 287; Кант, 1994а, с. 277).

Речь идет о том, чтобы представить соблюдение долга «во всей его чистоте» как «метод настойчивого внушения обязанностей» (AA 08, S. 288; Кант, 1994а, с. 277). Эта форма «прагматического принуждения» эффективна постольку, поскольку человеческая «способность произвола тоже в чувственно воспринимаемом, и первое его движение проистекает из чувственно воспринимаемого»; однако такое «принуждение» в то же время соответствует сохранению внутренней свободы, поскольку, хотя оно «происходит *per stimulos*», оно делает это лишь «косвенно», поскольку человек «действует согласно размышлению» (AA 19, S. 222–223).

Таким образом, хотя «наша свобода должна стоять на законах» и, «следовательно, не подчиняться наклонности к какому-либо удовольствию» (AA 19, S. 228) и хотя «в вынесении суждения не должно быть речи о моральном чувстве (это дело не чувства, а выбора)» (AA 19, S. 233), тем не менее интуиция, чувство, ощущение играют незаменимую роль в применении законов. Такое понимание привития нравственного чувства с целью реализации нравственно доброго опирается на понятие «разумного себялюбия», которое «выводит правило для частного из всеобщего и посредством него». Благодаря разумному себялюбию мы осознаем, что наше счастье «зависит от свободы других разумных существ» (AA 19, S. 272–273). Другими словами, благодаря ему мы понимаем, что не можем заботиться только о своем личном

no idea so elevates the human mind and animates it even to inspiration (*Begeisterung*) as that of a pure moral disposition, revering duty above all else, struggling with the countless ills of life and even with its most seductive allurements and yet overcoming them. That the human being is aware that he can do this because he ought to discloses within him a depth of divine predispositions and lets him feel, as it were, a holy awe at the greatness and sublimity of his true vocation (TP, AA 08, p. 287; Kant, 1996c, p. 289).

It is a question here of *representing* the observance of duty “in all its purity” as “a method of inculcating duties” (TP, AA 08, p. 286; Kant, 1996c, p. 288). This form of “pragmatic coercion” is effective insofar as “one’s power of choice is also sensible, and the first movement stems from the sensible”; yet such “coercion” is at the same time in keeping with the preservation of inner freedom, for while it “occurs *per stimulos*”, it does this only “*indirecte*”, insofar as one “proceeds in accordance with reflection” (Refl 6998, AA 19, pp. 222–223; Kant, 2005, p. 456).

Thus, while “Our freedom must stand under laws” and “consequently not be subjected to an inclination for any sort of gratification” (Refl 7021, AA 19, pp. 228; Kant, 2005, p. 456), and while “There must be no talk of moral feeling in the case of judgment (it is not a matter of sense, but of choice)” (Refl 7042, AA 19, p. 233; Kant, 2005, p. 457), nevertheless intuition, sense, feeling play an indispensable role in the application of laws. This understanding of the inculcation of moral feeling for the purpose of realising the moral good relies on a concept of “rational self-love,” which “obtains the rule for the individual from and through the universal”. By rational self-love we become aware that our happiness “depends on the freedom of other rational beings” (Refl 7199, AA 19, pp. 272–273; Kant, 2005, p. 463). In other words, through rational self-love we realise that we

счастье, «направленном лишь на удовлетворение инстинктов и на благополучие», но что наше счастье должно исходить от «общезначимой воли» и быть ограничено условиями, позволяющими нам выступать в качестве творцов общего счастья или «по крайней мере не мешать другим быть творцами их собственного счастья» (AA 19, S. 273).

Определимость субъекта идеей безусловно доброго, «субъекта, который может ощущать в себе *препятствия* со стороны чувственности, но в то же время ощущать как модификацию своего состояния превосходство над чувственностью благодаря преодолению этих препятствий, т. е. [испытывать] моральное чувство», «родственна эстетической способности суждения и его формальным условиям» (AA 05, S. 267; Кант, 2001, с. 309, 311). Хотя решение о том, чтобы поступить в соответствии с «безусловно добрым», относится к «чисто интеллектуальному», а не эстетическому суждению, моральное чувство позволяет нам «представить законосообразность поступка из чувства долга также и как нечто эстетическое, т. е. как возвышенное или же как прекрасное» (AA 05, S. 267; Кант, 2001, с. 311).

Сходство между моральным чувством и нашими рефлексивными суждениями о прекрасном и возвышенном основано на их незаинтересованности и, следовательно, на их свободе в отношении их объектов. Объект соотносится с чувством удовольствия, а именно в той мере, в какой он либо приятен чувству, либо прекрасен, либо возвышен, либо безусловно добр (AA 05, S. 266; Кант, 2001, с. 309). Прекрасное, в отличие от просто приятного, предполагает такое качество объекта, которое может быть осмыслено. Это позволяет ему «содействовать культуре» и воспитанию «некоторой либеральности образа мыслей», приучая нас «обращать внимание на целесообразность в чувстве удовольствия», но не создавая зависимости «благорасположения от чисто чувственного наслаждения» и, следовательно, независимо от интереса (AA 05, S. 266, 269; Кант, 2001, с. 309,

cannot concern ourselves solely with our own individual happiness as “directed only toward satisfaction of instincts and well-being,” but that our happiness must come from a “universally valid will,” and be restricted by conditions that enable us to act as authors of universal happiness or to “at least not contradict others being the authors of their own happiness” (Refl 7199, AA 19, 273; Kant, 2005, p. 463).

The *determinability of the subject* by the idea of the absolute good, “a subject who can sense within himself, as a *modification of his states, obstacles*, in sensibility, but at the same time his superiority to sensibility in overcoming these obstacles, which determinability is moral feeling”, is “akin to the aesthetic power of judgment and its *formal conditions*” (KU, AA 05, p. 267; Kant, 1987, p. 127). Even though the decision to act according to “the absolutely good” belongs to “pure intellectual” and not to aesthetic judgment, moral feeling enables us “to present the lawfulness of an act done from duty as aesthetic also, i.e. as sublime or for that matter beautiful” (KU, AA 05, p. 267; Kant, 1987, p. 127).

The kinship between moral feeling and our reflective judgments of the beautiful and the sublime is grounded in their disinterestedness and hence in their freedom regarding their objects. An object is related to the feeling of pleasure, namely, insofar as it is either agreeable to sense, beautiful, sublime or absolutely good (KU, AA 05, p. 266; Kant, 1987, p. 126). The beautiful, as opposed to the merely agreeable, involves a quality of the object that can be made intelligible. This enables it to “contribute to culture” and the cultivation of “a certain *liberality* in our way of thinking”, by teaching us “to be mindful of purposiveness in the feeling of pleasure,” but independently of the determinate “liking from mere enjoyment of sense” and therefore independently of interest (KU, AA 05, p. 266; Kant, 1987, p. 126). The beauti-

315). Таким образом, прекрасное может подготовить нас «к тому, чтобы любить нечто, даже природу, без всякого интереса» (AA 05, S. 267; Кант, 2001, с. 311). Такая бескорыстная любовь и есть наша любовь к нравственно доброму.

Суждение о возвышенном предполагает такое представление природы, которое противоположно нашей способности показывать ее через чувства и дает нам понять, что идеи (такие как идея абсолютной тотальности) не могут быть изображены, но только мыслимы; в эстетическом суждении «способность воображения напрягается... так как она основывается на чувстве того назначения души, которое полностью выходит за область природы» (AA 05, S. 268; Кант, 2001, с. 313). В этом плане речь идет о субъективных основаниях нашего опыта возвышенного, «они направлены против чувственности, служа целям практического разума; но оба объединены в одном и том же субъекте, [оба] целесообразны по отношению к моральному чувству» (AA 05, S. 267; Кант, 2001, с. 311).

Наконец, «безусловно доброе» как «объект морального чувства» оценивается «субъективно по внушаемому им чувству» как «определенность сил субъекта представлением о безусловном принуждающем законе» (AA 05, S. 267; Кант, 2001, с. 309). Если удовольствие, которое мы получаем от прекрасного в природе, «предполагает и культивирует некоторую либеральность образа мыслей, т. е. независимость благорасположения от чисто чувственного наслаждения», то оно представляет нашу свободу как форму игры, тогда как мораль представлена в «закономерном деле... где разум должен принуждать чувственность» (AA 05, S. 268–269; Кант, 2001, с. 313, 315). В этом отношении косвенное удовольствие, которое мы получаем от возвышенного, в большей степени, чем удовольствие от прекрасного, направлено на то, чтобы вызвать чувство, способствующее исполнению нашего долга и реализации морально доброго.

Так или иначе, ободряющий опыт внезапно-го согласования чувственно воспринимаемых отношений или эмпирически познаваемых яв-

ful can thus prepare us “for loving something, even nature, without interest” (KU, AA 05, p. 267; Kant, 1987, p. 127). Such a disinterested love is our love for the moral good.

Judgment of the sublime involves a presentation of nature which resists our ability to exhibit it through sense, and makes us aware that ideas (such as the idea of absolute totality) cannot be exhibited, but only thought; it “strains the imagination because it is based on a feeling that the mind has a vocation that wholly transcends the domain of nature” (KU, AA 05, p. 268; Kant, 1987, p. 128). For it refers to the subjective bases of our experience of the sublime “as they are purposive in relation to moral feeling, namely, against sensibility but at the same time, and within the very same subject, for the purposes of practical reason” (KU, AA 05, p. 267; Kant, 1987, p. 127).

The “*absolutely good*”, finally, as “the object of moral feeling” is “judged subjectively by the feeling it inspires” as “the ability of the subject’s powers to be determined by the conception of a law that *obligates absolutely*” (KU, AA 05, p. 267; Kant, 1987, p. 126). While the pleasure we take in the beautiful in nature “presupposes, as well as cultivates a certain *liberality* in our way of thinking, i.e. an independence of the liking from the mere enjoyment of sense,” it presents our freedom as a form of play, whereas morality is “subject to a law-governed *task* [...] where reason must exert its dominance over sensibility” (KU, AA 05, pp. 268–269; Kant, 1987, pp. 127–128). In this regard, the indirect pleasure we take in the sublime is more attuned than the pleasure we take in the beautiful to eliciting a feeling favourable to performing our duty and realising the morally good.

In either case, the exhilarating experience of an unexpected harmonisation of sensibly perceived relationships or empirically cognisable

лений со структурой и функционированием нашего интеллекта связывает (вышеупомянутым образом) идею добра с чувством удовольствия, которое вдохновляет нас на выполнение нашего долга, хотя механизм, с помощью которого мысль может вызвать эмоцию, не может быть определен *a priori*:

Чтобы хотеть того, к чему только разум может предписать долженствование чувственно аффицируемому разумному существу, для этого требуется, конечно, способность разума возбуждать чувство удовольствия или благо-расположения к исполнению долга, следовательно, причинность разума определять чувственность согласно со своими принципами. Однако совершенно невозможно уяснить себе, т.е. *a priori* сделать понятным, как простая мысль, сама не содержащая в себе ничего чувственного, может вызвать ощущение удовольствия или неудовольствия; ибо это есть особый род причинности, относительно которого, как и относительно всякой причинности, мы ничего не можем определять *a priori*, и поэтому принуждены допрашивать о ней только опыт (AA 04, S. 460; Кант, 1997б, с. 265).

Как простая мысль или идея разума может быть причиной эффекта, принадлежащего сфере чувственного опыта? Этот вопрос ставит нас перед той же дилеммой, что и идея Канта о каузальности из свободы: как причина, не являющаяся физической, может быть причиной или объяснением ряда причин и следствий, воспринимаемых в сфере чувственно созерцаемых явлений? О том, что это действительно так, свидетельствует наше осознание морального императива как «высшего закона свободы» и реальности свободы, которую он подразумевает. Таким образом, хотя мы не можем знать безусловную, «верховную причину мира» в отношении спекулятивного разума, или безусловную необходимость морального императива, мы должны ее предполагать. Тем не менее «постигаем все же его непостижимость», и это для Канта парадоксально положительный результат надлежащего ограничения спекулятивно-

occurrences with the structure and functioning of our intelligence thus connects the idea of the good with a feeling of pleasure which inspires us to fulfil our duty, though the mechanism cannot be determined *a priori* by which a thought may produce an emotion:

In order to will that for which reason alone prescribes the ought to a sensuously affected rational being, a capacity of reason to *induce a feeling of pleasure* or of delight in fulfilling duty is admittedly needed, and hence a causality of reason to determine sensibility in conformity with principles. But it is quite impossible to understand, i.e. to make comprehensible *a priori*, how a mere thought, which itself contains nothing sensuous, may produce a sensation of pleasure or displeasure; for that is a special kind of causality about which, as about any causality, we can determine nothing whatever *a priori* but must for this consult experience alone (GMS, AA 04, p. 460; Kant, 2011, p. 148).

How should a mere thought or idea of reason be the cause of an effect which belongs to the realm of sense experience? With this question, we are brought face to face with the same dilemma which was raised with regard to Kant's idea of a causality from freedom: namely, how does a cause which is not physical act as the occasion of, or provide an explanation for, a series of causes and effects perceivable in the realm of sensibly intuitable appearances? That this is indeed the case is evidenced by our consciousness of the moral imperative as "supreme law of freedom" and the reality of freedom which it implies. Thus, although we cannot know the unconditional, the "supreme cause of the world" with respect to speculative reason, or the unconditional necessity of the moral imperative, we must assume it. Yet, "we do comprehend its *incomprehensibility*", and this for Kant is the paradoxically positive result of the proper limitation of speculative and practical reason,

го и практического разума, и это все, что можно «требовать от философии, которая стремится дойти до границы человеческого разума...» (AA 04, S. 463; Кант, 1997б, с. 273, 275).

Хотя Кант характеризует моральный аффект как слепой и тем самым релятивизирует его ценность, все же связь идеи добра с эмоцией в смысле морального чувства получает обоснование в «Критике способности суждения», особенно в ключевом обсуждении «красоты как символа нравственности» в § 59 (AA 05, S. 351–354; Кант, 2001, с. 513). Символическое представление, как подчеркивает Кант, не противоположно интуитивному, но само есть вид интуитивного представления. Однако оно не является *дескриптивным*, то есть не дает объективной *характеристики* понятия. Скорее, оно служит чувственно воспринимаемым *знаком*, который изображает понятие косвенно, по аналогии, и не содержит ничего, что принадлежало бы чувственному созерцанию объекта. Вместо этого он выступает для понятий «средством репродуцирования по присущим способности воображения законам ассоциации» (AA 05, S. 352, ср. S. 351–352; Кант, 2001, с. 515, ср. с. 513). Если такой способ представления можно назвать познанием, то «все наше познание бога только символическое» (AA 05, S. 353; Кант, 2001, с. 517), и то же самое можно сказать обо всех наших представлениях о сверхчувственном, за исключением, пожалуй, идеи свободы. Именно в этом отношении прекрасное может выступать в качестве символа нравственно доброго, точнее, в той мере, в какой разум в своем переживании прекрасного «сознает и некоторое облагораживание... над простой восприимчивостью к удовольствию от чувственных впечатлений и по такой же максиме своей способности суждения оценивает достоинство других» (AA 05, S. 353; Кант, 2001, с. 517), то есть как не подчиненных гетерономии законов опыта, в отличие от эмпирического суждения, но как автономных существ, от которых я могу ожидать,

and this is “all that can be reasonably required of a philosophy that in its principles strives up to the boundary of human reason” (GMS, AA 04, p. 463; Kant, 2011, p. 154).

Although Kant relativises the value of moral affect as blind, yet the connection of the idea of the good with emotion in the sense of moral feeling gains ground in the *Critique of Judgment*, particularly in the decisive discussion of “beauty as a symbol of the moral good” in § 59 (KU, AA 05, pp. 351-354; Kant, 1987, p. 227). Symbolic presentation, as Kant emphasizes, is not opposed to, but is itself “a kind of intuitive presentation”. However, it is not *descriptive*, that is, it does not provide an objective *characterisation* of the concept. Rather, it serves as a sensible *sign*, which exhibits the concept indirectly by analogy, and contains nothing which belongs to the sensible intuition of the object. Instead, it acts as a “means for reproducing concepts in accordance with the imagination’s law of association” (KU, AA 05, p. 352, cf. pp. 351-352; Kant, 1987, p. 227, cf. pp. 226-228). If this manner of presenting can be called cognition, then “all our cognition of God is merely symbolic” (KU, AA 05, p. 353; Kant, 1987, p. 228), and the same may be said for all our ideas of the supersensible, save perhaps the idea of freedom. It is in this respect that the beautiful may act as a symbol of the moral good, namely insofar as the mind in its experience of the beautiful is “conscious of being ennobled [...] above a mere receptivity for pleasure derived from sense impressions”, and insofar as it “assesses the value of other people too on the basis of [their] having a similar maxim in their power of judgment”, namely as not subjected to the heteronomy of empirical laws, as when it judges empirically (KU, AA 05, p. 353; Kant, 1987, pp. 228-229), but as autonomous beings who I may expect to judge

что они будут судить свободно, как я сам⁵. Поскольку наше благорасположение к прекрасному и возвышенному не связано ни с каким интересом, субъект признает в себе и других возможность автономного суждения, и тем самым способность суждения видит себя «относящейся к чему-то в самом субъекте и вне его, что не есть ни природа, ни свобода, но тем не менее связано с основой свободы, а именно со сверхчувственным, в котором теоретическая способность общим и неизвестным [для нас] способом сплавляется в единство с практической способностью», стремление субъекта к осуществлению нравственно доброго оживляется и укрепляется, свобода воли согласовывается с собой по всеобщим законам разума. Таким образом, переживание красоты и суждения вкуса позволяют нам осуществить «переход от чувственного возбуждения к ставшему привычным моральному интересу», чего невозможно достичь с помощью силы убеждения рациональных аргументов. Ведь вкус представляет «способность воображения также в ее свободе как целесообразно определимую для рассудка, и даже в предметах [внешних] чувств учит находить свободное благорасположение» помимо их привлекательности для чувств (AA 05, S. 354; Кант, 2001, с. 519, 521). Этот потенциал мотивации морального отношения и поведения относится не только к нашему незаинтересованному благорасположению к феноменам прекрасного и к рефлексивным суждениям о них, но и к проявлениям возвышенного в природе и искусстве, а также к проявлениям живой организации. Все эти проявления и гармонизация наших интеллектуальных способностей (дискурсивной и интуитивной, в их связи с воображением и суждением) со способностью желания, осуществляемая переживанием их случайной

⁵ Оправданность этого ожидания и притязания на универсальную, хотя и субъективную обоснованность и, следовательно, сообщаемость эстетических суждений основывается на том, что Кант называет предпосылкой *sensus communis* (см.: AA 05, S. 238–240; Кант, 2001, с. 239, 241, 243).

freely as I do.⁴ Because our liking for the beautiful and the sublime is not connected to any interest, the subject recognises in itself and others the possibility of autonomous judgment and finds itself thereby “referred to something that is both in the subject itself and outside it, something that is neither nature nor freedom and yet is linked with the basis of freedom in which the theoretical and practical power are in an unknown manner combined and joined into a unity”, its desire for the realisation of the morally good is invigorated and strengthened, the freedom of the will is harmonised with itself according to universal laws of reason. The experience of beauty and judgments of taste thus enable us “to make the transition from sensible charm to a habitual moral interest”, in a manner not possible to attain through the compelling force of rational argument. For “taste presents the imagination as admitting, even in its freedom, of determination that is purposive for the understanding and it teaches us to like even objects of sense freely”, apart from their sensible attraction (KU, AA 05, p. 354; Kant, 1987, p. 230). This potential for motivation of a moral attitude and behaviour applies not only to our disinterested liking for, and reflective judgments of, phenomena of beauty, but also to manifestations of the sublime in nature and art, as well as to manifestations of living organisation. All of these manifestations and the harmonisation of our intelligent faculties (discursive and intuitive, in their connection with imagination and judgment) with the faculty of desire effected by the experience of their fortuitous

⁴ The justifiability of this expectation and the claim to a universal if subjective validity and hence communicability of aesthetic judgments is based on what Kant calls the presupposition of a *sensus communis* (cf. KU, AA 05, pp. 238-240; Kant, 1987, p. 87).

целесообразности, усиливают наше осознание нравственно доброго и стремление к нему и могут таким образом способствовать закреплению и воспитанию (*Bildung*) морального поведения и цивилизованности человеческого общества, то есть реализации вечного мира в «царстве целей» (AA 04, S. 433–434, 436–438; Кант, 1997б, с. 183, 191–197).

В понимании Канта цель — это не вопрос совершенства, то есть не вопрос о том, соответствует ли нечто тому замыслу, который составлен гипотетическим разумом, а скорее способность определенных идей или представлений (вещей, явлений, поступков, мыслей) производить определенную гармонизацию или свободное взаимодействие чувства и рассудка или рассудка и разума, способное вызвать определенное чувство удовольствия. Это чувство удовольствия не зависит от интереса к существованию или доступности объекта этой идеи или представления. Они гармонируют независимо от какого-либо объективного знания или практической цели случайно или непреднамеренно с целесообразной структурой и функционированием наших способностей. Суждение, провозглашающее, что такое свободное взаимодействие наших способностей произошло либо что объект считается прекрасным или возвышенным, претендует на субъективную необходимость или универсальность, всеобщую сообщаемость, основанную на нашем предположении о существовании такой же функциональной взаимосвязи способностей у других людей, подобных нам. Принцип целесообразности, который направляет наши эстетические и телеологические суждения, таким образом, не является ни концепцией природы, ни концепцией свободы. Тем не менее в отношении знания и поведения он играет такую же роль, как трансцендентальные идеи и практические постулаты, и все три — идеи, постулаты и случайная целесообразность — образуют своего рода иерархию и определенным образом соотносятся друг с другом.

purposiveness heighten our consciousness of, and desire for, the morally good and can thus contribute to the habituation and cultivation (*Bildung*) of moral behaviour and to the civilisation of human society, i.e. to the realisation of eternal peace in a “kingdom of ends” (cf. GMS, AA 04, pp. 433-434, 436-438; Kant, 2011, pp. 94-97, 100-105).

In Kant's understanding of purpose, it is not a question of perfection, i.e. whether something fulfils the aim for which it is conceived by a hypothetical intelligence, but rather of the ability of certain ideas or representations (of things, occurrences, actions, thoughts) to produce a certain harmonisation or free interplay of sense and understanding or understanding and reason capable of producing a certain feeling of pleasure. This feeling of pleasure is independent of interest in the existence or availability of the object of that idea or representation. These harmonise regardless of any objective knowledge or practical aim fortuitously or unintentionally with the purposeful structure and functioning of our faculties. The judgment according to which such a free interplay of our faculties is occasioned, however, according to which its object is deemed to be beautiful or sublime, lays claim to a subjective necessity or universality, a general communicability based on our assumption of there being the same functional relationship of faculties in others like us. The principle of purposiveness which governs our aesthetic and teleological judgment is thus neither a concept of nature nor a concept of freedom. Nonetheless, it plays an analogous role with regard to knowledge and action as the transcendental ideas and the practical postulates, and these three: ideas, postulates, and fortuitous purposiveness form a kind of hierarchy and relate to each other in a specific manner.

Связь идей с принципом целесообразности устанавливается в эстетическом применении суждения. Для принципов или понятий разума невозможна соответствующая им схема в чувствах, и им не соответствует никакой конкретный объект. Идеи в целом не связаны со своим содержанием необходимым процессом схематизма, как и понятия разума с многообразием, которое под них подведено. Скорее, подобно тому как чувственность служит предметом для рассудка, а рассудок — предметом для разума, задача разума состоит в том, чтобы сделать единство «всех возможных... действий рассудка» систематическим. И «хотя для полного систематического единства всех рассудочных понятий нельзя найти никакой схемы в созерцании, тем не менее может и должен быть дан некий *аналог* такой *схеме*». Аналогом схемы для разума является «идея максимума подразделения и объединения познания рассудка в один принцип» (В 692—693; Кант, 2006б, с. 849). Так, например, понятие высшего мыслящего существа — это не предмет познания, а лишь правило, согласно которому вещи следует рассматривать так, «как если бы они получали свое существование от высшего мыслящего существа». Идея как таковая есть «только эвристическое, а не демонстрирующее... понятие», которое «не демонстрирует нам, какими свойствами обладает предмет, а указывает, как мы должны, ориентируясь на него, выявлять свойства и связи предметов опыта вообще» (В 698—699; Кант, 2006б, с. 857).

