

ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2022 ■ $\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 41 ■ № 1



ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2022

$\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 41

№ 1

Калининград
Издательство Балтийского федерального
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad
Immanuel Kant Baltic Federal University
Press

2022

12+

Кантовский сборник. — 2022. — Т. 41, №1. — 180 с.

Kantian Journal, 2022, vol. 41, no.1, 180 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

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2022

© Immanuel Kant Baltic Federal University,
2022

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);
Дёрфлинггер 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);
- 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);
Румянцова 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);
- 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

Статьи

Кантианская рациональность в этике: основания, применения, вызовы

<i>Штикер М.</i> Кто мудрствует? Об одной нераспознанной проблеме для моральной психологии и этического метода Канта	7
<i>Бэхёрст Д.</i> Категорические моральные требования	40
<i>Нагель Л.</i> Цифровые технологии: размышления о различии между инструментальной рациональностью и практическим разумом	60
<i>Альтман М. С.</i> Кант во времена COVID	89
<i>Китчер Ф.</i> Натурализируя Канта	118

Кант: pro et contra

<i>Коспито Дж.</i> Между Кантом и Марксом: проблема революции у Антонио Грамши	147
--	-----

События

<i>Катречко С. Л.</i> Обзор XIII Международного Кантовского конгресса ...	171
---	-----

CONTENTS

Articles

Kantian Rationality in Ethics: Foundations, Applications, Challenges

<i>Sticker M.</i> Who is Rationalising? On an Overlooked Problem for Kant's Moral Psychology and Method of Ethics	7
<i>Bakhurst D.</i> Categorical Moral Requirements.....	40
<i>Nagl L.</i> Digital Technology: Reflections on the Difference between Instrumental Rationality and Practical Reason.....	60
<i>Altman M. C.</i> Kant in the Time of COVID	89
<i>Kitcher Ph.</i> Naturalising Kant.....	118

Kant: pro et contra

<i>Cospito G.</i> The Problem of the Revolution in Gramsci (Between Kant and Marx)	147
--	-----

Events

<i>Katrchko S. L.</i> Review of the 13 th International Kant Congress.....	171
---	-----

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.

КАНТИАНСКАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ В ЭТИКЕ:
ОСНОВАНИЯ, ПРИМЕНЕНИЯ, ВЫЗОВЫ

УДК 1(091):17

КТО МУДРСТВУЕТ?
ОБ ОДНОЙ НЕРАСПОЗНАННОЙ ПРОБЛЕМЕ
ДЛЯ МОРАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ
И ЭТИЧЕСКОГО МЕТОДА КАНТАМ. Штикер¹

Автор критически исследует убедительность кантовской концепции мудрствования – формы самообмана, играющей решающую роль для кантовской моральной психологии и его видения функций критической практической философии. Основная проблема, которую автор усматривает в концепции Канта, состоит в том, что в последней не существует независимых от теории критериев, позволяющих определить, является ли упражнение рациональных способностей мудрствованием. Кант считает, что мудрствование широко распространено, и обвиняет в этом популярных философов и других теоретиков в области этики. При этом его оппоненты могли бы, в свою очередь, обвинить его самого в том же самом. Некоторые теоретики, а именно консеквенциалисты действия, по-видимому, находятся даже на более выгодных позициях, чем сам Кант, позволяющих им обвинять его в мудрствовании. В этой связи автор описывает стандарты, которые не предполагают конкретной нормативной теории и становятся очевидными при рассмотрении случаев явного злоупотребления рациональностью. Эти стандарты минимально приемлемого рассуждения могут помочь нам диагностировать мудрствование. Автор разрабатывает эти стандарты, рассматривая случаи неадекватного использования рациональных способностей с уверенностью, что они являются проблемными

¹ Бристольский университет.
Великобритания, BS8 1QU, Бристоль, Квинс-роуд,
Бикон-Хаус.
Поступила в редакцию: 23.10.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-1-1

KANTIAN RATIONALITY IN ETHICS:
FOUNDATIONS, APPLICATIONS, CHALLENGESWHO IS RATIONALISING?
ON AN OVERLOOKED PROBLEM
FOR KANT'S MORAL PSYCHOLOGY
AND METHOD OF ETHICSM. Sticker¹

I critically examine the plausibility of Kant's conception of rationalising, a form of self-deception that plays a crucial role for Kant's moral psychology and his conception of the functions of critical practical philosophy. The main problem I see with Kant's conception is that there are no theory-independent criteria to determine whether an exercise of rational capacities constitutes rationalising. Kant believes that rationalising is wide-spread and he charges the popular philosophers and other ethical theorists with rationalising. Yet, his opponents could, in turn, charge him with rationalising and some theorists, namely Act-Consequentialists, seem to be in an even stronger position to charge Kant with rationalising than vice versa. In response, I propose standards that do not assume a specific normative theory and that become apparent when we look at clear-cut abuses of rationality. These standards of minimally decent reasoning can help us diagnose rationalising. I develop these standards by looking at inadequate uses of rational capacities that should strike us as problematic regardless of the specific ethical theory we adopt. I emphasise that even an abuse of rational capacities can yield true results and that we can never tell from a single judgement that someone rationalises. Rather, we must look for patterns.

Keywords: ethics, Kant, practical reason, rationalising, self-deception, moral psychology

¹ University of Bristol.
Beacon House Queens Road Bristol, BS8 1QU, UK.
Received: 23.10.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-1-1

вне зависимости от конкретной этической теории, которую мы принимаем. Автор подчеркивает, что даже злоупотребление рациональными способностями может привести к истинным результатам и что мы никогда не сможем определить по одному-единственному суждению, что кто-то мудрствует. Скорее, мы должны искать закономерности.

Ключевые слова: этика, Кант, практический разум, мудрствование, самообман, моральная психология

В последнее время появился ряд прекрасных работ, посвященных кантовской идее самообмана и лежащей в ее основе морально-психологической и метафизической конструкции². Многие из этих работ не только демонстрируют образцовую эрудицию, но и помогают нам понять феномен, выходящий за пределы кантовской экзегезы. Лора Папиш, например, критикует кантовскую концепцию внутренней лжи (AA 06, S. 430; Кант, 1994в, с. 473) как несовершенную модель для понимания самообмана (Papish, 2018, p. 67–87 (гл. 3)), а Люси Эллайс (Allais, 2016; 2021) обсуждает сомнительные замечания самого Канта о расе в контексте самообмана и нарративов, которые члены одних групп транслируют о членах других. Однако кантовская идея самообмана или мудрствования по-прежнему сопряжена с рядом существенных проблем, которые еще не получили признания в исследовательской литературе. В данной работе я рассматриваю одну из таких проблем. Тем самым я прорабатываю свой собственный ответ на проблему, обозначенную в моей книге (Sticker, 2021a). Я рассматриваю один из центральных вызовов для кантовской концепции мудрствования, а также его методологии практической философии в целом — вопрос о том, существуют ли независимые от теории стандарты, позволяющие нам выявить случаи мудрствования. Если их не существует, то Кант не может обвинять других специалистов по этике в мудрствовании, а попытки представить некантианские принципы и су-

² См., напр.: (Grenberg, 2013; Papish, 2018; Allais, 2016; 2021; Wehofsits, 2020; Di Giulio, 2020).

Recently, a number of excellent works on Kant's conception of self-deception and its underlying moral-psychological and metaphysical framework have appeared.² Many of these works do not only exhibit exemplary scholarship, they also help us understand the phenomenon beyond Kant exegesis. Laura Papish (2018, pp. 67-87), for instance, criticises Kant's conception of the internal lie (MS, AA 06, p. 430; Kant, 1996a, p. 553) as a deficient model for understanding self-deception, and Lucy Allais (2016; 2021) discusses Kant's own problematic remarks about race in the context of self-deception and of narratives that in-groups tell themselves about out-groups. However, Kant's conception of self-deception or rationalising still involves a number of significant problems that have not yet been acknowledged in the literature. In the present paper I discuss one such problem. In doing so, I develop my own response to this problem presented in Sticker (2021a). I regard the problem of whether there are theory-independent standards that allow us to identify rationalising as one of the central challenges to Kant's conception of rationalising, as well as his methodology of practical philosophy in general. If there are no such standards, then Kant cannot dismiss other ethicists as rationalisers, and attempts to explain away un-Kantian principles and judgements as mere products of rationalising would be a dubious and potentially *ad hoc* manoeuvre.

1. Rationalising³

The German “*Vernünffteln*” can simply mean “reasoning”, and a *Vernünfftler* can simply be a

² E.g. Grenberg (2013), Papish (2018), Allais (2016; 2021), Wehofsits (2020), Di Giulio (2020).

³ This section summarises some of the main points of Sticker (2021a). An additional important point I make in Sticker (2021a) is that pure practical reason plays a paradoxical role for rationalising: It is the source of morality, but it also creates an interest in being morally justified, which is an important driving force for agents' rationalising.

ждения в качестве простых продуктов мудрствования будут сомнительным и потенциально ситуативным маневром.

1. Мудрствование³

Немецкое слово *Vernünfteln* может означать просто «рассуждение», а *Vernünftler* может быть просто «рассуждающим человеком». Такое нейтральное значение термина, по-видимому, связано с тем, что в немецком языке отсутствует прямой эквивалент английского термина *reasoner*, применяемого для обозначения человека, находящегося в процессе использования собственного разума⁴. Однако во многих центральных фрагментах Канта *Vernünfteln*, или «мудрствование», указывает на неполноценное использование рассудка или использование, «идущее мимо цели... отчасти по неспособности, отчасти из-за неправильно принятой точки зрения» (AA 07, S. 200₅₋₇; Кант, 1994а, с. 225).

То, что мудрствование может быть несовершенным или сомнительным способом использования рациональных способностей, становится наиболее очевидным в конце первого раздела «Основоположения к метафизике нравов», где Кант вводит понятие мудрствования в свою критическую практическую философию:

Замечательная вещь — невинность, только вот то нехорошо, что невинность непросто сохранить, а совратить легко. Поэтому сама мудрость, которая вообще-то гораздо более состоит в деянии и недеянии, чем в знании, все-таки тоже нуждается в науке, хотя и не для того, чтобы у нее учиться, а для того, чтобы обеспечить доступность и прочность своим

³ В данном разделе обобщаются некоторые из основных положений моей книги (Sticker, 2021a). Важное дополнительное замечание, которое я делаю в книге, состоит в том, что чистый практический разум играет парадоксальную роль для мудрствования. Будучи источником нравственности, он также создает интерес к тому, чтобы быть морально оправданным, что, в свою очередь, является для субъектов важным побуждающим мотивом для мудрствования.

⁴ Конечно, есть *Denker* — мыслитель, но этот термин не является родственным слову «разум». Я благодарен Томасу Штурму за обсуждение данных терминологических вопросов.

reasoner. This value neutral use of the term is presumably due to German lacking a straightforward equivalent of the English term “reasoner”: a person in the process of using their reason.⁴ However, in many central Kant passages, *Vernünfteln*, or “rationalising” — as I will translate it following the Timmermann and Gregor *Groundwork* translation in Kant (2011) — indicates a defective use of reason or one that “misses its final goal, partly from inability, partly from an inappropriate viewpoint” (*Anth*, AA 07, p. 200₅₋₇; Kant, 2007, p. 307).

That rationalising can be a deficient or problematic use of rational capacities becomes most apparent at the end of *Groundwork* I, when Kant introduces the notion of rationalising into his critical practical philosophy:

Innocence is a glorious thing, but then again it is very sad that it is so hard to preserve and so easily seduced. Because of this even wisdom — which otherwise probably consists more in behaviour than in knowledge — yet needs science too, not in order to learn from it, but to obtain access and durability for its prescription. The human being feels within himself a powerful counterweight to all the commands of duty — which reason represents to him as so worthy of the highest respect — in his needs and inclinations, the entire satisfaction of which he sums up under the name of happiness. Now reason issues its prescriptions unrelentingly, yet without promising anything to the inclinations, and hence, as it were, with reproach and disrespect for those claims, which are so vehement and yet seem so reasonable (and will not be eliminated by any command). But from this there arises a *natural dialectic*, i. e. a propensity to rationalize against those strict laws of duty, and to cast doubt on their validity, or at least

⁴ Of course, there is “*Denker*”, thinker, but this term is not a cognate of “reason”. I am grateful to Thomas Sturm for discussion of these terminological matters.

предписаниям. Человек ощущает в себе самом могущественный противовес всем велениям долга, которые разум представляет ему достойными такого глубокого уважения, в своих потребностях и склонностях, полное удовлетворение которых он соединяет под именем блаженства. Разум между тем неослабно требует исполнения своих предписаний, не обещающая, однако, при этом чего-нибудь склонностям, следовательно, как бы неуважительно пренебрегая столь неотступными и притом с виду столь справедливыми притязаниями (которых не может упразднить никакое предписание). Отсюда возникает *естественная диалектика*, то есть тяга мудрствовать наперекор строгим законам долга и подвергать сомнению их силу, по крайней мере их чистоту и строгость, а также, где это только возможно, делать их более соответствующими нашим пожеланиям и склонностям, т. е. портить их в их основании и лишать их всей полноты их достоинства, чего, в конце концов, не может одобрить даже обычный практический разум (AA 04, S. 404₃₇–405₁₉; Кант, 1997, с. 93).

Данный фрагмент поможет нам понять роль мудрствования в рассуждениях отдельных субъектов, а также значение этой концепции для практической философии Канта. Я рассмотрю два данных аспекта по очереди.

1.1. Согласно «Основоположению...» (AA 04, S. 405; Кант, 1997, с. 93), субъекты подчинены велениям чистого практического разума, но также подвержены своим склонностям. Напряжение между чистым практическим разумом и склонностями Кант называет «естественной диалектикой». Иногда субъекты могут поддаваться своим склонностям и совершить что-то, что они либо во время действия, либо в результате последующих размышлений признают неправильным⁵. Однако у них есть суровый и непод-

⁵ В «Религии в пределах только разума» Кант называет эту форму слабости воли *хрупкостью* (AA 06, S. 29_{24–30}; Кант, 1994е, с. 29–30). Я не могу здесь обсуждать отношение между мудрствованием и степенями зла в «Религии...». По данному вопросу см.: (Sticker, 2021a, p. 43–50 (раздел 5.2)). Для знакомства с дискуссией о страстях и их роли в мудрствовании см.: (Wehofsits, 2016; 2020).

their purity and strictness, and, where possible, to make them better suited to our wishes and inclinations, i.e. fundamentally to corrupt them and deprive them of their entire dignity, something that in the end even common practical reason cannot endorse (GMS, AA 04, pp. 404₃₇–405₁₉; Kant, 2011, pp. 37–39).

This passage will help us understand the role of rationalising for individual agent's reasoning as well as the function of this concept for Kant's practical philosophy. I will address these two aspects in turn.

1.1. According to GMS p. 405, agents are subject to the commands of pure practical reason but also affected by inclinations, a tension Kant refers to as a “natural dialectic”. Occasionally agents will be overwhelmed by their inclinations and do something that they, either at the time of acting or upon reflection, acknowledge as wrong.⁵ However, agents have a stern and incorruptible judge within themselves, conscience.⁶ The “*pain* one feels from the pangs of conscience has a moral source” (MS, AA 06, p. 394_{3–5}; Kant, 1996a, p. 524), and it negatively impacts an agent's self-worth. An agent “dreads nothing more than to find, on self-examination, that he is worthless and contemptible in his own eyes” (*KpV*, AA 05, p. 161_{20–21}; Kant, 1996b, p. 269). One way to deal with pangs of conscience and the ensuing loss of self-worth is to make a firm resolve to do better in the future. However, agents who can-

⁵ In *Religion*, Kant refers to this form of weakness of will as *frailty* (*Rel*, AA 06, p. 29_{24–30}; Kant, 1996d, p. 77). I cannot here discuss the relation between rationalising and the stages of evil in *Religion*. See instead Sticker (2021a, pp. 43–50). For discussions of passions and their role for rationalising see Wehofsits (2016; 2020).

⁶ The relation between conscience, which Kant claims cannot err (MS, AA 06, p. 401_{3–5}; Kant, 1996a, p. 529, *MpVT*, AA 08, p. 268_{10–13}; Kant, 1996b, p. 34), and rationalising is a complex one. See Sticker (2016).

купный судья — совесть⁶. «*Страдание*, которое человек испытывает от угрызений совести... морально по своему происхождению» (AA 06, S. 394_{3,5}; Кант, 1994в, с. 435), и оно негативно влияет на самооценку субъекта. Субъект «ничего так не боится, как оказаться в своих собственных глазах ничтожным и недостойным при внутреннем испытании самого себя» (AA 05, S. 161_{20,21}; Кант, 1994б, с. 562). Один из способов справиться с угрызениями совести и последующей потерей самоуважения — принять твердое решение действовать лучше в будущем. Однако субъекты, которым не по силам заставить себя сделать это, могут вместо этого представить себе оправдания, якобы смягчающие их вину.

Оправдываться — значит ставить под сомнение *строгость* обязанности. Строгость отсылает к безоговорочности долга, одной из его основных черт (см. также: AA 04, S. 424; Кант, 1997, с. 153–155). Оправдания призваны показать, почему определенные действия, отклоняющиеся от моральных предписаний, на самом деле допустимы или по крайней мере не являются серьезным нарушением, если носят разовый характер или если обстоятельства являются исключительными. Оправдывающийся субъект все же осознает свои обязанности. В конце концов попытка оправдания себя или других подразумевает признание как минимум того, что оправдываемое поведение не совсем соответствует стандартам. Однако как только субъекты посчитают, что нашли подлинное оправдание несоблюдению правил нравственности, они могут начать апеллировать к этим оправданиям в рассуждениях о том, что они морально обязаны делать в первую очередь. В таких действиях Кант усматривает сомнения в *чистоте* долга.

Чистота является второй ключевой характеристикой долга. Она охватывает два разных элемента. Во-первых, чистота подразумевает, что только формальные критерии в том виде, как

⁶ О сложных отношениях между совестью, которая, согласно Канту, не может заблуждаться (AA 06, S. 401₃₋₅; Кант, 1994в, с. 442; AA 08, S. 268₁₀₋₁₃; Кант, 1994г, с. 154), и мудрствованием см.: (Sticker, 2016).

not bring themselves to do this might instead present excuses to themselves that supposedly mitigate their guilt.

Making excuses means casting doubt on the *strictness* of duty. Strictness refers to the exceptionlessness of duty, one of its core features (see also *GMS*, AA 04, p. 424; Kant, 2011, p. 77). Excuses seek to explain why certain courses of action that deviate from what is morally commanded are in fact permissible, or at least not a serious violation if they are just a “one-off” or if circumstances are exceptional. An agent who makes excuses is still aware of her duty. After all, presenting an excuse to oneself or others implies an admission of at least sub-standard behaviour. However, once agents think they have uncovered a genuine excuse for not obeying moral rules, they might start to appeal to these excuses in reasoning about what they are morally required to do in the first place. Doing so is what Kant refers to as casting doubt on the *purity* of duty.

Purity is a second core features of duty. It captures two different elements: Firstly, purity requires that only formal criteria, as they are systematised by Kant’s Categorical Imperative formulae, can determine what duty is. An agent who has cast doubt on purity, by contrast, has introduced material considerations into her moral reasoning. These are the considerations she deems to be valid excuses, which are supposedly so morally significant that they even have an impact on determining moral obligations in the first place. Secondly, purity requires that agents are motivated by respect for the moral law, not by impure and material considerations. If agents make material considerations part of their reasoning about their duties, then they will likely be motivated by these material considerations, not by respect.

они систематизированы в формуле категорического императива Канта, могут определять, что является долгом. Ставящие под сомнение чистоту долга субъекты, напротив, вводят материальные соображения в свои рассуждения о нравственности. Это те соображения, которые они считают вескими оправданиями — предположительно, настолько морально значимыми, что они в первую очередь влияют даже на определение моральных обязательств. Во-вторых, чистота требует, чтобы субъекты руководствовались уважением к моральному закону, а не нечистыми материальными соображениями. Если субъекты сделают материальные цели частью своих рассуждений о своих обязанностях, то они, скорее всего, будут руководствоваться этими материальными целями, а не уважением.

Для того чтобы это продемонстрировать, мы можем обратиться к примерам самого Канта. Религиозный институт исповеди может вдохновлять мудрствование (AA 06, S. 77₂₆–78₂; Кант, 1994e, с. 81–82). Субъект, испытывающий чувство вины из-за того, что он сделал что-то неправильное, может думать, что исповедь перед человеком, обладающим религиозным авторитетом, является веским оправданием его поступка (отсутствие строгости). Более того, субъект может шагнуть еще дальше и уверовать в то, что, поскольку исповедь может стереть пятно греха, этот мощный институт также должен оказывать влияние на то, что предписано моралью. Таким образом, нравственность может казаться ему функцией божественной воли, опосредованной указаниями представителей религиозной власти, имеющих возможность отпустить грехи. Тогда субъекты будут действовать в угоду божественному существу или во избежание порицания со стороны религиозных властей (отсутствие чистоты). Это может быть проблемой с точки зрения как мотивации (субъекты действуют не из уважения к моральному закону), так и внешних действий (субъекты могут совершать поступки, нарушающие долг, но при этом считать себя оправданными)⁷.

⁷ Примером последнего является инквизитор (Ketzer-richter), уверенный в том, что ему разрешено, а фактически от него даже требуется «лишить человека жизни из-за его религиозного вероисповедания» (AA 06, S. 186₃₆₋₃₇; Кант, 1994e, с. 203).

To illustrate this, we can draw on one of Kant's own examples. The religious institution of confession can inspire rationalising (*Rel*, AA 06, p. 77₂₆-78₂; Kant, 1996d, p. 117). Agents who are guilt ridden because they have done something wrong might think that confessing to a person in a position of religious authority constitutes a valid excuse for what they have done (no strictness). Moreover, agents might take this one step further and come to believe that, since confessions can wipe away the stain of sin, this powerful institution must also have an impact on what is morally commanded. Morality might thus appear to them as a function of divine command, mediated by the say-sos of figures of religious authority who can make sin go away. Agents then will act in order to please the divine being or to avoid censure from religious authorities (no purity). This can be a problem both in terms of motivation (agents do not act from respect for the moral law) and in terms of external actions (agents might do things that violate duty and yet deem themselves justified).⁷

When agents rationalise, they change their conception of what can be morally justified, of what is morally required and even of what the most abstract and fundamental properties of morality (strictness and purity) are. Kant's statement in *GMS* pp. 404-405 is, however, somewhat misleading when he indicates that rationalising is also a form of casting doubt on the "validity" of moral laws. Rationalising is not a form of radical scepticism, since it only pertains to agents caught in the natural dialectic, i. e. agents under the command of duty. An agent who does not even acknowl-

⁷ An example for the latter is the inquisitor (*Ketzerrichter*) who thinks that he is permitted and in fact even required "to take a human being's life because of his religious faith" (*Rel*, AA 06, p. 186₃₆₋₃₇; Kant, 1996d, p. 203).

Когда субъекты мудрствуют, они меняют свои представления о том, что может быть оправданным и требуется с точки зрения морали, и даже о том, каковы наиболее абстрактные и фундаментальные свойства нравственности (строгость и чистота). Однако заявление Канта (AA 04, S. 404–405; Кант, 1997, с. 93), когда он указывает, что мудрствование также представляет собой форму сомнения в «действительности» моральных законов, несколько вводит в заблуждение. Мудрствование не является формой радикального скептицизма, поскольку оно относится только к субъектам, захваченным естественной диалектикой, то есть к субъектам, подчиненным долгу. Субъект, который вообще не признает действительность долга, не видит нужды обманывать себя в допустимости своих действий⁸.

Недобросовестный субъект, рассуждающий о морали так, как будто нравственные принципы допускают исключения, а материальные критерии влияют на то, что является его долгом, будет неправильно судить о своем собственном долге. Он также будет неправильно судить о гипотетических случаях и обязанностях других, поскольку отвергает основные свойства долга, распространяющиеся на все моральные суждения. В конечном счете мудрствующие субъекты берут за основу неверную концепцию того, что они и другие должны делать, — концепцию, которая была метко описана Эндрю Ритом как «идеология... позволяющая людям рассматривать свои максимы как объективно приемлемые причины» (Reath, 2006, p. 20)⁹. Мудрствование приводит не к радикальному моральному скептицизму, а к концепции долга, полной исключений, оговорок и неоднозначных элементов, — концепции, значительно отличающейся от первоначального понимания долга, которым субъекты обязаны своему общечеловеческому разуму.

⁸ См.: (AA 04, S. 424_{36–37}; AA 05, S. 152_{10–11}; AA 06, S. 321_{38–39}; Кант, 1997, с. 155; 1994б, с. 551; Кант, 1994в, с. 355; Shell, 2009, p. 177; Grenberg, 2010, p. 158). Совсем недавно Дж. Калланан (Callanan, 2019) и О. Уэр (Ware, 2021) подчеркнули, что Кант не занимается опровержением моральных скептиков.

⁹ См. также: (Piper, 2013, p. 364; Allais, 2021). Предлагался также термин «заблуждение» (Wehofsits, 2020, p. 22).

edge the validity of duty would see no need to deceive herself about the permissibility of her actions.⁸

A corrupted agent who reasons about morality, as if moral principles admitted of exceptions and as if material criteria had an impact on what her duty is, will judge incorrectly about her own duty. She will also judge incorrectly about hypothetical cases and others' duties, since she has abandoned core features of duty that pertain to all moral judgements. Ultimately, rationalisers adopt an incorrect conception of what they and others ought to do, an incorrect conception that has been aptly described by Andrews Reath (2006, p. 20) as an "ideology [...] which enables individuals to view their maxims as objectively acceptable reasons".⁹ Rationalising does not lead to radical moral scepticism but to a conception of duty full of exceptions, qualifications and impure elements that differs significantly from the initial grasp of duty that agents owe to their common human reason.

1.2. The passage introducing the natural dialectic and the propensity to rationalise occurs in the penultimate paragraph of *Groundwork I*. It prepares this work's transition from common rational cognition of duty to philosophical cognition, as announced in the heading of *Groundwork I* (GMS, AA 04, p. 393₂₋₄; Kant, 2011, p. 13). The propensity to rationalise explains why "*common human reason* is impelled to leave its sphere [...] on practical grounds, and to take a step into the field of a *practical philosophy*, in order to receive there intelligence and distinct

⁸ See GMS, AA 04, p. 424₃₆₋₃₇ (Kant, 2001, p. 77), *KpV*, AA 05, p. 152₁₀₋₁₁ (Kant, 1996a, p. 261), MS, AA 06, p. 321₃₈₋₃₉ (Kant, 1996a, p. 464), Shell (2009, p. 177) and Grenberg (2010, p. 158). Most recently, Callanan (2019) and Ware (2021) have emphasised that Kant is not concerned with refuting moral sceptics.

⁹ See also Allais (2021). Wehofsits (2020, p. 22) proposes the term "delusion".

1.2. Фрагмент, вводящий понятие естественной диалектики и склонности к мудрствованию, встречается в предпоследнем абзаце первого раздела «Основоположения к метафизике нравов». Он обеспечивает в этом трактате переход от обыденного рационального познания долга к философскому, как об этом заявлено в названии первого раздела (AA 04, S. 393₂₋₄; Кант, 1997, с. 59). Склонность к мудрствованию побуждает «обычный человеческий разум... выйти из своего круга и сделать шаг в область *практической философии*, чтобы получить здесь справку и ясные наставления относительно источника своего принципа и истинного назначения последнего по сравнению с теми максимами, которые опираются на потребности и склонности» (AA 04, p. 405₂₀₋₂₆; Кант, 1997, с. 95–97). Иными словами, рассматривая мудрствование, Кант объясняет, почему субъекты не должны всего лишь только придерживаться своей прекрасной невинности, которая дает им цельное, но непродуманное понимание долга, — понимание, которое позволяет им «с точно таким же успехом питать надежду на удачу, как и философ» (AA 04, S. 404₂₂₋₂₅; Кант, 1997, с. 93). Субъектов «свернуть легко» (AA 04, S. 405₁; Кант, 1997, с. 95), потому что им недостает тонкого понимания моральных принципов во «всеобщей форме» (AA 04, S. 403₃₆; Кант, 1997, с. 91; см. также: AA 05, S. 155₁₆; Кант, 1994б, с. 555) — понимания, которое помогло бы им определять свои и чужие отговорки и псевдооправдания как надуманные. Кант считает, что философская теория, систематизирующая рациональные прозрения добросовестных субъектов и основывающая данную систему на автономии, может работать в качестве «антидота» (Wood, 2002, p. 28) против мудрствования¹⁰.

¹⁰ Однако Кант не считает, что критические философы должны прямо представлять свои абстрактные теории нефилософам. Скорее, нравственное совершенствование, которому может способствовать философское теоретизирование, осуществляется посредством более прикладной доктрины добродетели, и философское содержание должно популяризоваться общественными педагогами и популярными философами, понимающими, что мораль берет свое начало в автономии. См.: (AA 05, S. 163₁₃₋₃₅; Кант, 1994б, с. 564–565; Sticker, 2015a; 2017).

instruction regarding the source of this principle and its correct determination in contrast with maxims based on need and inclination” (GMS, AA 04, p. 405₂₀₋₂₆; Kant, 2011, p. 39). In other words, Kant’s discussion of rationalising proposes an explanation why it is that agents should not simply stick with their glorious innocence that affords them a solid but unreflected grasp of duty, a grasp which gives them “just as good a chance of hitting the mark as a philosopher can ever expect” (GMS, AA 04, p. 404₂₂₋₂₅; Kant, 2011, p. 37). Agents are “easily seduced” (GMS, AA 04, p. 405₁; Kant, 2011, p. 379), since they lack a sophisticated understanding of moral principles “in a universal form” (GMS, AA 04, p. 403₃₆; Kant, 2011, p. 35, see also *KpV*, AA 05, p. 155₁₆; Kant, 1996b, p. 264), an understanding that would help them to identify their own and others excuses and pseudo-justifications as spurious. Kant believes that a philosophical theory that systematises the rational insights of uncorrupted agents and that grounds this system in autonomy can function as an “antidote” (Wood, 2002, p. 28) to rationalising.¹⁰

Apart from providing an answer to the question why rational agents need pure practical philosophy, Kant’s theory of rationalising is supposed to address two further challenges that I will focus on in this paper.

1) In *Groundwork* I and many other places, Kant explains that the aim of his philosophy is to systematise and vindicate the moral insights of *ordinary agents*, i. e. agents who can only avail themselves of their common human reason and

¹⁰ However, Kant does not think that critical philosophers should directly present their abstract theories to non-philosophers. Rather, the moral improvement that philosophical theorising can foster operates via a more applied doctrine of virtue, and philosophical content is to be popularised by public educators and popular philosophers who understand that morality has its source in autonomy. See *KpV*, AA 05, p. 163₁₃₋₃₅ (Kant, 1996a, pp. 270-271) and Sticker (2015a; 2017).

Помимо ответа на вопрос, зачем рациональным агентам нужна чистая практическая философия, кантовская теория мудрствования призвана решить еще две проблемы, на которых я сосредоточусь в данной статье.

1. В первом разделе «Основоположения...» и многих других работах Кант объясняет, что цель его философии состоит в систематизации и обосновании нравственных прозрений *обычных субъектов* — субъектов, которые не получили никакого специального образования в области моральной философии или других академических дисциплин и которые могут полагаться только на свой обычный человеческий разум. Такой субъект уже «постоянно имеет в виду и употребляет как критерий в своих оценках» (AA 04, S. 403₃₆₋₃₇; Кант, 1997, с. 91) принцип «никогда [не] поступать иначе, как только по такой максиме, относительно которой я мог бы также желать, чтобы она стала всеобщим законом» (AA 04, S. 402₇₋₁₅; Кант, 1997, с. 85)¹¹. Благодаря тому что обычные субъекты уже имеют представление о нравственности, Кант может утверждать, что «самый обыденный рассудок легко и не раздумывая понимает» требования нравственности (AA 05, S. 36₂₈₋₂₉; Кант, 1994б, с. 417) и что моральные рассуждения нефилософов не могут быть без знания о долге или «совершенно неправильными» в отношении долга (AA 05, S. 8 Anm.; Кант, 1994б, с. 380, примеч.).

Однако на самом деле обычные субъекты зачастую судят и размышляют о нравственности некантианскими способами. Они апеллируют к последствиям действий, утверждают, что действие, в результате которого люди стали счастливыми, оправданно и что бывают жертвы, которых мораль не может требовать от них, и т. д. Сам Кант признает, что субъекты могут счесть элементы предполагаемой им систематизации обычного морального познания «странными» и отнести к ним с «подозрением» (AA 04, S. 394₃₄₋₃₅; Кант, 1997, с. 63). Концепция мудрствования призвана ответить на вопрос о том,

who have not enjoyed any specialised education in moral philosophy or other academic disciplines. These agents already “always actually have before their eyes and use as the standard of judging” (GMS, AA 04, p. 403₃₆₋₃₇; Kant, 2011, p. 35) the principle “never to proceed except in such a way that I could also will that my maxim should become a universal law” (GMS, AA 04, p. 402₇₋₁₅; Kant, 2011, p. 33).¹¹ Owing to the grasp of morality that ordinary agents already enjoy, Kant can claim that the requirements of morality can be “seen quite easily and without hesitation by the most common understanding” (KpV, AA 05, p. 36₂₈₋₂₉; Kant, 1996b, p. 169), and that the moral reasoning of non-philosophers could not be “ignorant” or “in thoroughgoing error” about duty (KpV, AA 05, p. 8n; Kant, 1996b, p. 143n).

However, ordinary agents, as a matter of fact, often do judge and reason about morality in un-Kantian ways. They appeal to consequences of actions, they maintain that an action is justified just because it made people happy, that there are certain sacrifices morality cannot demand of them etc. Kant himself concedes that agents might find elements of his supposed systematisation of ordinary moral cognition “strange” and be “suspicious” of them (GMS, AA 04, p. 394₃₄₋₃₅; Kant, 2011, p. 17). Rationalising is supposed to answer the question how it is possible for agents who already have a grasp of morality to still judge incorrectly about morality. According to Kant, these mistakes are the result of rationalising, which corrupts agents’ original understanding of morality.

Kant’s response to the challenge that there are many agents that do not seem to be Kantians (not even implicitly) is not uncontroversial. Karl Ameriks (2000, p. 150), for instance,

¹¹ См. также: (AA 05, S. 69₂₅–70₄; Кант, 1994б, с. 456–457). Я развиваю понятие общих дотеоретических, универсализирующих тестов в: (Sticker, 2015b).

¹¹ See also KpV, AA 05, pp. 69₂₅-70₄ (Kant, 1996a, p. 196). I develop the notion of pre-theoretical, common universalisation tests in Sticker (2015b).

как субъекты, уже имеющие представление о морали, могут все же неверно судить о ней. Согласно Канту, такого рода ошибки возникают в результате мудрствования, искажающего исходное понимание нравственности.

Отклик Канта на проблему, состоящую в том, что существует множество субъектов, которые не кажутся кантианцами (даже неявно), достаточно спорный. Например, Карл Америкс критически относится к тому, что Кант, в особенности в своих последних работах по этике, был, очевидно, вынужден заниматься «всевозможными квазирелигиозными рассуждениями о радикальном зле и методах самообмана, чтобы попытаться объяснить, как стольким людям удается скрывать от самих себя основные требования нравственности, которые [Кант] считает столь же ясными сами по себе, как и основные утверждения нашего теоретического здравого смысла» (Ameriks, 2000, p. 150).

Я думаю, что некоторые из рассуждений Канта о конкретных примерах мудрствования показывают, что он хорошо разбирался в недостатках человеческой психологии и общества и что эти недостатки действительно могут способствовать самообману. Но другой вопрос состоит в том, внушает ли доверие структура, предлагаемая Кантом для объяснения того, почему некоторые заблуждения о нравственности широко распространены, и может ли она действительно прояснить эти заблуждения и доказать, что эти широко распространенные заблуждения не должны включаться в систематизацию и обоснование обыденного представления о нравственности.

2. Взгляды, расходящиеся с этической теорией Канта, высказывают не только обычные субъекты. На самом деле, как видно из многих полемических замечаний Канта, он также расходится во мнении со своими академическими коллегами. Философ «может запутать» свои и других субъектов суждения «массой посторонних, не относящихся к делу соображений и благодаря этому отклониться от прямого пути» (AA 04, S. 404₂₇₋₂₈; Кант, 1997, с. 93). «...Только в сбивающих с толку спекуляциях школ, которые достаточно дерзки, чтобы не внимать этому небесному голосу» долга (AA 05, S. 35₁₆₋₁₈;

criticises that Kant, especially in his last works on ethics, apparently has to engage “in all sorts of quasi-religious considerations about radical evil and techniques of self-delusion to try to explain how so many people manage to hide from themselves the basic claims of morality that [Kant] believes are as clear in themselves as are the basic claims of our theoretical common sense.”

I think that some of Kant’s discussions of specific examples of rationalising reveal that he had a sharp eye for defects in human psychology and society, and that these defects can indeed aid self-deception. Yet, it is a different question whether the framework Kant proposes, in order to explain why certain misconceptions about morality are widespread, is plausible and can indeed explain away these misconceptions and establish that these widespread misconceptions should not be part of a systematisation and vindication of the ordinary conception of morality.

2) It is not merely ordinary agents who exhibit views diverging from Kant’s ethical theory. In fact, as becomes apparent in many of Kant’s polemical remarks, Kant is also at odds with his *academic colleagues*. A philosopher, “can easily confuse” reasoning, their own and others’, “with a host of alien and irrelevant considerations and deflect it from the straight course” (GMS, AA 04, p. 404₂₇₋₂₈; Kant, 2011, p. 37). Only the “head-confusing speculations of the schools [...] are brazen enough to shut their ears to that heavenly voice” of duty (*KpV*, AA 05, p. 35₁₆₋₁₈; Kant, 1996b, p. 168) and “only philosophers” can make “doubtful” the question “[w]hat, then, really is *pure* morality, by which as a touchstone one must test the moral content of every action?” (*KpV*, AA 05, p. 155₁₂₋₁₈; Kant, 1996b, p. 264). Kant suspects that many contemporary as well as historical ethicists are guilty of advocating eudaimonist ethical theo-

Кант, 1994б, с. 415), и «только философы» могут задать «сомнительный» вопрос о том, «в чем, собственно, заключается *чистая* нравственность, на которой, как на пробном камне, надо испытывать моральную ценность каждого поступка» (AA 05, S. 155₁₂₋₁₈; Кант, 1994б, с. 555). Кант подозревает, что многие специалисты по этике — как его современники, так и мыслители прошлого — виновны в защите эвдемонистских этических теорий, в которых нравственность основана на личном счастье и личных интересах, а не на автономии¹².