Идеи, таким образом, никогда не относятся непосредственно к предмету и никогда не являются конститутивными, но только проблематичными, гипотетическими и только «регулятивными» в их употреблении. Тем не менее их «необходимое регулятивное употребление» важно, поскольку именно они «направляют рассудок к определенной цели, ввиду которой линии направления всех его правил сходятся в одной точке» — в «точке конвергенции»⁶. Кант

⁶ Это словосочетание введено в английском переводе, у Канта в оригинале оно отсутствует. — *Примеч. пер.*

The connection of ideas with the principle of purposiveness is established by the aesthetic use of judgment. No corresponding schema of sense can be given for the principles or concepts of reason and no concrete object corresponds to them. Ideas in general are not related to their content by a necessary process of schematism, as are concepts of understanding to the manifold which is subsumed beneath them. Rather, just as sensibility is the object of understanding, understanding an object of reason, so the task of reason is to connect “all possible acts of understanding” into a systematic unity. And “although *in intuition* no schema can be found for the thoroughgoing unity of all concepts of understanding, yet there can and must be an *analogue* of such a schema.” The analogue of the schema for reason is the “idea of the maximum of the division and union of the understanding’s cognitions in a principle” (*KrV*, В 692-693; Kant, 1996a, pp. 634-635). The concept of a highest intelligence, for example, is, then, not that of an object of cognition, but only the rule according to which things are to be considered “as if they had received their existence from a highest intelligence”. As such the idea is “a heuristic and not an ostensive concept” which “indicates not what the character of an object is, but how we ought, under this concept’s guidance, to search for the character and connection of experiential objects as such” (*KrV*, В 698-699; Kant, 1996a, p. 639).

Ideas then never refer directly to an object, and are never of constitutive, but are only problematic, hypothetical, and only of “regulative” use. Nevertheless, their “necessary regulative use” is indispensable, namely, in order that we might be able “to direct the understanding to a certain goal by reference to which the directional lines of all the understanding’s concepts converge in one point” which Kant calls “a point of convergence”, a “*focus imaginarius*”, “a point

называет «*focus imaginarius*» точкой, «из которой рассудочные понятия в действительности не исходят, так как она находится целиком за пределами возможного опыта», но о которой можно сказать, что «тем не менее она служит для того, чтобы сообщить им наибольшее единство наряду с наибольшим расширением». Именно благодаря этой функции возникает «обманчивое представление» или естественная «иллюзия», при которой кажется, «будто эти направляющие линии исходят из самого предмета, который якобы находится вне области эмпирически возможного познания» (В 672–673; Кант, 2006б, с. 825, 827).

Разум по своей природе является «способностью создавать принципы», и его притязание на принципы направлено в конечном счете на безусловное. Если разум выходит за пределы чувственно воспринимаемого, то рассудок не может последовать за ним. В этом случае он становится «трансцендентным»; иными словами, его понятия больше не могут подкрепляться соответствующим представлением в чувственном созерцании, и поэтому являются уже не объективно значимыми понятиями рассудка, а идеями (АА 05, S. 401–402; Кант, 2001, с. 629). Рассудок в данном случае ограничивает значимость идей разума только субъектом; идеи сохраняют, однако, универсальную значимость для субъекта, поскольку «все субъекты данного рода» разделяют одно и то же фундаментальное деление наших способностей на разум, рассудок и способность суждения. Разум, со своей стороны, настоятельно требует «признавать нечто (первооснову) как существующее безусловно необходимо, в чем уже нельзя различать возможность и действительность». Другими словами, разум выдвигает в качестве гипотезы безусловную первооснову явлений, которые кажутся обладающими той случайной целесообразностью, которая описывается в связи с суждениями о прекрасном, возвышенном и об организации живых существ. Предполагаемая первооснова таких явлений — это

from which — since it lies entirely outside the bounds of possible experience — the concepts of understanding do not actually emanate”, but of which it can be said that “it yet serves to provide for these concepts the greatest unity, in addition to the greatest extension”. It is from this function that the “deception” or the natural “illusion” arises, according to which “it seems as if theses directional lines had sprung forth from an object itself, lying outside the realm of empirically possible cognition” (KrV, B 672-673; Kant, 1996a, pp. 618-619).

Reason by nature is a “power of principles” and its demand for principles aims ultimately at the unconditional. If reason advances beyond the sensible, understanding cannot follow. In this case, it becomes “transcendent”, in other words, its concepts can no longer be supplied with a corresponding representation in sense intuition, and therefore are no longer objectively valid concepts of understanding, but ideas (KU, AA 05, pp. 401-402; Kant, 1987, p. 284). Understanding, in this case, limits the validity of ideas of reason to the subject; they retain however, a universal validity with respect to the subject, since “all subjects of our species” share the same fundamental division of our capacities for reason, understanding, and judgment. Reason, for its part “forever demands that we assume something or other (the original basis) as existing with unconditioned necessity, [...] in which there is no longer [...] any distinction between possibility and actuality” (KU, AA 05, p. 402; Kant, 1987, p. 285). In other words, reason posits as a hypothesis the unconditional original basis of phenomena which appear to possess the sort of fortuitive purposiveness described in connection with judgments of beauty, sublimity, living organisation. The hypothesised original basis of such phenomena is an idea for which understanding has no concept, since “it cannot find a way to present

идея, для которой у рассудка нет понятия, поскольку он «не может найти какой-либо способ представлять себе такую вещь и способ ее существования» в чувственном созерцании. Это было бы возможно только в том случае, если бы наш рассудок был созерцающим, то есть если бы он был способен сам порождать предметы, соответствующие нашим понятиям. Именно по той причине, что наш рассудок не обладает способностью созерцать свои идеи, поэтому, «хотя понятие абсолютно необходимой сущности и есть неизбежная идея разума», оно должно оставаться для человеческого рассудка «недостижимым проблематическим понятием» (AA 05, S. 401–402; Кант, 2001, с. 629, 631).

Созерцающий рассудок был бы рассудком, «у которого не было бы такого различения» (AA 05, S. 403; Кант, 2001, с. 631) и объекты его познания имелись бы (существовали бы). Там, где познание объектов наших понятий «превышает способность рассудка, мы мыслим все эти объекты по субъективным, нашей (т. е. человеческой) природе необходимо присущим условиям применения этой способности» (AA 05, S. 403; Кант, 2001, с. 631). Именно по этой причине эстетическое суждение может иметь и имеет приоритет перед теоретическим познанием в нашем подходе к сверхчувственному и идеям, которые составляют интерес и содержание метафизики. Суждения, вынесенные в соответствии с субъективными условиями суждения, не могут быть конститутивными принципами, определяющими характер объекта, но только регулятивными и гипотетическими.

Однако не все идеи гипотетичны. Одна идея выделяется как исключение из этого правила. В отличие от других идей разума, идея свободы является фактом, несмотря на то что идея разума «сама по себе не обладает способностью быть изображенной в созерцании». Реальность идеи свободы как «особого вида каузальности» «доказывается практическими законами чистого разума и сообразно с ними [обнаруживается] в действительных поступках,

such a thing and its way of existing” (*ibid.*; my italics — М.-Э. З.) in sense intuition. This would only be possible if our *understanding* were intuitive, that is, if it were able to produce itself the objects corresponding to our concepts. It is for this reason, viz. because our understanding lacks the ability to intuit its ideas, that “the concept of an absolutely necessary being, though an indispensable idea of reason” must remain for human understanding “an unattainable problematic concept” (*ibid.*).

An intuitive understanding would be “an understanding to which this distinction did not apply” (KU, AA 05, p. 403; Kant, 1987, p. 286), the objects of whose cognition would *exist*. Where the cognition of the objects of our concepts lies “beyond the ability of our understanding we must think them in accordance with the subjective conditions for exercising [our] powers, conditions that attach necessarily to (our) human nature” (KU, AA 05, p. 403; Kant, 1987, p. 286). This is the reason why aesthetic judgment can and does take priority over theoretical cognition in our approach to the supersensible and the ideas which constitute the interest and content of metaphysics. Judgments made in accordance with the subjective conditions for judgment cannot be constitutive principles which determine the character of the object but only regulative and hypothetical.

Not all ideas are hypothetical, however. One idea stands out as an exception to this rule. In contrast to the other ideas of reason, the idea of freedom is a matter of fact “even though it is intrinsically impossible to exhibit rational ideas in intuition”. The reality of the idea of freedom as “a special kind of causality”, “can be established through practical laws of pure reason, and [...] in conformity with these, in actual acts, and hence in experience.” As the only idea of reason “whose object is a matter of fact,” the idea of freedom must hence be included under

стало быть, в опыте». Как единственная идея разума, «предмет которой — факт», идея свободы должна быть, следовательно, причислена к *scibilia*, другими словами, свобода должна рассматриваться как объект эмпирического знания (AA 05, S. 468; Кант, 2001, с. 791).

Для сравнения, «высшее благо» как цель нашего морального поведения является предметом веры, хотя оно относится к тем предметам, «которые по отношению к сообразному с долгом употреблению чистого практического разума (как следствия или как основания), надо мыслить *a priori*, но которые для теоретического употребления его запредельны» (AA 05, S. 468–469; Кант, 2001, с. 791). Чистый практический разум велит нам использовать понятие высшего блага для того, чтобы как можно лучше стремиться к этой цели, даже если она не может быть известна так, как объективно известен факт свободы. Наряду с «предписываемым действием» идеи высшего блага, существование Бога и бессмертие души представляют собой «единственные, мыслимые для нас условия его возможности» и поэтому также являются предметами веры. Принятие предметов веры имеет значимость «в чисто практическом отношении». Моральная вера, однако, «ничего не доказывает для теоретического познания разумом, а доказывает только для практического, направленного на исполнение своего долга» (AA 05, S. 470; Кант, 2001, с. 795). Таким образом, хотя постулат о «высшем принципе всех законов нравственности» влечет за собой гипотетическую возможность высшего блага как их высшего объекта и конечной цели, а также реальную возможность условий для его достижения, а именно Бога и бессмертия души, тем не менее они не определяются как теоретические понятия и не делают наше познание их возможности «ни знанием, ни мнением о бытии и свойствах этих условий» (т. е. высшего блага). Скорее, они представляют собой «предположение, взятое в практическом отношении, и таком [отношении], которое предписано для морального употребления нашего разума» (AA 05, S. 470; Кант, 2001, с. 795).

the “*scibilia*”, in other words, freedom must be considered an object of empirical knowledge (KU, AA 05, p. 468; Kant, 1987, p. 362).

By comparison, the “highest good”, as aim of our moral behaviour, is a matter of faith, although it belongs to the “objects that we have to think *a priori* (either as consequences or as grounds) in reference to our practical use of reason in conformity with duty, but that are transcendent for the theoretical use of reason” (KU, AA 05, pp. 468–469; Kant, 1987, pp. 362–363). Pure practical reason commands us to use the concept of the highest good in order to achieve that purpose as best we can, even though it cannot be known in the manner in which the fact of freedom is objectively known. Along with the “commanded effect” of the idea of a highest good, God’s existence and the immortality of the soul constitute the “the sole conditions conceivable by us under which [...] that effect is achievable” and so are also *matters of faith*. Assent to matters of faith is valid “from a pure practical point of view”. Moral faith, however, “proves nothing for theoretical pure rational cognition, but only for pure practical cognition that aims at [...] complying with [...] duties” (KU, AA 05, p. 470; Kant, 1987, p. 363). Thus, while the postulate of the “supreme principle of all moral laws” entails the hypothetical possibility of the highest good as their highest object and final purpose, as well as the real *possibility* of the conditions for achieving it, namely God and immortality of the soul, nevertheless, these do not qualify as theoretical concepts and do not make our cognition of their possibility “either knowledge or opinion of the existence and character of these conditions [...]” (viz. of the highest good). Rather, they constitute “an assumption that we make and are commanded to make in a practical respect: for the moral use of our reason” (KU, AA 05, p. 470; Kant, 1987, pp. 363–364).

Хотя Кант отрицает возможность теоретического познания сверхчувственного, поскольку никакое чувственное созерцание не может адекватно представить наши понятия разума или идеи, он допускает возможность представления идей по аналогии, то есть символически или посредством гипотипоза (AA 05, 351–352; Кант, 2001, с. 513). Этот метод осуществляется путем снабжения понятия разума таким созерцанием, «при коем образ действий способности суждения согласуется с тем образом действий, какой она наблюдает при схематизации, только по аналогии», то есть по «правилам этого образа действий, а не по самому созерцанию», другими словами, «только по форме, а не по содержанию рефлексии» (AA 05, S. 351; Кант, 2001, с. 513; ср. AA 20, S. 279–280; Кант, 1994б, с. 403). В конкурсном сочинении Канта об успехах метафизики косвенное изображение сверхчувственных понятий или идей, которые не могут быть представлены непосредственно в чувственном созерцании и не могут быть даны ни в каком возможном опыте, называется символизированием или «познанием по аналогии» (AA 20, S. 279–280; Кант, 1994б, с. 403, 404). Это «представление о предмете, составленное по аналогии» формируется «по одинаковому отношению к некоторым следствиям, как то, что приписывается предмету в качестве его следствий, хотя сами символизирующий и символизируемый предметы совершенно различного рода» (AA 20, S. 279–280; Кант, 1994б, с. 403). Именно отношение между ними определяет правомерность сравнения (AA 05, S. 351; Кант, 2001, с. 513⁷; ср., напротив, «схематизм аналогии» в AA 06, S. 64–65 Anm.; Кант, 1994в, с. 65–67, примеч.; AA 05, S. 70–71; Кант, 1997а, с. 463).

Рудольф Лангталер интерпретирует акцент Канта на теме Бога в сочинении об успехах метафизики как доказательство позиции, высказанной Максом Вундтом, согласно которой теология является вершиной критической философии Канта. Если принять во внимание, что Кант четко разграничивает сферы философии

Although Kant denies the possibility of theoretical cognition of the supersensible, since no sensible intuition can adequately represent our concepts of reason or ideas, he admits the possibility of representing ideas according to an analogy, that is, symbolically or by *hypotyposis* (KU, AA 05, p. 351–352; Kant, 1987, pp. 225–228). This method proceeds by supplying the concept of reason “with an intuition that judgment treats in a way [...] analogous to the procedure it follows in schematizing” that is, according to “the rule followed rather than in terms of the intuition itself” in other words “in terms of the form of the reflection rather than its content” (KU, AA 05, p. 351; Kant, 1987, p. 226; cf. PM, AA 20, pp. 279–280). In the *Prize Essay on the Progress of Metaphysics*, the indirect exhibition of supersensible concepts or ideas which cannot be represented directly in sense intuition and cannot be given in any possible experience is called *symbolisation* or “knowledge by analogy” (FM, AA 20, pp. 279–280; Kant, 2002b, p. 370). This “representation of the object by analogy” takes place “by the same relationship to certain consequences as that which is attributed to the object in respect of its own consequences, even though the objects themselves are of entirely different kinds [...]” (FM, AA 20, pp. 279–280; Kant, 2002b, p. 370). The relation between the two is what establishes the validity of the comparison (cf. KU, AA 05, p. 351; Kant, 1987, p. 226n31; cf. Prol, AA 04, pp. 357–362, §§ 57–59; Anth, AA 07, p. 191; cf. in contrast, “schematism of analogy”, RGV, AA 06, pp. 64–65n; KpV, AA 05, pp. 70–71).

Rudolf Langthaler takes Kant’s emphasis on the topic of God in the *Prize Essay on the Real Progress in Metaphysics* as evidence for the position expressed by Max Wundt, that Kant’s critical philosophy reaches its pinnacle in theology. In keeping with Kant’s clear distinction of the domains of philosophy and theology, it

⁷ Ср. также: (AA 04, S. 357–362, § 57–59; AA 07, S. 191).

и теологии, пожалуй, точнее было бы сказать, что он взял понятие Бога в философской перспективе как точку опоры для нового вида метафизики (ср. Langthaler, 2010, S. 155), а именно для того вида метафизики, которая не нуждается в теоретическом знании идей разума и не основывается на нем (поскольку в критической философии Канта доказана его невозможность). Постановка вопроса об успехах метафизики и конечной цели его критической философии в рамках истории этих успехов позволяет Канту подчеркнуть возможность концепции Бога по аналогии или гипотетической концепции Бога и ее место в планируемой «системе чистого разума» с ее триединством «надприродных идей» — Бога, человеческой свободы и бессмертия души. Все это вместе составляет центральный фокус его критической и трансцендентальной философии с самого ее зарождения.

Конкурсное сочинение, которое берет за отправную точку вопрос о конечной цели или намерении (*Endzweck*) метафизики, написано с целью показать, что критическая философия Канта выступает основанием новой метафизики и что они представляют собой «лишь две стороны одного и того же намерения» (Langthaler, 2010, S. 156). В первых абзацах «Успехов метафизики» Кант определяет это намерение, «конечную цель», к которой направлена вся метафизика, как «науку, служащую для того, чтобы с помощью разума идти от познания чувственно воспринимаемого к познанию сверхчувственного» (AA 20, S. 260; Кант, 1994б, с. 379).

Из трех стадий в развитии метафизики, выделяемых Кантом: 1) догматизм, или система чисто теоретического рационального знания, начинающаяся с доплатоновской мысли и завершающаяся философией Лейбница и Вольфа (Allison, 2002, p. 341); 2) скептицизм и 3) «критика чистого разума» — свою собственную трансцендентальную философию он относит к последней стадии, хотя его критическая философия также связана со стадией скептицизма, понимаемого как скептицизм в отношении применения разума к сфере сверх-

is perhaps more accurate to say that Kant took the concept of God in philosophical perspective as an anchoring point for a new kind of metaphysics (cf. Langthaler, 2010, p. 155), namely, for a kind of metaphysics that does not require and is not based upon theoretical knowledge of the ideas of reason which Kant's critical philosophy had shown to be impossible. The question of the progress of metaphysics and the final purpose of his critical philosophy within the history of that progress provides Kant with the opportunity to highlight instead the possibility of an analogical or hypothetical concept of God and its place in the planned "system of pure reason" with its triune of "supernatural ideas" — God, human freedom, and the immortality of the soul. These together comprise the central focus of his critical and transcendental philosophy from its inception.

The *Prize Essay*, which takes as its point of departure the question of the final purpose or intention — *Endzweck* — of metaphysics, is concerned to show that Kant's critical philosophy presents the foundation of a new metaphysics, and that the two represent "only the two sides of one and the same intention" (Langthaler, 2010, p. 156). In the opening paragraphs of the *Progress of Metaphysics*, Kant defines this intention, the "ultimate purpose" toward which the whole of metaphysics is directed, to be "the science of progressing by reason from knowledge of the sensible to that of the super-sensible" (FM, AA 20, p. 260; Kant, 2002b, p. 353).

Of the three stages in the progress of metaphysics distinguished by Kant, dogmatism or the system of purely theoretical rational knowledge beginning with pre-Platonic thought and culminating in the philosophy of Leibniz and Wolff (Allison, 2002, p. 341), scepticism and the "criticism of pure reason", Kant attributes to his own transcendental philosophy the final stage, although his critical philosophy is also associated with the stage of scepticism understood as

чувственного. Кант рассматривает свою философию как достигшую кульминации метафизики в практико-догматическом «учении мудрости» (AA 20, p. 273; Кант, 1994б, с. 380, 405), которое будет включать темы, охватываемые традиционными разделами общей и специальной метафизики, рациональной психологии, рациональной космологии и рациональной теологии и рассматриваемые не как содержание теоретического познания, а как объект особой формы практического, эстетического и аналогового постижения, или того, что можно назвать, частично в соответствии и частично в отличие от собственного различения Кантом законного и незаконного употребления гипотез для расширения теоретического знания (ср. В 797–810; Кант, 2006б, с. 971–985), его гипотетическим подходом.

В «Критике чистого разума» Кант считает законным использование гипотез, когда воображение применяется «под строгим надзором разума» — чтобы «придумывать». Это допускается только в том случае, если заранее установлена «возможность самого предмета» (В 798; Кант, 2006б, с. 971). Эти ограничения, однако, относятся к применению гипотезы в качестве основания для объяснения (*Erklärungsgrund*). Трансцендентальная гипотеза, «в которой была бы применена чистая идея разума для объяснения вещей природы», для Канта «не была бы объяснением», и «принцип такой гипотезы служил бы, собственно, только для удовлетворения разума, а не для содействия применению рассудка к предметам» (В 800; Кант, 2006б, с. 973). Порядок и целесообразность в природе должны быть объяснены, согласно первой «Критике», «из естественных оснований и по законам природы». В этом отношении любая физическая гипотеза более приемлема, чем «сверхфизическая». Иными словами, следует избегать ссылки «на божественного творца, предполагаемого для этой цели». Кант объясняет такой шаг, то есть попытку «проходить сразу мимо всех причин, объективная реальность которых, по крайней мере по их возможности, доступна наше-

scepticism with regard to the application of reason to the realm of the super-sensible. Kant sees his own philosophy as having achieved the culmination of metaphysics in a practico-dogmatic “doctrine of wisdom” (FM, AA 20, p. 273; Kant, 2002b, p. 364) which will include the topics covered in the traditional divisions of general and special metaphysics, rational psychology, rational cosmology, and rational theology, considered not as the content of theoretical cognition, but as the object of a particular form of practical, aesthetic, and analogical apprehension — or what I would like to call partly in keeping with and partly in distinction from Kant’s own differentiation of a legitimate and illegitimate use of hypotheses to expand theoretical knowledge (cf. *KrV*, В 797-810; Kant, 1996a, pp. 709-717), his *hypothetical* approach to knowledge of the supersensible.

In the *Critique of Pure Reason*, Kant considers it a legitimate use of hypotheses when imagination is applied “under the strict supervision of reason — to *invent*”. This is permitted only if “the *possibility* of the object itself” is assured beforehand (*KrV*, В 798; Kant, 1996a, p. 709). These limitations, however, apply to the use of hypothesis as a basis of *explanation* (*Erklärungsgrund*). A transcendental hypothesis, “in which a mere idea of reason would be used to explain natural things” would for Kant be “no explanation at all”, and “the principle of such a hypothesis would [...] serve only to satisfy reason, and not to further the use of understanding in regard to objects” (*KrV*, В 800; Kant, 1996a, p. 711). Order and purposiveness in nature “must be explained”, according to the first *Critique*, “from natural bases according to natural laws.” In this regard, any physical hypothesis is more acceptable than a “hyperphysical” one. In other words, “the appeal to a divine originator presupposed for the sake of this explanation” should be avoided. Kant attributes such a move, that is, the attempt “to bypass at

му познанию путем приобретения продолжающегося опыта», принципом «ленивого» разума. Поскольку объекты мира — это только явления, «в синтезе рядов [их] условий» или причин «никогда нельзя надеяться найти что-либо законченное» (B 801; Кант, 2006б, с. 975).

Такое применение гипотез можно определить как отличное от того применения гипотез, свойственных рефлексивной способности суждения, которое описано в «Критике способности суждения» — и именно оно может оказаться плодотворным для восхождения знания к мысли и опыту реальности спонтанной сингулярности «себе подобного» (Бога или «других»), образующего невыразимый и неуловимый для теории фокус потребности формировать идеи, присущей разуму. Хотя роль идей должна оставаться с точки зрения «Трансцендентальной аналитики» проблематичной в теоретическом отношении, и в конечном счете постулаты практического разума имеют силу только в отношении их моральной и практической роли, в аналитике эстетического и рефлексивного суждения и в их опосредующей роли между царством природы и свободы в третьей «Критике» можно различить новый подход к познанию сверхчувственного и переход от разумного к сверхчувственному. По словам Эллисона (Allison, 2002, p. 343), ключ к пониманию нового подхода Канта к метафизике следует искать в понятии целесообразности, или, точнее говоря, в понятии случайной целесообразности в его специфически различных функциях в отношении суждений о прекрасном, возвышенном и целесообразности (телеологии) в природе (AA 20, S. 293–294; Кант, 1994б, с. 419). Понятие случайной целесообразности находится между разумным и сверхразумным, что дает ему уникальную возможность «служить посредником между этими двумя областями» (Allison, 2002, p. 343). В той мере, в какой оно основано на интерпретации чувственно воспринимаемых явлений природных феноменов и, в частности, живых организмов, телеологическое суждение касается объектов, данных в

a stroke all causes with whose objective reality — at least as regards their possibility — we can still become acquainted through continued experience” to a “laziness” of reason. Insofar as objects of the world are only appearances, “nothing complete in them can ever be hoped for in the synthesis of the series of conditions” or causes (KrV, B 801; Kant, 1996a, p. 711).