Как же возможно, что хотя нравственность записана «в разуме всех людей и вошл[a] в их существо» (AA 05, S. 105₁₁₋₁₂; Кант, 1994б, с. 499), но те, кто посвятил величайшие усилия и изобретательность раскрытию структуры и источника нравственности, в корне ошибались, за исключением самого Канта? И снова ответ: мудрствование. Философы обладают способностью беспристрастно и бескорыстно исследовать принципы и основания нравственности. Тем не менее Кант подозревает, что они использовали свои способности в угоду мудрствованию с тем, чтобы придумать изощренные истории, оправдывающие претензии на себялюбие, как свои собственные, так и своей аудитории, в ущерб строгости и чистоте долга¹³. Это объясняет, почему у публики есть «вкус» (AA 04, S. 388₂₅; Кант, 1997, с. 45) к такого

¹² См. поясняющую сноску в (AA 04, S. 411; Кант, 1997, с. 113) и (Sticker, 2020). Следует отметить, что, по мнению Канта, даже такие эвдемонисты, как популярный философ Кристиан Гарве и гедонист Эпикур, все еще могут найти в своем «сердце» (AA 08, S. 285₁₃; Кант, 1994д, с. 170) мотивацию следовать заповедям нравственного закона только в силу самого долга. Кант полагает, что сами эвдемонисты лучше, чем отстаиваемые ими теоретические позиции, или, по крайней мере, они все еще способны быть лучше и действовать только ради долга. См.: (AA 05, S. 115₂₅–116₂₀; Кант, 1994б, с. 512–513; AA 08, S. 284₉–285₂₂; Кант, 1994д, с. 169–170; Sticker, 2021a, p. 38–43).

¹³ Пайпер указывает, что философы хорошо подготовлены к мудрствованию в силу «интеллектуальной гибкости, которую мы приобретаем в ходе нашего обучения рассуждением и анализу... придания словам именно того смысла, которого мы хотим, пересмотра тех определений, которые больше не служат нашим целям, а также формулирования и переформулирования нравственных принципов соответствующим образом» (Piper, 2013, p. 337).

ries, i. e. theories that ground morality in personal happiness and self-interest instead of in autonomy.¹²

How can it be possible, though, that morality is inscribed “in the reason of all human beings and incorporated into their essence” (*KpV*, AA 05, p. 105₁₁₋₁₂; Kant, 1996b, p. 224), and yet those who have devoted the greatest effort and ingenuity to uncovering morality’s structure and source got it completely wrong, except for Kant himself? Once more, the answer is: rationalising. Philosophers have the capacity to enquire impartially and disinterestedly into the principles and foundations of morality. Yet, Kant suspects that they have used their capacity in the service of rationalising to develop sophisticated stories that vindicate the claims of self-love, their own as well as their audience’s, at the expense of the strictness and purity of duty.¹³ This explains why the public has a “taste” (*GMS*, AA 04, p. 388₂₅; Kant, 2011, p. 5) for such philosophies: They make their lives easier as they supposedly lower the demands of morality.

I hope it has become clear that the charge that Kant’s colleagues as well as many ordinary agents are rationalisers does important work

¹² See the illuminating footnote in *GMS*, AA 04, p. 411 (Kant, 2011, p. 51n) and Sticker (2020). It should be noted that Kant assumes that even eudaimonists such as the popular philosopher Christian Garve and the hedonist Epicurus can still find in their “heart” (*TP*, AA 08, p. 285₁₃; Kant, 1996c, p. 287) the motivation to follow the commands of the moral law for the sake of duty alone. Kant assumes that eudaimonists are better than the theories they advocate or, at least, that they still have the capacity to be better and act for the sake of duty alone (see *KpV*, AA 05, pp. 115₂₅–116₂₀; Kant, 1996b, pp. 232–233; *TP*, AA 08, pp. 284₉–285₂₂; Kant, 1996c, pp. 286–287; Sticker, 2021a, pp. 38–43).

¹³ See also Piper (2013, p. 368) who points out that philosophers are well equipped to rationalise, owing to “the intellectual agility we learn as part of our training in reasoning and analysis [...], making words mean what we want them to mean, revising those definitions when they no longer serve our purposes, and formulating and reformulating moral principles accordingly”.

рода философиям: они облегчают жизнь, потому что, предположительно, занижают требования нравственности.

Надеюсь, стало очевидным, что обвинение коллег Канта, а также многих обычных субъектов в мудрствовании играет важную роль в систематизации Кантом общего рационального познания долга. Далее я рассмотрю, имеет ли Кант основания выдвигать это обвинение против своих коллег и обычных субъектов (раздел 2) и каковы условия для убедительного выдвигания такого обвинения (раздел 3).

2. Чье мудрствование?

Некоторые этические теории более требовательны, чем кантовская, в том смысле, что они (даже) в меньшей степени отвечают собственным интересам субъектов, если последние принимают их и начинают жить в соответствии с ними. Примером может послужить консеквенциалистская теория, требующая от субъектов, чтобы они беспристрастно максимизировали совокупный объем благосостояния (или какую-либо другую концепцию блага). Кроме того, могут существовать этические принципы, налагающие особые требования в какой-то одной конкретной области, несмотря даже на то, что они не лежат в основе общей структуры консеквенциализма. Например, согласно принципу спасения Питера Сингера, изложенному в его знаменитой работе «Голод, изобилие и нравственность», пока существуют очень бедные люди, чье положение можно улучшить с помощью пожертвований, (относительно) состоятельные люди должны отказаться от большей части, если не всех, лишних расходов и вместо них жертвовать деньги эффективно ведущей свою деятельность благотворительной организации (Singer, 1972)¹⁴. Я полагаю, что та-

¹⁴ Это, по крайней мере, результат более категоричного из двух представленных Сингером принципов. Причина, по которой этот принцип не является частью общей концепции консеквенциализма, заключается в том, что он применим только к ситуациям экстренной помощи, но не требует от субъекта принесения жертв для улучшения благосостояния других, уже благополучных, субъектов или нерациональных животных, даже если бы эти жертвы могли оказать значительное положительное влияние на их жизнь.

for Kant's systematisation of the common rational cognition of duty. In what follows, I will discuss whether Kant is in a position to level this charge against his colleagues and ordinary agents (sec. 2), and what the conditions are for levelling such a charge in a convincing manner (sec. 3).

2. Whose Rationalising?

Some ethical theories are more demanding than Kant's own in the sense that they are (even) less in an agent's self-interest to adopt and live by. An example would be a consequentialist theory, which demands that agents impartially maximise the aggregate total of well-being (or some other conception of the good). There can also be ethical principles that are extremely demanding in one specific area, even though they do not constitute a global consequentialist framework. For instance, the rescue principle, which Peter Singer (1972) presents in his famous "Famine, Affluence and Morality", requires that, as long as there are very badly-off people whose situation can be improved via donations, the (relatively) affluent have to forego most if not all unnecessary spending and instead to donate the money to an effective charity organisation.¹⁴ I take it that these consequentialist conceptions are more demanding than what Kant's duty of beneficence requires of us. According to Kant, it is not a duty to maximise an impartial good,¹⁵ and beneficence leaves "latitude" (*MS*,

¹⁴ This is at least the upshot of the stronger of the two principles Singer presents. The reason this is not a global consequentialist framework is that the principle only pertains to emergency aid, but does not require that agents make sacrifices to improve the well-being of other already well-off agents or non-rational animals, even if they could make a significant positive impact on their lives.

¹⁵ Formosa and Sticker (2019, p. 633), for instance, emphasise that "talk of maximising makes no sense" for Kantian beneficence.

кого рода консеквенциалистские концепции предъявляют более высокие требования, чем те, что налагает на нас кантовский долг благодеяния. Согласно Канту, максимизация всеобщего блага¹⁵ не является долгом, а долг благодеяния оставляет «некоторый простор» (AA 06, S. 390; Кант, 1994в, с. 431) в его применении¹⁶ и должен сопоставляться с обязанностями по отношению к самому себе¹⁷ и, возможно, с косвенными обязанностями по сохранению собственного счастья (AA 04, S. 399₃₋₇; Кант, 1997, с. 77; см. также: Timmermann, 2005, p. 23).

Тот факт, что в сравнении с кантовской этикой некоторые другие этические теории или принципы требуют от субъекта большей жертвенности, важен, потому что он обнаруживает двусмысленность в том, чего должна достичь кантовская теория мудрствования. Во-первых, у Канта мудрствование служит для объяснения возможности того, что рациональные агенты могут принять *некантовские* теории или принципы, либо же того, почему они формулируют взгляды на нравственность, не вписывающиеся в рамки кантовской теории. Во-вторых, способ функционирования мудрствования состоит в том, чтобы якобы защищать и поддерживать притязания себялюбия, противоречащие долгу, путем представления оправданий или псевдообоснований *стремления к себялюбию в ущерб морали*. Однако результаты второго могут быть совершенно отличными от результатов первого. Например, кто-то, стоящий на принципах беспристрастного и максимизирующего консеквенциализма действия,

¹⁵ Формоза и Штикер, например, подчеркивают, что применительно к кантовской концепции благодеяния «разговор о максимизации не имеет смысла» (Formosa, Sticker, 2019, p. 633).

¹⁶ Для знакомства с прекрасно изложенным расширенным толкованием несовершенно совершенных обязанностей см.: (Hill, 1992). См. также по поводу интерпретации, делающей упор на требовательность кантовских несовершенно совершенных обязанностей: (Timmermann, 2018). Промежуточная позиция изложена ван Акереном и Штикером (Akeren, Sticker, 2018) и Формозой и Штикером (Formosa, Sticker, 2019).

¹⁷ Херман утверждает, что несовершенно совершенные обязанности по отношению к себе «привносят в сферу нравственности широкий спектр обычных человеческих забот» (Herman, 2011, p. 100).

AA 06, p. 390; Kant, 1996a, p. 521) in its application,¹⁶ and has to be weighed against duties to self¹⁷ and potentially against indirect duties to preserve one's own happiness (GMS, AA 04, p. 399₃₋₇; Kant, 2011, p. 27; see Timmermann, 2005, p. 23).

That certain other ethical theories or principles demand more sacrifice than Kant's ethics is important because it reveals an ambiguity in what Kant's theory of rationalising is supposed to achieve. Firstly, rationalising, for Kant, serves to explain how it is possible that rational agents would accept *un-Kantian* theories or principles or why they would articulate views about morality that do not fit with Kant's framework. Secondly, the way rationalising functions is supposedly to defend and bolster the claims of self-love against duty by presenting excuses or pseudo-justifications for the *pursuit of self-love at the expense of morality*. However, the second can yield results quite different from the first. For instance, someone convinced of impartial and maximising act-consequentialism might seek to escape moral demands to donate (almost) all of her spare income to effective charities by convincing herself that her duties to help others are imperfect and allow for latitude, which permits her to do less than the maximum. In this case, an agent has lowered the demands of duty, not by deviating from the Kantian framework or becoming less Kantian, but rather by becoming more so.

Rationalising puts more demanding theories or principles in a better defensible position than less demanding theories/principles, because

¹⁶ See Hill (1992) for a prominent latitudinarian reading of imperfect duties. However, see Timmermann (2018) for a reading that stresses the demandingness of Kantian imperfect duties and van Akeren and Sticker (2018) and Formosa and Sticker (2019) for intermediate positions.

¹⁷ Herman (2011, p. 100) argues that imperfect duties to self "bring a wide range of ordinary human concerns inside morality".

может попытаться избежать нравственных требований жертвования (почти) всего своего свободного дохода на эффективные благотворительные организации, убеждая себя в том, что наши обязанности помогать другим несовершенно и допускают свободу действий, позволяющую им делать меньше максимально возможного. В данном случае субъект снижает требования долга не тем, что отклоняется от кантианских принципов или становится кантианцем в меньшей степени, а скорее, наоборот, тем, что становится кантианцем в большей степени.

Мудрствование ставит более требовательные теории или принципы в более выгодную для защиты позицию по сравнению с менее требовательными теориями / принципами, потому что оно дает объяснение тому, почему субъекты принимают менее требовательные теории / принципы по причинам иным, нежели достоверность этих теорий. Таким образом, это в конечном итоге ставит под сомнение достоверность этих менее требовательных теорий или принципов¹⁸. Концепция мудрствования, напротив, призвана объяснить, почему субъекты принимают *более* требовательные теории или принципы. Однако какая-то теория не становится лучше просто потому, что она более требовательна и более вредна для собственных интересов субъекта. В конце концов, если бы максимальная требовательность была подлинным критерием того, что требует нравственность, тогда то, что следует делать, зависело бы от того, какие жертвы причинят наибольший вред. Но это, конечно же, не то, в чем уверен Кант. По его мнению, то, что мы должны делать, устанавливается формальными принципами и является одинаковым для всех рациональных субъектов. Такой подход нечувствителен ко вреду, наносимому субъектам.

Маловероятно, что все отклонения от кантианской концепции нравственности продиктованы себялюбием. Ведь некоторые кон-

¹⁸ Ван Акерен и Штикер (Ackeren, Sticker, 2015, p. 85–87 (раздел 3)) предполагают, что кантовская теория мудрствования лежит в основе критики нынешних возражений против чрезмерной требовательности: эти возражения являются формами мудрствования, поскольку обосновывают использование менее строгих концепций долга.

it provides an explanation why agents accept less demanding theories/principles for reasons other than their plausibility. It thus ultimately casts doubt on the plausibility of these less demanding theories or principles.¹⁸ By contrast, rationalising struggles to explain why agents would accept *more* demanding theories or principles. However, a theory is not better because it is more demanding and more detrimental to an agent's self-interest. After all, if maximal demandingness were a genuine criterion of what morality requires then what one ought to do would depend on what sacrifices would hurt the most. But this is certainly not what Kant believes. What we ought to do, in Kant's view, is established by formal principles and is the same for all rational agents. It is not sensitive to what would hurt agents.

It is unlikely that all deviations from the Kantian conception of morality are self-love driven. After all, some conceptions are more detrimental to our self-love than Kant's ethics is. Yet, rationalising explains why we would *lower* moral standards and why agents would accept certain forms of eudaimonism that base ethical theories on individual well-being or flourishing, which Kant thinks of as self-love. However, rationalising struggles to explain why agents would accept theories that are as demanding or even more demanding than Kant's own.

This does not mean that Kant has nothing to say about agents who accept more demanding ethical theories than his own. He, after all, acknowledges that there can be a "fantastically virtuous" person "who allows *nothing* to be morally indifferent (*adiaphora*) and strews all

¹⁸ See also van Ackeren and Sticker (2015, pp. 85-87 (sec. 3)) who propose that Kant's theory of rationalising constitutes a criticism of current overdemandingness objections: These objections are forms of rationalising as they try to motivate less demanding conceptions of duty.

цепции более вредны для нашего себялюбия, чем кантовская этика. Тем не менее концепция мудрствования объясняет, почему мы *занижаем* нравственные стандарты и почему субъекты принимают определенные формы эвдемонизма, основывающие этические теории на индивидуальном благополучии или процветании, которые в понимании Канта являются себялюбием. Однако теория мудрствования не до конца проясняет, почему субъекты принимают теории, не менее или даже более требовательные, чем собственная теория Канта.

Это не означает, что Канту нечего сказать о субъектах, отдающих предпочтение более требовательным по сравнению с его собственной этическим теориям. Он ведь признает, что может быть «фантастически-добродетельный» человек, который «не допускает в отношении моральности никаких *безразличных вещей* (*adiaphora*) и на каждом шагу расставляет обязанности, как капканы», так что «господство [добродетели] превратится в тиранию» (AA 06, S. 409₁₃₋₁₉; Кант, 1994в, с. 452). Более того, субъект может увлечься представлением о себе как о нравственно святом, который выходит за рамки того, что другие считают чувством долга. Отклонение от такого самовосприятия может негативно повлиять на его собственное счастье¹⁹. В конечном счете Кант бы полагал, что фантастическая добродетель и нравственная святость, если они не продиктованы моральными нормами, должны строить свою привлекатель-

¹⁹ Папиш развивает это понятие, когда утверждает, что «преданность себялюбию укореняется в той мере, в какой самообман позволяет любви к себе застолбить новую территорию, которой у нее раньше не было и которая превосходит нашу первоначальную приверженность обеспечению более банальных и непосредственных объектов желания» (Papish, 2018, p. 110). Пример, который она приводит, таков: «Подобно тому, как расовые идеологии претерпевают метаморфозы, в ходе которых убеждения, изначально поощрявшие материальные удовольствия, могут превзойти свои первоначальные цели, так и мы можем развивать приверженность идеям, связь которых с нашими более простыми материальными интересами все более ослабевает» (Ibid., p. 109). Мудрствование может изначально служить нашим непосредственным склонностям, но наши отговорки и псевдооправдания могут начать самостоятельную жизнь.

his steps with duties, as with mantraps”. This “would turn the government of virtue into tyranny” (MS, AA 06, p. 409₁₃₋₁₉; Kant, 1996a, p. 536). Moreover, an agent might become invested in a self-conception as a moral saint who goes beyond what others would see as the call of duty. A deviation from this self-conception might negatively impact her own happiness.¹⁹ Ultimately, Kant would maintain that fantastic virtue and moral sainthood, if not morally commanded, must derive their appeal to agents from the agents’ conception of happiness. However, whilst Kant acknowledges the phenomena of agents accepting and being attached to more demanding conceptions of morality, it is not clear that rationalising offers a straightforward and plausible explanation for this. The examples of rationalising which Kant himself provides are of agents making morality seemingly less demanding on them, not more. How easy or difficult it is for rationalising to explain why agents would accept more demanding principles or theories depends on how broadly or narrowly we read Kant’s conception of happiness.²⁰

¹⁹ Papish (2018, p. 110) develops this notion when she argues that “devotion to self-love becomes entrenched insofar as self-deception enables self-love to stake out new territory that it did not previously have and that outstrips our initial commitment to securing more banal and immediate objects of desire”. Her example is that “[m]uch like how racial ideologies undergo a metamorphosis in which beliefs that initially promoted material pleasure can outstrip their initial purposes, so too can we develop passions whose connection to our more basic material interests becomes increasingly attenuated” (Ibid., p. 109). Rationalising might initially be in the service of immediate inclinations, but our excuses and pseudo-justifications might develop a life of their own.

²⁰ I am grateful to an anonymous referee for raising this point. I should also point out that I assume that we can speak of a “more” and “less” with regard to demandingness. I do not mean to suggest that demands can be easily quantified and that it is always clear which theory or principle is the more demanding. Yet, I do think that there are theories, such as impartial act-consequentialism, that are very demanding, and others that are less so.

ность для субъектов на основе представлений субъектов о счастье. Однако, несмотря на то что Кант признает феномен принятия субъектами более требовательных концепций моральности и приверженности к ним, остается неясным, предлагает ли концепция мудрствования прямое и достоверное объяснение этому. В приводимых самим Кантом примерах мудрствования субъекты, кажется, снижают, а не повышают требования моральности. Насколько легко или сложно в рамках концепции мудрствования объяснить, почему субъекты принимают более требовательные принципы или теории, зависит от того, насколько широко или узко мы понимаем кантовскую концепцию счастья²⁰.

Кант, конечно, предполагает, что его собственная теория верна и что именно она систематизирует понимание субъектами основных черт моральности — понимание, которым субъекты обязаны своему обычному человеческому разуму. Таким образом, он считает, что существование отклоняющихся интуиций и теорий должно быть объяснено с точки зрения мудрствования. Однако, если подвергнуть сомнению корректность уже самой этической теории Канта — чего академические коллеги, которых критикует Кант, консеквенциалисты, эвдемонисты и т. д., определенно не делают, — то стоит задаться вопросом, можно ли также этическую теорию Канта истолковать как форму мудрствования.

Мы уже увидели, как это можно сделать: субъекты могут убедить сами себя в том, что определенные обязанности, требующие больших усилий, например обязанность помогать беднейшим слоям населения в мире, несовершенны и допускают свободу действий. Более

²⁰ Я благодарен анонимному рецензенту за то, что он поднял этот вопрос. Я также предполагаю, что мы можем говорить в терминах «большого» и «меньшего» в отношении требовательности. Я не имею в виду, что требования можно легко определить количественно и что всегда ясно, какая теория или принцип более требовательны. Тем не менее я думаю, что есть очень требовательные теории (как беспристрастный консеквенциализм действия), а есть и другие — менее требовательные.

Kant, of course, assumes that his own theory is the correct one and that this theory is the one that systematises agents' insights into the core features of morality, insights they owe to their common human reason. Thus, he thinks that the existence of deviating intuitions and theories must be explained in terms of rationalising. However, if one does not already grant the correctness of Kant's ethical theory — something that the academic colleagues whom Kant criticises, consequentialists, eudaimonists etc., certainly do not do — then one might wonder whether Kant's ethical theory could also be explained away as a form of rationalising.

We have already seen how this could be done: Agents might convince themselves that certain duties that are extremely demanding, such as the duty to help the globally worst off, are imperfect and allow for latitude. Moreover, agents might convince themselves that duties to non-human animals are merely indirect and that we only need to refrain from being personally cruel to animals, rather than becoming vegan, advocating for more stringent laws protecting non-human animals etc. Finally, agents might also convince themselves that they have special duties to themselves, such as to perfect themselves or to preserve their own happiness, that can trump (imperfect) duties to others.²¹ It seems that Kant's ethics could be the product of rationalising against extremely demanding forms of consequentialism. Consequentialists could

²¹ Duties to self are a contentious ethical category (see Williams, 1985, p. 50; Timmermann, 2006), and there is controversy about whether duties to self make morality less or rather more demanding (see Vogt, 2008; Sticker and van Ackeren, 2018). I take it that, when employed as a strategy of rationalising, stipulating supposed duties to self can make morality seemingly less demanding.

того, они могут убедить сами себя в том, что обязанности в отношении животных являются лишь косвенными и что нам нужно всего лишь воздерживаться самим от проявления жестокости по отношению к животным, а не становиться веганами, выступать за более строгие законы, защищающие животных, и т. д. Наконец, субъекты могут также убедить сами себя в том, что у них есть особые обязанности по отношению к самим себе, такие как самосовершенствование или охрана собственного счастья, и такие обязанности могут превзойти по важности (несовершенные) обязанности по отношению к другим²¹. Кажется, что кантовская этика может быть продуктом мудрствования против чрезвычайно требовательных форм консеквенциализма. Таким образом, консеквенциалисты могли бы адресовать обвинения в мудрствовании самому Канту и заявить, что это скорее кантианская этика делает наши обязанности подозрительно мягкими. Дело обстоит несколько менее прямолинейно для эвдемонистов, которые явно обнаружили мораль в пристрастной концепции индивидуального благополучия²². Однако они могли бы настаивать на том, что один только факт меньшей требовательности их теории по сравнению с кантовской еще не показывает, что их концепция является продуктом мудрствования. В конце концов, их теория может быть верна, или, скорее, верна она или нет — это существенный вопрос нормативной этики, который невозможно разрешить просто тем фактом, что с точки зрения другой теории их теория может быть описана как мудрствование.

²¹ Обязанности по отношению к самому себе — спорная этическая категория (см.: Williams, 1985, p. 50; Timmermann, 2006), и существуют разногласия по поводу того, делают ли обязанности по отношению к себе мораль менее или, скорее, более требовательной (см.: Vogt, 2008; Sticker, Ackeren, 2018). Я полагаю, что при использовании мудрствования в качестве стратегии установление предполагаемых обязанностей по отношению к себе может сделать мораль менее требовательной.

²² Должен сказать, что это та интерпретация эвдемонизма, которую дает ей Кант. Сами эвдемонисты могут справедливо возражать против того, чтобы их называли пристрастными. См.: (Sticker, 2020).

thus return the charge of rationalising and claim that it is rather Kantian ethics that makes our duties suspiciously lenient. Matters are somewhat less straightforward for eudaimonists who explicitly found morality in a partialist conception of individual well-being.²² However, they could insist that the mere fact that their theory is less demanding than Kant's does not yet show that their theory must be the product of rationalising. After all, their theory might be correct — or rather, whether or not it is correct is a substantive question of normative ethics and cannot simply be settled by the fact that, from the point of view of another theory, their theory can be described as rationalising.

Of course, the charge of rationalising is not Kant's only argument against eudaimonist theories or impartial consequentialism. Kant discusses other problems for these theories, such as that consequences can never be predicted with certainty and that theories, according to which duty is a function of consequences, thus cannot offer reliable action guidance (GMS, AA 04, p. 418₁₋₃₇; Kant, 2011, p. 65; MS, AA 06, pp. 215₂₄-216₆; Kant, 1996a, pp. 370-371). My point is that as long as the debate about which ethical theory is the correct one (or at least the best one currently available) is not settled, criticising other theories for being rationalisations or for encouraging rationalising seems question-begging. Thus, Kant's theory of rationalising cannot deliver convincing answers to the challenges it is supposed to address, namely, why so many ordinary agents as well as philosophers articulate and accept un-Kantian views.

²² I should say that this is Kant's interpretation of eudaimonism. Eudaimonists might rightly object to being labelled partialists. See Sticker (2020).

Конечно, обвинение в мудрствовании — не единственный аргумент Канта против эвдемонистских теорий или беспристрастного консеквенциализма. Он рассматривает и другие проблемы, присущие их теориям, как, например, то, что последствия никогда нельзя предсказать с уверенностью и что теории, согласно которым долг является функцией последствий, не могут предложить надежное руководство к действию (AA 04, S. 418₁₋₃₇; Кант, 1997, с. 133–137; AA 06, S. 215₂₄–216₆; 1994в, с. 236–237). Я думаю, что до тех пор, пока спор о том, какая этическая теория правильна (или, по крайней мере, лучшая из доступных в настоящее время), не решен, критика других теорий за то, что они являются мудрствующими или поощряют мудрствование, вызывает множество ответных вопросов. Таким образом, кантовская теория мудрствования не может дать убедительных ответов на стоящие перед ней вопросы, а именно на вопрос о том, почему так много обычных субъектов, а также философов формулируют некантианские взгляды и соглашаются с ними.

3. Стандарты, не зависящие от теории

Установить раз и навсегда, кто прав — Кант, консеквенциалисты, приверженцы других теорий, вообще никто или все в какой-то степени — действительно сложная задача, и я, конечно, не могу решить ее в рамках этой статьи. Вместо этого я предложил бы сделать шаг назад и задаться вопросом, есть ли какой-то другой способ определить, не мудрствует ли кто-то. Кант, я полагаю, затрудняет понимание вопроса своими порой весьма тенденциозными описаниями данного явления. В его картине всё, что отклоняется от якобы здравых представлений, на которых основывается его собственная теория, — это продукт мудрствования, но ничто из его собственной теории не является таковым. Тем не менее такой пристрастный подход — не лучший способ уловить само явление, к которому он обращается. Признание данно-

3. Theory-Independent Standards

Settling once and for all who is right — Kant, consequentialists, other theories, no one or everyone to some extent — would truly be a tall order and is certainly not something I can do here. Instead, I propose that we take a step back and ask ourselves if there is another way to determine whether someone rationalises. Kant, I believe, obscures matters with his, at times, quite tendentious descriptions of the phenomenon. On the picture he paints everything that deviates from the supposedly commonsense insights that he bases his own theory on is a product of rationalising, and nothing in his own theory is such a product. However, the actual phenomenon he has in mind is not best captured in such a partisan way. Acknowledging this will help us address the problem presented in the previous section.

It is, as I see it, a real and significant phenomenon that rationality is a double-edged sword. Our rational capacities allow us to think impartially or disinterestedly about ethical questions, e.g. to reflect about whether we can will a course of action as a universal law. However, they also enable us to search for excuses, construct supposed justification for a course of action we have already decided to embark on, to draw subtle but *ad hoc* distinctions that make our actions seem better than they are, to convince ourselves that we had no other option etc. I think it is one of the strengths of Kant's ethics and moral psychology that he was alert to these phenomena, and at least some of the phenomena he describes constitute abuses of rational capacities that everyone, regardless of the specific ethical theory they accept, should acknowledge as abuses.

го факта поможет нам решить проблему, представленную в предыдущем разделе.

То, что рациональность — палка о двух концах, это, как мне кажется, реальное и значительное явление. Наши рациональные способности позволяют нам беспристрастно или без личной заинтересованности размышлять об этических вопросах — например, рассуждать о том, можем ли мы желать, чтобы тот или иной образ действий стал всеобщим законом. Однако они также позволяют нам искать оправдания, разрабатывать обоснование для плана действий, к которому мы уже решили приступить, проводить тонкие, но подверстанные под конкретную ситуацию различия, благодаря которым наши действия кажутся лучше, чем они есть на самом деле, убеждать себя в том, что других вариантов у нас не было, и т. д. Я думаю, что одно из преимуществ кантовской этики и моральной психологии состоит в том, что Кант внимательно относился к таким явлениям, и по крайней мере некоторые из описанных им ситуаций действительно представляют собой случаи злоупотребления рациональными способностями, которые каждый, независимо от конкретной этической теории, принимаемой в качестве основы для рассуждений, должен признать злоупотреблением.

Я думаю, здесь кроется ключ к решению проблемы, представленной в разделе 2. Существуют определенные способы использования собственных рациональных способностей, которые должны казаться нам проблематичными или несовершенными вне зависимости от конкретной этической теории, которой мы привержены, потому что наши рассуждения нарушают *независимые от теории* стандарты должного использования разума. Эти стандарты независимы от теории в том смысле, что они не предполагают использование конкретной *этической* теории. Это, конечно, не означает, что они не требуют предположений²³. Они

²³ Я благодарен Захари Чайрону за то, что он призвал меня разъяснить, в каком смысле эти стандарты независимы от теории.

I think herein lies the clue to addressing the problem presented in section 2. There are certain ways of using one's rational capacities that should strike us as problematic or deficient, regardless of the specific ethical theory we accept, because our reasoning violates *theory-independent* standards of the good use of reason. These standards are theory-independent in the sense that they do not assume a specific *ethical* theory. This, of course, does not mean that they do not require assumptions.²³ They make assumptions about practical rationality and minimally decent reasoning. My hope is that a theory of minimally decent reasoning can help us detect uncontroversial forms of rationalising and can help us understand what it means to rationalise, even without first working out which ethical theory is right. In what follows, I will avail myself of a somewhat indirect approach and, rather than introducing a full theory of minimally decent reasoning or positive standards directly, I will hint at such standards by way of discussing five abuses of rational capacities that ought to be avoided.

1) *Bullshitting*: It is relatively easy to diagnose a misuse of rational capacities when someone doesn't even seem to be serious about truth. This is of limited use when we investigate our own reasoning. After all, if I rationalise, I aim to present an excuse or justification as valid or convincing to myself. Thus, I must care about truth to some extent for this activity to make sense. However, disregard for truth is something that we can encounter in interaction with others and in public discourse, especially in politics. An infamous example is US Senator Jon Kyl, who in a 2011 Senate speech

²³ I am grateful to Zacharie Chiron for urging me to clarify in what sense these standards are theory-independent.

делают предположения о практической рациональности и минимально приемлемом рассуждении. Я надеюсь, что теория минимально приемлемого рассуждения поможет нам выявить непротиворечивые формы мудрствования и понять, что значит мудрствовать, даже без предварительного выяснения, какая именно этическая теория верна. В дальнейшем я воспользуюсь в какой-то мере косвенным подходом и вместо того, чтобы напрямую вводить полную теорию минимально приемлемого рассуждения или позитивных стандартов, намекну на такие стандарты, рассмотрев пять злоупотреблений рациональными способностями, которых следует избегать.

1. *Надувательство*. Относительно просто распознать неправильное использование рациональных способностей, когда кто-то даже не пытается всерьез относиться к истине. Такой подход имеет ограниченное применение, когда мы подвергаем анализу наши собственные рассуждения. В конце концов, мудрствуя, я стремлюсь представить отговорку или оправдание как действительные или убедительные для меня самого. Таким образом, чтобы эта деятельность имела смысл, я в некоторой степени должен заботиться об истине. Однако с пренебрежением истиной мы можем столкнуться во взаимодействии с другими и в публичном дискурсе, особенно в политике. Печально известным примером является речь сенатора Джона Кайла в Сенате США в 2011 г., когда он заявил, что занимающаяся репродуктивным здоровьем организация «Контролируемое родительство» тратит 90% своего бюджета на аборт. Когда это утверждение подвергли сомнению, он ответил, что сказанное им «не претендовало на статус фактологического утверждения».

Здесь есть как минимум две отдельные проблемы. Во-первых, в том, как Кайл представил свое заявление, не было никаких указаний на то, что оно было задумано как нечто иное, чем фактологическое утверждение. В этом смысле заявление было обманчивым и, предположительно, таковым задумывалось. Во-вторых, если мы примем аргументы Кайла за чистую монету,

claimed that the reproductive healthcare provider Planned Parenthood spends 90% of its budget on abortions. When this statement was challenged, he replied that what he said was “not intended to be a factual statement”.

There are at least two separate issues here. Firstly, the way Kyl presented the statement lacked any indication that it was intended as anything other than a factual statement. In this sense, the statement was deceptive and presumably intended to be so. Secondly, if we take Kyl’s defence at face value, a deeper problem emerges: lack of interest in, and regard for, truth. Such disregard has been labelled “bullshitting” by Harry Frankfurt (2005). Bullshitting becomes apparent when people make claims that show that it does not matter to them whether their claims are true or false. More recent examples for this behaviour from US, UK and other politics are easy to come by.

Kant’s examples for rationalising are more sophisticated than someone talking and reasoning as if truth did not matter. Moreover, outright bullshitting is relatively rare, since bullshitters are usually found out. A convincing lie is usually a better means to convince others and oneself than making outlandish claims with great confidence, though the latter might be effective in certain professional settings and in politics if standards of public debate have been eroded. Moreover, it seems that certain kinds of people, such as white, affluent and older men, are more likely to get away with this kind of behaviour.

One caveat that will become important below is that a bullshitter might indeed utter true statements, but whether or not the statements are true does not matter to him. However, this also means that just because someone bullshits, does not mean that he is wrong. Yet, bullshitting is a violation of basic standards of the good use of one’s reason, which requires a regard for truth.

возникнет более глубокая проблема: отсутствие интереса и уважения к истине. Такое пренебрежение было названо Гарри Франкфуртом (Frankfurt, 2005) «надувательством». Надувательство становится очевидным, когда люди делают утверждения, показывающие, что для их авторов не имеет значения, истинны их утверждения или ложны. Более свежие примеры такого поведения политиков из США, Великобритании и других стран найти легко.

Кант приводит более сложные примеры мудрствования, нежели те ситуации, когда кто-то говорит и рассуждает так, как будто истина не имеет значения. Более того, откровенное надувательство встречается относительно редко, так как его авторов обычно разоблачают. Убедительная ложь обычно является более эффективным средством убеждения других и себя, чем нелепые заявления, пусть и сделанные с большой уверенностью. Последнее при этом может быть эффективным средством в определенных профессиональных условиях и в политике — в ситуациях, когда подорваны стандарты публичных дебатов. Более того, похоже, что некоторым типам людей, таким как белые обеспеченные пожилые мужчины, такое поведение с наибольшей вероятностью сходит с рук.

В дальнейшей дискуссии важно учитывать одно замечание — несущий чушь человек действительно может произносить правдивые утверждения, но для него не имеет значения, истинны эти утверждения или нет. Однако это также означает следующее: то, что кто-то занимается надувательством, не доказывает, что он не прав. Тем не менее надувательство — это нарушение основных стандартов надлежащего использования своего разума, требующих уважения к истине.

2. *Рассуждения, движимые определенной повесткой.* Как уже упоминалось, один из способов нарушения рациональных стандартов — это использование нашей рациональности для обоснования выбора, согласно которому мы уже приняли решение действовать или уже осуществили действия. Наши рассуждения здесь небеспристрастны относительно резуль-

2) *Agenda-driven reasoning:* I have already suggested that one way to violate rational standards is if we employ our rationality to find reasons for options we have already decided we will take or we have already taken. Our deliberation here is not unbiased as to the results. This is the classic rational-tail-wagging-the-emotional-dog sense of rationalising where an agent seeks to find *post hoc* rational justifications for decisions driven by emotions (see e. g. Haidt, 2001; Ellis and Schwitzgebel, 2020, p. 23). One specific version of this agenda-driven reasoning is the well-documented confirmation or “myside” bias: the intellectually dishonest behaviour of only looking for reasons and evidence supporting one’s own position and not looking for or ignoring objections against, and problems for, one’s position.

However, we should bear in mind that just because reasoning is driven by an agenda, this does not mean it cannot be right. Presumably, some societal, scientific and philosophical progress was achieved where thinkers stuck to their guns in the face of seemingly overwhelming evidence against their view and ended up vindicated. That biased reasoning and rationalising in general can be correct is strangely absent from Kant’s discussion of concrete cases of rationalising in the ethical sphere. This is presumably the case because Kant thinks that conscience cannot be too harsh. After all, agents could always be more committed to duty and work on their character more.²⁴ Thus, it is always better to acknowledge one’s imperfection and to reinforce one’s commitment to duty.

It should be noted, though, that a number of Kant’s contemporaries whose work Kant was familiar with did maintain that incorrect

²⁴ See Sticker (2021b) for critical discussion of this view.

татов. Это классический пример мудрствования, когда «рациональный хвост виляет эмоциональной собакой», то есть когда субъект пытается *постфактум* найти рациональные обоснования решений, движимых эмоциями (см., напр.: Haidt, 2001; Ellis, Schwitzgebel, 2020, p. 23). Одной из конкретных версий таких рассуждений в угоду определенной повестке является хорошо задокументированное подтверждение или предвзятость в свою пользу: интеллектуально нечестное поведение, заключающееся в поиске только тех причин и доказательств, которые поддерживают собственную позицию, а также в отсутствии поиска или игнорировании возражений и проблем, свидетельствующих не в пользу своей позиции.