This use of hypotheses may be distinguished from the use of the kind of hypothesis native to the reflective power of judgment described in the *Critique of Judgment* — and it is this use which can prove fruitful for the ascent of knowledge to thought and experience of the reality of a spontaneous singularity “like me” — God or the “others” — which form the ineffable and theoretically unattainable focal point of reason’s inherent need to form ideas. Although the role of ideas must remain from the viewpoint of the “Transcendental Analytic” problematic in theoretical respect, and ultimately the postulates of practical reason have validity only with regard to their moral and practical role, a new approach to knowledge of the supersensible and the transition from the sensible to the supersensible is discernible in the analytic of aesthetic and reflective judgment and their mediation of the realm of nature and freedom in the third *Critique*. As Allison (2002, p. 343) recognised, the key to an understanding of Kant’s new approach to metaphysics is to be found in the concept of purposiveness, or, to put it more precisely, in the concept of fortuitous purposiveness in its specifically distinct functions with regard to judgments of beauty, the sublime, and purposiveness (teleology) in nature (cf. FM, AA 20, pp. 293–294). The concept of fortuitous purposiveness straddles the realms of the sensible and the supersensible, uniquely qualifying it “to serve as a mediator between the two domains” (Allison, 2002, p. 343). Insofar as it is based on interpretation of sensible appearances of natural

чувственном созерцании, которые как таковые эмпирически познаваемы. Однако, побуждая нас «мыслить такие объекты так, как если бы они были продуктами разумной причины», действующей преднамеренно, «а не простого механизма природы», случайная целесообразность указывает нам на нечто, лежащее за пределами природы. И поскольку суждения такого рода не «детерминируют» объекты чувств, а касаются нашего способа свободно судить в рефлексии на основе неожиданной гармонизации наших интеллектуальных способностей, которую они вызывают, суждения о прекрасном и возвышенном в природе и искусстве позволяют нам утверждать не только единичную реальность того, что воспринимается как косвенное и сформированное по аналогии проявление сверхчувственного, но и факт нашей собственной свободы по отношению к таким проявлениям. Однако поскольку мы можем законно предположить, что другие «подобные нам» способны судить о подобных вещах таким же образом, такие суждения, будучи субъективными, тем не менее являются «универсальными», то есть приобретают всеобщую необходимость и общезначимость — и тем самым открывают себе путь для своей действительной сообщаемости, ни в коей мере не отменяя своей уникальности и свободы понимания их другими, от которых я могу ожидать одобрения, но суждение которых я никоим образом не могу определить, или не могу потребовать, чтобы оно было подобно моему собственному. Таким образом, для достижения сверхчувственного недостаточно одного лишь понятия целесообразности, оно применимо только в связи со свободой (Allison, 2002, p. 344).

Заключение

Хотя, казалось бы, единственным возможным основанием для подхода к идеям разума, составляющим тему метафизики, является, согласно системе разума Канта, практический и моральный подход, на самом деле ключ к буду-

phenomena and specifically living organisms, teleological judgment concerns objects given in sense intuition which are as such empirically cognisable. However, by stimulating us “to think about such objects *as if* they were products of an intelligent cause” acting intentionally, “rather than of the mere mechanism of nature”, fortuitous purposiveness points us toward something which lies beyond nature. And since judgments of this kind are not “determinative” of sense objects, but concern our manner of freely judging in reflection based on the unexpected harmonisation of our intelligent faculties they evoke, judgments regarding beauty and the sublime in nature and art permit us to affirm not only *the singular reality* of what is perceived as an indirect and analogical manifestation of the supersensible, but the fact of our own freedom with regard to such manifestations. Nevertheless, because we may legitimately assume that others “like ourselves” are equipped to judge such things in the same manner, such judgments, while subjective, are nevertheless “universal”, i.e. they take on a universal necessity and validity — and in doing so open the path for their genuine communicability, without invalidating in any way their singularity and the freedom of the other in reflecting upon them, whose affirmation I may expect, but whose judgment I can in no way determine or demand to be like my own. Thus, the concept of purposiveness alone does not suffice to attain the supersensible, but only in its connection to freedom (*cf.* Allison, 2002, p. 344).

Conclusion

While it would seem, then, that the only possible basis for an approach to the ideas of reason which comprise the topic of metaphysics is, according to Kant’s system of reason, a practical and moral one, in fact, the key to a future metaphysics which will answer to the demands

щей метафизике, которая будет отвечать требованиям критической философии Канта, независимо от того, было ли это конечным намерением Канта, лежит в гипотетическом подходе к познанию сверхчувственного, пример которого представляет «Критика способности суждения». В своем первичном разделении на «Критику эстетической способности суждения» и «Критику телеологической способности суждения» эта «Критика способности суждения» излагает способ рассуждения по аналогии, который, будучи взят в тандеме с кантовской «негативной теологией» сверхчувственного, может служить позитивным методом восхождения знания и любви к безусловному, и в этом отношении родственен тому методу диалектики и аналогии, который представлен в диалогах Платона (см.: Zovko, 2014). Хотя в отношении теоретического познания Кант запрещает умозаключения от сферы чувственно воспринимаемого к сфере якобы сверхчувственной субстанции, однако вид умозаключения символического и по аналогии возможен и даже желателен в отношении проявлений прекрасного и возвышенного в природе и искусстве.

При создании успешного произведения искусства целенаправленность сознательного замысла сочетается с бессознательной закономерностью естественных процессов для достижения необычного образного представления идей. Опираясь на природную среду, «порядок ограничений» или естественный «механизм», которой должен освоить художник, в определенном отношении можно сказать, что произведение искусства «не просто *выглядит* как продукт природы», оно им является (Guyer, 1997, p. 356). Тем не менее «понятие изящных искусств не допускает, чтобы суждение о красоте их произведения выводилось из какого-либо правила, которое имеет своим определяющим основанием понятие» (AA 05, S. 307; Кант, 2001, с. 411). Произведение искусства представляется нам лишь как продукт природы, хотя мы признаем, что оно является продуктом замысла художника. Именно это уникальное и неожиданное совпадение свободы и необходимости наполняет нас восторгом. В этом произведение искусства и

of Kant's critical philosophy, whether or not this was Kant's final intention, lies in the hypothetical approach to knowledge of the supersensible exemplified by the *Critique of Judgment*. In its primary division into a "Critique of Aesthetic Judgment" and a "Critique of Teleological Judgment", the *Critique of Judgment* provides a means of analogical reasoning which, taken in tandem with Kant's "negative theology" of the supersensible, may serve as a positive method for the ascent of knowledge and love to the unconditional, and is comparable in this regard to the method of dialectic and analogy contained in Plato's dialogues (cf. Zovko, 2014). Though with regard to theoretical cognition Kant prohibits inference from the realm of the sensible to that of a purportedly supersensible substance, yet a type of symbolic and analogical inference is possible and indeed desirable with regard to manifestations of the beautiful and the sublime in nature and in art.

In production of a successful work of art, purposiveness of conscious design is united with the unconscious regularity of natural processes to achieve a singular imaginative representation of ideas. Relying on a natural medium whose "order of constraint" or natural "mechanism" the artist must master, *in a certain respect* it can be said that a work of art "does not merely *look like* a product of nature," it is one (cf. Guyer, 1997, p. 356). Nonetheless, the "concept of fine art does not permit the judgment about the beauty of its product to be derived from any rule whatsoever that has a *concept* as its determining basis" (KU, AA 05, p. 307; Kant, 1987, p. 175). The work of art only appears to us *as if* it were a product of nature, although we recognise it to be a product of the artist's intention. It is this unique and unexpected congruence of freedom and necessity which fills us with delight. In this, the work of art and our response to it form a counterpart to manifestations of the beautiful and sublime in nat-

наша реакция на него противоположны проявлениям прекрасного и возвышенного в природных явлениях, которые производят впечатление продуктов сознательного намеренного замысла, хотя мы знаем, что они были произведены необходимыми процессами в соответствии с универсальными законами природы.

Случайная целесообразность возвышенного или прекрасного в природе или произведениях искусства резонирует с гармоничным функционированием наших способностей чувственности, воображения и мышления (рассудок, разум, суждение), вызывая прямо или косвенно чувство удовольствия. Игривая целеустремленность, которую дает неожиданная гармонизация наших интеллектуальных способностей, служит их укреплению и оживлению, способствует их дальнейшему сотрудничеству, повышает нашу активность, усиливая наше переживание собственной реальности и сверхчувственной реальности идей, которые они представляют в своих частных проявлениях.

Конкретная соразмерность проявлений прекрасного нашей силе воображения контрастирует с переживанием несоразмерности некоторых проявлений природы и искусства, называемых возвышенными⁸. Перед лицом явлений возвышенного в природе и искусстве мы сначала испытываем чувство не удовольствия, а неприязни из-за огромности самого явления, которое подавляет и превосходит нашу способность представить его себе силой воображения в виде понятий рассудка. Только на основе идей разума это чувство дискомфорта и неприязни трансформируется в чувство удовольствия от превосходящего по форме проявления морального превосходства (своего или чужого),

⁸ Как заметил Шюллер, хотя Кант своим различением прекрасного и возвышенного, казалось бы, устанавливает два взаимоисключающих способа оценки природы и искусства, тем не менее некоторые явления искусства (Шюллер имеет в виду симфонию Бетховена) демонстрируют, что произведение искусства может быть бесформенным в той же мере, что и подавляющие явления природы, которые Кант выбирает в качестве примера в третьей «Критике». Произведения искусства, как утверждает Шюллер, могут сочетать в себе красоту и возвышенность, «форму и озадачивающую форму» (см.: Schueller, 1955, p. 244–245).

ural phenomena, which give the appearance of being products of conscious intentional design, although we know them to have been produced by necessary processes according to universal laws of nature.

The fortuitous purposiveness of the sublime or the beautiful in nature or works of art resonates with the harmonious functioning of our sensitive, imaginative and intellectual powers (understanding, reason, judgment), evoking directly or indirectly a feeling of pleasure. The playful purposiveness which the unexpected harmonisation of our intelligent faculties affords serves to strengthen and invigorate them, further their cooperation, heighten our activity, intensifying our experience of our own reality and the supersensible reality of ideas they represent by their singular manifestations.

The specific proportionality of manifestations of beauty to our power of imagination contrasts with the experience of the *disproportionality* of certain manifestations of nature and art referred to as *sublime*.⁵ In the face of phenomena of sublime in nature and art, we are first affected by a feeling not of pleasure, but of pain, because of the enormity of the phenomenon itself, which overwhelms and surpasses our capacity to represent it to ourselves by imagination's power to exhibit concepts of understanding. Only on the basis of ideas of reason is this feeling of discomfort and pain transformed into a feeling of pleasure at the form-surpassing manifestation of moral superiority (our own or another's), presented to us by such phenomena. The disproportionality of

⁵ As Schueller has remarked, while Kant may appear by his distinction between the beautiful and the sublime to posit two mutually exclusive ways of judging nature and art, yet certain phenomena of art (Schueller refers specifically to a symphony by Beethoven) demonstrate that a work of art can be formless in the same manner as the overpowering phenomena of nature which Kant chooses as his preferred example in the third Critique. Works of art, as Schueller argues, can in fact combine beauty and sublimity, "form and baffling form" (cf. Schueller, 1955, pp. 244-245).

представляемого нам такими явлениями. Несоразмерность бесконечных просторов звездного неба соответствует в этом отношении внушающему благоговейный трепет моральному облику героя перед лицом несправедливости, несмотря на требуемую от него предельную жертву, как, например, в «Антигоне». Таким образом, тесная и взаимодополняющая связь прекрасного и возвышенного, их аналогия и способность символизировать моральное добро становятся очевидными, как красноречиво резюмирует Шюллер: «Красота и мораль разделены, это правда, но незаинтересованность суждения вкуса (его свобода даже от морального добра) позволяет ему быть символом морального добра. В суждениях вкуса способность нравственности — это только игра. Поскольку искусство является выражением нашей человечности, которая включает в себя чувство симпатии и способность к общению... оно подразумевает субстрат нравов в человеческой природе» (Schueller, 1955, p. 245, footnote).

Пока еще может быть неясно, каким образом эстетическое суждение о прекрасном или возвышенном в произведении искусства или природы обеспечивает новый подход к сверхчувственному, который является целью и содержанием любой будущей метафизики, которая может претендовать на применение критической философии Канта. Решение, однако, кроется в отношении этого типа суждения к свободе, которое коренится в различении роли воображения в теоретическом (логическом или эмпирическом) и эстетическом суждении. В эстетическом суждении рефлексия и воображение в специфическом смысле свободны или автономны (ср. Recki, 2001, S. 63; ср. AA 05, S. 240–244; Кант, 2001, с. 245–251). Если в познании схематизация предполагает подведение многообразия чувственного созерцания под понятие, то в эстетическом суждении воображение «схематизирует без понятия» (AA 05, S. 287; Кант, 2001, с. 361). Воображение как способность представлять предмет в созерцании без присутствия предмета является «необходимой составной частью самого восприятия», как рецептивного, так и спонтанного, разрешающего в рассудоч-

the endless expanse of the starry heavens corresponds in this respect to the awe-inspiring moral stature of the hero in the face of injustice, in spite of the ultimate sacrifice demanded of her as, for example, in the *Antigone*. In this manner, the close and complementary relationship of beauty and sublimity and their analogy to and ability to symbolise the morally good, become clear, as Schueller (1955, p. 245 n105) so eloquently summarises: “Beauty and morals are separate, it is true, but the disinterestedness of the judgment of taste (its freedom even from the morally good) qualifies it to be a symbol of the morally good. In the judgment of taste, the moral faculty is only a play. Since art is the expression of our humanity, which includes a feeling of sympathy and the power of communication [...], it implies a substrate of morals in human nature.”

It may yet be unclear how the aesthetic judgment of beauty or sublimity in a product of art or nature provides a novel approach to the supersensible, which is the aim and content of any future metaphysics which may claim to take account of Kant's critical philosophy. The solution, however, lies in the relationship of this type of judgment to freedom, which is rooted itself in the differing role of *imagination* in theoretical (logical or empirical) and in aesthetic judgment. In aesthetic judgment, reflection and imagination are in a specific sense *free* or *autonomous* (cf. Recki, 2001, p. 63; cf. KU, AA 05, pp. 240–244; Kant, 1987, pp. 91–95). Whereas in cognition schematising involves subsuming the manifold of sense intuition under a concept, in aesthetic judgment, imagination “schematises without a concept” (KU, AA 05, p. 287; Kant, 1996a, p. 151). As the ability to produce images of an object in intuition without the object being present, imagination is a “necessary ingredient of perception itself”, both receptive and spontaneous, mediating “a corresponding intuition” to the concepts of the understanding, “as necessarily related to the original unity of

ных понятиях «соответствующее созерцание», «как необходимо связанного с первоначальным единством апперцепции» (В 151–152, 153–154; Кант, 2006б, с. 225, 229, 233). В отношении теоретического знания воображение, таким образом, не свободно, а является лишь «действием рассудка и его... первым применением к объектам возможного опыта», «слепой, хотя и необходимой функцией души», которую мы лишь в редких случаях осознаем (В 103; Кант, 2006б, с. 171). Однако по отношению к эстетическому произведению и эстетическому суждению воображение сознательно и намеренно осуществляет свою двойную, «продуктивную» и «репродуктивную» деятельность: «в эстетическом отношении способность воображения, напротив, свободна в том, чтобы сверх такой согласованности с понятием доставлять... богатый содержанием необратимый материал для рассудка, который рассудок в своем понятии не принимал во внимание» (АА 05, S. 316–317; Кант, 2001, с. 433). В этой эстетической деятельности мы приближаемся к деятельности рассудка созерцающего, или *intellectus archetypus*, становясь тем самым, насколько это возможно для человека, «подобным Богу» (Zovko, 2018, p. 3165–3166).

Это сравнимо с платоновским предположением об изначальной связи между идеей как божественным архетипом или парадигмой и образом, который, как предполагается, выводится из нее и уподобляется ей. Наши слова и аргументы (*logoi*), согласно рассказу Сократа о втором плавании в «Федоне» (99e–100a), воплощают вещи сами по себе только как образы или отражения их реальности — но он отказывается признать, что это в большей степени относится к *logoi*, чем к вещам «прямо» в чувственных явлениях (ср. Платон, 1990б, с. 58–62). Таким образом, мы оказываемся в той же позиции у Канта, что и у Платона в отношении сверхчувственной реальности, — в подвешенном состоянии между единичной реальностью субъекта и объекта, между Богом и душой, «сами по себе», оставленными полагаться на нашу собственную свободу рефлексии в отношении реальности и истины, красоты и добра, как они проявляются в единичной реальности вещей и других субъектов, подобных нам.

apperception” (*KrV*, В 151-152, 153-154; Kant, 1996a, pp. 191, 192-194). In relation to theoretical knowledge, imagination is thus *not free*, but only an “effect of the understanding and its [...] first application to objects of a possible experience”, “a blind, although indispensable function of the soul [...] of which we are only seldom conscious” (*KrV*, В 103; Kant, 1996a, p. 130). In relation to aesthetic production and aesthetic judgment, however, imagination is conscious and an intentional implementation of its dual, “productive” and “reproductive” activity: “when the aim is aesthetic, then the imagination is free, so that, over and above that harmony with the concept, it may supply [...] a wealth of undeveloped material for the understanding which the latter disregarded in its concept” (*KU*, АА 05, p. 316-317; Kant, 1987, p. 185). In this aesthetic activity, we approach the activity of an understanding which intuits, or *intellectus archetypus*, becoming thereby, to the extent that it is humanly possible, “like God” (cf. Zovko, 2018, pp. 3165-3166).

This is comparable with the Platonic assumption of an original relationship between the idea as divine archetype or paradigm and the image which is assumed to derive and be like it. Our words and arguments (*logoi*) according to Socrates’ story of the *second-best sailing* in the *Phaedo* (99e-100a), embody things in themselves only as images or reflections of their reality — but he refuses to admit this is any more the case for *logoi* than is the case for regarding things “directly” in sense appearances (cf. Plato, 2017, pp. 452-457). Thus, we find ourselves, in the same position with Kant as with Plato with respect to supersensible reality, suspended between the singular reality of the subject and the object, between God and the soul, “in themselves,” left to rely on our own freedom of reflection in respect to reality and truth, beauty and goodness as they manifest themselves in the singular reality of things and others “like” ourselves.

Список литературы

Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М. : Наука, 2000.

Кант И. О поговорке: Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994а. Т. 1. С. 240–351.

Кант И. Приложение о вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской Академией наук в 1791 году: Какие действительные успехи создала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Соч. : в 8 т. Т. 7. М. : Чоро, 1994б. С. 377–458.

Кант И. Религия в пределах только разума // Соч. : в 8 т. Т. 7. М. : Чоро, 1994в. С. 5–222.

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

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 39–275.

Кант И. Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4. С. 68–833.

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

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

Платон. Алкивиад I // Собр. соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1990а. Т. 1. С. 220–267.

Платон. Федон // Собр. соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1990б. Т. 1. С. 7–80.

Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье / пер. с голландского под ред. А. И. Рубина / Избр. произв. : в 2 т. М. : Госполитиздат, 1957а. Т. 1. С. 69–171.

Спиноза Б. Приложение, содержащее метафизические мысли / пер. с лат. под ред. В. В. Соколова // Избр. произв. : в 2 т. М. : Госполитиздат, 1957б. Т. 1. С. 267–315.

Allison H. Editor's Introduction // Kant I. *Theoretical Philosophy after 1781* / ed. by H. Allison, P. Heath. Cambridge : Cambridge University Press, 2002. P. 339–347.

Allison H., Heath P. General Introduction // Kant I. *Theoretical Philosophy after 1781* / ed. by H. Allison, P. Heath. Cambridge : Cambridge University Press, 2002. P. 1–27.

Düsing K. Kritik der Theologie und Gottesfrage bei Kant // *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants* / hrsg. von N. Fischer, M. Forschner. Freiburg ; Basel ; Wien : Herder, 2010. S. 57–71.

Guyer P. *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge : Cambridge University Press, 1997.

References

Allison, H., 2002. Editor's Introduction. In: I. Kant, 2002. *Theoretical Philosophy after 1781*. Edited by H. Allison and P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 339-347.

Allison, H. and Heath, P., 2002. General Introduction. In: I. Kant, 2002. *Theoretical Philosophy after 1781*. Edited by H. Allison and P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-27.

Düsing, K., 2010. Kritik der Theologie und Gottesfrage bei Kant. In: N. Fischer and M. Forschner, Hg. 2010. *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Freiburg, Basel and Wien: Herder, pp. 57-71.

Guyer, P., 1997. *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G.W.F., 1970. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp.

Kant, I., 1987. *Critique of Judgment*. Translated with Introduction by W. Pluhar. Foreword by M. J. Gregor. Indianapolis & Cambridge: Hackett.

Kant, I., 1996a. *Critique of Pure Reason*. Translated by W. Pluhar, Introduction by P. W. Kitcher. Indianapolis: Hackett.

Kant, I. 1996b. *Religion within the Bounds of Mere Reason*. In: I. Kant, 1996. *Religion and Rational Philosophy*. Translated and edited by A. Wood, G. Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 39-215.

Kant, I., 1996c. On the Common Saying: That May Be Correct in Theory, but It is of No Use in Practice. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Translated and edited by M. J. Gregor, with Introduction by A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 277-309.

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

Kant, I., 2002b. What Real Progress Has Metaphysics Made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff? (1793/1804). In: I. Kant, 2002. *Theoretical Philosophy after 1781*. Edited by H. Allison and P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 337-424.

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

Kant, I., 2011. *Groundwork of the Metaphysics of Morals. A German-English Edition*. Translated by M. Gregor, edited by J. Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press.

Langthaler, R., 2010. Zur Gottesthematik in der 'Preisschrift' über die wirklichen Fortschritte in der Metaphysik. Das Gefüge der Ideen des "Übersinnlichen in uns, über uns, und nach uns". In: N. Fischer and M. Forschner, eds. 2010. *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Freiburg, Basel & Wien: Herder, pp. 155-179.

Langthaler R. Zur Gottesthematik in der 'Preisschrift' über die wirklichen Fortschritte in der Metaphysik. Das Gefüge der Ideen des "Übersinnlichen in uns, über uns, und nach uns" // Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants / hrsg. von N. Fischer, M. Forschner. Freiburg ; Basel ; Wien : Herder, 2010. S. 155–179.

Recki B. Aesthetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant. Frankfurt a/M : Vittorio Klostermann, 2001.

Schueller H. M. Immanuel Kant and the Aesthetics of Music // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. 1955. Vol. 14, № 2. P. 218–247.

Vossenkuhl W. Spontaneität // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1994. Jg. 48, H. 3. S. 329–349.

Zovko M.-É. Involved in Humankind: Nature, Virtue and the Good We Desire for Ourselves and for Others // Knowledge Cultures. 2013. № 1/2. P. 264–300.

Zovko M.-É. Impassioned by Passion: Knowledge and Love in Plato and Spinoza // Dionysius. 2014. № 32. P. 140–171.

Zovko M.-É. Poetry and Play in Kant's "Critique of Judgment" // Natur Und Freiheit: Akten Des XII. Internationalen Kant-Kongresses / hrsg. von V. L. Waibel, M. Ruffing. Berlin : De Gruyter, 2018. S. 3159–3166.

Об авторе

Мари-Элиза Зовко, доктор философии, Институт философии, Загреб, Хорватия.

E-mail: mezovko@ifzg.hr

О переводчике

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

E-mail: azilber@kantiana.ru

ORCID: 0000-0002-8317-4086

Для цитирования:

Зовко М. -Э. Спонтанности и сингулярности: гипотетический подход Канта к сверхчувственному и к пересмотру оснований метафизики // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 4. С. 76–120.