Мы должны иметь в виду, однако, что рассуждения не могут быть неправильными лишь потому, что они движимы определенной повесткой. Вполне возможно, что некоторый общественный, научный и философский прогресс был достигнут там, где мыслители продолжали стоять на своем перед лицом, казалось бы, неопровержимых доказательств против их точки зрения и в конечном итоге доказывали свою правоту. Идея о том, что предвзятое рассуждение и мудрствование в общем могут быть правильными, странным образом не представлена в кантовском обсуждении конкретных случаев мудрствования в этической сфере. Вероятно, так получилось потому, что Кант считает, что совесть не может быть слишком строгой. В конце концов, субъекты всегда могут быть еще более преданы долгу и еще больше работать над своим характером²⁴. Таким образом, всегда лучше признать собственное несовершенство и продолжить укреплять свою приверженность долгу.

Следует отметить, однако, что ряд современников Канта, с работами которых он был знаком, утверждали, что неправильное рассуждение способно привести к верным результатам, а строгость совести может быть чрезмерной. Александр Готтлиб Баумгартен, например, полагает, что «самое ошибочное рассуждение может приводить к верным выводам»

²⁴ См. критическое обсуждение этой точки зрения: (Sticker, 2021b).

reasoning can have true results and that conscience can be overly strict. Alexander Gottlieb Baumgarten (2000, pp. 100-101, § 177),²⁵ for instance, explicitly asserts that “[t]he most mistaken reasoning can have true conclusions”, and Christian August Crusius (1772, pp. 184-186, § 46) warns that conscience can be “*scrupulöse*” or overly strict. It is entirely conceivable that, every once in a while, an abuse of rational capacities stumbles upon something true and that reasoning driven by self-love can uncover actual excuses and valid justifications. It is, after all, possible that agents overestimate the scope or authority of morality. Cynthia Stark (1997), for instance, presents the examples of an overly deferential housewife in the 1950s and a person of colour who, owing to prevailing social norms, regard themselves as inferior to others. These people might believe that they morally owe certain things to others that, in fact, they do not. If they start to construct arguments with the intention of vindicating or elevating their self-love then they might indeed end up with a more rather than less accurate notion of what they actually owe. Agenda-driven reasoning is therefore not a conclusive indication of rationalising in a problematic sense, but it should certainly make us suspicious if agents embark on ethical reflection with the aim of vindicating a conclusion they already endorse.

3) *Jumping between principles*: A more elaborate and harder to pin down form of rationalising is when I base my reasoning on several moral principles where each might be plausible and impartially justifiably on its own, but I switch between a number of these principles as it best suits me. For instance, I might be a

²⁵ Thanks to Toshiro Osawa for drawing my attention to this passage.

(Baumgarten, 2000, S. 100–101, § 177)²⁵, а Христиан Август Крузий (Crusius, 1772, S. 184–186, § 46) предупреждает, что совесть может быть «скрупулезной», или чрезмерно строгой. Вполне возможно, что время от времени злоупотребление рациональными способностями наталкивает на что-то истинное и что рассуждения, движимые себялюбием, могут найти веские оправдания и имеющие силу обоснования. В конце концов, возможно, субъекты переоценивают охват или авторитет морали. Например, Синтия Старк приводит примеры чрезмерно почтительной домохозяйки 1950-х гг. и цветного человека, который из-за преобладающих социальных норм считает себя ниже других (Stark, 1997). Эти люди могут полагать, что они морально чем-то обязаны другим, но на самом деле это не так. Если они начнут придумывать аргументы с намерением оправдать или возвысить свою любовь к себе, то они действительно могут прийти к более-менее точному представлению о том, что они на самом деле должны. Таким образом, рассуждение, движимое определенной повесткой, не является решающим признаком проблемного мудрствования, но в то же время оно, безусловно, должно вызывать у нас настороженность — в случае, если субъекты предпринимают этические размышления с целью обоснования умозаключения, которое они уже и так поддерживают.

3. *Жонглирование принципами.* Более изощренная и трудная для определения форма мудрствования — когда я базирую свои рассуждения на нескольких моральных принципах, каждый из которых может внушать доверие и быть беспристрастно обоснованным само по себе, но перескакиваю с одного принципа на другой в зависимости от того, какой мне больше всего подходит. Например, я могу быть либертарианцем²⁶, стоя у избирательной урны и голосуя против увеличения налога, которое может

²⁵ Благодарю Тоширо Осаву за привлечение моего внимания к данному фрагменту.

²⁶ Думать о либертарианстве как о внушающем доверие принципе само по себе — признаться, это уже перебор. Здесь я имею в виду некоторые философски наиболее уважаемые версии этой концепции, например Р. Нозика (Nozick, 1974), а не популярные варианты, часто являющиеся просто вуалью, прикрывающей безудержную жадность.

libertarian²⁶ at the ballot box and vote against a tax increase that would negatively affect me (but be beneficial for those worse off than me), a Kantian about my duties to non-human animals and the global poor and think that these duties are not very stringent or some kind of consequentialist when it comes to sweatshop labour. (It is advantageous for consumers, and sweatshop workers are being made materially better off than they otherwise would be, so this arrangement seems unobjectionable.) Again, I might be a Kantian when it comes to my own moral status and maybe the moral status of those close to me (I strenuously object to any form of disrespect against me and loved ones). If things are going well for me, I might also be a communitarian who resists societal change at home, but when on holidays in exotic locations I insist on being treated in a cosmopolitan manner and that I am accorded the rights and respect that are due to a citizen of the world.

This position is, of course, a caricature, but there is a serious core to it. The plethora of ethical and political principles that have been advocated and that agents are familiar with, either in the form of proper principles or in the form of intuitions underlying these principles, invite agents to mix or jump between principles. Maybe we are sometimes even required to do so, since it could be the case that no single principle gives plausible results for all of the many different areas of ethical concern we encounter. Maybe we should be utilitarians (of a satisficing kind) to non-human animals and the worst-off humans and Kantians to everyone else (primarily refraining from violations of rights), com-

²⁶ Thinking of libertarianism as a principle that is plausible on its own is admittedly stretching the imagination. I am here thinking of some of the philosophically more respectable versions of this idea (e.g. Nozick, 1974), not the popular versions that are often simply a thin veil for unlimited greed.

негативно сказаться на моей жизни (но приносить пользу тем, кто живет хуже, чем я); кантианцем в том, что касается моих обязанностей по отношению к животным и беднейшим слоям населения мира, считая, что эти обязанности не очень строгие; в какой-то мере консеквенциалистом, когда речь идет о потогонном труде (это приносит пользу потребителям, а материальное положение работников потогонных предприятий становится лучше в сравнении с тем, каким бы оно могло быть в противном случае, поэтому такой порядок кажется не вызывающим возражений); и снова кантианцем, когда речь идет о моем собственном моральном статусе и, может быть, моральном статусе моих близких (я категорически возражаю против любой формы неуважения ко мне и моим близким). А если дела у меня идут хорошо, я могу также быть коммунитаристом, сопротивляясь социальным изменениям у себя дома, но на отдыхе в экзотических странах настаивая на том, чтобы ко мне относились с космополитических позиций и предоставляли права и уважение, полагающиеся гражданину мира.

Эта позиция, конечно, карикатурна, но в ней есть здоровое зерно. Изобилие этических и политических принципов, которые пропагандируются и с которыми субъекты знакомы либо в форме собственно принципов, либо в форме интуитивных представлений, лежащих в основе этих принципов, побуждает субъектов смешивать их или жонглировать ими. Возможно, иногда нам даже приходится это делать, поскольку бывает так, что ни один принцип не приносит адекватных результатов для множества различных аспектов этических проблем, с которыми мы сталкиваемся. Может быть, нам следует быть утилитаристами (удовлетворительного типа²⁷) по отношению к животным и людям, находящимся в наихудшем положении, и кантианцами по отношению ко всем остальным (прежде всего воздерживаясь от нарушений прав), коммунитаристами в отношении некоторых обществ (имеющих хорошо раз-

²⁷ Согласно этой концепции утилитаризма, поступок является правильным тогда и только тогда, когда он приносит *достаточное* благополучие. — *Примеч. ред.*

munitarians about some societies (the ones that enjoy well-developed democratic institutions and have achieved a high level of transparency and good governance) and liberals about all other societies, Marxists about housing, health-care and energy, but not about the entertainment and hospitality sector, and libertarians about freedom of speech etc.²⁷

Yet, jumping between principles also entails the danger that morality becomes overly suited to my non-moral pursuits, if I find the right mix of principles. Moreover, this strategy is potentially insidious because agents do seem to have moral principles on their side. It is thus easy for them to deem themselves morally justified. Yet, they might also be able seemingly to discharge many of the requirements of morality without doing anything or without sacrificing anything for it. Kant himself warns of such an attitude when he criticises the popular philosophers who combine various elements from virtue ethics, theology, moral-sense theory, perfectionism etc. into a “disgusting mish-mash of gleaned observations and half-rationalising principles” (GMS, AA 04, p. 409³⁰⁻³²; Kant, 2011, p. 47), which makes an agent “waver” (*ibid.*, p. 411; Kant, 2011, p. 51) between these elements and confuses her judgement.²⁸

²⁷ Of course, the idea that no one principle exhausts the ethical realm might ultimately show that principles are not what we should be concerned with in the first place. Rather, our moral judgements should be responsive to morally relevant features of each individual situation. See Dancy (2004) for such an approach.

²⁸ It should be noted that in the *Metaphysics of Morals* Kant himself presents two different doctrines, one of right and one of virtue. Some have read this as right and virtue constituting or containing different and independent standards (Wood, 2014, pp. 90-118 (ch. 4)), in which case even Kant’s own practical philosophy would require different standards for different contexts or questions. However, both standards would presumably still be grounded in the same metaphysics. I am grateful to an anonymous referee for raising the possibility that Kant himself might suggest that we jump between principles, albeit in an orderly, non-*ad hoc* manner.

витые демократические институты и достигших высокого уровня прозрачности и должного управления) и либералами в отношении всех других обществ, марксистами в вопросах жилья, здравоохранения и энергообеспечения, но не в отношении индустрии развлечений и гостиничного бизнеса, и либертарианцами в вопросах свободы слова и т. д.²⁸

Тем не менее жонглирование принципами также влечет за собой опасность того, что мораль станет слишком приспособленной к моим неморальным устремлениям, если я найду правильное сочетание принципов. Более того, данная стратегия потенциально коварна, потому что субъектам кажется, будто моральные принципы на их стороне. Таким образом, им легко найти себе моральное оправдание. При этом они также могут выполнять, казалось бы, многие требования морали, ничего не делая и ничем для этого не жертвуя. Сам Кант предостерегает от использования такого подхода, когда критикует популярных философов, объединяющих различные элементы этики добродетели, теологии, теории нравственного чувства, перфекционизма и т. д. в «отвратительную смесь нахватанных отовсюду наблюдений и бессильных принципов мудрствования» (AA 04, S. 409^{30–32}; Кант, 1997, с. 109; перевод уточнен. — *Red.*), что делает субъекта «колеб[лющимся]» (AA 04, S. 411.; Кант, 1997, с. 113) среди этих элементов и путает его суждение²⁹.

²⁸ Конечно, идея о том, что ни один принцип не исчерпывает этическую сферу, в конечном итоге может свидетельствовать, что принципы — это не то, о чем нам следует беспокоиться в первую очередь. Скорее, наши моральные суждения должны реагировать на морально значимые особенности каждой конкретной ситуации. Для знакомства с таким подходом см.: (Dancy, 2004).

²⁹ Необходимо отметить, что в «Метафизике нравов» сам Кант представляет две разные доктрины — одну о праве и вторую о добродетели. Некоторые интерпретируют это так, что право и добродетель представляют собой или содержат в себе разные и независимые стандарты (Wood, 2014, p. 90–118 (гл. 4)), и в таком случае даже сама практическая философия Канта требовала бы применения разных стандартов для разных контекстов или вопросов. Однако оба стандарта, видимо, по-прежнему будут основываться на одной и той же метафизике. Я благодарен анонимному рецензенту за то, что он указал на возможность того, что сам Кант мог бы предложить нам переключаться между разными принципами, хотя и в упорядоченной манере, а не *ad hoc*.

One particularly common form of mixing principles is when I have one set of principles for my own concerns, well-being and moral status and another for everyone else's. I might be an absolutist about my own rights and a sceptic or relativist about the rights of others. Having such a double standard is what we commonly label *hypocrisy*: professing certain high standards, but only holding *others* to these standards and not according others the permissions and licences I accord to myself.

Once more, diagnosing rationalising here can only be done if we see a pattern, since any individual switch between principles might be innocent and might even be required by the very nature of the diverse subject matters we appraise.

4) *Ad hocery*: A manoeuvre related to switching between principles is what we in philosophy sometimes call “making a distinction without a difference”: Distinguishing between concepts even though there is no real difference that corresponds to the conceptual distinction, and where the conceptual operation only serves to suggest falsely that cases are morally or otherwise different and should be evaluated according to different principles or criteria when, in fact, they are similar in all relevant aspects. If a rationaliser can seemingly establish that her action is different from another action that strikes her or her interlocutors as morally questionable, then making a distinction without a difference can be a powerful strategy to present an action as better than it is. Of course, not all distinctions are without a difference. Ethics is complicated and sometimes one of my actions might indeed be morally different from another action that merely appears to be similar.

Одна особенно распространенная форма смешения принципов — это когда у меня есть один набор принципов, применяемых для обеспечения своих собственных интересов, благополучия и морального статуса, а другой — для всех остальных. Я могу быть абсолютистом в отношении своих прав и скептиком или релятивистом в отношении прав других. Исповедовать определенные высокие принципы, но соблюдения их требовать только от *других* и не давать другим разрешений и лицензий, которые я даю себе, — такие двойные стандарты мы обычно называем *лицемерием*.

Опять же, выявить мудрствование здесь можно только в том случае, если мы видим закономерность, поскольку любое индивидуальное переключение между принципами может быть невинным и даже требоваться самой природой различных явлений, которые мы оцениваем.

4. *Ситуативность*. Маневр, связанный с переключением между принципами, мы в философии иногда называем различием в отсутствие разницы, при котором различие понятий проводится, даже если между ними нет реальной концептуальной разницы, и концептуальная операция служит только для ложного предположения, что случаи морально или иным образом различны и должны оцениваться в соответствии с разными принципами или критериями, тогда как на самом деле они схожи по всем соответствующим параметрам. Если мудрствующий субъект может на первый взгляд убедительно доказать, что его действие отличается от другого действия, которое ему или собеседникам кажется сомнительным с нравственной точки зрения, то различие в отсутствие разницы может быть мощной стратегией для представления действия в лучшем свете, чем оно есть на самом деле. Конечно, не все различия не имеют отличий. Этика сложна, и иногда одно из моих действий может действительно в моральном отношении отличаться от другого действия, просто кажущегося похожим.

Причина, по которой проведение тех или иных различий может нарушать стандарты рассуждений, заключается в том, что оно может быть *ситуативным*. Ситуативному различению

The reason why making certain distinctions can violate standards of reasoning is that doing so can be *ad hoc*. An *ad hoc* distinction lacks an independent rationale, i. e. the agent who draws this distinction could not tell a plausible story about this distinction beyond how the distinction would vindicate a specific action and yield a, supposedly, plausible result in this one case or a limited number of cases. We should be very sceptical about convenient distinctions that lack an independent rationale.

An inverse violation of good reasoning, frequently found in public discourse, is that of drawing *false equivalences*: An agent suggests that two courses of action are morally similar when in fact there are relevant differences. Good reasoning, by contrast, makes distinctions that can be substantiated independently of the very cases that one wants to distinguish, and it makes these distinctions whenever necessary.

5) *Conceptual shenanigans*: This final, admittedly vague, category is somewhat of a catch-all for all sorts of merely verbal work-arounds. As a strategy of deception and also self-deception this is in fact shockingly common and sometimes presented in such a blatant way as to be an insult to others' rational capacities. For instance, when in 2019/20 UK academics went on strike to fight against, amongst other things, casualisation (more and more academic jobs becoming short term contracts without the prospect of permanent employment) some universities reacted by starting to advertise jobs as "open-ended for one year". I am sure that a senior admin person could explain how such a job was in fact, technically, a permanent job, albeit limited to 1 year, and how, technically, given the very specific terminology used to classify academic jobs, this is not obviously non-sensi-

не хватает независимого обоснования, то есть субъект, проводящий это различие, не может рассказать никакую внушающую доверие историю об этом различии, кроме того лишь, как это различие оправдывает конкретное действие и дает предположительно обоснованный результат в данном конкретном случае или в ограниченном количестве случаев. Мы должны весьма скептически относиться к удобным различениям, не имеющим независимого обоснования.

Обратное нарушение правильного рассуждения, часто встречающееся в публичном дискурсе, — проведение *ложных аналогий*. В его случае субъект предполагает, что два образа действий схожи с точки зрения морали, тогда как на самом деле между ними существуют соответствующие различия. Правильное рассуждение, напротив, проводит различия, которые могут быть обоснованы вне зависимости от тех самых случаев, которые хотят различать, и проводит эти различия всякий раз, когда это необходимо.

5. *Концептуальные махинации*. Эта последняя, по общему признанию расплывчатая, категория является своего рода универсальным средством для всех видов чисто словесных обходных маневров. Будучи стратегией обмана, а также самообмана, концептуальные махинации на самом деле шокирующе распространены и иногда представлены в такой бесстыдной форме, что это оскорбляет рациональные способности других. Например, когда в 2019—2020 гг. британское академическое сообщество объявило забастовку, чтобы бороться, среди прочего, с временным трудоустройством (все больше и больше рабочих мест в академической сфере переводятся на краткосрочные контракты без перспективы постоянного трудоустройства), некоторые университеты отреагировали на нее, начав рекламировать вакансии как неограниченные по времени контракты на один год. Я уверен, что какой-нибудь старший администратор мог бы объяснить, как технически такая занятость считалась бы постоянной, хотя и ограниченной по времени одним годом, и как технически, учитывая очень специфическую терминологию, используемую для классификации академических должностей, это

cal. Yet, what had clearly happened here was that university administrators made a merely verbal concession: From now on we will, as you demand, advertise more open ended or permanent jobs... but these permanent jobs will only be for one year.

It is hard to even think of this as a proper form of deception, given how obvious it is that this is a merely verbal operation that leaves substantive issues unaddressed. After all, academics did not go on strike because they merely didn't like the way job ads were phrased. Yet, conceptual shenanigans can also occur in self-deception. Take a friend of mine who used to be a convinced vegetarian and who even thought that eating meat should be illegal. Yet, he would eat a lot of fish and when challenged about this he would declare that fish is just "wiggling plants of the sea". This may have been tongue in cheek, but there is a real underlying phenomenon here. Human beings have a tendency to obey the letter not the spirit of laws or prescriptions if this is more convenient for them and even if they have imposed these prescriptions on themselves.²⁹ Conceptual shenanigans, such as relabelling things, wording things in a confusing way, making merely verbal adjustments, can be potent ways to (actually or even only seemingly) obey the letter whilst disregarding the spirit.

Conclusion

There are three concrete results from my discussion of abuses of reason:

Firstly, detecting rationalising cannot simply mean that we reveal that certain arguments or forms of reasoning make more space for non-moral pursuits. After all, how much space

²⁹ Kant is vividly aware of this. See, for instance, *KpV*, AA 05, p. 72n (Kant, 1996a, p. 198).

не выглядело бы бессмыслицей. Тем не менее здесь мы явно можем наблюдать уступку, сделанную администрацией университета лишь на словах: отныне мы будем, как вы требуете, рекламировать больше рабочих мест на основе неограниченных по времени или постоянных контрактов... но эти постоянные рабочие места будут рассчитаны только на один год.

Учитывая то, насколько очевидно, что это просто словесная операция, оставляющая за пределами внимания содержательные вопросы, о ней трудно даже думать как о полноценной форме обмана. Преподаватели, в конце концов, пошли на забастовку не потому, что им просто не понравилась формулировка объявления о вакансиях. При этом концептуальные махинации могут также проявляться и при самообмане. Возьмем, например, моего друга, который раньше был убежденным вегетарианцем и даже считал, что употребление мяса должно быть незаконным. При этом он ел много рыбы, а когда ему задавали соответствующие вопросы, он заявлял, что рыба — это просто «извивающиеся морские растения». Возможно, это было сказано в шутку, но за этим кроется реальный феномен. Люди склонны подчиняться букве, а не духу закона или предписаний, если это им удобнее, — даже в случаях, когда они сами себе эти предписания навязали³⁰. Концептуальные махинации, такие как переименование явлений, запутанные формулировки, изменения исключительно на уровне слов, могут быть действенными способами (фактическими или даже только кажущимися) демонстрации подчинения букве закона при одновременном игнорировании самого духа закона.

Заключение

Из моих рассуждений о злоупотреблениях разумом можно сделать три вывода.

Во-первых, выявление мудрствования не может означать, что мы просто обнаруживаем конкретные аргументы или формы рассужде-

³⁰ Кант прекрасно это понимает. См., например: (AA 05, S. 72 Anm.; Кант, 1994б, с. 460).

non-moral pursuits deserve is a substantive and controversial issue of normative ethics and the answer varies with different ethical theories. Moreover, it is at least conceivable that morality becomes overbearing and that a correct use of reason uncovers genuine excuses or permissions to pursue one's self-interest.

Secondly, the abuses of reason I have presented should be understood as hinting at *minimal* standards of good reasoning. These standards are not sufficient. Even if reasoning obeys these standards by avoiding the mistakes I have outlined, it could still be rationalising.³⁰ It is in the very nature of rationalising to be inventive and to satisfy the letter of rules or standards but undermine their spirit. Rationalisers will always seek to vindicate their actions by coming up with new strategies that seem to obey minimal standards of good reasoning or that even technically do so. After all, a rationalisation that technically comes up to the bench-mark for a minimally decent use of reasoning is of a much more potent kind than rationalising that falls short of these standards. We should therefore also be alerted to forms of rationalising that do not commit any of the abuses I have described and that resist easy forms of classification.

Thirdly, identifying rationalising requires sensitivity to context and recognition of patterns. It is not something we can do if we only look at a single judgement. Single judgements can merely give us grounds for suspicion. Rationalising therefore is best understood as a disposition or habit repeatedly to violate standards of minimally decent reasoning.³¹ This

³⁰ Thanks to Vadim Chaly for urging me to clarify how far my proposed standards can take us.

³¹ This point was first suggested to me many years ago by Sarah Broadie.

ний, дающие больше простора для реализации неморальных устремлений. В конечном счете, вопрос о том, сколько пространства заслуживают неморальные устремления, является существенным и спорным в нормативной этике, и ответ на него варьируется в зависимости от конкретной этической теории. Более того, можно по крайней мере предположить, что мораль способна завоевывать все более прочные позиции и должное использование разума открывает подлинные оправдания или разрешения для преследования собственных интересов.

Во-вторых, представленные мною злоупотребления разумом следует понимать как нарек на *минимальные* стандарты правильного рассуждения. Этих стандартов недостаточно. Даже если рассуждение соответствует этим стандартам и избегает описанных мною ошибок, оно все равно может быть мудрствованием³¹. Сама природа мудрствования состоит в изобретательности и в том, что при соблюдении буквы закона, правил или стандартов одновременно подрывается их дух. Мудрствующие субъекты всегда будут стремиться оправдать свои действия, придумывая новые стратегии, которые, как кажется, подчиняются минимальным стандартам правильного рассуждения или даже технически соответствуют им. В конце концов, мудрствование, технически соответствующее эталону минимально приемлемого рассуждения, гораздо более эффективно, чем мудрствование, не соответствующее этим стандартам. Поэтому нам также внимательно следует относиться к формам мудрствования, не содержащим ни одного из описанных мною злоупотреблений и не поддающимся простым формам классификации.

В-третьих, выявление мудрствования требует чувствительности к контексту и распознавания закономерностей. Это не то, что мы можем сделать при рассмотрении одного-единственного суждения. Единичные суждения могут дать нам только основания для подозрений. Та-

³¹ Спасибо Вадиму Чалому за то, что он призвал меня разъяснить, как далеко могут завести нас предложенные мною стандарты.

chimes well with Kant's talk of a *propensity* to rationalise (see *GMS*, AA 04, p. 405; Kant, 2011, p. 39).

The standards I proposed are incomplete and, even taken together, they are still too thin to definitely diagnose rationalising. I hope that, at least, it has become clear why these standards are needed if we want to evaluate the plausibility of Kant's claims about who is rationalising. Moreover, I hope that at least it has become clear what kind of standards we should be looking for.

Moreover, it is still a very substantive and open question whether the kinds of rationalising we can diagnose with the standards I have proposed show that un-Kantian principles, beliefs, arguments etc. are the results of rationalising. I suspect that sometimes Kantian principles, beliefs and arguments will be rationalising and sometimes un-Kantian ones will be. I therefore would like to remind the reader again that Kant does have other arguments against competing moral theories. Showing that competing theories are forms of rationalising would rather be the icing on the cake for Kant. In any case, I do hope that the idea of theory-independent standards of minimally decent reasoning alongside the standards I have proposed represents progress in answering the question: Who is rationalising (and who isn't)?

Acknowledgments: I am grateful to Vadim Chaly, Zacharie Chiron, Thomas Sturm, Nina Dmitrieva and an anonymous "Kantian Journal" referee for discussion of my material as well as to the University of Bristol and the Kantian Rationality Lab of the Immanuel Kant Baltic Federal University for providing me with the opportunity to present my material.

ким образом, мудрствование лучше трактовать как склонность или привычку неоднократно нарушать стандарты минимально приемлемого рассуждения³². Это хорошо согласуется с кантовскими рассуждениями о *тяге* к мудрствованию (см.: АА 04, S. 405; Кант, 1997, с. 95).

Предложенные мною стандарты не являются исчерпывающими. Даже взятые вместе, они недостаточны для однозначного диагностирования мудрствования. Надеюсь, стало понятно по крайней мере, почему эти стандарты необходимы в случае, если мы хотим оценить обоснованность утверждений Канта о том, что кто-то мудрствует. Более того, я надеюсь, что стало ясно и то, какого рода стандарты нам следует искать.

Кроме того, по-прежнему остается важным и открытым вопрос о том, показывают ли виды мудрствования, которые мы можем диагностировать с помощью предложенных мною стандартов, что некантовские принципы, убеждения, аргументы и т. д. являются результатами мудрствования. Я подозреваю, что иногда кантовские принципы, убеждения и аргументы могут быть примерами мудрствования, а иногда — некантовские. В этой связи я хотел бы еще раз напомнить читателю, что у Канта есть и другие аргументы против конкурирующих теорий морали. Демонстрация того, что конкурирующие теории являются формами мудрствования, была бы для Канта, скорее, вишенкой на торте. В любом случае я надеюсь, что идея независимых от теории стандартов минимально приемлемого рассуждения наряду с предложенными мною стандартами позволяет нам сделать шаг вперед в процессе поиска ответа на вопрос о том, кто мудрствует (а кто нет).

Благодарности: Я благодарен Вадиму Чалому, Захари Чайрону, Томасу Штурму, Нине Дмитриевой и анонимному рецензенту «Кантовского сборника» за обсуждение подготовленного мною материала, а также Бристольскому университету и лаборатории «Кантовская рациональность» Балтийского федерального университета им. И. Канта за возможность представить мою работу.

³² Этот тезис был впервые предложен мне много лет назад Сарой Броуди.

References

Ackeren, M. van and Sticker, M., 2015. Kant on Moral Demandingness. *Ethical Theory and Moral Practice*, 18(1), pp. 75-89.

Ackeren, M. van and Sticker, M., 2018. Moral Rationalism and Demandingness in Kant. *Kantian Review*, 23(3), pp. 407-428.

Allais, L., 2016. Kant's Racism. *Philosophical Papers*, 45(1-2), pp. 1-36.

Allais, L., 2021. Deceptive Unity and Productive Disunity: Kant's Account of Situated Moral Selves. In: A. Lyssy, C. Yeomans, eds. *Kant on Morality, Humanity, and Legality. Practical Dimensions of Normativity*. London: Palgrave, pp. 45-66.

Ameriks, K., 2000. *The Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Baumgarten, A.G., 2000. *Ethica philosophica*. Hildesheim: Olms.

Callanan, J. 2019. Kant on Misology and the Natural Dialectic. *Philosophers' Imprint*, 19(47), pp. 1-22.

Crusius, C. A., 1772. *Kurzer Begriff der Moraltheologie, oder nähere Erklärung der praktischen Lehren des Christentums. Theil 1*. Leipzig: Ulrich Christian Saalbach.

Dancy, J., 2004. *Ethics without Principles*. Oxford, Oxford University Press.

Di Giulio, S., 2020. *Video meliora proboque, deteriora sequor*. Zur Irreführung des Gewissens bei Kant. In: S. Di Giulio and A. Frigo, eds. *Kasustik und Theorie des Gewissens. Von Pascal bis Kant*. Berlin & Boston: De Gruyter, pp. 233-287.

Ellis, J., Schwitzgebel, E., 2020. Rationalization in the Pejorative Sense: Cushman's Account Overlooks the Scope and Costs of Rationalization. *Behavioral and Brain Sciences*, 43, e35. doi: <https://doi.org/10.1017/S0140525X19002152>

Formosa, P., Sticker, M., 2019. Kant and the Demandingness of the Virtue of Beneficence. *European Journal of Philosophy*, 27(3), pp. 625-642.

Frankfurt, H. 2005. *On Bullshit*. Princeton: Princeton University Press.

Grenberg, J., 2010. What is the Enemy of Virtue? In: L. Denis, ed. 2010. *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 152-169.

Список литературы

- Kant И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 7. С. 137–376.
- Kant И. Критика практического разума // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 4. С. 373–565.
- Kant И. Метафизика нравов // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 6. С. 224–543.
- Kant И. О неудаче всех философских попыток теодицеи // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994г. Т. 8. С. 138–157.
- Kant И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994д. Т. 8. С. 158–204.
- Kant И. Религия в пределах только разума // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994е. Т. 6. С. 5–223.
- Kant И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на рус. и нем. яз. М. : Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 39–275.
- Ackeren M. van, Sticker M. Kant on Moral Demandingness // *Ethical Theory and Moral Practice*. 2015. Vol. 18, № 1. P. 75–89.
- Ackeren M. van, Sticker M. Moral Rationalism and Demandingness in Kant // *Kantian Review*. 2018. Vol. 23, № 3. P. 407–428.
- Allais L. Kant's Racism // *Philosophical Papers*. 2016. Vol. 45, № 1–2. P. 1–36.
- Allais L. Deceptive Unity and Productive Disunity: Kant's Account of Situated Moral Selves // *Kant on Morality, Humanity, and Legality. Practical Dimensions of Normativity* / ed. by A. Lyssy, C. Yeomans. L. : Palgrave, 2021. P. 45–66.
- Ameriks K. The Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy. Cambridge : Cambridge University Press, 2000.
- Baumgarten A. G. *Ethica philosophica*. Hildesheim : Olms, 2000.
- Callanan J. Kant on Misology and the Natural Dialectic // *Philosophers' Imprint*. 2019. Vol. 19, № 47. P. 1–22.
- Crusius Ch. A. Kurzer Begriff der Moralthologie, oder nähere Erklärung der praktischen Lehren des Christentums. Leipzig : Ulrich Christian Saalbach, 1772. Th. 1.
- Dancy J. *Ethics without Principles*. Oxford : Oxford University Press, 2004.
- Di Giulio S. Video meliora proboque, deteriora sequor. Zur Irreführung des Gewissens bei Kant // *Kasustik und Theorie des Gewissens. Von Pascal bis Kant* / ed. by S. Di Giulio, A. Frigo. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2020. S. 233–287.
- Ellis J., Schwitzgebel E. Rationalization in the Pejorative Sense: Cushman's Account Overlooks the Scope and Costs of Rationalization // *Behavioral and Brain Sciences*. 2020. Vol. 43, e35. doi: 10.1017/S0140525X19002152.
- Grenberg, J., 2013. *Kant's Defense of Common Moral Experience. A Phenomenological Account*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haidt, J., 2001. The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. *Psychological Review*, 108, pp. 814-834.
- Herman, B., 2011. A Mismatch of Methods. In: S. Sheffler, ed. 2011. *On What Matters. Volume 2*. Oxford: Oxford University Press, pp. 83-116.
- Hill, T., 1992. *Dignity and Practical Reason*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kant, I., 1996a. The Metaphysics of Morals. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Translated and edited by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 353-603.
- Kant, I., 1996b. 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., 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. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 273-309.
- Kant, I., 1996d. *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. In: I. Kant, 1996. *Religion and Rational Theology*. Translated and edited by A. Wood and G. Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 39-217.
- Kant, I., 1996e. On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy. In: I. Kant, 1996. *Religion and Rational Theology*. Translated and edited by A. Wood and G. Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 19-37.
- Kant, I., 2007. Anthropology from a Pragmatic Point of View. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. Edited by G. Zöllner and R. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 227-428.
- Kant, I., 2011. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated by J. Timmermann and M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nozick, R., 1974. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.
- Papish, L., 2018. *Kant on Evil, Self-Deception, and Moral Reform*. Oxford: Oxford University Press.

Formosa P., Sticker M. Kant and the Demandingness of the Virtue of Beneficence // *European Journal of Philosophy*. 2019. Vol. 27, №3. P. 625–642.

Frankfurt H. On Bullshit. Princeton : Princeton University Press, 2005.

Grenberg J. What is the Enemy of Virtue? // *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide* / ed. by L. Denis. Cambridge : Cambridge University Press, 2010. P. 152–169.

Grenberg J. Kant's Defense of Common Moral Experience. A Phenomenological Account. Cambridge : Cambridge University Press, 2013.

Haidt J. The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment // *Psychological Review*. 2001. Vol. 108, № 4. P. 814–834.

Herman B. A Mismatch of Methods // *On What Matters* / ed. by S. Sheffler. Oxford : Oxford University Press, 2011. Vol. 2. P. 83–116.

Hill T. Dignity and Practical Reason. Ithaca : Cornell University Press, 1992.

Nozick R. Anarchy, State and Utopia. N.Y. : Basic Books, 1974.

Papish L. Kant on Evil, Self-Deception, and Moral Reform. Oxford : Oxford University Press, 2018.

Piper A. M. S. Rationality and the Structure of the Self. Second Edition. Berlin : Adrian Piper Research Archive Foundation, 2013. Vol. 2 : A Kantian Conception. URL: <http://www.adrianpiper.com/rss/docs/PiperRSSVol2KC.pdf> (дата обращения: 23.08.2021).

Reath A. Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory. Selected Essays. Oxford : Oxford University Press, 2006.

Shell S. Kant and the Limits of Autonomy. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2009.

Singer P. Famine, affluence and morality // *Philosophy and Public Affairs*. 1972. Vol. 1, № 3. P. 229–243.

Stark C. The Rationality of Valuing Oneself: A Critique of Kant on Self-Respect // *Journal of the History of Philosophy*. 1997. Vol. 35, № 1. P. 65–82.

Sticker M., Ackeren M. van. The Demandingness of Beneficence and Kant's System of Duties // *Social Theory and Practice*. 2018. Vol. 44, № 3. P. 405–436.

Sticker M. Educating the Common Agent. Kant on the Varieties of Moral Education // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 2015a. Vol. 97, № 3. P. 358–387.

Sticker M. The Moral-Psychology of the Common Agent – A Reply to Ido Geiger // *British Journal for the History of Philosophy*. 2015b. Vol. 23, № 5. P. 976–989.

Sticker M. When the Reflective Watch-Dog Barks – Conscience and Self-Deception in Kant // *The Journal of Value Inquiry*. 2016. Vol. 51, № 1. P. 85–104.

Sticker M. Experiments in Ethics? Kant on Chemistry, Means of Education and Methods of Practical Philosophy // *Idealistic Studies*. 2017. Vol. 46, № 1. P. 41–63.

Piper, A. M. S., 2013. *Rationality and the Structure of the Self. Volume 2: A Kantian Conception. Second Edition*. Berlin: Adrian Piper Research Archive Foundation. Available at: <http://www.adrianpiper.com/rss/docs/PiperRSSVol2KC.pdf> [Accessed 23 August 2021].

Reath, A., 2006. *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory. Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press.

Shell, S., 2009: *Kant and the Limits of Autonomy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Singer, P., 1972. Famine, Affluence and Morality. *Philosophy and Public Affairs*, 1(3), pp. 229-243.

Stark, C., 1997. The Rationality of Valuing Oneself: A Critique of Kant on Self-Respect. *Journal of the History of Philosophy*, 35(1), pp. 65-82.

Sticker, M., van Ackeren, M., 2018. The Demandingness of Beneficence and Kant's System of Duties. *Social Theory and Practice*, 44(3), pp. 405-436.

Sticker, M., 2015a. Educating the Common Agent. Kant on the Varieties of Moral Education. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 97(3), pp. 358-387.

Sticker, M., 2015b. The Moral-Psychology of the Common Agent – A Reply to Ido Geiger. *British Journal for the History of Philosophy*. 23(5), pp. 976-989.

Sticker, M., 2016. When the Reflective Watch-Dog Barks – Conscience and Self-Deception in Kant. *The Journal of Value Inquiry*, 51(1), pp. 85-104.

Sticker, M., 2017. Experiments in Ethics? Kant on Chemistry, Means of Education and Methods of Practical Philosophy. *Idealistic Studies*, 46(1), pp. 41-63.

Sticker, M., 2020. Kant, Eudaimonism, Act-Consequentialism and the Fact of Reason. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 102(2), pp. 209-241.

Sticker, M., 2021a. *Rationalizing (Vernünfteln)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sticker, M., 2021b. Kant, Moral Overdemandingness and Self-Scrutiny. *NOUS*, 25(2), pp. 293-316.

Timmermann, J., 2005. Good but Not Required? – Assessing the Demands of Kantian Ethics. *Journal of Moral Philosophy*, 2(1), pp. 9-27.

Timmermann, J., 2006. Kantian Duties to the Self, Explained and Defended. *Philosophy*, 81(3), pp. 505-530.

Sticker M. Kant, Eudaimonism, Act-Consequentialism and the Fact of Reason // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 2020. Vol. 102, № 2. P. 209–241.

Sticker M. Rationalizing (Vernünfteln). Cambridge : Cambridge University Press, 2021a.

Sticker M. Kant, Moral Overdemandingness and Self-Scrutiny // *NOUS*. 2021b. Vol. 25, № 2. P. 293–316.