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

© Зовко М. -Э., 2021.

Plato. 1927. First Alcibiades. In: *Plato with an English Translation: in Twelve Volumes. Volume 8*. Translated by W. R. M. Lamb. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, pp. 93-224.

Plato, 2017. *Phaedo*. In: Plato. *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo*. Edited and translated by C. Emlyn-Jones and W. Preddy. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 292-405.

Recki, B., 2001. *Aesthetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

Schueller, H. M., 1955. Immanuel Kant and the Aesthetics of Music. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 14(2), pp. 218-247.

Spinoza, B., 1985. *The Complete Works of Spinoza. Volume I*. Edited by E. Curley. Princeton: Princeton University Press.

Vossenkuhl, W., 1994. Spontaneität. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 48(3), pp. 329-349.

Zovko, M.-É. 2013. Involved in Humankind: Nature, Virtue and the Good We Desire for Ourselves and for Others. *Knowledge Cultures*, 1/2, pp. 264-300.

Zovko, M.-É. 2014. Impassioned by Passion: Knowledge and Love in Plato and Spinoza. *Dionysius*, 32, pp. 140-171.

Zovko, M.-É., 2018. Poetry and Play in Kant's *Critique of Judgment*. In: V. L. Waibel and M. Ruffing, eds. 2018. *Akten des 12. Internationalen Kant-Kongresses „Natur und Freiheit“ in Wien, 21.-25. September 2015*. Berlin: De Gruyter, pp. 3159-3166.

The author

Dr Marie-Élise Zovko, Institute of Philosophy, Zagreb, Croatia.

E-mail: mezovko@ifzg.hr

To cite this article:

Zovko, M.-É., 2021. Spontaneities and Singularities: Kant's Hypothetical Approach to the Supersensible and Re-Foundation of Metaphysics. *Kantian Journal*, 40(4), pp. 76-120.

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

© Zovko M.-É., 2021.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

ПЕРЕЛОМ ИЛИ ТУПИК? ДЕБАТЫ В РАМКАХ ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ РЕЦЕПЦИИ КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

М. Юнкер-Кенни¹

Кантовский поворот к субъекту изменил эпистемологические условия для теологии. Рассматриваются четыре интеллектуальные предпосылки возражений: аристотелевский и томистский телеологический порядок природы (1); августинизм, в основе которого лежит концепция первородного греха и в котором человеческая активность полностью приписывается Божьей благодати (2); гегелевская критика деонтологической концепции «безусловного долженствования», которая также ставит под вопрос постулат Канта о существовании Бога (3); соединение в радикальной ортодоксии постмодернистской критики субъекта, августиновского взгляда на человеческую природу и монистического понимания Троицы (4). Их различным диагнозам, объясняющим, почему работа Канта зашла в тупик, противопоставляются теологические позиции, которые воспринимают ее как переломный момент: она совершила переход от онтологии к человеческой субъектности; от биологически передаваемого неотвратимого греха к свободе для доброго и злого; от строгой взаимности к неограниченному объему этики, сталкивающейся с вопросом о смысле; и от осуждения светского как «еретического» к определению его как подлинного пространства свободных, созданных Богом человеческих аналогов, которое, согласно позднесредневековой теологии Дунса Скота, предвосхищает концепцию автономии Канта. Стандартом, по которому оцениваются теологии, является то, насколько они соответствуют новозаветному учению о спасении в Иисусе Христе. В заключении утверждается, что обращение Канта к свободе в ее безусловности и завершенности открыло такую форму мышления, в которой истина Евангелия обрела более адекватные категории понимания, чем в более ранние эпохи.

Ключевые слова: герменевтика мыслеформ, аристотелевская телеология, Августин, первородный грех, радикальная ортодоксия, автономия, долженствование, постулат существования Бога

¹ Тринити-колледж Дублина, Дублинский университет. Ирландия, D02 PN40, Дублин.
Поступила в редакцию: 01.07.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-5

WATERSHED OR CUL-DE-SAC? DISPUTES IN THE THEOLOGICAL RECEPTION OF KANT'S PHILOSOPHY

М. Junker-Kenny¹

Kant's turn to the subject has changed the epistemological conditions for theology. Four intellectual backgrounds of objections are examined: an Aristotelian and Thomistic teleological order of nature (1); Augustinianism based on original sin in which human agency is completely attributed to God's grace (2); a Hegelian critique of the deontological conception of an "unconditional ought" which also puts Kant's postulate of the existence of God into question (3); the combination in Radical Orthodoxy of a postmodern critique of the subject, an Augustinian view of human nature, and a monistic understanding of the Trinity (4). Their different diagnoses why Kant's work constitutes a cul-de-sac are contrasted with theological positions that welcome it as a watershed: its move from ontology to human subjectivity; from a biologically transmitted inescapable sin to a freedom for good and evil; from a strict reciprocity to an unlimited scope of ethics that is faced with the question of meaning; and from condemning the secular as "heretical" to defining it as the genuine space of the free human counterparts created by God, according to Duns Scotus's late medieval theology which anticipates Kant's concept of autonomy. The standard by which theologies are judged is how they do justice to the New Testament's message of salvation by Jesus Christ. The Conclusion argues that Kant's turn to freedom in its unconditionality and finitude has opened up a thought form in which the truth of the Gospel finds more adequate categories of understanding than in those of earlier eras.

Keywords: hermeneutics of thought forms, Aristotelian teleology, Augustine, original sin, Radical Orthodoxy, autonomy, ought, postulate of God

¹ Trinity College Dublin, the University of Dublin. Dublin 2, D02 PN40, Ireland.
Received: 01.07.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-5

Введение

В своем вкладе в культурные изменения и в реакциях на них религиозные традиции представляют собой тестовые образцы для изучения новых формулировок основного содержания, заключенного в соответствующих основаниях этих традиций. В те моменты, когда заканчивается одна эпоха человеческого самосознания и начинается новая, становится особенно необходимо определить их роль в подобных новаторских начинаниях. Возникающие культурные констелляции связаны с изменениями в других областях, например с социальными, экономическими или политическими преобразованиями. Ввиду таких современных трансформаций религиозная традиция оказывается перед необходимостью выработать позицию по отношению к новым условиям собственного мышления и практической деятельности на индивидуальном, общинном и институциональном уровнях. Одним из таких важных изменений стал разрыв эпистемологии с устоявшейся формой мышления Высокого Средневековья, проявившийся в «Критиках» Иммануила Канта. Его критическая философия поставила теологию как отражение религиозной традиции в ее представлении о Боге, изображенном в Писании, о человеческой личности, ее мире и человеческой истории на полностью обновленный фундамент. Первые поколения после критики Кантом доказательств существования Бога — аргументов, которые до этого служили основой конкретного содержания догматики, — столкнулись с серьезной альтернативой: принять новые эпистемологические основания исследования и строить на них свою теорию либо игнорировать, сторониться их или бороться с ними. Разработанные в то время ответы можно отнести к рационалистскому, сверхъестественному или промежуточному типу, как, например, предложения Иоганна Фридриха Рёра, Иоганна Кристиана Фридриха Штойделя и Карла Готлиба Бретшнейдера соответственно. Даже сегодня, 240 лет спустя, разнообразные школы теологического мышле-

Introduction

In their contributions and reactions to cultural change, religious traditions offer test cases for studying new articulations of the core content contained in their respective foundations. Especially at points where one era is ending and a new epoch of human self-understanding is commencing, their role in such ground-breaking efforts needs to be identified. Emerging cultural constellations are linked to changes in other fields, such as social, economic and political shifts. In view of such contemporary transformations, a religious tradition finds itself challenged to take a stance with regard to the new conditions for its thinking and practice at the individual, communal, and institutional levels. One such momentous change has been the epistemological rupture with the established thought form of the high Middle Ages that appears in Immanuel Kant's *Critiques of Reason*. His critical philosophy has set theology — as the reflection of a religious tradition on its view of God as portrayed in Scripture, the human person, her world and human history — on a completely altered foundation. The first generations after Kant's critique of the proofs for the existence of God — argumentations which had hitherto provided a framework for the concrete contents of dogmatics — saw themselves faced with a major alternative: to accept and build on the new epistemological grounds of enquiry, or to ignore, circumvent, or combat them. The responses developed at the time included Rationalist, Supernaturalist and mediating proposals, such as those of Johann Friedrich Röhr, Johann Christian Friedrich Steudel and Karl Gottlieb Bretschneider. Even today, 240 years later, it is still the case that different schools of theological thinking are

ния все еще испытывают потребность определить себя по отношению к подходу Канта². Он положил начало антропологическому повороту, который связал познание мира с размышлением о способностях субъекта к познанию. Отношения между теоретическим разумом, практическим разумом и способностью суждения и границы каждого из этих понятий стали новым предметом исследования.

При проведении анализа теологических позиций по отношению к философии Канта о свободе человека в ее безусловности и конечности в статье выделяются четыре интеллектуальных направления. Каждый раздел включает возражения и обсуждение их причин, при этом сопоставляются скептические голоса, диагностирующие тупик кантовской философии, и голоса тех, кто встречает ее как давно назревшую смену парадигмы. Критические позиции простираются от прямого отрицания новых эпистемологических оснований до признания их современности, которое, однако, предлагает выход за установленные Кантом границы. Таким образом, кантовская реконфигурация человеческого познания и деятельности становится только отправной точкой. Во второй части каждого раздела рассматриваются взгляды систематических и моральных теологов, утверждающих, что поворот к субъектности ознаменовал собой поворот к новой эре, которая все еще длится в современности. Они определяют антропологический поворот как надежную основу, которая предоставляет продуктивные категории для современного богословского размышления о библейском учении о спасении.

Какие философские и теологические исходные положения, выдвигающие программные альтернативы кантовскому новому теоретическому обоснованию субъекта, можно выявить? Теологические позиции, занимаемые по отношению к «коперниканскому повороту», начатому Кантом в первой «Критике», вписываются в историю рецепции кантовских идей, которая включает в себя новые факторы, возникавшие

marked by the need to define themselves in relation to Kant's approach.² It inaugurated the anthropological turn that linked knowledge of the world to a reflection on the subject's faculties of knowledge. The relationships between theoretical reason, practical reason, the power of judgement and each of their limits were part of the questions to be explored.

In the following analysis of theological positions taken towards Kant's philosophy of human freedom in its unconditionality and finitude, four intellectual backgrounds are identified. Each section is divided into the objections and a discussion of their reasons, comparing the sceptical voices that diagnose a cul-de-sac with those that welcome it as an overdue paradigm change. The critical positions reach from downright dismissal of the new epistemological foundations to an acceptance of modernity that proposes, however, to go beyond various limits drawn by Kant. His reconfiguration of human knowing and agency thus constitutes only a starting point. In the second part of each section, systematic and moral theologians are presented who argue for the turn to subjectivity as a watershed towards a new era with which we are still contemporaries. They identify the anthropological turn as a valid basis that opens up fruitful categories for contemporary theological reflection on the biblical message of salvation.

Which philosophical and theological background positions can be distinguished that put forward programmatic alternatives to Kant's new subject theoretical foundation? The theological stances taken towards the "Copernican turn", inaugurated by his first *Critique*, are located in a history of reception which includes new factors arising from further contingent developments. A key question to

² О некоторых критических и утверждающих позициях, принятых в «Теологической этике», см.: (Junker-Kenny, 2019).

² For some of the critical and affirmative stances taken in *Theological Ethics*, cf. Junker-Kenny (2019).

в результате дальнейшего развития событий. Ключевым вопросом для религиозных попыток справиться с современностью будет вопрос о том, какие элементы можно с полным правом отнести к Канту, а какие из новых отправлений не просто радикализируют его философию субъекта, но и противоречат ей, как, например, философия Ницше. Для четвертой позиции, рассматриваемой мной (радикальная ортодоксия), «нигилизм» является характерной чертой современной эпохи. Все четыре интеллектуальные предпосылки возражений против кантовского поворота к субъекту должны быть исследованы на предмет присущих им пониманий. Первая предпосылка — это контекст аристотелевской и последующей томистской мысли, которые представляют собой примеры крупных инноваций своих эпох, вторая — поворот, который Августин придал патристическому богословию. Эти две модели иллюстрируют масштабность сдвига, потребовавшегося в римско-католической и протестантской теологии для понимания нового, кантовского обоснования: от субстанциально-онтологического взгляда на человека в природе к новой отправной точке — человеческой свободе (1) и от анализа человеческого существа в его неотвратимом и наследуемом первородном грехе к иной концепции агентности и неконкурентной оценке божественной благодати (2). Третий подход относится к истории влияний Канта, у которого различение двух уровней, эмпирического и умопостигаемого, можно связать с платоновским господством мира идей. Противопоставляя уровню существующей этической жизни (*Sittlichkeit*) кантовскую концепцию «безусловного долженствования», Гегель возрождает аристотелевский взгляд на этику. Сохраняющаяся привлекательность этой альтернативы наблюдается в двух случаях: в современной теологической критике одобрения Шлейермахером новых основ теологии, заложенных Кантом, и в привлекательности этики добродетели, противопоставляемой этике «долга», которая считается синонимичной подходу кёнигсбергского философа (3). Четвертый источник критики включает в себя различные постмодернистские предположения. Я остановлюсь на критике со стороны

religious attempts to grapple with modernity will be: which elements can be rightly traced to Kant, and which new departures not merely radicalise but contravene his philosophy of the subject, such as Nietzsche's? For the fourth position treated here, Radical Orthodoxy, "nihilism" is the signature of the modern era. All four intellectual backgrounds of objections to the Kantian turn to the subject need to be examined for their inherent understandings. The first background is the framework of Aristotelian and subsequent Thomistic thought, themselves examples of major innovation in their own eras; the second, the turn that Augustine gave to patristic theology. These two models illustrate the enormity of the shift required in Roman Catholic and Protestant theologies to understand the new ground being proposed by Kant: from a substance ontological view of humans in nature to the new starting point of human freedom (1), and from an analysis of the human creature in its inescapable inherited original sin to a different conception of agency and a non-competitive appreciation of divine grace (2). The third approach belongs to the history of the effects of Kant, whose distinction between two levels, empirical and intelligible, can be linked to the Platonic prevalence of the world of ideas. By contrasting the level of existing ethical life (*Sittlichkeit*) to Kant's conception of an "unconditional ought", Hegel reconfirms an Aristotelian view of ethics. The ongoing attraction of this alternative is evident in two cases: in current theological critiques of Schleiermacher's endorsement of the new foundations for theology laid by Kant, and in the appeal of a virtue ethics that contrasts with "duty", a term held to be synonymous with the Königsberg philosopher's approach (3). The fourth background of critique comprises different postmodern proposals. I will focus on a critique

радикальной ортодоксии как движения, которое охватывает премодернистские и постмодернистские позиции (4). В заключении кратко указывается, почему работа Канта сохраняет свое значение для систематической теологии и этики даже после принципиального решения признать временный характер концепций идентичности, принятых в традиции христианского вероучения. Они должны обосновать свою адекватность по отношению к их историческому происхождению, самооткровению Бога как любви в личности Иисуса Христа, для которого, как утверждает, концепция автономии Канта предлагает наилучшую из имеющихся основ.

1. Аристотелевские возражения против перехода от телеологической онтологии к субъектности

Важно отметить, что те, кого не убедили кантовская новая исходная точка субъектности и трансцендентальный метод философского исследования, не всегда выступают за возврат к досовременному мышлению; они часто поддерживают версию античной модели, которая была пересмотрена в соответствии с изменениями в мировоззрении. Уже первоначальные подходы, разработанные в греческой философии, представляли собой баланс различных факторов, каждый со своей динамикой: телеологическая онтология, полисная этика и признанная роль совести (Siep, 2010, p. 50). Теологические этики, отстаивающие аристотелевское понимание практического разума как *phronesis*, в основе которого лежат антропология, ориентированная на сообщество, и спецификация контекстуально сформированных добродетелей, также утверждают, что необходимо серьезно относиться к историческим изменениям в определении «природы», социальных и гендерных ролей (1.1). Те, кто считает, что основоположения, заложенные тремя «Критиками», незыблемы, определяют их обоснованность с учетом данного подхода герменевтической этики (1.2).

from Radical Orthodoxy as a movement that incorporates premodern and postmodern positions (4). The Conclusion will indicate briefly why Kant's work retains its significance for systematic theology and ethics, once the principal decision has been made to recognise the time-bound character of the identity conceptions of the Christian faith tradition. They must justify their adequacy in relation to its historical origin, the self-revelation of God as love in the person of Jesus Christ, for which, it is argued, Kant's concept of autonomy offers the best available framework.

1. Aristotelian objections to moving from a teleological ontology to subjectivity

It is important to note that those who remain unconvinced by Kant's new starting point of subjectivity and transcendental method of philosophical enquiry do not always advocate a return to premodern thinking; they often support a version of the antique model that has been revised in keeping with shifts in worldview. Already the original approaches elaborated in Greek philosophy consisted of a balancing of different factors, each with their own dynamic: a teleological ontology, a polis ethic, and the recognised role of conscience (*cf.* Siep, 2010, p. 50). Also the theological ethicists who defend the Aristotelian understanding of practical reason as *phronesis*, with its basis in a community-oriented anthropology and its specification of contextually formed virtues, argue for taking historical change in defining "nature", social and gender roles seriously (1.1). Those who hold the new foundations established by the three *Critiques* to be unrelinquishable, define its validity against this reflected approach of a hermeneutical ethics (1.2).

1.1. Кантианский поворот к субъектности как утрата объективности

Для вдохновленных аристотелианством критиков Канта телеологическая онтология предлагает обоснование «реальности», которая, не являясь полностью определенной системой, все же допускает интерпретацию и принятие решений на основе разума. Этик-ревизионист в области естественного права Ричард Гула возражает против классического естественно-правового подхода в католическом учении. Этот подход исходит из «физикалистского» понимания нормативного содержания естественного порядка, рассматривая волю божественного Творца как выраженную в биологических структурах человеческих существ:

Приравнивание «естественного» к четко определенным закономерностям в творении приводит к естественному фундаментализму и порождает «репродукцию» теории «инструкции изготовителя» для естественного морального закона. В таком подходе нет места для специфически человеческих, творческих аспектов нравственного знания и свободы. Моральное знание сводится к простому обнаружению заданных закономерностей в мире, а свобода — к исполнению или неисполнению того, что дано (Gula, 1991, p. 378–379).

Концепции природы, человеческой и окружающей, меняются — так же, как и социальные рамки семьи и общества. Фому Аквинского защищают, поскольку он утверждает законодательную функцию человеческого разума как органа, устанавливающего нормы, вопреки следованию якобы неизменным правилам природы. Однако эпистемологический поворот Канта отвергается и обвиняется в подмене «реальности» и человеческого существования «субъективной прихотью» (Gula, 1991, p. 378)³. «Непроизвольные естественные» аспекты (*das natural Unbeliebige*) человеческой жизни долж-

³ Определение «естественного» в естественном праве, данное Гулой, таково: «“Естественное” — это то, что в реальности обеспечивает потенциал, позволяющий каждому человеку прийти к единству в обществе с другими людьми, стремящимися к единству» (Gula, 1991, p. 378).

1.1. The Kantian Turn to Subjectivity as a Loss of Objectivity

For the Aristotelian-inspired critics of Kant, a teleological ontology offers a grounding in “reality” that, rather than constituting a completely determined system, still allows for interpretation and reason-led decision-making. The revisionist natural law ethicist Richard Gula objects to the classical natural law approach in Catholic teaching. It derives a “physicalist” understanding of the normative content of the natural order which regards the will of the divine Creator as expressed in the biological structures of human beings:

To equate “natural” with well-defined patterns in creation leads to a natural fundamentalism and yields a “blueprint” of “maker’s instructions” theory of the natural moral law. Such an approach has no room for the distinctively human, creative aspects of moral knowledge and freedom. Moral knowledge would be simply the matter of discovering the given patterns in the world, and freedom would be reduced to a matter of abiding by or violating what is given (Gula, 1991, pp. 378-379).

Conceptions of nature, human and external, change, as do the social frameworks of family and society. Thomas Aquinas is defended as proposing the legislating function of human reason as the norm-giving authority, in contrast to following allegedly fixed settings of nature. Yet Kant’s epistemological turn is rejected and suspected of replacing “reality” and human embodiment with “subjective whim” (Gula, 1991, p. 378).³ The “non-arbitrary natural” aspects (*das natural Unbeliebige*)

³ Gula’s definition of the “natural” in Natural Law is: “‘Natural’ is what is in reality providing the potential which would make it possible for each person to come to wholeness in community with others seeking wholeness” (Gula, 1991, p. 378).

ны быть учтены в нормативной этике, которая тем самым не может окончательно отказаться от допущения предзаданных «естественных склонностей», даже если они поддаются рациональному управлению (Anzenbacher, 1992, S. 97). Вопрос в том, где должна быть проведена граница относительно рецепции аристотелевской энтелехии. Делая акцент на роли человеческого субъекта, при рассмотрении естественно-правового подхода философов Джона Финниса и Германа Гризеца ирландский теолог морали Винсент МакНамара выделяет две области принципиальных расхождений, одна из которых антропологическая и этическая, а другая — теологическая. Первая область касается «благ», на которые неизменно ориентирован человек. При этом исследуемые авторы не проводят различий между физическим и моральным уровнями. Гризец оговаривается, что блага, которые он выделяет как решающие, «не могут быть противопоставлены друг другу». Для них указанные блага — жизнь, познание истины, игра, эстетический опыт, дружба, практическая разумность, религия — «все одинаково фундаментальны» (MacNamara, 1988, p. 102). МакНамара отвергает это суждение по двум причинам: во-первых, благами их делает то, что они «служат реализации человеческого существа: у них нет собственной жизни». Во-вторых, «невозможно стремиться ко всем благам по отдельности»; необходимо иметь возможность выбирать и, таким образом, действовать «вопреки благу», как справедливо утверждают пропорционалисты (Ibid., p. 103–104). Ввиду опасности того, что в «природной» версии естественного права «господствует биология», МакНамара программно вопрошает: «Но почему человек должен организовывать свою жизнь, подчиняясь структуре “биологических способностей в качестве целей”»? (Ibid., p. 100). Причина, по которой он утверждает, что «физическая структура сама по себе не может быть допущена к определению того, что означает действовать по-человечески» (Ibid., p. 104), — теологическая: «Культура... является возможностью также от Бога — а не только от природы» (Ibid., p. 100).

of human life need to be accounted for in normative ethics which therefore cannot completely relinquish an assumption of given “natural inclinations”, even if they are subject to rational direction (cf. Anzenbacher, 1992, p. 97). The question is where the line regarding the reception of Aristotelian entelechy is to be drawn. In his emphasis on the role of the human subject, dealing with the natural law approach of philosophers John Finnis and German Grisez, the Irish moral theologian Vincent MacNamara identifies two areas of principal divergence, one anthropological and ethical, the other theological. The first relates to the “goods” towards which humans are invariably oriented, noting these authors’ lack of distinction between the physical and the moral levels. Grisez stipulates that the goods he identifies as decisive “cannot be weighed against each other”. For them, the goods specified — life, knowledge of truth, play, aesthetic experience, friendship, practical reasonableness, religion — “are all equally fundamental” (MacNamara, 1988, p. 102). MacNamara rejects this judgement for two reasons: first, what makes them goods is that they “serve the fulfilment of the human being: they do not have a life of their own.” Secondly, it is “not possible to pursue all goods independently”; one needs to be able to choose and thus also to act “against a good”, as proportionalists have argued correctly (*ibid.*, pp. 103–104). In view of the danger that “biology reigns supreme” in the “nature” version of natural law, MacNamara asks programmatically: “But why should one order one’s life by submitting to the faculties-end structure?” (*ibid.*, p. 100). His reason for maintaining that “the physical structure will not of itself be allowed to be the determinant of what it means to act humanly” (*ibid.*, p. 104), is theological: “Culture [...] is also a possibility from God — and not merely nature” (*ibid.*, p. 100).