Timmermann J. Good but Not Required? – Assessing the Demands of Kantian Ethics // *Journal of Moral Philosophy*. 2005. Vol. 2, № 1. P. 9–27.

Timmermann J. Kantian Duties to the Self, Explained and Defended // *Philosophy*. 2006. Vol. 81, № 3. P. 505–530.

Timmermann J. Autonomy, Progress and Virtue: Why Kant Has Nothing to Fear from the Overdemandingness Objection // *Kantian Review*. 2018. Vol. 23, № 3. P. 379–397.

Vogt K. Duties to Others: Demands and Limits // *Kant's Ethics of Virtue* / ed. by M. Betzler. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2008. P. 219–243.

Ware O. Kant's Justification of Ethics. Oxford ; N.Y. : Oxford University Press, 2021.

Wehofsits A. Anthropologie und Moral. Affekte, Leidenschaften und Mitgefühl in Kants Ethik. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2016.

Wehofsits A. Passions: Kant's Psychology of Self-Deception. *Inquiry*. 2020. doi: 10.1080/0020174X.2020.1801498.

Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy. L. : Fontana Press, 1985.

Wood A. Preface and Introduction (3–16) // *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft* / hrsg. von O. Höffe. Berlin : Akademie Verlag, 2002. P. 25–43.

Wood A. The Free Development of Each: Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy. Oxford : Oxford University Press, 2014.

Об авторе

Мартин Штикер, доктор философии, философский факультет, Бристольский университет, Бристоль, Великобритания.

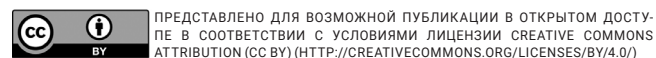
E-mail: martin.sticker@bristol.ac.uk

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4895-4359>

Для цитирования:

Штикер М. Кто мудрствует? Об одной нераспознанной проблеме для моральной психологии и этического метода Канта // *Кантовский сборник*. 2022. Т. 41, № 1. С. 7–39.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-1-1

© Штикер М., 2022.



Timmermann, J., 2018. Autonomy, Progress and Virtue: Why Kant Has Nothing to Fear from the Overdemandingness Objection. *Kantian Review*, 23(3), pp. 379-397.

Vogt, K., 2008. Duties to Others: Demands and Limits. In: M. Betzler, ed. 2008. *Kant's Ethics of Virtue*. Berlin & Boston: De Gruyter, pp. 219-243.

Ware, O., 2021. *Kant's Justification of Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Wehofsits, A., 2016. *Anthropologie und Moral. Affekte, Leidenschaften und Mitgefühl in Kants Ethik*. Berlin; Boston: De Gruyter.

Wehofsits, A., 2020. Passions: Kant's Psychology of Self-Deception. *Inquiry*, <https://doi.org/10.1080/0020174X.2020.1801498>

Williams, B., 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press.

Wood, A., 2002. Preface and Introduction (3-16). In: O. Höffe, ed. 2002. *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 25-43.

Wood, A., 2014. *The Free Development of Each: Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

The author

Dr Martin Sticker, Department of Philosophy, University of Bristol, Bristol, United Kingdom.

E-mail: martin.sticker@bristol.ac.uk

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4895-4359>

To cite this article:

Sticker, M., 2022. Who is Rationalising? On an Overlooked Problem for Kant's Moral-Psychology and Method of Ethics. *Kantian Journal*, 41(1), pp. 7-39.
<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-1-1>

© Sticker M., 2022.



КАТЕГОРИЧЕСКИЕ МОРАЛЬНЫЕ ТРЕБОВАНИЯ

Д. Бэксхёрст¹

Предпринимается попытка продемонстрировать, что моральные требования категоричны по своей природе. Отправной точкой служит эссе Джона Макдауэлла «Являются ли моральные требования гипотетическими императивами» (1987), в котором в полемике с Филиппой Фут утверждается, что моральные доводы независимы от желаний субъекта и, следовательно, являются в некотором роде непреложными. После изложения взглядов Макдауэлла, изучения его идеи о «заглушении» всех иных соображений моральными требованиями и обсуждения ее партикуляристского этоса я рассматриваю возражение, согласно которому моральные доводы, как их представляет себе Макдауэлл, фундаментально неполны и этот недостаток можно исправить, только прибегнув к практическому разуму в истинно кантовском духе. Я показываю, что данное возражение несостоятельно, так как обыденным моральным доводам не требуется обоснование Разумом. Бессмысленно выводить их из высшего принципа морали и иных основоположений рациональности. Обыденные доводы достаточны сами по себе, а их значимость можно определить и объяснить с помощью нескольких стратегий (некоторые из них в широком смысле аристотелианские, другие опираются на кантовскую формулу человечности), тем самым обосновывая такие доводы и придавая им весомость. Хотя рассматриваемое возражение и оказывается несостоятельным, рефлексия на данную тему позволяет сделать вывод о том, что кантовские идеи могут сыграть значительную роль в макдауэловском восприятии моральных рассуждений и морального воспитания.

Ключевые слова: долг, Кант, Макдауэлл, мораль, обязательство, должное, партикуляризм, разум, доводы, заглушение

¹ Университет Куинс, Кингстон. Канада, K7L 3N6, Онтарио, Кингстон, Бейдер-лейн, 49, Джон-Уотсон-Холл.
Поступила в редакцию: 28.10.2021 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-1-2

CATEGORICAL MORAL REQUIREMENTS

D. Bakhurst¹

This paper defends the doctrine that moral requirements are categorical in nature. My point of departure is John McDowell's 1978 essay, "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?", in which McDowell argues, against Philippa Foot, that moral reasons are not conditional upon agents' desires and are, in a certain sense, inescapable. After expounding McDowell's view, exploring his idea that moral requirements "silence" other considerations and discussing its particularist ethos, I address an objection that moral reasons, as McDowell conceives them, are fundamentally incomplete in ways only a full-bloodedly Kantian appeal to pure practical reason can remedy. I conclude that the objection fails: ordinary moral reasons do not stand in need of a grounding in Reason. There is no prospect of deriving them from a supreme principle of morality or other canons of rationality. Ordinary reasons are sufficient in themselves, though their significance can be elucidated and illuminated by various strategies – some broadly Aristotelian, some drawing inspiration from Kant's formula of humanity – in ways that can strengthen and vindicate them. Notwithstanding the failure of the objection, I conclude by reflecting on how Kantian insights can yet play a significant role in a McDowellian view of moral deliberation and moral education.

Keywords: duty, Kant, McDowell, morality, obligation, ought, particularism, Reason, reasons, silencing

¹ Queen's University, Kingston, Canada. John Watson Hall, 49 Bader Lane, Kingston, Ontario, K7L 3N6, Canada.
Received: 28.10.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-1-2

1. Введение

Неразумно спорить о том, какая из кантовских концепций наиболее известна, но если бы кто-то вынужден был высказаться по этому поводу, то учение о моральных требованиях, накладывающих категорические обязательства, несомненно, привлекло бы к себе внимание. Учение это не просто известно. Кроме прочего, оно еще и верно или, если выразиться более осторожно, верна идея, лежащая в его основе, а именно представление о том, что моральные требования безусловны, так как предписывают, что должно (или не должно) делать, не принимая во внимание никакие иные доводы или продиктованные склонностью либо корыстным интересом побуждения, а также противоречащие предписаниям морали соображения и размышления о возможных последствиях. Требование морали всегда сильнее случайных целей, желаний и склонностей. Оно имеет форму «делай *x*», а не «делай *x*, если хочешь *y*». Оно объективно, обязательно и не подлежит обсуждению².

Конечно, многие философы считают, что эта идея неверна, а другие находят ее маловразумительной. Подобные взгляды можно встретить в работах неонкогнитивистов, которые, следуя за Юмом, находят объективные моральные доводы недопустимо загадочными и не видят смысла в побуждениях, не обусловленных так или иначе желаниями. Другие же философы, критически настроенные к неонкогнитивизму, тем не менее враждебно относятся к идее категорических требований, по крайней мере если они рассматриваются в деонтологических рамках. Например, Элизабет Энском сетует, как

² В «Основоположении к метафизике нравов» Кант пишет: «Категорическим императивом был бы такой, который представлял бы какое-нибудь действие как [необходимое] само по себе, без отношения к иной цели». Такие требования естественным образом обусловлены способностью субъекта совершить соответствующее действие: нельзя требовать от человека сделать то, что в буквальном смысле невозможно («ты должен, значит, ты можешь») (AA 04, S. 414; Кант, 1997а, с. 123).

1. Introduction

It would be foolish to debate which of Kant's doctrines is most famous, but if one were forced to venture an opinion on the subject, the doctrine that moral requirements bind us categorically would surely be a contender. Moreover, the doctrine is not just famous. It is also true or, to be more circumspect, the idea at the heart of Kant's doctrine is true. This is the insight that a moral requirement is unconditional in the sense that it identifies something you should (or should not) do notwithstanding any other reasons you may have, reasons of inclination or self-interest, or other-regarding reasons in tension with the dictates of morality, or considerations about outcomes. The requirement is prior to your particular contingent ends, desires or inclinations: Its form is not "If you want *y*, do *x*!", but "Do *x*!" It is objective, necessary and non-negotiable.²

Of course, many philosophers contend that this idea is not true, and some find it scarcely intelligible. Such a view is familiar from the writings of non-cognitivist, who, taking their lead from Hume, find objective moral reasons intolerably mysterious, and make no sense of reasons for action not somehow conditional on desires. Other philosophers, who are critical of non-cognitivism, are nonetheless hostile to the idea of categorical requirements, at least if they are understood in a deontological framework. Elizabeth Anscombe, for instance, famous-

² As Kant puts it in the *Groundwork*, "The categorical imperative would be that which represented an action as objectively necessary of itself, without reference to another end". Such requirements are of course conditional upon one's power to do the represented action: you cannot be required to do what it is literally impossible to do ("ought implies can") (GMS, AA 04, p. 414; Kant, 1998, p. 25).

известно, по поводу «гипнотизирующего» характера, приписываемого моральному долженствованию, и считает, что «понятия обязанности и долга (то есть *моральной* обязанности и *морального* долга), правильного и неправильного с *моральной* точки зрения, а также *морального* чувства “долженствования” должны быть отброшены, если только это психологически возможно; потому что они являются пережитками и даже производными от пережитков более ранней этической концепции, без которой они попросту вредоносны» (Anscombe, 1958, p. 1). Более ранняя концепция — это божественный закон. Идея безусловных моральных требований, обрамленная долгом и законом, превращается в предрассудок, когда ее нормативный авторитет больше не коренится в слове божьем.

Как и следует ожидать, Энском не в восторге от Канта. Она высмеивает его представление о моральных требованиях, проистекающих из актов «законодательства для самого себя», и утверждает, что кантовские «ригористические убеждения» не позволили ему осознать, что формула всеобщего закона бесполезна, пока мы не определимся с надлежащим описанием рассматриваемого действия» (Ibid., p. 2). Далее она сетует на кантовское противопоставление действия из долга и действия из удовольствия, или же действия, продиктованного природой человека³. И, кроме того, Энском упрекает Канта в изображении долженствования в виде «незаконнорожденного отпрыска чистой практической воли, принадлежащей интеллигибельному миру, и чувственных желаний и склонностей» (Anscombe, 2005, p. 200)⁴.

³ Или же, как пишет Энском, действия, продиктованного тем, что «вы являетесь существом того сорта, чьей форме жизни свойственно поступать именно таким образом» (Anscombe, 2005, p. 196).

⁴ Энском была очень довольна этой метафорой и вновь использовала ее в заключении своей работы, идя в завершающую атаку на Канта: «Во всем этом [человеческом действии] желания и склонности играют значительную роль, при этом многие из них принадлежат к миру чувственного, а другие порождены воображением и интеллектом: они не падшая мать “морального” долженствования, соблазняющая чистую интеллигибельную волю, чтобы породить его» (Anscombe, 2005, p. 206).

ly laments the “mesmerising” character attributed to the “moral ought” and ventures that “the concepts of obligation, and duty — *moral* obligation and *moral* duty, that is to say — and of what is *morally* right and wrong, and of the *moral* sense of ‘ought’, ought to be jettisoned if this is psychologically possible; because they are survivals, or derivatives of survivals, from an earlier conception of ethics which no longer generally survives, and are only harmful without it” (Anscombe, 1958, p. 1). That earlier conception is an ethics of divine law. The idea of unconditional moral requirements, in a framework of duty and law, becomes mere superstition without the thought that their normative authority is derived from the word of God.

As one might expect, Anscombe has little time for Kant. She mocks the notion that moral requirements issue from acts of “legislating for oneself” and argues that Kant’s “rigoristic convictions” caused him to ignore the fact that the formula of universal law is useless unless we decide on the proper description of the action under consideration (*ibid.*, p. 2). She bemoans Kant’s opposing acting from duty to acting from pleasure or from one’s nature.³ And she scorns Kant for portraying the moral ought as “a bastard progeny of the pure practical will, belonging to the intelligible world, and sensuous desires and inclinations” (Anscombe, 2005, p. 200).⁴

In this paper, I will defend the idea that moral requirements are categorical. But my defence will not be full-bloodedly Kantian. In-

³ Or, as Anscombe puts it, acting “because you are the sort of creature to whose form of life it belongs to do that in that sort of way” (Anscombe, 2005, p. 196).

⁴ Anscombe was proud of this metaphor and uses it again at the conclusion of her paper where she takes a parting swipe at Kant: “In all this [human action], desires and inclinations play a great part, many of them belonging to the world of sense, and others generated by imagination and intelligence: they are not the prostitute mother of a ‘moral’ ought who seduces the pure intelligible will into begetting it” (2005, p. 206).

В этой статье я выступлю в защиту идеи, согласно которой моральные требования категоричны. Но моя аргументация не будет в полной мере кантианской. Напротив, я попробую развить позицию, изложенную Макдауэллом в его статье 1978 г. «Являются ли моральные требования гипотетическими императивами» (см.: McDowell, 1998a). В философии Макдауэлла много кантианских тем. Например, очевидно его почтительное отношение к разуму. Но не чужды ему и аристотелианские идеи, роднящие его воззрения с размышлениями Энском. Таким образом, мы выясним, дает ли философия Макдауэлла возможность увидеть истину в идее о категорических моральных требованиях одновременно с точек зрения Канта и Энском.

2. Макдауэлл о моральных доводах

Статья Макдауэлла — отчасти ответ на эссе Филиппы Фут «Мораль как система гипотетических императивов» 1972 года (см.: Foot, 1978), не уступающее сочинениям Энском в скептицизме по поводу Канта. В своей работе Фут задается целью опровергнуть идею о категоричности требований, отмечая, что долженствование имеет множество полезных применений в реализации доводов, принимаемых нами независимо от наших текущих желаний. Нормы этикета, правила клуба или игры дают независимые от желаний основания к действию: правило, как поставить шах и мат, не является по форме гипотетическим и не имеет отношения к желаниям игроков. Естественно, доводы, порожденные такими правилами, обязывают игроков или членов клуба совершать определенные действия. Следовательно, их категорическая форма скрывает некую обусловленность. Согласно Фут, то же справедливо и в отношении моральных доводов, коренящихся в опасениях и привязанностях.

Но, как отмечает Деви Зефания Филлипс в статье (см.: Phillips, 1977), на которую ссылается Макдауэлл, от игры в шахматы можно отказаться, как и от светских разговоров, а с мо-

stead, I will develop the position presented by John McDowell in his 1978 paper “Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?” (see McDowell, 1998a). There are strongly Kantian themes in McDowell’s philosophy, notably his reverence for reason, but there are Aristotelian ideas too, which make him friendly to aspects of Anscombe’s thinking. So we shall see whether McDowell enables us to capture the truth in the idea of categorical moral requirements in a way that preserves both Kantian and Anscombian insights.

2. McDowell on Moral Reasons

McDowell’s paper is, among other things, a response to Philippa Foot’s 1972 essay, “Morality as a System of Hypothetical Imperatives” (see Foot, 1978), which shares Anscombe’s scepticism about Kant. In her paper, Foot sets out to deflate the idea of categorical requirements, observing that there are many uses of “should” and “ought” that express reasons which speak to us independently of our present desires. Norms of etiquette, the rules of a club or of a game all generate reasons for action that are desire-independent: e. g., the chess rule that defines “checkmate” is not hypothetical in form; it makes no reference to the desires of the players. Of course, the reasons generated by such rules bind only players of the game, members of the club, and so on. So their categorical form disguises a deeper conditionality. But Foot thinks the same is true of moral reasons, which are conditional upon deep concerns and commitments.

However, as D. Z. Phillips (1977, an article invoked by McDowell) observes, while you always have the option of giving up chess or shunning the conventions of polite society, no such option exists for morality. If you are burdened by the rules of your club, you should

рально так поступить нельзя. Если вас тяготят правила клуба, в котором вы состоите, выйдите из него, и вам больше не придется утруждать себя их выполнением. Человек может *считать* себя выше морали, как и высокомерный член клуба может считать себя выше его правил, но никто не может стоять выше моральных требований. Все это соответствует логике обывательской моральной мысли, а также обыденных созерцаний тех, кого Дэвид Уиггинс назвал бы «в меру хорошими людьми» (Wiggins, 2006, p. 6, 134). Моральные требования категоричны в том смысле, что не обусловлены желаниями субъекта и являются в некотором роде непреложными. Вопрос в том, можно ли объяснить такую точку зрения только средствами кантианства. Макдауэлл дает на него отрицательный ответ.

Рассмотрим точку зрения Макдауэлла на моральные доводы. Он утверждает, что наличие у субъекта морального довода означает, что у него есть и представление о сложившейся или обдумываемой им ситуации, в рамках которой некая черта или черты имеют нормативную значимость. Субъект убежден, что ситуация требует действия А (или, строго говоря, действия рода А) благодаря особенностям *f, g, h*. Таким образом, *если человек смущен моими словами, это основание перед ним извиниться. Если эта книга чужая, то это основание не отдавать ее на благотворительность, а вернуть владельцу*. Макдауэлл настаивает на том, что такие доводы не обусловлены желаниями субъекта.

Выдвинутый Макдауэллом взгляд на моральные доводы противоречил доминировавшей на тот момент юмовской традиции, пронизывающей не только сочинения неокантивистов, но и авторитетную философию действия Дональда Дэвидсона, трактующую доводы как психологические состояния субъектов, которые составляют дихотомию «убеждение — желание». Согласно этой точке зрения, у субъекта имеется довод для \emptyset , если он желает X и уверен, что, совершив \emptyset , он получит X. С тех пор юмовское видение проблемы потеря-

resign and then you will no longer have to bother with them. But no such advice can be given in the moral case. You can *think* yourself above morality, as an arrogant club member might think himself above the rules, but nothing you can do will put you above moral requirements. This fits the logic of ordinary moral thought and talk as well as the everyday intuitions of what David Wiggins would call “passably good people” (Wiggins, 2006, pp. 6, 134). So moral requirements are categorical in being unconditional on the agent’s desires and in being, in some sense, inescapable. The question is whether the only way to make this intelligible is the Kantian way. McDowell thinks not.