Для второй сферы, теологической, составляет проблему, когда вера понимается не как свободный ответ Богу, являющему себя в истории, а как естественно данное отношение, поскольку оно влияет на понимание божественного замысла творения: запрограммированы ли люди своим Творцом быть религиозными, или же им даровано занимать собственную позицию по отношению к Богу? Этот вопрос, характерный для современной установки на незаменимость инициативы человеческого субъекта, оказывается актуальным для взаимоотношений между философией и теологией, естественным разумом и откровением. Является ли отношение к Богу — потенциальное или актуальное — объективной предустановкой человеческой личности? В этом случае теоретический разум утверждал бы и существование Бога как нечто, что можно вывести из рациональных способностей, и активизацию этой связи индивидом как необходимый акт или, в случае отказа, как греховное отклонение.

Гула напоминает своей аудитории о повороте Второго Ватиканского собора от «природы» к «личности», для которого «*Gaudium et Spes*» (1965) является знаковым документом» (Gula, 1991, p. 387). Анценбахер (Anzenbacher, 2002; обсуждается в: (Hübenthal, 2006, S. 367)) выступает за то, чтобы поместить католическую социальную этику в рамки закона разума эпохи модерна. Но уровень доминирования познавательных стремлений в подходе, характерном для человеческой личности, таит в себе опасность преуменьшения практического характера как моральной, так и религиозной рефлексии. Он указывает на трудность избавиться от общей природной энтелехии или преобразовать ее в направлении заранее поставленных целей и задач, лежащих в основе этой концепции объективности.

1.2. Основания для преодоления христианского аристотелианства как формы мышления

Несмотря на длительное использование этого подхода для выражения христианской вести о спасении в эпоху, ориентированную на раци-

Secondly, it is problem for theology when faith is not conceived as a free response to a God who reveals God's self in history, but as a naturally given relationship, since this affects the understanding of the divine intention of creation: are humans programmed by their Creator to be religious, or is it in their gift to take their own stance towards God? This question, urged by the modern insistence on the irreplaceable initiative of the human subject addressed, will turn out to be relevant for the relationship between philosophy and theology, natural reason and revelation. Does a relationship to God — potential or actualised — belong to the objective set-up of the human person? In that case, theoretical reason would claim both the existence of God as something to be inferred by rational capacity and the individual's activation of this connection as a necessary act or, if refused, as a sinful deviation.

Gula (1991, p. 387) reminds his audience of the Second Vatican Council's turn from "nature" to "personhood" for which "*Gaudium et Spes* (1965) is a landmark document". Anzenbacher (2002, pp. 14-32, discussed by Hübenthal, 2006, p. 367) argues for situating Catholic Social Ethics within the modern era's law of reason. But the level dominating the approach of cognitive pursuits typical of the human person is in danger of downplaying the *practical* character of both moral and religious reflection. It indicates the difficulty of shaking off or transforming the shared natural entelechy towards pre-set purposes and ends at the basis of this conception of objectivity.

1.2. Reasons to Overcome Christian Aristotelianism as a Thought Form

Despite the long-standing use of this approach to express the Christian message of salvation to an era oriented towards rational

ональный поиск и последовательную систему знаний, синтез, достигнутый Фомой Аквинским, был поставлен под вопрос всего лишь через одно поколение альтернативой, сосредоточенной на божественной и человеческой свободе. Вопреки необходимостным и монистическим импликациям античной и арабской философии религии, Дунс Скот перевел теологический дискурс в русло размышлений о воле⁴. Иная концепция действия открывает путь к отходу от онтологии субстанции (1.2.1). Будет ли этот возврат к ключевому моменту библейских писаний — центральному положению воли Бога и человеческого адресата — переопределять теологическую этику или же можно обосновать связь между проектами Фомы и Канта, будет рассмотрено далее (1.2.2).

1.2.1. Определение основополагающих изменений в теории агентности.

Для философа Отфрида Хёффе ключевое изменение между античными и современными концепциями разума происходит в понимании агентности, что проявляется в наглядном развороте в обратном направлении:

В то время как телеологическое стремление ориентировано на цель и, следовательно, озабочено тем, «куда», строгое понятие воления рассматривает «откуда», происхождение движения в том, что движется (то есть в воле)... Телеологическое стремление... состоит в абсолютно высшем «куда» в смысле... *эвдемонии*. В случае воления, напротив, точкой отсчета является исходящее «откуда». Высшее начало заменяет высший конец, и это происхождение устанавливается там, где начало действия не обусловлено чем-то внешним, а получает импульс от самого человека (Höffe, 2010, p. 182–183).

⁴ Юрген Хабермас подчеркивает радикально новое начало, заложенное францисканским ученым позднего Средневековья, с точки зрения его значимости в открытии ключевых категорий современности (Habermas, 2019a, S. 765–804). В главе 6 моей книги (Junker-Kenny, 2022, p. 124–156) я обсуждаю интерпретации теологического фона эпохальных нововведений Скота, которые предвосхищают идею автономной свободы Канта и его трансцендентальный метод.

enquiry and a coherent system of knowledge, the synthesis achieved by Thomas Aquinas was put in question only one generation later by an alternative that focused on divine and human freedom. Against the necessitarian and monistic implications of antique and Arabic philosophies of religion, Duns Scotus moved theological discourse to a reflection on the will.⁴ A different conception of action inaugurates a departure from substance ontology (1.2.1). Whether this return to a key point of biblical writings — the centrality of the will of God and of the human addressee — redefines theological ethics, or whether a link between the projects of Thomas and Kant can be argued for, will be treated subsequently (1.2.2).

1.2.1. Locating the Foundational Change in the Theory of Agency

For the philosopher Otfried Höffe, the key change between antique and modern concepts of reason occurs in the understanding of agency, made visible in an instructive reversal of direction:

Whereas teleological aspiration is oriented towards a goal, and consequently is concerned with 'where to,' the strict concept of willing looks at 'wherefrom,' at the origin of the movement in what moves (i.e., at the will) [...] Teleological aspiration [...] consists in an absolutely highest 'where to' in the sense of [...] *eudaimonia*. In the case of willing, on the contrary, the point of orientation is an originating 'wherefrom.' A superlative beginning replaces a superlative end, and this origin is established where the commencement of an action is not driven by something external but receives its impetus from the individual himself (Höffe, 2010, pp. 182-183).

⁴ Jürgen Habermas (2019a, pp. 765-804) highlights the radically new beginning established by the Franciscan late medieval scholar in its relevance for opening up key categories of modernity. In Chapter 6 of my book (Junker-Kenny, 2022, pp. 124-156), I discuss interpretations of the theological backdrop of Scotus's seminal innovations that anticipate Kant's idea of autonomous freedom and his transcendental method.

Больше не существует предположения, по которому *agere sequitur esse*⁵, то есть действие направляется стремлением к достижению целей, установленных рамками всеобъемлющего естественного порядка. На смену им приходит представление о человеке как о цели или «самоцели». Он больше не может перекладывать ответственность за свои поступки на внешние причины. Хёффе заключает:

Различие... основано не на идее непревзойденного блага, а на концепции действия, к которому применяется идея блага. Решающее различие, таким образом, возникает не с нормативной стороны, а со стороны теории действия... В ситуации счастья человек *несет ответственность лишь в некоторой степени*, тогда как в ситуации автономии человек потенциально *несет полную ответственность* (Höffe, 2010, p. 184–185).

Как это влияет на библейскую этику, когда практический разум переходит от *phronesis* применения к происхождению действия в самоопределении человека в соответствии с моральным законом?

1.2.2. Последствия для теологической этики.

Причина, по которой богословы принимают эти изменения за прорыв, заключается в том, что они освобождают человека от предустановленных целей действия. Включение ориентации на истину, которая встраивает Бога в естественно заданные склонности, оценивается как подрыв ее качества личного отклика. На первый план выдвигается доказательство «долженствования» как неотъемлемого аспекта практического разума за рамками стремления к благополучной жизни. Это делает справедливым моральный опыт субъекта, возникающий особенно в случаях конфликта, когда «ясное моральное обязательство... нельзя отрицать, даже если от него можно отказаться» (Farley, 2011, p. 139). Однако чувство «полной ответственности», выявленное Хёффе, для Канта опирается на надежду, что моральные усилия

No longer is it the assumption that *agere sequitur esse*, that action is directed by the striving to achieve purposes set by the encompassing framework of natural order. They are replaced by the idea of the human being as a purpose or “end in itself”. She can no longer apportion responsibility for her deeds to external goals. Höffe concludes:

The difference [...] is based not in the idea of an unsurpassable good, but in the concept of an action to which the idea of the good is applied. The decisive difference, then, doesn’t occur on the normative side but from the side of the theory of action [...] In the case of happiness, the individual is only *for the most part responsible*, whereas in the case of autonomy the individual is potentially *totally responsible* (Höffe, 2010, pp. 184-185).

How does it affect a biblically inspired ethics when practical reason moves from the *phronesis* of application to the origin of action in the individual’s self-determination under the moral law?

1.2.2. Consequences for Theological Ethics

The reason for theologians to welcome these shifts as a breakthrough is that they liberate the human creature from pre-established purposes of action. To include an orientation towards truth that comprises God into the naturally given inclinations, is judged as undermining its quality of a personal response. The evidence of the “ought” as an irreducible aspect of practical reason beyond striving for a flourishing life is highlighted. It does justice to the moral experience of the subject that arises especially in cases of conflict when “a clear moral obligation [...] cannot be denied, even if it can be refused” (Farley, 2011, p. 139). The sense of “total responsibility” identified by Höffe, however, for Kant is set in a horizon of hope that moral endeavour will find itself supported by the author

⁵ Действие следует за бытием (лат.). — Примеч. пер.

получают поддержку со стороны творца вселенной. Предполагается иной тип телеологии, при котором моральное действие не может быть заменено, но при этом нельзя допустить, чтобы оно не достигло своего намерения. Следуя этому типу, решение Кантом антиномии практического разума о существовании Бога может быть признано с теологической точки зрения указанием на библейского Бога, который остается лояльным к людям посредством исторических актов их спасения.

В отличие от этих разногласий, в адаптации Фомой аристотелевских понятий и способов рассуждения к христианской доктрине можно также увидеть предвосхищение кантовского закона разума⁶. Выявление сходства может дойти вплоть до «спора об авторстве», в котором «Кант рассматривается в лучшем случае как изобретатель названий и остроумный интерпретатор, но не как подлинный создатель концепции моральной автономии» (Hübenthal, 2005, S. 96–97)⁷. Однако такое сопоставление рискует преуменьшить значимость преобразований. Оно недооценивает изменение, в результате которого «понятие автономии возвращается в телеологические рамки упорядоченности и таким образом умиротворяется онтологически» (Ibid., S. 98). По мнению Хюбенталья, сторонники «этики веры» правы, когда подчер-

of the universe. A different type of teleology is assumed in which moral action cannot be substituted but will also not be allowed to fail to attain its intention. Following this type, Kant's solution to the antinomy of practical reason, the postulate of God, can be recognised from a theological perspective as pointing to the biblical God who remains loyal to humans through historical acts of salvation.

In contrast to these discontinuities, it is also possible to see in Thomas' adaptation of Aristotelian concepts and modes of reasoning to Christian doctrine a precursor of Kant's law of reason.⁵ Uncovering the similarities can go as far as engaging in an "authorship dispute" in which "Kant is treated at best as the name giver and sharp-witted interpreter but no longer as the proper initiator of the concept of moral autonomy" (Hübenthal, 2005, pp. 96-97).⁶ Yet this alignment risks belittling the momentous nature of the transformation. It underrates the change when "the concept of autonomy is located back into a teleological framework of order and is thus pacified ontologically" (*ibid.*, p. 98). In Hübenthal's view, the proponents of a "faith ethic" are correct in highlighting the contrast of an "autonomous ethics" to Aqu-

⁶ Под «параллелями» между Фомой и Кантом Хюбенталь подразумевает такие элементы их учений, как различие между «теоретическим и практическим разумом, признание непосредственного доказательства должностования, высший моральный принцип, который в равной степени носит преимущественно формальный характер, предписывающий, законодательный характер практического разума — рассматриваемый в трактате о праве *lex naturalis* — своеобразно отстраненное отношение к естественным склонностям, на которые человек в то же время ориентирован (*verwiesen*). Также Фома допускает "естественный свет разума", с помощью которого человек способен в значительной степени в пределах своей компетенции выяснить, что есть добро и зло» (Hübenthal, 2005, S. 96–97).

⁷ Хюбенталь цитирует суждение Альфонса Ауэра: «Если бы, однако, теология современной эпохи продвигалась по пути, открытому Фомой, она по крайней мере не была бы так возмущена доктриной Канта об "автономии как репрезентации этической (*sittliche*) свободы"» (Auer, 1984, S. 220; Hübenthal, 2005, S. 97).

⁵ Under "parallels" between Thomas and Kant, Hübenthal (2005, pp. 96-97) mentions elements such as the distinction between "theoretical and practical reason, the acceptance of an immediate evidence of the ought, a highest moral principle that equally remains mainly formal, the prescriptive, legislative character of practical reason — dealt with in the treatise on law of the *lex naturalis* — a peculiarly distanced relationship to the natural inclinations towards which one is at the same time oriented (*verwiesen*). Also Thomas presupposes a 'natural light of reason' by which the human being is able to find out largely in his own competence what is good and evil."

⁶ Hübenthal (2005, p. 97) quotes Alfons Auer's (1984, p. 220) judgement: "If, however, the theology of the modern age had progressed on the path opened up by Thomas, it would at least not have been perturbed as much by Kant's doctrine of 'autonomy' as the representation of ethical (*sittliche*) freedom'."

кивают контраст «автономной этики» с Аквинатом (*Ibid.*, S. 98–100). Здесь нет преемственности, но есть разрыв в ключевых положениях. Как показывает теория «мыслеформ» о развитии догмы, эти парадигмы пытаются интегрировать новые восприятия и самосознание в попытке их расширить; но в конечном итоге ранее успешная некогда новая мыслеформа уже не способна вместить новые внешний и внутренний опыт (Essen, 2005, S. 215). На смену ей приходит другая схема, которая позволяет актуализировать и опосредовать связь с исходным историческим откровением в новом культурном окружении. Вместо того чтобы представлять непрерывную экспликацию установленного ядра религии, эти модели характеризуются прерывистостью и новыми началами (Pröpper, 1991; Essen, Pröpper, 1997; Essen, 2005, S. 209–221). Если заглянуть в историю христианского мышления, становится очевидным, что и следующий образцовый подход, который нам предстоит изучить, — теология Августина — знаменует собой разрыв с более ранней патристикой. Как и в случае с первым крупным переводом послания Нового Завета на языческую философскую почву в эпоху первых Соборов и в последующие эпохи, Августин — подобно Фоме, Дунсу Скоту, Лютеру и Шлейермахеру — заслуживает признания за то, что он вызвал кардинальные перемены в теологической рефлексии и религиозной практике.

2. Какова агентность после первородного греха?

Августинианское опровержение свободы во имя добра и кантовская концепция радикального зла

И отмеченное сходство между Аквинатом и Кантом, и сам средневековый синтез представляются заложенными в чувстве целесообразности у людей, легко вписывающихся в созданный для них мир, и в чувстве доверия к их способности жить в соответствии с данным им Богом разумом. Оговорки в отношении Канта принимают форму возражений против нару-

nas (*ibid.*, pp. 98–100). There is no continuity but a break in key assumptions. As the “thought forms” theory of the development of dogma shows, these paradigms attempt to integrate new perceptions and self-understanding in an enlargement effort; but ultimately, the previously successful, once-new thought form can no longer contain the new external and internal experiences (Essen, 2005, p. 215). It finds itself replaced by another scheme that allows the link to the original historical message to be actualised and mediated to a new cultural setting. Rather than presenting a continuous explication of the set core of a religion, these models are marked by discontinuity and new beginnings (Pröpper, 1991; Essen and Pröpper, 1997; Essen, 2005, pp. 209–221). Looking back into the history of Christian thinking, it becomes apparent that also the next exemplary approach to be studied, Augustine’s theology, marks a break with the earlier patristic authors. As with the first major translation of the New Testament message into a Gentile philosophical horizon in the era of the first Councils and at the subsequent edges of new epochs, Augustine — like Thomas, Duns Scotus, Luther and Schleiermacher — must be credited with setting in motion a sea of change in theological reflection and religious practice.

2. What Agency after Original Sin? The Augustinian Refutation of Freedom for the Good and Kant’s Concept of Radical Evil

Both the similarities noted between Aquinas and Kant and the medieval synthesis itself appear as embedded in a sense of appropriateness of humans fitting seamlessly into the world created for them, and of trust in their ability to live by their God-given reason. Reservations

шения гармоничного слияния, в результате которого человеческая субъектность становится опорной точкой размышлений и действий. Отказ Канта от теоретических доказательств и настаивание на том, что связь с Богом может быть обоснована только на основе практического разума, расценивается как упущение.

Однако если перейти от XIII к V в., можно увидеть другую модель. Августин предстает как радикальный скептик в отношении сил человека, его антитетический способ рассуждения отменяет прежние усилия Отцов Церкви установить связь с общим знанием истины, выработанным в существующей философии. Их интерес к «внутреннему человеку» (Kobusch, 2006, S. 64–71, 90–95, 118–123, 138–151; 2018, S. 76–97) теперь приобретает иное направление. Современные теологические критики августинианского толка выступают против кантовской автономии на основе анализа неотвратимости греха и подменяют мораль божественной благодатью (2.1)⁸. Их оппоненты-теологи признают необходимость включения зла в анализ свободной человеческой агентности, но разрабатывают концепцию благодати как элемента неконкурентных отношений между божественной и ограниченной человеческой свободой (2.2).

⁸ Ключевым показателем являются их аргументы в отношении прав человека. Джоан Локвуд О’Донован включает Канта в список авторов «либеральной договорной традиции Гоббса, Локка, Руссо», которые, как считается, проложили путь к «собственническому индивидуализму». Она оценивает движение от «сотворения человечества по образу и подобию Божьему, от уникального достоинства людей в сообществе к универсальному наделению их основными правами» как «приискорбно наивное и ошибочное» (O’Donovan, Lockwood O’Donovan, 2004, p. 74). Ульрих Кёртнер полагает, что человеческое достоинство основывается не на способности человека к моральному поведению, а на его оправдании посредством благодати: «Действительно, концепция человеческого достоинства может быть определенным образом выведена из евангельского повествования об оправдании грешника только благодатью; однако права человека как таковые — это форма закона, а не Евангелия» (Körtner, 1999, S. 158).

towards Kant take the form of objecting to the disruption of the harmonious convergence by making human subjectivity the anchor point of reflection and action. His break with theoretical proofs and insistence that a connection to God can only be justified from the grounds of practical reason are seen as a loss.

Going back from the thirteenth to the fifth century, however, a different model appears. Augustine comes into view as a radical sceptic regarding human powers, whose antithetical mode of reasoning reverses the earlier patristic efforts to connect with the general consciousness of truth as elaborated in existing philosophies. Their interest in the “inner person” (cf. Kobusch, 2006, pp. 64-71, 90-95, 118-123, 138-151; 2018, pp. 76-97) is now taken in a different direction. Contemporary theological critics in the Augustinian vein argue against Kantian autonomy from an analysis of the inescapability of sin and substitute morality with divine grace (2.1).⁷ Their theological opponents recognise the need to include evil into an analysis of free human agency but elaborate the concept of grace as part of a non-competitive relationship between divine and finite human freedom (2.2).

⁷ A key indicator is their argumentations in relation to human rights. Joan Lockwood O’Donovan includes Kant in the list of authors of the “liberal contractarian tradition of Hobbes, Locke, Rousseau”, who are seen to have paved the way towards “possessive individualism”. She judges the movement from “the creation of humankind in God’s image to the unique dignity of persons in community to their universal possession of fundamental rights” as “lamentably naïve and misled” (O’Donovan and Lockwood O’Donovan, 2004, p. 74). Ulrich Körtner (1999, p. 158) bases human dignity not on the human capacity for morality but on justification by grace: “It is true that the concept of human dignity can be derived in a specific way from the Gospel of the justification of the sinner by grace alone; yet human rights as such are a form of the law, not of the Gospel.”

2.1. Исследование внутренней жизни и выбор в пользу благодати вместо агентности

Поворот к интенсивному анализу внутренних мыслей и мотивов, представляющий собой значительное изменение в истории европейского мышления, объясняет большую часть эффекта трансцендирования эпохи Августина. Различные стороны его творчества относятся к разным периодам. Степень проникновения во внутренний мир человека открывает новую траекторию, помимо социальной и политической этики, в особенности Аристотеля и стоиков. Поддерживая августинианскую концепцию биологически наследуемого «первородного греха», критики показывают автономную агентность как простой конструкт и иллюзию. Кант классифицируется как продолжатель дискредитированной пелагианской антропологии моральных способностей и усилий, которая этой разнородной теологической группой считается одной из самых пагубных ересей. С их точки зрения, она ставит под угрозу понимание человеком своей полной зависимости от Бога и отрицает ожидание благодарности за спасение перед Богом, который решает, искупить или осудить. Это чревато риском умалить Божий суверенитет, отдав центральное место агентности и воле самого творения. Вместо того необходимо определить роль церкви и ее инструментов благодати, через которые можно ограничить чрезмерность врожденной человеческой враждебности и подвергнуть ее Божьему суду. Хотя сама церковь определяется Августином как церковь святых и грешников, что отвергает попытки донатистов и последующих авторов признавать только общины безупречных учеников, правовое мышление латинского христианства одновременно настаивает и на решающей для спасения роли таинства крещения. Можно отметить практический герменевтический круг между новой доктриной о первородном грехе как о неисключительной актуальности в каждом рожденном человеке и новой практикой крещения младенцев. Этим кругом закрепляется смысл обряда крещения в концепции морального зла как одновременно судьбы и виновности даже у новоро-

2.1. Scrutinising the Inner Life and Opting for Grace in Lieu of Agency

The turn to an intense internal scrutiny of thoughts and motivations, that constitutes a significant change in the history of European thinking, explains a major part of Augustine's era-transcending effect. Different aspects of his work speak to various periods. The degree of insight it offers into human interiority begins a new trajectory besides the social and political ethics, especially of Aristotle and the Stoa. Endorsing the Augustinian conception of a biologically inherited "original sin", critics unveil autonomous agency as a mere construct and illusion. Kant is classified as continuing the discredited Pelagian anthropology of moral capability and effort which ranks as one of the most pernicious heresies for this otherwise diverse theological grouping. From their perspective, it endangers the human insight into their complete dependence on God and denies the expectation of gratitude for salvation to a God who can choose to redeem or to condemn. It risks diminishing God's sovereignty to give centre place to the agency and will of the creature. Instead, the roles of the church and of its means of grace are to be expounded, through which the excesses of inborn human hostility can be curtailed and subjected to God's judgement. While the church itself is defined by Augustine as one of saints and sinners, rejecting Donatist and subsequent attempts to recognise only communities of perfect disciples, the legal mindset of Latin Christianity also insists on the decisive salvific role of the sacrament of baptism. A practical hermeneutical circle can be noted between the new doctrine of original sin as an exceptionless actuality in every human born and the new practice of infant baptism, fixing the meaning of the entrance rite to a conception of moral evil as simultaneously a fate and a culpable deed even

жденных. Подобная эссенциализирующая радикализация мысли, выраженной в Послании Павла к Римлянам (Рим. 5: 8–21), где она отнесена к противопоставлению Адама и Христа и описывает грех не как «наследуемый», а просто как факт, присущий всем людям, отказывается от патристического приписывания свободной воли человеческому субъекту; она также объясняет новое положение, обретенное экклезиологией. Здесь возникает тип объективности, отличный от сформировавшегося впоследствии в Высоком Средневековье. В отличие от телеологии Аристотеля, она находится не в природе всего существующего, а в церковной иерархии и вверенных ей таинствах.

Предыстория концепции Августина, возможно, уже не является общеизвестной — это стремление решить проблему теодицеи, которое он сохранял на протяжении всей жизни и перенес из своих ранних манихейских и платонических убеждений в христианство (Pröpper, 2011, S. 694–1092, особенно 981–1025; Häring, 1979). Тем не менее следствия этого оказались весьма плодотворными — например, их результатом стали близкий к гоббсовскому взгляд на естественную человеческую общительность и идея примата церкви над государством. Эти идеи возникли еще до взятия Рима Аларихом, но, несмотря на это, могут рассматриваться как отражение политических реалий. Однако главный вопрос — внутренний: почему его теология, отвергающая его собственные ранние труды и аргументы его современников, превращает универсальную спасительную волю Бога, которую разработал еще Иреней в противовес гностицизму, в концепцию Бога, избирающего немногих и осуждающего большинство. Божественная «благодать», заменяющая человеческую агентность, способную, как принято считать, только на грех, оказывается значимой в этой непростой конфигурации. Но возможны и другие толкования «благодати», теологически оправданные как адекватные и плодотворные интерпретации библейского послания. Они включают в себя грехопадение, а также повествования о *metanoia*, об изменении сердца и обращении, предполагающем способность к действию и требующем философского разъяснения.

of newborns. This essentialising radicalisation of a thought expressed in Paul's Letter to the Romans (Rom 5:8-21) — where it belongs to the Adam — Christ contrast and is not stated as “inherited” but merely as a factual finding in all humans — abandons the patristic attribution of a free will to the human subject; it also explains the new standing acquired by ecclesiology. A different type of objectivity to that appearing subsequently in the High Middle Ages is put forward. In contrast to the teleological framework of Aristotle, it is not located in the nature of everything existing, but in the hierarchy of the church and the sacraments entrusted to it.

The backdrop to Augustine's construct may no longer be shared — the life-long quest he brought from the earlier stages of his Manichean and Platonic convictions to Christianity to resolve the theodicy question (cf. Pröpper, 2011, pp. 694-1092, esp. 981-1025; Häring, 1979). Yet its consequences have been seminal, such as a near-Hobbesian view of natural human sociability, and a superior position of the church to state governance. They antedate the Fall of Rome to Alaric but can still be seen as reflecting the political realities. Yet the key question is internal: why his theology, rejecting his own earlier writings and the arguments of his contemporaries, turns the universal salvific will of God, that already Irenaeus had elaborated against Gnosticism, into the concept of a God who elects the few and condemns the masses. Divine “grace”, replacing a human agency that is deemed capable only of sinning, has its meaning in this fraught configuration. Yet other interpretations of “grace” are possible and theologically justifiable as adequate and fruitful interpretations of the biblical message. It includes the Fall but also narratives of *metanoia*, of a change of heart and conversion, which presuppose a capability to act that calls for philosophical elucidation.

2.2. Замена манихейской антропологии и эсхатологии исследованием зла как человеческой «склонности»

Глубина, с которой Августин проанализировал внутренний опыт субъектности по отношению к себе, к темпоральности и встрече с Богом, заложила новый, экзистенциальный способ философствования. Впрочем, его мрачные выводы и епископальные меры против разногласий в позициях составили наследие, вызывающее споры среди богословов, синодов, соборов и церквей в западном христианстве. Главной задачей его оппонентов было вернуть человеческую способность к действию как предпосылку, без которой невозможно представить ни божественное намерение создать мир с человеческим началом, ни личное решение следовать за Иисусом, ни взгляд на историю как на относящуюся к Царству Божьему. Всеобъемлющая категория для учения о Боге, христологии и теологической антропологии — это «свобода». Но каким образом можно включить в концепцию автономии прозрение, столь глубоко исследованное Августином, о грехе как определяющем свойстве человека? И как Канту удалось преодолеть опыт о несоответствии между знанием добра и неспособностью его реализовать, описанный Павлом как парадокс?

В его работе «Религия в пределах только разума» (1793) злые поступки анализируются как факты личного опыта себя и других, но не эссенциализируются. Они рассматриваются лишь как «наклонность» (*Hang*) в отличие от фундаментального человеческого побуждения (*Anlage*) к добру (AA 06, S. 29–44; Кант, 1994в, с. 28–47). Этот момент проясняется учеными, настаивающими на двух уровнях, утверждаемых Кантом: на умопостигаемом уровне принципиально возможно «изменение сердца», а на эмпирическом требуются и считаются осуществимыми биографические усилия по воплощению такой «революции мышления», равносильной преобразованию. Изолирующие высказывания, выражающие только одну сторону, критикуются за то, что не отображают полной картины (Forschner, 2011, S. 78–83). «Осно-

2.2. Replacing a Manichaean Anthropology and Eschatology with an Investigation of Evil as a Human “Propensity” (*Hang*)

The depths to which Augustine analysed the internal experience of subjectivity with itself, of temporality and of the encounter with God set a new, existential mode of philosophy in motion. His despairing conclusions as well as his episcopal measures against diverging positions, however, have left a legacy disputed by theologians, synods, councils and churches in Western Christianity. A key concern of his opponents has been to retrieve the human capacity for action as a premise without which neither the divine intention to create a world with a human counterpart, nor the individual decision to follow Jesus, nor a view of history as relevant for the kingdom of God, can be conceived. The overarching category for the doctrine of God, Christology and theological anthropology is discovered as “freedom”. But how is the insight that Augustine excavated to such depth, sin as a defining human feature, to be incorporated into a concept of autonomy? How did Kant grapple with the experience, already explored as a paradox by Paul, of the discrepancy between knowing the good but failing to enact it?

In his 1793 writing, *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*, evil action is analysed as a fact of the personal experience of self and others but not essentialised. It is put forward as only a “propensity” (*Hang*), as distinct from the fundamental human predisposition (*Anlage*) to good (RGV, AA 06, pp. 29–44). This point is clarified by scholars who insist on the two levels at which Kant argues: at the intelligible level, a “change of heart” is principally possible, and at the empirical level, a biographical effort to realise this “revolution of thinking”, that is equivalent to a conversion, is demanded and deemed feasible. Isolating statements

воположения» и «Критика практического разума» все же отличает крепкая внутренняя связь понятий свободы, разума и воли. Однако этот «тезис аналитичности», в котором они взаимно предопределяют друг друга, встретил возражение, состоящее в том, что подобная концепция свободы не допускает выбора зла (Hüben-thal, 2005, S. 108, со ссылкой на Schönecker, Wood, 2002, S. 174–183). Поправка Канта 1793 г. разрушает их тесную взаимосвязь и ставит на первое место свободу, которая может быть использована для добра и зла, но при этом определяет последнюю как производную, а не как столь же изначальную, как ориентация на добро (AA 06, S. 29; Кант, 1994в, с. 28–29). Этот тонкий анализ, однако, все еще может рассматриваться как «пелагианский», поскольку способность посвятить себя «изменению в сердце» ради «восстановления в силе первоначальных задатков добра» (AA 06, S. 44; Кант, 1994в, с. 46) приписывается человеку, а не отводится внешней силе — Божьей благодати. На этом этапе философского анализа человеческой свободы необходимо сделать выбор между двумя моделями теологии: концепцией, которая рассматривает божественную и человеческую свободу как конкурирующие друг с другом, причем последняя должна подчиняться божественной причинности, которой она обязана своим существованием; или концепцией Бога, рискнувшего создать свободного человека, который способен выбирать за или против в отношениях как со своим Творцом, так и с другими людьми. Агентность относится к человеку, и «благодать» приходится переосмыслить и вместо полной подмены человеческой инициативности перейти к поддержке конечных, сложных и внутренне противоречивых агентов. Кант поддерживает концепцию Лейбница о «царстве благодати» как «практически необходимую идею разума», отдавая приоритет моральной чистоте намерений, которая делает нас достойными блаженства «царства благодати» (A 812 / B 840; Кант, 1994б, с. 593). Теологическая концепция божественного откровения прибавляет уровень, предшествующий человеческой агентности, указывающий на осознание бездонной фак-

that express only one side is critiqued as not representing the full outline (Forschner, 2011, pp. 78-83). The *Groundwork* and the *Critique of Practical Reason* were still marked by a strong internal connection of the concepts of freedom, reason, and will. Yet this “analycity thesis” in which they mutually determine each other met the objection that such a conception of freedom does not allow for the choice of evil (Hüben-thal, 2005, p. 108, with reference to Schönecker and Wood, 2002, pp. 174-183). Kant’s 1793 correction dissolves the close alignment and prioritises freedom which can be used for good and evil yet locates the latter as derivative and not as equally original as the orientation towards the good (cf. RGV, AA 06, p. 29). This nuanced account, however, could still be seen as “Pelagian” in that the capacity to commit oneself to a “change of heart” in the individual’s “restoration to its power of the original predisposition to the good” (RGV, AA 06, p. 44; Kant, 1998, p. 65) is attributed to the individual and not handed over to an external force, God’s grace. At this stage of the philosophical analysis of human freedom, a decision between two models of theology has to be made: one that sees divine and human freedom as competing with each other and the latter as required to submit to the divine causality to which it owes its existence; or a conception of a God who risks creating a free human counterpart who can decide for or against a relationship both to her Creator and to fellow humans. The agency is hers, and “grace” must be reconceived from a total replacement of human initiative to a support for finite, complex and internally torn agents. Kant endorses Leibniz’s concept of a “kingdom of grace” as, “from the practical standpoint, a necessary idea of reason”, giving priority to the moral purity of intention which makes us worthy of the happiness of the “world of grace” (KrV, A 812 / B 840; Kant, 1998, pp. 680-681). What the theological concept of divine rev-

тичности, исследованный впоследствии главным образом Кьеркегором: фундаментальное принятие каждой личности в ее существовании, превращающее моральный уровень из ожидания и потенциала в признание и отклик. В философской концепции «Религии в пределах только разума» не хватает подобного априорного утверждения, которое невозможно расширить человеческим разумом, но его можно признать даром, который человек не в состоянии реализовать сам (Wendel, 2005, S. 35–42; Stosch, 2005, S. 61)⁹. Это предполагает теологический взгляд на историю как на место, открытое для самораскрытия Бога. Для Канта выявление божественного происхождения или первопричины нарушило бы границы разума и разграничение между эмпирическим и умопостигаемым уровнями. Также остается первостепенной его забота о том, чтобы моральные мотивы не были загрязнены гетерономными вознаграждениями. Но необязательно, что именно это подразумевает историческая традиция вероучения, обращающаяся к своему Богу. Это в равной степени может быть выражением доверия к смыслу, который люди не в силах найти сами, просьбой поддержать их в их борениях, обостренных их знанием об отсутствии необходимости таковых, обоснованием их случайности в Творце, утверждающем существование каждого из них.

3. Критика Канта с гегельянских позиций в теологии

Перенесение теологическими подходами, принимающими августиновское недоверие к естественной человеческой конституции, индивидуальной способности воления и совершения добра в церковные пределы оспаривается современными теологами. Они соглашаются с

⁹ Вендель говорит о «религии как об отношении Эго... постигшего себя в качестве субъекта, и свободы, которая обязана (*verdanktes*) самой себе» (своему Творцу) (Wendel, 2005, S. 42). Штош утверждает, что «знание (*Erkenntnis*) истины о реальности Бога стало бы... даром, который разум не в состоянии произвести (*herstellbares*) самостоятельно» (Stosch, 2005, S. 61).

elation adds is a prior level that speaks to the consciousness of bottomless facticity, elaborated subsequently above all by Kierkegaard: the fundamental acceptance of each person in her existence, turning the moral level from an expectation and a capacity into a recognition and response. What is found missing in the philosophical construction of a *Religion Within the Boundaries of Mere Reason* is this prior affirmation which cannot be extended by human reason but can be recognised as a gift it could not have realised by itself (*cf.* Wendel, 2005, pp. 35–42; Stosch, 2005, p. 61).⁸ This would involve a theological view of history as a place open to God's self-revelation. For Kant, it would breach the distinction between empirical and intelligible levels and the limits of reason to identify a divine origin or cause. His concern not to contaminate moral motivation by heteronomous rewards also remains paramount. But this does not have to be what a historical faith tradition intends in addressing its God. It could equally be an expression of trust in a meaning humans cannot secure themselves, a petition to support them in their struggles, sharpened by their knowledge of their lack of necessity, by grounding their contingency in a Creator who affirms each one's existence.

3. Critiques of Kant from a Hegelian Position in Theology

The transfer of the individual capacity to will and do the good to the confines of the church by theological approaches that accept the Augustinian distrust in the natural human constitution has been contested by contemporary theologians. They agree to the foun-

⁸ Wendel (2005, p. 42) speaks of "religion as the attitude of an Ego [...] that has grasped itself as a subject and as a freedom that owes (*verdankt*) itself" (to its Creator). Von Stosch (2005, p. 61) states that "knowing (*Erkenntnis*) of the truth of the reality of God would be [...] a gift that reason could not produce (*herstellbares*) itself."

основополагающей ролью доброй воли и считают прорывом перепозиционирование Кантом религиозной веры в ответ на проблему смысла¹⁰. По их мнению, понимание того, что создатель вселенной готов действовать в поддержку достойных счастья, открыло новые отношения: Бог больше не источник гетерономных велений, а сила, поддерживающая индивидуальную моральную агентность уже на уровне ориентации в мире, являющемся не хаотичным, а упорядоченным¹¹. Иную альтернативу негативному взгляду Августина на интерсубъективность предлагает третья модель, которую мы рассмотрим. Как одно из основополагающих предложений, возникших в истории рецепции и полемики с «Критиками», она предлагает посткантианскую альтернативу кантовской этике и философии религии (3.1). Она ставится под вопрос теми, кто заинтересован в развитии герменевтики традиций веры в отношении опорной точки для субъектности (3.2).

3.1. «История» как область реализации разума

Сильной стороной гегельянского мышления является его интерес к истории и к продуктивной борьбе, порождающей прогресс сознания и институциональных структур (Ricoeur, 1995, p. 209–210). Для его приверженцев, с учетом существующего общественного этоса, кантовское определение практического разума в силу его безусловности представляется «пустым должествованием». Понимание трансцендентности неубедительно, так как оно связано с религиозной надеждой и постулатом Бога, возникающим из тезиса о непредсказуемости агентности. Его превосходит другая точка зрения, рассматривающая ход мировой истории с позиции отстраненного наблюдателя (Ibid., p. 210–212). Таким образом, возражения теологов-гегельянцев против схем, опирающихся на кри-

dational role of the good will and see Kant's repositioning of religious faith in response to the problem of meaning as a breakthrough.⁹ In their view, the understanding that the author of the universe is willing to act in support of worthiness for happiness has opened up a new relationship: God is no longer the source of heteronomous commands but a force that supports individual moral agency already at the level of orientation in a world that is not chaotic but ordered.¹⁰ A different alternative to Augustine's negative view of intersubjectivity is provided by the third model to be examined. As one of the seminal proposals arising in the history of reception and contestation of the *Critiques*, it offers a post-Kantian alternative to his ethics and philosophy of religion (3.1). It is put into question by those interested in developing the hermeneutics of a faith tradition in relation to the anchor point of subjectivity (3.2).

3.1. "History" as the Venue of the Realisation of Reason

A strength of Hegelian thinking seems to be its interest in history and in the productive struggles which brought forth progressions in consciousness and in institutional structures (cf. Ricoeur, 1995, pp. 209-210). To its adherents, in view of the existing ethos of societies, Kant's definition of practical reason by its unconditionality appears as an "empty ought". An understanding of transcendence linked to religious hope and a postulate of God arising from the contingencies of agency is therefore unconvincing. It is surpassed by a different viewpoint, surveying the course of world history from a detached observer's position (cf. Ricoeur, 1995, pp. 210-212). Thus, objections

¹⁰ См., напр.: (Pröpper, 1991, S. 171–194) и сравнение подходов в (Langenfeld, Lerch, 2018).

¹¹ Об анализе специфических контекстов упоминания Кантом «природы», «Провидения» и «Бога» см.: (Kleingeld, 2001).

⁹ Cf. for example Pröpper (1991, pp. 171-194), and the comparison of approaches offered by Langenfeld and Lerch (2018).

¹⁰ For an analysis of the specific contexts in which Kant refers to "nature" and to "providence" or "God", cf. Kleingeld (2001).

тический фундамент, заложенный Кантом, направлены на сам переход от эпистемологического пути Высокого Средневековья к понятию Бога через практический разум (3.1.1). Кроме того, они поднимают еще один вопрос, связанный с особым взглядом на историю в идеализме Гегеля. Он затрагивает незыблемое ядро христианства: историческую личность Иисуса, считающегося воплощением Бога (3.1.2).

3.1.1. *От безусловности к взаимности.*

По сравнению с августинианским или гоббсовским представлением о социальности, сплошь состоящей из страха и вражды, гегелевская концепция признания вносит ту же поправку, что и интерпретация Канта, согласно которой обитатели естественного состояния уже предвосхищают правовое государство (Bielefeldt, 2004, S. 75–79). Однако его статус отличается, если цель в том, чтобы поставить различные уровни и сферы признания на юридическую основу, опирающуюся на концепцию строгой взаимности. Для Канта это справедливо в отношении правовой сферы, но индивиду как моральному существу необходимо выйти за рамки ожиданий, которые граждане должны исполнять по отношению друг к другу. Признание морали в кантовском понимании требуется и тогда, когда оно остается безоценочным и односторонним. Категорический императив — это ничем не обусловленное обращение к самому себе с призывом осуществить морально хорошее независимо от награды. Именно из-за угрозы абсурдности, когда моральное действие не удается ввиду устойчивой враждебности другого, а желаемое счастье оказывается недостижимым, возникает постулат о Боге. Гегельянская подоплека просвечивает в тех интерпретациях аргументации Канта, которые вопрошают о «мотивации» как о нуждающейся в решении проблеме и интерпретируют постулат как «награду», а не как открытие самодостаточной структуры путем соединения с идеей Творца «обнаруживаемого морально универсума» (Хабермас, 2002, с. 66). Критически отзываясь о философии религии Канта на гегельянских осно-

by Hegelian theologians to outlines drawing on the critical foundation provided by Kant are directed at the very shift from the high medieval epistemological route to the concept of God towards practical reason (3.1.1). They also broach a further question linked to the particular view of history in Hegel's idealism. It affects the unrelinquishable core of Christianity: the historical person of Jesus believed to be the incarnation of God (3.1.2).

3.1.1. *From Unconditionality to Reciprocity*

In comparison with an Augustinian or Hobbesian view of sociability as consisting entirely of fear and hostility, Hegel's conception of recognition provides a similar correction as Kant's interpretation that already the inhabitants of the state of nature anticipate a state of law (Bielefeldt, 2004, pp. 75-79). Its status, however, is different when the goal is to put distinct levels and circles of recognition on a legal footing based on a concept of strict reciprocity. For Kant, this is valid for the legal sphere but needs to be exceeded by the individual as a moral being beyond the expectations which citizens must fulfil towards each other. Recognition in the Kantian sense of morality is also demanded when it remains unreciprocated and one-sided. The categorical imperative is an unconditioned address to oneself to realise what is morally good, regardless of return. It is exactly due to the risk of absurdity when moral action continues to fail on the sustained enmity of the other, and the happiness deserved is frustrated that the postulate of God arises. A Hegelian background shines through in presentations of Kant's argumentation that ask about "motivation" as a problem to be solved, and that interpret the postulate as a "reward", instead of as an opening of a self-sufficient framework by connecting to the idea of the Creator of a "morally sensitive universe" (Habermas, 2003, p. 115). While critical of Kant's philosophy of

ваниях (утверждая, в частности, что такая концепция высшего блага является «чрезмерной»), Юрген Хабермас тем не менее справедливо относится к доказательствам морального побуждения. Он проникательно отмечает, что, согласно деонтологическому подходу, «вопрос о том, зачем вообще быть моральным, не может возникнуть имманентно» (Habermas, 2019b, S. 348). Прочтение Майклом Муррман-Калем, напротив, связывает проблему мотивации с неким «вознаграждением», которое ожидается от постулируемого Бога (Murrmann-Kahl, 2005, S. 259). О том, как другие теологи оценивают согласованность интерпретации с позиции вознаграждения, будет рассказано после выявления еще одного следствия гегелевской системы для ключевого момента христианской веры: непревзойденности Иисуса Христа.

3.1.2. Неисчерпаемость Идеи.

В соответствии с гегелевскими принципами невозможно, чтобы человек был исчерпывающей реализацией идеи. Аргумент о недостаточности любой исторической реализации был ключевым пунктом разногласий в теологии XIX в. после издания «Христианской веры» Шлейермахера (1830/31). Сначала Фердинанд Кристиан Баур заявил, что Шлейермахер представил лишь «идеального Христа» и пренебрег «историческим Христом» в том виде, в котором он встречается в Библии, но впоследствии его мнение о первом издании «Христианской веры» изменилось с первоначально сверхнатуралистического на противоположное¹². С 1835 г. Баур держался позиции Гегеля, согласно которой идея не имеет обыкновения развертываться в одном-единственном образце¹³. Кантовская интерпретация личности Ии-

religion on Hegelian grounds, namely that his concept of the highest good is “overtaxing”, Jürgen Habermas nevertheless does justice to the evidence of the moral call: He states perceptively that in a deontological approach “the question why to be moral at all cannot arise *immanently*” (Habermas, 2019b, p. 348). Michael Murrmann-Kahl’s reading, on the other hand, links the problem of motivation to a “reward” of sorts that is expected from the God postulated (Murrmann-Kahl, 2005, p. 259). How other theologians judge the consistency of an interpretation in terms of reward, will be treated after highlighting a further consequence of the Hegelian system for a key point of the Christian faith: the non-surpassability of Jesus Christ.

3.1.2. The Inexhaustibility of the Idea

On Hegelian premises, it is not possible for an individual to be the exhaustive realisation of the idea. The argument of the paucity of each historical realisation has been a key point of division in nineteenth century theologues after Schleiermacher’s *The Christian Faith* (1830/1831). First diagnosed by Ferdinand Christian Baur as having put forward merely an “ideal Christ”, neglecting the “historical Christ” as he is encountered in the Bible, the direction of his judgement on the first edition of *The Christian Faith* is then reversed from its originally supernaturalist thrust.¹¹ From 1835, Baur sided with Hegel’s position that the idea is not used to spend itself in one single exemplar.¹² Kant’s interpretation of the person of

¹² Баур впервые говорит об этом в письме к брату Фридриху Августу от 27 июля 1823 г., опубликованном в 1957 г. под редакцией Хайнца Либинга (Liebing, 1957); далее критика Баура опубликована на латыни (Baur, 1827) и на немецком языке (Baur, 1828).

¹³ Баур критикует «несоответствие архетипического и исторического в христологии Шлейермахера... по той причине, что в целом между идеей и реальностью, в силу природы материи, существует отношение несоответствия» (Baur, 1838, S. 621, Anm. 1). Анализ значения ранней и последующей критики Баура см.: (Junker-Kenny, 2020, p. 109–125).

¹¹ First mentioned in a letter to his brother Friedrich August from 27 July 1823 that was edited in 1957 by Heinz Liebing, Baur published his critique in Latin (Baur, 1827) and in German (Baur, 1828).

¹² Baur (1838, p. 621n1) critiques the “incongruity of the archetypal and the historical in Schleiermacher’s Christology [...] for the reason that in general, between idea and reality, due to the nature of the matter, a relationship of incongruity obtains”. For an analysis of the significance of Baur’s early and subsequent critiques, cf. Junker-Kenny (2020, pp. 109-125).

суса как «нашего прообраза» (*Urbild für uns*), воплощающего «идеал угодной Богу человечности» (AA 06, S. 61; Кант, 1994в, с. 62), также черпала свое обоснование из разума, но не сводила его к спекулятивному построению реализующего себя мирового духа. Какие же альтернативные теологические позиции, подтверждающие некоторые аспекты позиции Канта, были противопоставлены Гегелю?

3.2. Придерживаясь философии субъектности, развиваем герменевтику веры

Интерпретация доктрины о постулате Бога как схемы вознаграждения, призванной восполнить предполагаемый недостаток мотивации, если этика включает в себя не только античное стремление к счастью, но и мораль и уважение достоинства друг друга¹⁴, как видно, приобретает цену непоследовательности.

Здесь уместно замечание Саскии Вендель о том, что «воля, которая все еще нуждается в стимулах (*Triebfedern*), таких как надежда на счастье или страх наказания, в качестве мотива для морального действия, является не автономной, а гетерономной, поскольку она определяется склонностями. Гетерономия и мораль, однако, взаимно исключают друг друга, поскольку свобода воли составляет решающее условие морали» (Wendel, 2005, S. 23, Anm. 28, со ссылкой на AA 05, S. 21–22; см.: Кант, 1994а, с. 395–396). Анализ «безусловности требования», по отношению к которому «свободный выбор детерминирован нами самими», предпринятый Маргарет Фарли (Farley, 2011, p. 141–143), также показывает, что дело не в отсутствии «мотива». Проблема заключается в распаде смысла, который парализует деятельность как таковую, если она не найдет оснований для надежды за пре-

¹⁴ Хюбенталь отмечает в отношении системы оценок Джованни Сала, что, «когда Сала определяет стремление к счастью (*Glückseligkeit*) как единственный источник мотивации всех действий и отвергает возможность соблюдения морального закона как “психологический обман”, он подразумевает отступление от уровня рефлексии, достигнутого в современности» (Hübenthal, 2006, S. 91).

Jesus as “our prototype” (*Urbild für uns*), fulfilling the “ideal of a humanity pleasing to God” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 1998, p. 80), also drew its validity from reason but did not subsume him to a speculative edifice of the world spirit realising itself. Which alternative theological positions have been brought forward against Hegel, reaffirming aspects of Kant’s?

3.2. Staying with a Philosophy of Subjectivity to Develop a Hermeneutic of Faith

To interpret the doctrine of the postulate of God as a reward scheme to make up for a supposed lack of motivation once ethics comprises not only the antique quest for happiness but equally a morality of respecting each other’s dignity,¹³ is seen to come at the price of inconsistency.

Saskia Wendel’s reminder is apposite that “a will that still requires incentives (*Triebfedern*) like hope for happiness or fear of punishment as motivation for moral action is not autonomous but heteronomous since it is determined by inclinations. Heteronomy and morality, however, mutually exclude each other since freedom of the will is the decisive condition for morality” (Wendel, 2005, p. 23n28, with reference to *KpV*, AA 05, pp. 21-22; Kant, 1998, pp. 155-156). Also Margaret Farley’s analysis of the “unconditionality of the claim” in relation to which “free choice is determinative of ourselves” (Farley, 2011, pp. 141-143) shows that it is not a case of a lack of “motivation”. The problem is that of a breakdown of *meaning* that will paralyse agency as such if it does not find a reason to hope beyond the limits of human ef-

¹³ Hübenthal (2006, p. 91) comments with regard to Giovanni Sala’s framework of assessment that “it means falling back behind the level of reflection reached in modernity, when Sala identifies striving for happiness (*Glückseligkeit*) as the sole source of motivation for all action and dismisses the capability of respecting the moral law as a ‘psychological deception’.”

делами человеческих усилий. В отличие от гегелевского ограничения имманентности монистическими рамками, Кант выходит за рамки того, что может доказать критическая модель разума, поскольку он так же серьезно относится к конечности и случайности человеческого существования, как и к формальной безусловности его свободы. В перспективе субъектности как опорной точки отношения к себе, миру и другим идентифицируются, а не вытесняются в высший синтез, антиномии. Таким образом, открытость источнику смысла, который в противном случае остался бы недоступным, является прямым следствием его подхода. Вендель заключает, что «теология, отводящая центральное место принципу автономии, никоим образом не противостоит характеру откровения как дара... поскольку свобода в кантовской традиции тоже может быть понята как свобода должная (*verdankte*), открытая для притязаний необусловленного (*Unbedingten*)» (Wendel, 2005, S. 35).

Аргументация Фридриха Шлейермахера во втором издании «Христианской веры» (1830/31) как первого теолога, реализовавшего новые эпистемологические основы, заложенные Кантом, актуальна и для дебатов с его коллегой с соседнего философского факультета. Объявить реализацию идеи в отдельном человеке немислимой — значит лишить человечество реализации, свойственной его статусу свободного. Защищая христианскую веру в Иисуса Христа как непревзойденную, предвосхищающую и опровергающую рассуждения Фейербаха десять лет спустя в «Сущности христианства», он объясняет, почему совершенство недостижимо на видовом уровне:

Как только мы допускаем возможность непрерывного прогресса в потенциале богосознания, одновременно отрицая, что его совершенство существует где-либо, мы также не можем больше утверждать, что творение человека было или будет завершено, поскольку, несомненно, в прогрессе таким образом непрерывное совершенствование всегда остается лишь простой возможностью. Это означало бы говорить не только о человеке, но

forts. Unlike Hegel's restriction to a monistic framework of immanence, Kant reaches beyond what a critical concept of reason can prove, by taking the finitude and contingency of human existence as seriously as the formal unconditionality of its freedom. Staying with the perspective of subjectivity as the anchor point of the relation to the self, the world and others, the antinomies are identified and not sublated into a higher synthesis. Thus, the opening towards a source of meaning that would otherwise remain inaccessible is the express consequence of his approach. Wendel concludes that "a theology that gives central place to the principle of autonomy in no way stands against the gifted character of revelation [...] because freedom also in the Kantian tradition can be grasped as a freedom owed (*verdankte*) that is open to the claim of an unconditioned (*Unbedingten*)" (Wendel, 2005, p. 35).

As the first theologian to implement the new epistemological foundations laid by Kant, Friedrich Schleiermacher's argument in the second edition of *The Christian Faith* (1830/31) is also relevant for the debate with his colleague at the neighbouring Faculty of Philosophy. To declare the realisation of the idea in an individual human being as unthinkable deprives humanity of a fulfilment that is specific to its status as free. In a defence of the Christian belief in Jesus Christ as unsurpassable, that anticipates and refutes Feuerbach's reasoning ten years later in *The Essence of Christianity*, he explains why perfection is unachievable at the level of the species:

as soon as we grant the possibility of a continued progress in the potency of the God-consciousness, while denying that its perfection exists anywhere, we can also no longer maintain that the creation of man has been or will be completed, since undoubtedly in progress thus continual perfection remains always only a bare possibility. And this would be to assert

и о других существах — ведь обо всех более ограниченных видах бытия можно сказать, что их концепция идеально реализуется в совокупности индивидов, которые дополняют друг друга. Но это не может относиться к виду, который свободно развивается, если совершенство важнейшей жизненной функции позиционируется в концепции, но в действительности не обнаруживается ни в одном индивиде; ведь совершенство не может быть достигнуто путем объединения несовершенных вещей (Schleiermacher, 1986, p. 378–379).

Шлейермахер определяет индивидуальную субъектность как переломную, относящуюся к внутреннему началу точку на пути к совершенству, к которому восходят внешние проявления — применительно к личности Иисуса, к полноте силы Богосознания; такая реализация не может быть перенесена на какого-либо коллективного субъекта. Но что, если сама идея субъекта находится под подозрением в фиктивности и в том, что она является прикрытием для господства? Именно эта идея объединяет различные составляющие четвертого подхода, для которого акцент на субъектности как на опорной точке становится проблемой, подлежащей преодолению в постмодерности.

4. Постмодернистская критика кантовского субъекта в проекте радикальной ортодоксии

Для позиций, считающих, что понятие субъекта оказалось иллюзией, антропологический поворот, инициированный Кантом, выглядит абсурдным предприятием, которое необходимо проследить до его идеологического основания. Принятый Просвещением «универсализм» деконструируется как прикрытия частных интересов, выдаваемых за общие. К этой постмодернистской критике англоязычное межконфессиональное движение «Радикальная ортодоксия» присоединяет теологическую программу, сочетающую августинизм с монизмом (4.1). Напротив, библейское различие между Богом и сотворенным человеком, а так-

less of man than of other creatures — for it may be said of all more limited kinds of being that their concept is perfectly realized in the totality of individuals, which complete each other. But this cannot hold of a species which develops itself freely, if the perfection of an essential vital function be posited in the concept but actually found in no individual; for perfection cannot be obtained by adding together things that are imperfect (Schleiermacher, 1986, pp. 378-379).

It confirms individual subjectivity as the location of breakthroughs in perfection, pertaining to the internal source to which the exterior manifestations — regarding the person of Jesus, the full strength of the God-consciousness — are traced back; such realisation cannot be transferred to any collective incumbent. Yet what if the very idea of the subject is under suspicion of being fictitious and a cover for domination? This is the idea that unites the different constituencies of the fourth approach for which the insistence on subjectivity as anchor point is exactly the problem that postmodernity must get beyond.

4. A Postmodern Critique of the Kantian Subject in the Project of Radical Orthodoxy

For positions that regard the concept of the subject as having been uncovered as an illusion, the anthropological turn instigated by Kant becomes an absurd enterprise which must be traced back to an ideological foundation. The Enlightenment embrace of “universalism” is deconstructed as veiling particular interests purported to be general. To this postmodern critique, the English-speaking cross-denominational movement of Radical Orthodoxy attaches a theological programme that combines Augustinianism with monism (4.1). In contrast, the biblical distinction between God and the

же следствия веры в Иисуса Христа как человека и вместе с тем божество рассматриваются как христианское ядро, которое должно быть эксплицировано в категориях свободы (4.2).

4.1. Имманентная Троица как альтернатива современной концепции Божественного самооткровения

Программу нового подхода, впервые появившуюся в 1990 г., можно распознать по статье, в которой небиблейская концепция самооткровения Бога определяется как заслуга кантовского разделения (4.1.1). Она должна быть преодолена богословием, основанным на имманентной Троице, и выражена в молитве и литургии (4.1.2).

4.1.1. Различие между философией и теологией в качестве современного принуждения.

Иоганн Хофф использует давнюю мысль о том, что «самооткровение» не является библейским термином, чтобы показать зависимость современной теологии от субъектно-теоретических категорий. Он применяет «генеалогический» подход, чтобы описать, почему современная посткантовская философия спровоцировала появление этого принципа и почему этот оборонительный и... по-прежнему логоцентристский ответ на вызовы современности больше не является правдоподобным» (Hoff, 2010, p. 169–170). Он стремится раскрыть «кантовские корни современного интринсецизма», то есть богословской попытки показать антропологическую значимость Божьего откровения, в отличие от столь же проблематичной «экстринсецистской апологетики», основанной на авторитете Бога. Ее три этапа — во-первых, нужно спросить о «естественных» предпосылках веры: существует ли Бог?, во-вторых, о «quaestio iuris...: возможно ли вообще откровение?» и, в-третьих, о «quaestio facti», «о библейских свидетельствах о предсказаниях, пророчествах и чудесах» (Ibid., p. 178) — уже кажутся на грани непочтительного и незаконного.

created human counterpart as well as the implications of the belief in Jesus Christ as both human and divine are emphasised as constituting the Christian core that needs to be explicated in categories of freedom (4.2).

4.1. The Immanent Trinity as the Alternative to the Modern Concept of Divine Self-Revelation

The programme of the new approach appearing first in 1990 can be identified from an article that pinpoints the nonbiblical concept of God's self-revelation as owed to Kantian divisions (4.1.1). It is to be transcended by a theology based on the immanent Trinity and to be expressed in the modes of prayer and liturgy (4.1.2).

4.1.1. The Distinction between Philosophy and Theology as a Modern Coercion

Johannes Hoff uses the long-standing insight that “self-revelation” is not a biblical term to show the dependency of modern theology on subject-theoretical categories. He takes a “genealogical” approach in order to outline why modern, post-Kantian philosophy provoked the rise of this principle, and why this defensive and [...] still logocentrist response to the challenge of Modernity is no longer plausible” (Hoff, 2010, pp. 169-170). He aims to uncover the “Kantian roots of modern intrinsecism”, that is, of the theological attempt to show the anthropological relevance of God's revelation, in contrast to an equally problematic “extrinsecist apologetics” that bases itself on God's authority. Its three stages, enquiring first about “‘natural’ presuppositions of faith: Does God exist? [...]”, secondly, about the “quaestio iuris [...]”: Is revelation possible at all?” and, thirdly, about the “quaestio facti” of “biblical witnesses of divinations, prophecies, and miracles” (ibid., p. 178) already seem to verge on the irrever-

Из того способа выражаться, который считался единственно подходящим, видно, что и ранний современный экстринсецизм отказался от характерного для Высокого Средневековья слияния теологии и философии. Таким образом, последовавший затем поворот к интринсецизму ведет его еще дальше и раздвигает границы в сплошное пространство: «Согласно “Критике чистого разума” Канта, мы больше не вправе признавать какую-либо реальность независимо от того, чем она представляется нам» и «даже не вправе утверждать ее существование в качестве теоретической предпосылки конечного разума» (Ibid., p. 186). Заключение показывает, что самооткровение — это принцип, возникающий на кантовских основаниях критической эпистемологии: «Бог есть по существу то, чем он представляется нам... “Субстанционально-метафизические” концепции (такие как... транссубстанция или ипостасный союз) отвергаются или смягчаются в пользу “реляционного” или “диалогического” мышления» (Ibid., p. 189). На фоне какой альтернативной концепции можно понять эту оценку?

4.1.2. Имманентная Троица как доступная в “*Scientia Dei et beatorum*”¹⁵.

То, что «эпистемологическая революция» Канта (Ibid., p. 180–181) вывела за пределы возможного, — это обращение к Богу с помощью теоретического разума и не проблематический субстанциально-онтологический способ отношения к миру и его Творцу. Он только оставляет путь прежних субстанций, включая Бога как «“выводимую” возможную реальность, которая соответствует принципам и ограничениям человеческого разума» (Ibid., p. 186). Хотя другие теологи с одобрением воспринимают эту мысль как защищающую веру в Бога в качестве осознанного обязательства, а не теоретической необходимости, она оказывается упущением для духовности «единения... с бесконечной красотой сверхъестественной истины» (Ibid., p. 174). Эта красота кажется достижимой

¹⁵ См.: (Hoff, 2010, p. 196).

ent and illegitimate. From the mode of expression, deemed to be the only one appropriate, also early modern extrinsecism is seen to have abandoned the high medieval fusion of theology and philosophy. Thus, its subsequent turn to intrinsecism takes it even farther away and draws borders into a seamless expanse: “According to Kant’s *Critique of Pure Reason*, we are no longer justified in acknowledging any reality independent of what it appears to be for us” and “not even justified in affirming its existence as a theoretical presupposition of finite reason” (ibid., p. 186). The conclusion shows self-revelation to be a principle that arises on the Kantian grounds of a critical epistemology: “God is essentially what he appears to be for us [...] ‘Substance-metaphysical’ concepts (like [...] transubstantiation or hypostatic union) become rejected or watered-down in favour of ‘relational’ or ‘dialogical’ thinking” (ibid., p. 189). On the backdrop of which alternative framework can this assessment be understood?

4.1.2. The Immanent Trinity as Accessible in a “*scientia Dei et beatorum*”¹⁴

What Kant’s “epistemological revolution” (ibid., pp. 180–181) has moved out of reach is access to God by theoretical reason and an unproblematic substance-ontological mode of relation to the world and its Creator. He has only left the path of previous substances including God as being “‘deducible’ as possible reality which fits to the principles and limitations of human reason” (ibid., p. 186). While other theologians welcome this insight as protecting faith in God as a conscious commitment and not as a theoretical necessity, it appears as a loss for a spirituality of “connecting [...] with the infinite beauty of supernatural truth” (ibid., p. 174). This beauty is seen as accessible by an “insatiable, erotic desire for the infinite”

¹⁴ Hoff (2010, p. 196).

благодаря «ненасытному, эротическому стремлению к бесконечному», которое превосходит «узкую концепцию рациональности», принятую со времен Декарта (Ibid., p. 177). При оценке новых основ критического разума как равнозначных «кантовской фикционализации “абсолюта”» (Ibid., p. 195) альтернативой является помещение теологии в центр имманентной Троицы. Теологическое утверждение Карла Ранера о том, что понимание тринитарного Бога возможно только через «экономику» самораскрытия Бога в истории, отвергается как «сведение «имманентной Троицы» к «условию возможности» «экономической Троицы»: «вечная тайна Троицы низводится до формальной предпосылки самораскрытия Бога в истории» (Ibid., p. 189). Критическая риторика Хоффа становится резкой, когда трансцендентальный шаг назад к «состоянию» обозначается как либо, в случае «раннего Ранера... непоследовательный, либо, подобно трансцендентально-философским декорациям позднего Ранера, одиозный» (Ibid., p. 182). Для данной теологической школы, ориентированной на «участие» в имманентной Троице, независимо от кантовского анализа пределов теоретического разума, единственное различие, которое имеет значение, похоже, заключается в разделении христианского мышления на сторонников и противников радикально-ортодоксального взгляда.

Вместо того чтобы выражать осторожное сознание конечности, а также благоговение перед тайной Бога, цель кажется такой: имманентная Троица поглощает *beati*. Их задача определяется как «доксологическая», если цитировать Николая Кузанского: «“Наука прославления есть... субстанция нашего участия в Боге”... Не может быть высказано ни одного суждения веры, которое не коренилось бы в утверждающих актах молитвы и прославления» (Ibid., p. 173–175).

Из монистического понимания Бога как вовлекающего верующих в тринитарный круговорот любви становится ясно, почему различие между философией и теологией следует упразднить. Не существует общего осознания истины, к которому должна быть обращена теологиче-

that trumps the “narrow concept of rationality” pursued since Descartes (Ibid., p. 177). Judging the new grounds of critical reason as amounting to “the Kantian fictionalisation of the ‘absolute’” (Ibid., p. 195), the alternative is to place theology at the centre of the immanent Trinity. Karl Rahner’s theological insistence that insight into the trinitarian God is only possible through the “economy” of God’s self-revelation in history is dismissed as “reducing the ‘immanent Trinity’ to a ‘condition of the possibility’ of the ‘economic Trinity’ [...] the eternal mystery of the Trinity becomes watered down to a formal presupposition of God’s self-revelation in history” (Ibid., p. 189). The diction of Hoff’s critique becomes strident when the transcendental step back to a “condition” is marked as either, for “the early Rahner [...] inconsistent or, like the transcendental-philosophical decorations of the late Rahner, otiose” (Ibid., p. 182). For this theological school, oriented towards “participation” in the immanent Trinity, regardless of the Kantian analysis of the limits of theoretical reason, the only distinction that matters seems to be the splitting of Christian thinking into supporters and deniers of the Radical Orthodox view.

Instead of reflecting a cautious consciousness of finitude as well as awe for God’s mystery, the goal appears to be one of the immanent Trinity absorbing the *beati*. Their task is defined as “doxological”, citing Nicholas of Cusa: ““The science of praise is [...] the substance of our participation in God’ [...] No judgement of faith can be performed which is not rooted in assertive acts of prayer and praise” (Ibid., pp. 173-175).

From a monistic understanding of God as incorporating the faithful in a Trinitarian circulation of love it becomes clear why the distinction between philosophy and theology is due to be abolished. There is no general consciousness of truth to be addressed by theological reflection on the revelations of the economic Trini-

ская рефлексия по поводу откровения экономической Троицы в творении, воплощении и искуплении и в Духе, ведущем к истине Христа. Предположение о существовании «Другого» для Бога действительно является еретическим. Возвращение к библейскому учению о Боге, отличном от творения, бросает вызов именно такому прочтению христианского послания.

4.2. Теологическая защита экспликации библейского послания в терминах свободы

Ввиду взаимосвязанных конститутивных выборов, характеризующих этот подход как замкнутый круг теоцентризма, в котором случайность свободного человеческого выбора не играет никакой роли, ключевые контраргументы таковы: поворот к взаимной независимости философии и теологии, инициированный Дунсом Скотом (подход которого представители движения справедливо выделяют как наиболее противоположный их подходу); фундамент иного теоцентризма, а именно — Творца, дарующего существование свободному человеческому аналогу; христология, задуманная уже не в терминах онтологии субстанции, а как полный любви ответ Иисуса Христа, знаменующий его специфику или *haecceitas*; вытекающее из нее возведение «светского» — «еретической» категории для Милбанка (Hübenthal, 2018, S. 52) — в подлинное пространство, где действует Бог, что исключает возможность отказа от государства и отдельных наук как от узурпировавших место церкви и теологии; и установление «самопросвещения» светской, плюралистической публичной сферы в качестве задачи, которой способствует публичная теология, вместо того чтобы осудить ее с позиции превосходства как «язычество».

Клаус фон Штош проницательно подчеркивает деликатность или остроту (*Brisanz*) понимания того факта, что «больше невозможно ставить вопрос о постоянстве (*Beschaffenheit*) реальности как таковой» (Stosch, 2005, S. 55). Для радикальной ортодоксии на кону стоит не просто

ty in creation, incarnation and redemption and the Spirit leading into the truth of Christ. The assumption of an “Other” to God is indeed heretical. This reading of the Christian message is what a return to the biblical heritage of a God distinct from creation challenges.

4.2. A Theological Defence of Explicating the Biblical Message in Terms of Freedom

In view of the interconnecting constitutive choices that mark this approach as a closed circle of a theocentrism within which the contingency of a free human response plays no role, the key counterweights are: the breakthrough to the mutual independence of philosophy and theology, as initiated by Duns Scotus (whose approach the movement has rightly singled out as the one most opposed to theirs); a foundation on a different theocentrism, namely of a Creator who gifts existence to a free human counterpart; a Christology conceived no longer in terms of substance ontology but of Jesus Christ’s loving response marking his specificity or *haecceitas*; its consequent elevation of the “secular” — for Milbank a “heretical” category (Hübenthal, 2018, p. 52) — to the genuine space with which God engages, making it impossible to dismiss the State and the individual sciences as usurping the places of the church and of theology; and establishing the “self-enlightenment” of a secular, plural public sphere as the task that public theology contributes to, instead of judging it from a superior position as “paganism”.

Klaus von Stosch (2005, p. 55) perceptively highlights the sensitivity or poignancy (*Brisanz*) of the insight that “it is no longer possible to pose the question about the consistency (*Beschaffenheit*) of reality as such.” For Radical Orthodoxy, what is at stake is not just the critical limit concept of “thing-in-itself” as distinct

критическая предельная концепция «вещи-в-себе», противоположной явлению, но, как поясняет Хюбенталь, «существование сферы, независимой от Бога». Кантовские эпистемологические ограничения вызывают реакцию, в соответствии с которой «светская *эпистема* — это пост-христианское язычество... отказ от христианства и изобретение “антихристианства”» (Hübenthal, 2022, p. 25, со ссылкой на Milbank, 2006, p. 280).

Это отменяет как общую программу разума, в которую могут вносить вклад различные позиции, так и, что более фундаментально, самостоятельное существование тварных существ вне Бога. Монистическая концепция исключает для людей возможность занять позицию в отношении Божьего призыва. Однако именно это лежит в основе новой христологии, разработанной Скотом, которая помещает в центр отношение любви между Богом и Иисусом Христом. Новая мыслеформа категории свободы, которую Скот предложил в своей интерпретации Бога, Логоса и человеческой личности, была положена Кантом в основу современной философии. Выступая против радикальной ортодоксии, Хюбенталь поясняет, что решающей причиной для принятия такой трансформации является теология: «Любая теология и этика, рассматривающая мир лишь как слабое онтологическое приложение (*Anhängsel*) к Богу, могла бы и себя воспринимать лишь как незначительный элемент в игре, которую Бог — не прерывая (*Dazwischenkunft*) действительно Другого (*eines wirklich Anderen*) — ведет с самим собой. И все же, для кого такая теология и этика все еще актуальна?» (Hübenthal, 2018, S. 61).

Заключение

Какое значение Кант должен иметь в современной систематической теологии и этике? В данной работе анализ четырех истоков критики творчества Канта вскрывает тупик в теории традиции, основанной на анализе «мыслеформ». Теологические подходы разных эпох признаются новаторскими попытками транс-

from appearances but, as Hübenthal clarifies, the “existence of a sphere independent of God”. Kant’s epistemological restriction provokes the reaction that ‘[t]he secular *episteme* is a post-Christian paganism [...] a refusal of Christianity and an invention of an “Anti-Christianity”’ (Hübenthal, 2022, p. 25, with reference to Milbank, 2006, p. 280).

This revokes both a shared platform of reason to which different positions can contribute and, more fundamentally, a separate existence of creatures outside of God. The monistic conception excludes the possibility for humans to take a stance towards God’s invitation. Yet this is also what is at the heart of the new Christology devised by Scotus, which makes the relationship of love between God and Jesus Christ the centre. The new thought form of categories of freedom which Scotus initiated in his interpretation of God, the Logos and the human person was implemented as the basis of modern philosophy by Kant. Against Radical Orthodoxy, Hübenthal (2018, p. 61) clarifies that the decisive reason to embrace this transformation is theological: “Any theology and ethics that considers the world only to be a weak ontological appendix (*Anhängsel*) to God could also only grasp itself as an insignificant moment within the game that God — without the interruption (*Dazwischenkunft*) of a really Other (*eines wirklich Anderen*) — plays with God’s self. Yet for whom should such theology and ethics still be relevant?”

Conclusion

What significance should Kant retain in today’s systematic theology and ethics? This paper has set its analysis of four backgrounds of critique of Kant’s work as a cul-de-sac into a theory of tradition based on an analysis of “thought forms”. The theological approaches of the different eras were recognised as inno-

ляции и оцениваются по степени их соответствия новозаветному посланию Иисуса Христа как Спасителя. Когда диагноз — тупик, то единственное, что можно сделать, это выбраться из него. Что касается кантовского модернистского поворота к субъекту, то для трех из этих моделей был выбран путь назад, в досовременность.

Кажется, что аристотелевско-томистские рамки естественной телеологии вписываются в концепцию творения Богом, высшее качество которого — мудрость. Приписывание человеку этических способностей, дополненных «врожденными добродетелями» веры, надежды и любви, не разделяется второй моделью — современным августинианством, для которого «грех» является естественным признаком человеческой личности, оправдывающим исходную точку социальной и политической этики, которая рассматривает «мир» и устранение изначальной человеческой вражды как возможные исключительно благодаря церкви. Четвертый подход объединяет негативный взгляд на «государственное устройство» с пониманием Троицы как монистической субстанции, не имеющей внешней среды для чего-либо «иного»: идеал составляет слияние философии и теологии в августинианском платонизме и в томизме, в равной степени интерпретируемых в неоплатонических терминах. По меркам новозаветного свидетельства об Иисусе Христе вывод о том, что личность Иисуса не требуется для единения с Богом, является серьезным недостатком. Гегельянский подход, рассматриваемый как третье опровержение Канта, также снижает роль Иисуса по причине того, что личность не может ограничиться «идеей».

Посредством обозначения работ Канта как переломных утверждается, что существует траектория, которая лишает убедительности возврат к предшествующим эпохам. Его труды позволяют религиозным и теологическим традициям установить конкретные связи. Для редакторов сборника «Кант и вопрос теологии» стало «неожиданным», что статьи приводят «к портрету Канта как того, кто верит в единство человеческой природы, в божественно-человеческий архетип совершенного челове-

человека» и оцениваются по степени их соответствия новозаветному посланию Иисуса Христа как Спасителя. Когда диагноз — тупик, то единственное, что можно сделать, это выбраться из него. Что касается кантовского модернистского поворота к субъекту, то для трех из этих моделей был выбран путь назад, в досовременность.

The Aristotelian-Thomistic framework of natural teleology seemed to accommodate the concept of creation by a God whose highest quality was wisdom. Its attribution of ethical capability to the human creatures — complemented by the “infused virtues” of faith, hope and love — was not shared by the second model, today’s Augustinianism for which “sin” is the marker of the natural human person, justifying a starting point of social and political ethics that sees “peace” and resolution of the native human hostility as only possible through the church. The fourth approach combines a negative view of “statecraft” with an understanding of the Trinity as a monistic substance that has no external realm for anything “other”: the ideal is the fusion of philosophy and theology in Augustinian Platonism and in a Thomism equally interpreted in Neoplatonic terms. By the measure of the New Testament testimony to Jesus Christ, the finding that the person of Jesus is not needed for being united with God is a serious deficit. The Hegelian approach treated as the third contestation of Kant also reduces the role for Jesus for the reason that an individual cannot exhaust the “idea”.

By labelling Kant’s work as a watershed, a claim is made that there is a trajectory which makes a return to earlier epochs lack credibility. His work allows for specific links to be taken up by religious and theological traditions. For the editors of the collected volume, *Kant and the Question of Theology*, it was “unexpected” that the contributions lead “to a portrait of Kant as one who believes in a unified human nature, a divine-human archetype of perfect hu-

ства и даже в нечто вроде Церкви под властью Бога и этого архетипа» (Firestone, Jacobs, Joiner, 2017, p. 3). Но, несмотря на путь, дающий критерии для критики современных тенденций, его предложение в отношении «религии» также может не содержать элементов, важных для теологии спасения: определение религии в качестве «познания всех обязанностей как божественных заповедей» (AA 05, p. 129; Kant, 1994a, с. 244) «несомненно, указывает на масштабное ограничение сущности религии» (Striet, 2005, S. 166). Вопреки этой обоснованной критике, высказанной еще Шлейермахером, необходимость отстаивать библейское разграничение между Богом и свободными творениями, выбравшими свой собственный исторический путь, к счастью или нет, находит у Канта наиболее адекватное философское обоснование. Резонансность и плодотворность его работы проявляются в разнообразии последовавших предложений. Среди них — углубление понятия свободы, которое Кант определил негативно, противопоставив его природной детерминации, в дальнейшем исследовании субъектности. Уточняется его объяснение осознания морального закона в виде «факта разума» как результата поступка, который Герман Крингс, вслед за Фихте, определил как акт «самораскрытия» (Hübenthal, 2005, S. 120–122; Striet, 2005, S. 183).

После разделения эпох, вызванного Кантом, разнообразные направления проложили новые пути. Что касается субъекта, о котором размышляет христианская теология, то можно сделать вывод, что «даже в своей противоположности (*Entgegensetzung*) к христианской вере, мышление в терминах свободы демонстрирует большее сходство с этой верой, чем мышление более ранних эпох» (Pröpper, 1991, S. 12, цит. по: Essen, 2005, S. 221).

Список литературы

- Кант И. Критика практического разума // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 4. С. 373–565.
- Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 3.

manity, and even something like a Church under God and this archetype” (Firestone, Jacobs and Joiner, 2017, p. 3). Yet despite paving a way that offers criteria also for a critique of aspects of modernity, his proposal regarding “religion” can also be lacking elements crucial for theologies of salvation: identifying religion as “‘the recognition of all duties as divine commands’ (KpV, AA 05, p. 129[; Kant, 1996, p. 244]) [...] indicates without a doubt a massive restriction of the essence of religion” (Striet, 2005, p. 166). Despite this justified critique, expressed already by Schleiermacher, the necessity to defend the biblical distinction between God and the free creatures set out on their own course of history, for better or for worse, finds a most adequate philosophical grounding in Kant. The resonance and fruitfulness which his work unfolded is manifested in the diversity of subsequent proposals. Among them is a deepening of the concept of freedom which Kant had defined negatively in contrast to natural determination in a further exploration of subjectivity. It specifies his explanation of the consciousness of the moral law as a “factum of reason” as the result of a deed that Hermann Krings, following Fichte, has identified as an act of “self-opening” (Hübenthal, 2005, pp. 120-122; Striet, 2005, p. 183).

Since the division of eras due to Kant, various streams have forged new routes. For the subject matter that Christian theology reflects on, the conclusion stands that “even in its opposition [*Entgegensetzung*] to the Christian faith, thinking in terms of freedom shows a greater affinity to this faith than the modes of thought of earlier epochs” (Pröpper, 1991, p. 12, cited from Essen, 2005, p. 221).

References

- Anzenbacher, A., 1992. *Einführung in die Ethik*. Düsseldorf: Patmos.
- Anzenbacher, A., 2002. Sozialethik als Naturrechtsethik. *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, 43, pp. 14-32.

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

Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М. : Весь мир, 2002.

Anzenbacher A. Einführung in die Ethik. Düsseldorf : Patmos, 1992.

Anzenbacher A. Sozialethik als Naturrechtsethik // Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften. 2002. Vol. 43. S. 14–32.

Auer A. Autonome Moral und sittlicher Glaube. 2. Auflage. Düsseldorf : Patmos, 1984.

Baur F. C. [Anzeige der beiden academischen Schriften.] *Primae Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora*. Pars I. De Gnosticorum Christianismo ideali. Pars II. Comparatur Gnosticismus cum Schleiermacherianae theologiae indole // *Tübinger Zeitschrift für Theologie*. 1828. Vol. 1. S. 220–264.

Baur F. C. *Primae Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora*, Pars II: *Comparatur Gnosticismus cum Schleiermacherianae theologiae indole* (Tübinger Osterprogramm). Tübingen : Hopferi de l'Orme, 1827.

Baur F. C. Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste. Tübingen : Osiander, 1838.

Bielefeldt H. Verrechtlichung als Reformprozess. Kants Konstruktion der Rechtsentwicklung // *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart* / hrsg. von R. Langthaler, H. Nagl-Docekal. Berlin : Akademie Verlag, 2004. S. 73–84.

Essen G. Abschied von der Seelenmetaphysik. Eine theologische Auslotung von Kants Neuansatz in der Subjektphilosophie // *Kant und die Theologie* / hrsg. von G. Essen, M. Striet. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. S. 187–223.

Essen G., Pröpper T. Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung. Hermeneutische Vorüberlegungen // *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi* / hrsg. von R. Laufen. Paderborn : Schöningh, 1997. S. 163–178.

Farley M. A Framework for Moral Discernment // *Catholic Theological Ethics, Past, Present, and Future: the Trento Conference* / ed. by J. Keenan. Maryknoll, NY : Orbis, 2011. P. 138–146.

Firestone C. L., Jacobs N. A., Joiner J. H. Introduction // *Kant and the Question of Theology* / ed. by C. L. Firestone, N. A. Jacobs, J. H. Joiner. Cambridge : Cambridge University Press, 2017. P. 1–10.

Forschner M. Über die verschiedenen Bedeutungen des 'Hangs zum Bösen' // *Immanuel Kant, Die*

Auer, A., 1984. *Autonome Moral und sittlicher Glaube*. 2. Auflage. Düsseldorf: Patmos.

Baur, F. C., 1827. *Primae Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora*, Pars II: *Comparatur Gnosticismus cum Schleiermacherianae theologiae indole* (Tübinger Osterprogramm). Tübingen: Hopferi de l'Orme.

Baur, F. C., 1828. [Anzeige der beiden academischen Schriften.] *Primae Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora*. Pars I. De Gnosticorum Christianismo ideali. Pars II. Comparatur Gnosticismus cum Schleiermacherianae theologiae indole. *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 1, pp. 220-264.

Baur, F. C., 1838. *Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste*. Tübingen: Osiander.

Bielefeldt, H., 2004. Verrechtlichung als Reformprozess. Kants Konstruktion der Rechtsentwicklung. In: R. Langthaler and H. Nagl-Docekal, eds 2004. *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 73-84.

Essen, G., 2005. Abschied von der Seelenmetaphysik. Eine theologische Auslotung von Kants Neuansatz in der Subjektphilosophie. In: G. Essen and M. Striet, eds. 2005. *Kant und die Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 187-223.

Essen, G. and Pröpper, T., 1997. Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung. Hermeneutische Vorüberlegungen. In: R. Laufen, ed. 1997. *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*. Paderborn: Schöningh, pp. 163-178.

Farley, M., 2011. A Framework for Moral Discernment. In: J. Keenan, ed. 2011. *Catholic Theological Ethics, Past, Present, and Future: the Trento Conference*. Maryknoll, NY: Orbis, pp. 138-146.

Firestone, C. L., Jacobs, N. A. and Joiner, J. H., 2017. Introduction. In: C. L. Firestone, N. A. Jacobs and J. H. Joiner, eds. 2017. *Kant and the Question of Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-10.

Forschner, M., 2011. Über die verschiedenen Bedeutungen des 'Hangs zum Bösen'. In: O. Höffe, ed. 2011. *Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Berlin: Akademie-Verlag, pp. 71-90.

Gula, R., 1991. Natural Law Today. In: C. Curran and R. McCormick, eds. 1991. *Natural Law and Theology*. Mahwah, NJ: Paulist Press, pp. 369-391.

Habermas, J., 2003. *The Future of Human Nature*. Translated by W. Rehg, M. Pensky, H. Beister. Cambridge: Polity Press.

Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft / hrsg. von O. Höffe. Berlin : Akademie-Verlag, 2011. S. 71–90.

Gula R. Natural Law Today // Natural Law and Theology / ed. by C. Curran, R. McCormick. Mahwah, NJ : Paulist Press, 1991. P. 369–391.

Habermas J. Auch eine Geschichte der Philosophie. Berlin : Suhrkamp. 2019a. Bd. 1.

Habermas J. Auch eine Geschichte der Philosophie. Berlin : Suhrkamp, 2019b. Bd. 2.

Häring H. Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins. Zürich ; Köln ; Gütersloh : Benziger und Gütersloher Verlagshaus, 1979.

Hoff J. The Rise and Fall of the Kantian Paradigm of Modern Theology // The Grandeur of Reason. Religion, Tradition and Universalism, with a Foreword by Angelo Cardinal Scola / ed. by P. M. Candler, C. Cunningham. L. : SCM Press, 2010. P. 167–196.

Höffe O. Can Virtue Make Us Happy? The Art of Living and Morality / ed. by A. Bunch. Evanston, Ill : Northwestern University Press, 2010.

Hübenthal C. Autonomie als Prinzip. Zur Neubegründung der Moralität bei Kant // Kant und die Theologie / hrsg. von G. Essen, M. Striet. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. S. 95–128.

Hübenthal C. Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes. Münster : Aschendorff, 2006.

Hübenthal C. Ethische Begründung aus dem theologischen Grund des Säkularen. Eine katholische Sicht // Ökumenische Ethik / hrsg. von T. Weißer Fribourg : Academic Press ; Fribourg ; Würzburg : Echter, 2018. S. 45–63.

Hübenthal C. The Secular // Handbook of Public Theology / ed. by C. Hübenthal, C. Alpers. L. : T&T Clark, 2022 (в печати).

Junker-Kenny M. Approaches to Theological Ethics. Sources, Traditions, Visions. L. : T&T Clark, 2019.

Junker-Kenny M. Self, Christ and God in Schleiermacher's Dogmatics. A Theology Reconceived for Modernity. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2020.

Junker-Kenny M. "The Bold Arcs of Salvation History". Faith and Reason in Jürgen Habermas's Reconstruction of the Roots of European Thinking. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2022 (в печати).

Kleingeld P. Nature or Providence? On the Theoretical and Moral Importance of Kant's Philosophy of History // American Catholic Philosophical Quarterly. 2001. Vol. 75, № 2. P. 201–219.

Habermas, J., 2019a. *Auch eine Geschichte der Philosophie. Volume 1*. Berlin: Suhrkamp.

Habermas, J., 2019b. *Auch eine Geschichte der Philosophie. Volume 2*. Berlin: Suhrkamp.

Häring, H., 1979. *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins*. Zürich, Köln & Gütersloh: Benziger und Gütersloher Verlagshaus.

Höffe, O., 2010. *Can Virtue Make Us Happy? The Art of Living and Morality*. Translated by D. R. McGaughey and A. Bunch, edited by A. Bunch. Evanston, Ill: Northwestern University Press.

Hoff, J., 2010. The Rise and Fall of the Kantian Paradigm of Modern Theology. In: P. M. Candler and C. Cunningham, eds. 2010. *The Grandeur of Reason. Religion, Tradition and Universalism, with a Foreword by Angelo Cardinal Scola*. London: SCM Press, pp. 167-196.

Hübenthal, C., 2005. Autonomie als Prinzip. Zur Neubegründung der Moralität bei Kant. In: G. Essen and M. Striet, eds. 2005. *Kant und die Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 95-128.

Hübenthal, C., 2006. *Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes*. Münster: Aschendorff.

Hübenthal, C., 2018. Ethische Begründung aus dem theologischen Grund des Säkularen. Eine katholische Sicht. In: T. Weißer, ed. 2018. *Ökumenische Ethik*. Fribourg: Academic Press; Fribourg & Würzburg: Echter, pp. 45-63.

Hübenthal, C., 2022. The Secular. In: C. Hübenthal and C. Alpers, eds. 2022. *Handbook of Public Theology*. London: T & T Clark (in print).

Junker-Kenny, M., 2019. *Approaches to Theological Ethics. Sources, Traditions, Visions*. London: T & T Clark.

Junker-Kenny, M., 2020. *Self, Christ and God in Schleiermacher's Dogmatics. A Theology Reconceived for Modernity*. Berlin and Boston: De Gruyter.

Junker-Kenny, M., 2022. "The Bold Arcs of Salvation History". *Faith and Reason in Jürgen Habermas's Reconstruction of the Roots of European Thinking*. Berlin and Boston: De Gruyter (in print).

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

Kant, I., 1996. *Critique of Practical Reason*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Translated and edited by M. J. Gregor. Introduction by A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 133-272.

Kobusch T. *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

Kobusch T. *Selbstwerdung und Personalität*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2018.

Körtner U. *Evangelische Sozialethik*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

Langenfeld A., Lerch M. *Theologische Anthropologie*. Paderborn : Schöningh, 2018.

Liebing H. Ferdinand Christian Baur's Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1957. Bd. 54, № 2. P. 225–243.

MacNamara J. V. *The Truth in Love: Reflections on Christian Morality*. Dublin : Gill & Macmillan, 1988.

Milbank J. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Malden, MA : Blackwell, 2006.

Murmann-Kahl M. Immanuel Kants Lehre vom Reich Gottes. Zwischen historischem Offenbarungsglauben und praktischem Vernunftglauben // *Kant und die Theologie* / hrsg. von G. Essen, M. Striet. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. S. 251–274.

O'Donovan O., Lockwood O'Donovan J. *The Bonds of Imperfection, Christian Politics, Past and Present*. Grand Rapids, M : Eerdmans, 2004.

Pröpper T. *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*. München : Kösel, 1991.

Pröpper T. *Theologische Anthropologie*. Freiburg : Herder, 2011. Vol. 2.

Ricoeur P. *Hope and the Structure of Philosophical Systems (1970)* // *Figuring the Sacred, Religion, Narrative and Imagination* / ed. by M. Walker. Minneapolis : Augsburg Fortress, 1995. P. 203–216.

Schleiermacher F.D.E. *The Christian Faith (1830/31)* / ed. by H. R. Mackintosh, J. S. Stewart. Edinburgh : T&T Clark, 1986.

Schönecker D., Wood A. W. *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar*. Paderborn : Schöningh, 2002.

Siep L. *Natural Law and Bioethics // Human Nature and Natural Law, Concilium* / ed. by L. S. Cahill, H. Haker, E. Messi Metogo. L. : SCM, 2010. P. 44–67.

Stosch K. *Transzendentaler Kritizismus und Wahrheitsfrage* // *Kant und die Theologie* / hrsg. von G. Essen, M. Striet. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. S. 46–94.

Striet M. "Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote". Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie // *Kant und die Theologie* / hrsg. von G. Essen, M. Striet. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. S. 162–186.

Kant, I., 1998. *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*. In: I. Kant, 1998. *Religion Within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*. Edited by A. W. Wood and G. di Giovanni. Introduction by R. M. Adams. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 31-192.

Kleingeld, P., 2001. Nature or Providence? On the Theoretical and Moral Importance of Kant's Philosophy of History. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 75(2), pp. 201-219.

Kobusch, T., 2006. *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kobusch, T., 2018. *Selbstwerdung und Personalität*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Körtner, U., 1999. *Evangelische Sozialethik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Langenfeld, A., and Lerch, M., 2018. *Theologische Anthropologie*. Paderborn: Schöningh.

Liebing, H., 1957. Ferdinand Christian Baur's Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 54(2), pp. 225-243.

MacNamara, J. V., 1988. *The Truth in Love: Reflections on Christian Morality*. Dublin: Gill & Macmillan.

Milbank, J., 2006. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Second Edition. Malden, MA: Blackwell.

Murmann-Kahl, M., 2005. Immanuel Kants Lehre vom Reich Gottes. Zwischen historischem Offenbarungsglauben und praktischem Vernunftglauben. In: G. Essen and M. Striet, eds. 2005. *Kant und die Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 251-274.

O'Donovan, O. and Lockwood O'Donovan, J., 2004. *The Bonds of Imperfection, Christian Politics, Past and Present*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Pröpper, T., 1991. *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*. Third Edition. München: Kösel.

Pröpper, T., 2011. *Theologische Anthropologie*. Volume 2. Freiburg: Herder.

Ricoeur, P., 1995. *Hope and the Structure of Philosophical Systems (1970)*. In: P. Ricoeur, 1995. *Figuring the Sacred, Religion, Narrative and Imagination*. Translated by D. Pellauer, edited by M. Walker. Minneapolis: Augsburg Fortress, pp. 203-216.

Schleiermacher, F.D.E., 1986. *The Christian Faith (1830/31)*. Edited by H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, translated by D. M. Baillie et al. Edinburgh: T & T Clark.

Schönecker, D. and Wood, A. W., 2002. *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar*. Paderborn: Schöningh.

Wendel S. Nicht naturalisierbar: Kants Freiheitsbegriff // Kant und die Theologie / hrsg. von G. Essen, M. Striet. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. S. 13–45.

Об авторе

Морин **Юнкер-Кенни**, доктор философии, профессор, Тринити-колледж Дублина, Дублинский университет, Ирландия.

E-mail: mjunkerk@tcd.ie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1834-5114>

О переводчике

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

E-mail: PBonadyseva1@kantiana.ru

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

Для цитирования:

Юнкер-Кенни М. Перелом или тупик? Дебаты в рамках теологической рецепции кантовской философии // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 4. С. 121–155.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-4-5>

© Юнкер-Кенни М., 2021.

Siep, L., 2010. Natural Law and Bioethics. Translated by J.G. Cumming. In: L.S. Cahill, H. Haker and E. Messi Metogo, eds. 2010. *Human Nature and Natural Law, Concilium*. London: SCM, pp. 44-67.

Stosch, K. von, 2005. Transzendentaler Kritizismus und Wahrheitsfrage. In: G. Essen and M. Striet, eds. 2005. *Kant und die Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 46-94.

Striet, M., 2005. „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“. Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie. In: G. Essen and M. Striet, eds. 2005. *Kant und die Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 162-186.

Wendel, S., 2005. Nicht naturalisierbar: Kants Freiheitsbegriff. In: G. Essen and M. Striet, eds. 2005. *Kant und die Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 13-45.

The author

Prof. Dr Maureen **Junker-Kenny**, Trinity College Dublin, the University of Dublin, Ireland.

E-mail: mjunkerk@tcd.ie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1834-5114>

To cite this article:

Junker-Kenny, M., 2021. Watershed or Cul-de-Sac? Disputes in the Theological Reception of Kant's Philosophy. *Kantian Journal*, 40(4), pp. 121-155.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-4-5>

© Junker-Kenny M., 2021.



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



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

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

Х. Нагль-Доцекаль¹

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

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

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

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

H. Nagl-Docekal¹

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

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

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

Введение

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

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

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

Introduction

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

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

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

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

1. Процедурная трансформация категорического императива

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

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

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

1. A Procedural Transformation of the Categorical Imperative

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Подводные камни взаимного «права на оправдание»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Система благонамеренных человеческих существ

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

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

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

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

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

3. A System of Well-Disposed Human Beings

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Основание Царства Божьего на Земле

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

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

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

4. Founding a Kingdom of God on Earth

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸ См., напр.: (AA 08, S. 22–23).

¹⁹ См., напр.: (AA 09; Кант, 1994з).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁵ "Religion ist das, was jeden interessiert."

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Заключение

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

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

Conclusion

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Список литературы

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

References

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Об авторе

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

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

О переводчике

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

E-mail: PBonadyseva1@kantiana.ru

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

Для цитирования:

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

doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-6

© Нагль-Доцекаль Х., 2021.

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

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

The author

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

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

To cite this article:

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

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

© Nagl-Docekal H., 2021.



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



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

Научное издание

**КАНТОВСКИЙ СБОРНИК
KANTIAN JOURNAL**

2021

**Том
Vol. 40**

№ 4

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*
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 29.12.2021 г.
Формат 84×108¹/₁₆. Усл. печ. л. 19,6
Тираж 500 экз. (1-й завод 65 экз.). Заказ 107
Свободная цена. Подписной индекс 80623

Sent to the printers on December 29, 2021
Size 84×108¹/₁₆. 19.6 sheets
500 copies (first print: 65 copies). Order 107
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