Let us consider McDowell’s account of moral reasons. McDowell maintains that for an agent to have a moral reason for action is for her to have a conception of the situation before her (or about which she is deliberating) within which a feature or features has a certain kind of normative significance; that is, the agent sees the situation as calling for, or as demanding, action A (or, strictly speaking, an action of type A) in virtue of feature(s) *f, g, h*. So *his being embarrassed by my words* is a reason to apologise to him; *that this book is not mine* is a reason not to donate it to charity but to return it to its owner, and so on. McDowell argues that such reasons are not conditional upon the agent’s desires.

When McDowell advanced this view of reasons, it was an assault on the prevailing Humean orthodoxy, ensconced not just in the writings of non-cognitivists, but also in the influential philosophy of action propounded by Donald Davidson, in which reasons were construed as psychological states of agents comprising a belief–desire pair. On this view, an agent has a reason to \emptyset if she has a desire for X and believes that by \emptyset -ing she can attain X.

ло былую популярность. Сегодня многие философы говорят о доводах как об особенностях мира, а не о психологических состояниях. Но стоит помнить, что для 1970-х взгляды Макдауэлла были весьма радикальны.

Согласно юмовской позиции, когнитивные состояния и факты, которые те якобы раскрывают, являются «мотивационно инертными» или, по яркому выражению Макдауэлла, мотивационная эффективность обеспечивается желанием субъекта. Сам же Макдауэлл, напротив, подчеркивает, что осмысление субъектом мира может быть достаточным для того, чтобы мотивировать его к действию, при этом соответствующие желания являются следствием и понятны в свете осознания агентом того, что он должен делать в соответствии с неким доводом. Представление о том, что следует делать, — это исключительно когнитивное достижение, которое Макдауэлл трактует как перцептивную способность человека «видеть» то, что нужно делать в соответствии с неким доводом (здесь появляется соблазн использовать глагол «созерцать», понимаемый в кантовском смысле). Следовательно, морально сложившийся человек видит возникающие ситуации не так, как человек морально некомпетентный: представления первого и второго о данной конкретной ситуации обязательно будут различаться. Такой вывод противоречит стандартному некогнитивистскому представлению, в соответствии с которым в споре о морали стороны могут согласиться по поводу фактов, но разойтись по поводу отношения к ним. Для Макдауэлла относиться к фактам по-разному — значит всего лишь обнаруживать различный нормативный профиль (или «силуэт») в этих фактах, расходясь по поводу того, какие черты «существенны» в контексте данного действия. Существенность — это объект обнаружения, а не проекция отношений и эмоций.

Если *внутри* субъекта существует моральный конфликт, это понимается как напряжение, возникающее между разными способами трактовать факты (если смотреть *таким* образом, когда существенна черта *f*, имеется осно-

Since that time, the Humean picture has waned in prominence, and many philosophers now speak of reasons as features of the world, rather than psychological states. It is important, however, to note how radical McDowell's view was in the late 1970s.

The Humean position treats cognitive states, and the facts they purport to disclose, as “motivationally inert”, as McDowell colourfully puts it: all motivational efficacy is contributed by the agent's desires. McDowell, in contrast, holds that the agent's apprehension of the world can be sufficient to motivate her to act, the relevant desires being consequential upon, and intelligible in light of, the agent's appreciation of what she has reason to do. Discerning what to do is thus a genuinely cognitive achievement, and is presented by McDowell as a kind of perceptual ability to “see” what one has reason to do (here it is tempting to use the word “intuit” in a sense akin to Kant's). It follows that the morally adept person does not see situations in the same way as the morally incompetent person does: they do not “share the same conception” of the situation. This contradicts the standard non-cognitivist view that, in a moral dispute, the parties may agree on the facts of the case yet disagree in their attitude to them. For McDowell, to disagree in attitude is just to discern a different normative profile — or “shape” — in the facts; to disagree about which features are “salient” in a way relevant to action. Salience is an object of discovery, not the projection of attitudes or emotions.

Where there is moral conflict *within* the agent, this is understood as a tension between different ways of construing the facts (seen *this way* — where feature *f* is salient — there is reason to \emptyset ; seen *that way* — with feature *g*

вание к \emptyset ; если смотреть *иным* образом и существенна черта g , то имеется основание к ψ). Здесь имеется потенциал для феноменологии моральной дилеммы, неопределенности и соблазна, хотя известная строгость философии Макдауэлла не позволяет ему развивать это направление (и большинство его последователей проявляют скорее аналитические, чем феноменологические интуиции, поэтому они также не продвинулись в этом вопросе).

3. Заглушение

Примечательной чертой макдауэлловской интерпретации является понятие «заглушения». Согласно Макдауэлли, добродетельный человек воспринимает ситуацию таким образом, что, когда он осознает необходимость сделать \emptyset , все основания поступить иначе «заглушаются», то есть лишаются нормативной силы. Таким образом, его решение — не результат сравнения доводов за и против и заключения в пользу моральных доводов. Субъект осознает, что согласно здешнему положению дел только моральные доводы имеют силу.

Идея заглушения была воспринята скептически. Она задает слишком высокий стандарт, как будто только тот субъект истинно добродетелен, если он руководствуется исключительно добродетелью. Более того, разве человек, который чувствует влечение, скажем, к прелюбодеянию, но воздерживается от него, не менее (а может, и более) добродетелен, чем тот, кто вообще не способен видеть, что есть основание для соблазна? Впрочем, это слабые возражения. Макдауэлли ясно, что ничто не мешает добродетельному человеку четко осознавать привлекательность поступка, совершать который он не видит никакого основания. Можно осознавать привлекательность поступков, для которых имелось бы основание при иных обстоятельствах, не предполагая, что эта привлекательность должна почему-то служить основанием для поступков в существующей ситуации. Этот взгляд, я полагаю, дает возможность выявить ка-

salient — there is reason to ψ). There is here potential for a phenomenology of moral dilemma, uncertainty and temptation, though the characteristic austerity of McDowell's philosophy disinclines him to develop this (and most of his followers have analytical rather than phenomenological instincts, so have been similarly unforthcoming).

3. Silencing

One striking feature of McDowell's account is his notion of "silencing". McDowell argues that a virtuous person's perception of the situation is such that, appreciating that she is morally required to \emptyset , anything that might appear to be a reason to act otherwise is silenced, i. e. robbed of normative force. Her decision is thus not the outcome of weighing reasons pro and con and concluding that the moral reasons prevail; she apprehends that here things are such that the moral reasons are the only ones that count.

This idea of silencing has been met with scepticism. It appears to set too high a standard, as if agents are truly virtuous only if they are utterly unmoved by anything other than virtue. Moreover, isn't a person who feel the attractions of, say, adultery, yet withstands them, no less (or perhaps more) virtuous than someone who can't even see there's a reason to indulge? But these are poor objections. McDowell is clear that nothing precludes the virtuous person from vividly understanding the attractions of the action she sees she has no reason to do. One can understand the attractions of doing what one would have reason to do, under different circumstances, without supposing that those attractions must somehow give one a reason when things are as they are. This view, I think, helps bring out the categorical nature of moral requirements. It's not just that

тегорическую природу моральных требований. Они не только не обусловлены желанием, но и исключают из рассмотрения другие доводы. Этим объясняется их непреложность: они выводятся из игры все другие доводы для поступка.

Несмотря на очевидные различия между сущностью и идиомой, можно провести параллель между воззрениями Макдауэлла и кантовской идеей о том, что моральное совершенство требует чистоты мотивации (сам Кант использует похожую метафору в «Критике практического разума» и «Метафизике нравов»)⁵. Здесь надо сделать оговорку. Макдауэлл считает, что от удельного веса моральных доводов в конкретных обстоятельствах зависит, заглушают ли эти доводы все иные соображения (McDowell, 1998a, p. 93). Так, невиновность обвиняемого заглушает

⁵ Согласно Канту, долг дает нам закон, перед которым «замолкают (*verstummen*) все склонности, хотя бы они [ему] втайне и противодействовали» (AA 05, S. 86; Кант, 2019, с. 509), и «перед этим велением... должны умолкнуть все мои склонности (*verstummen müssen*)» (AA 06, S. 481; Кант, 2019, с. 241).

В работе «Моральный рационализм и требовательность у Канта» (см.: Akeren, Sticker, 2018) Марсель ван Акерен и Мартин Штикер пишут, что Кант и Макдауэлл расходятся во взглядах на заглушение, поскольку для Макдауэлла оно происходит на психологическом и нормативном уровнях. Как минимум, в случае истинно добродетельного человека заглушенные соображения не побуждают ни к какому действию, и субъекту не приходится бороться со склонностью поступить согласно им. Кант, напротив, воспринимая жизнь как поле битвы между разумом и склонностями, изображает нравственного человека (даже такого, который полностью осознает требования морального закона) постоянно борющимся с соблазном. Все же мне не кажется, что различие так велико, как его представляют ван Акерен и Штикер. Во-первых, Макдауэлл действительно противопоставляет безмятежность добродетели борьбе за воздержание, но, как я уже отмечал, он считает, что добродетельный человек все же видит привлекательность действий, отвергаемых моралью. Во-вторых, ван Акерен и Штикер признают, что в случае совершенных обязанностей «будет даже нерациональным» для субъекта «сопоставлять благополучие с долгом» (Ibid., p. 418), а это предполагает, что истинно рациональный субъект (то есть воспринимающий доводы такими, какие они есть, подобно макдауэлловскому добродетельному человеку) избежит психологического конфликта. Быть может, мораль заключается в том, что нам нужна более сложная психология моральных рассуждений и мотивации, чем позволяет различие между заглушением и преодолением.

they are unconditional upon desire; they take other reasons off the table. And this explains their inescapability: they leave in play no other reason on which to act.

Despite obvious differences of substance and idiom, there are clearly some parallels with Kant in the idea that moral excellence requires purity of motivation (indeed, Kant himself uses the metaphor of silencing in the *Critique of Practical Reason* and the *Metaphysics of Morals*).⁵ There is, however, an important caveat. McDowell holds that whether moral reasons silence others depends on their gravity in the particular circumstances (McDowell, 1998a, p. 93). So, the innocence of the

⁵ Kant describes duty as giving us a law “before which all inclinations are dumb (*verstummen*), even though they secretly work against it” (*KpV*, 05, p. 86; Kant, 2015, p. 71) and “in the face of [which] all my inclinations must be silent (*verstummen müssen*)” (*MS*, 06, p. 481; Kant, 2017, p. 243).

In their “Moral Rationalism and Demandingness in Kant”, Marcel van Akeren and Martin Sticker (2018) argue that Kant and McDowell differ in their respective conceptions of silencing because McDowell holds that silencing occurs at the psychological as well as the normative level; that is, at least in the case of the fully virtuous person, the silenced considerations exert no pull towards action and the agent does not have to fight the inclination to act on them. Kant, in contrast, because he sees life as a battleground between reason and inclination, continues to represent the morally good person as fighting off temptation even when she clearly apprehends the moral law. However, I don’t think the difference is as great as van Akeren and Sticker make it appear. First, McDowell does want to contrast the serenity of virtue with the struggles of continence, but, as I have noted, he holds that a virtuous person can nonetheless appreciate the attractions of the actions that morality forecloses. Second, van Akeren and Sticker (2018, p. 418) acknowledge that in the case of perfect duties “it would not even be rational” for agents “to weigh well-being against duty”, which suggests that a truly rational agent (i. e. one who sees the reasons for what she is, as McDowell’s virtuous person does) would not be in psychological conflict. Perhaps the moral is that we need a more complex psychology of moral deliberation and motivation than the silencing /overcoming distinction permits.

любые основания осудить его, продиктованные соображениями целесообразности. Но в некоторых случаях неморальные основания соврять по мелочи перевешивают все моральные доводы так не делать. Если определять моральные доводы по характеру их содержания, то есть как доводы, основанные на соображениях справедливости, благополучия, доброты, жесткости, базовых человеческих потребностей, сочувствия и т.д., то моральные доводы будут заглушать любые другие только в ограниченном числе случаев. Но там, где моральные доводы достаточно важны, они выигрывают с большим отрывом. Вероятно, определить порог важности, не ходя при этом по кругу, невозможно, но я не уверен, что это имеет значение.

4. Принципы и частные случаи

Становится очевидным, что элемент «концептуализма» или «партикуляризма» в философии Макдауэлла — элемент, при помощи которого определяется нормативная значимость конкретной особенности, — обусловлен наличием или отсутствием у рассматриваемой ситуации иных особенностей. Здравое моральное суждение требует, следовательно, чувствительности к характеристикам конкретного случая. Соответственно, воззрения морально сложившегося субъекта не могут быть кодифицированы в свод правил и принципов, соблюдение которых гарантирует вынесение морально верных суждений. Макдауэлл пишет:

Нет никакой необходимости в возможности сведения добродетели к правилам поведения. Моральное воспитание учит не подчиняться правилам, а смотреть на ситуации в особом свете, видеть в них основания поступков. Однажды обретенная, способность к такому восприятию может применяться в разных обстоятельствах, которые не всегда можно предусмотреть и к которым она не может подготовиться, закрепив правила добродетельного поведения, как бы умен и предусмотрителен ни был их кодификатор (McDowell, 1998a, p. 85).

accused silences any reasons to convict her derived from the expediency of so doing. But there are cases where, say, non-moral reasons to tell a relatively trivial lie defeat the moral reasons not to. If we identify moral reasons by appeal content — as reasons bearing on matters of justice, welfare, kindness, cruelty, basic human need, compassion, and so on — then it will be in only a sub-set of cases where moral reasons silence all opposition. But where moral reasons are sufficiently important, they win with a shut-out. I doubt that we can specify the threshold of importance in a non-circular way, but I am not sure that matters.

4. Principles and Particular Cases

This brings out that element of “contextualism” or “particularism” in McDowell’s view, according to which the normative significance of any particular feature will depend on the presence or absence of other features of the situation at hand. Sound moral judgement therefore requires sensitivity to the specific character of the particular case. Accordingly, the perspective of a morally adept agent cannot be codified into rules or principles, adherence to which would yield correct moral judgements. McDowell writes:

There need be no possibility of reducing virtuous behaviour to rules. In moral upbringing what one learns is not to behave in conformity with rules of conduct, but to see situations in a special light, as constituting reasons for acting; this perceptual capacity, once acquired, can be exercised in novel circumstances, not necessarily capable of being foreseen and legislated for by a codifier of the conduct required by virtue, however wise and thoughtful he might be (McDowell, 1998a, p. 85).

Здесь Макдауэлл излагает свои воззрения через призму добродетели, и многие продолжатели его идей (например, Джонатан Данси) делают то же самое, но без использования соответствующей лексики. Для наших целей основную идею Макдауэлла можно сформулировать так: «непредвзятому наблюдателю покажется маловероятным, что моральные воззрения разумного взрослого могут допустить подобную кодификацию» (McDowell, 1998b, p. 58)⁶.

Можно утверждать, что такое отношение к правилам и принципам указывает на радикальное различие идей Макдауэлла и Канта, ведь для последнего категорическая природа моральных требований закреплена в законах и принципах. Но дело здесь несколько тоньше, чем может изначально показаться. Кристина Корсгард, например, не согласна с тем, что основанная на принципах этика, которую предлагает Кант, — это та самая этика, к которой столь презрительно относятся партикуляристы. Принцип, пишет она, — это *logos*, или основание действия. Но принцип не правило, и кантовская этика не связана правилами и не является системой моральных законов. Существует только один моральный закон: категорический императив, служащий проверкой для максим. Результат такой проверки относится к данному конкретному действию и не становится правилом. Для Корсгард спор Макдауэлла с Кантом — это дискуссия о том, должны ли моральные доводы постигаться в ходе процесса, схожего с восприятием, или же путем применения практического разума в соответствии с категорическим императивом. Кодификация моральных правил здесь ни при чем (Korsgaard, 2008, p. 227–228)⁷.

⁶ О природе партикуляризма Данси и о том, как его концепция соотносится с философией Макдауэлла, см.: (Bakhurst, 2000; 2013).

⁷ Корсгард также пишет: «ничто в кантовской теории не требует» того, чтобы «выводы из категорического императива могли быть зафиксированы в виде набора общих правил» (Korsgaard, 2008, p. 193, fn 18). Но все же проверка состоит именно в том, по формулировке Корсгард, имеет ли максима (принцип), согласно которой действует субъект, форму универсального закона (или «собственную форму» разума) (Ibid., p. 186), а такая трактовка рациональности, на вкус Макдауэлла (и мой), слишком сильно сфокусирована на правилах.

McDowell puts his view here in terms of virtue, though many who have sought to build on his insights — such as Jonathan Dancy — have done so without deploying the language of virtue. For present purposes the main idea is that “to the unprejudiced eye it should seem quite implausible that any reasonably adult moral outlook admits of any such codification” (McDowell, 1998b, p. 58).⁶

It might be argued that this attitude to rules and principles marks a dramatic difference between McDowell and Kant, for whom the categorical character of moral requirements is cast in terms of law and principle. Yet this is a more delicate issue than it might seem. Christine Korsgaard, for example, denies that Kant offers a principled ethics of the kind disdained by particularists. A principle, she argues, is the *logos* or ground, of an action. It is not a rule and Kant’s is not a rule-bound ethics or system of moral laws. There is a single moral law: the categorical imperative, which provides a test for maxims. The outcome of the test concerns a particular action, and it does not generate a rule. So, for Korsgaard, the dispute between McDowell and Kant is about whether moral reasons are to be apprehended in a process akin to perception, or by the application of pure practical reason in accord with the categorical imperative. It shouldn’t be about the codification of moral rules (Korsgaard, 2008, pp. 227-228).⁷

⁶ On the character of Dancy’s particularism and its relation to McDowell’s thought, see Bakhurst (2000; 2013).

⁷ Korsgaard (2008, p. 193n18) also writes that “nothing in Kant’s theory requires” that “the categorical imperative’s findings can be captured in a set of general rules.” However, the test is whether the maxim (principle) on which the agent acts has the form of a universal law (or reason’s “own form”) as Korsgaard puts it (*ibid.*, p. 186), and this surely construes rationality in too rule-ish a way for McDowell’s (or my) taste.

Верно и то, что цель Макдауэлла и Данси — Ричард Мервин Хэр, сформулировавший идею «универсализуемости» именно для того, чтобы обосновать моральные принципы, понимаемые как правила поведения (см., например: Hare, 1963), а Хэр все-таки не Кант. Но, вопреки «кантианству действия» Корсгард, трудно не увидеть в кантовской философии образ моральных законов, организующих поведение по образцу естественных законов, управляющих физическими событиями, как если бы категорический императив устанавливал априорные универсальные и необходимые правила поведения, определяющие поведение всецело рационального существа⁸. Моральный закон требует поступать в соответствии с максимами, успешно прошедшими проверку, но из этого не следует отсутствие принципов в оспариваемом смысле⁹.

5. Являются ли макдауэлловские основания неполными?

Оставим пока этот вопрос в стороне и обратимся к известному камню преткновения. Очевидное возражение Макдауэлла заключается в том, что доводы в том виде, в каком он их представляет, фундаментально неполны, и невозможно зафиксировать их категорический статус, если не продемонстрировать, как их можно наполнить содержанием. Предположим,

⁸ Следовательно: «Такое царство целей осуществилось бы на самом деле через посредство максим, правило которых предписывает всем разумным существам категорический императив, если бы максимами этим следовали всеобщим образом» (AA 04, S. 438; Кант, 1997а, с. 199).

⁹ Трудно представить, что еще могут означать слова о том, что воля рационального существа должна «одно временно рассматривать себя самое как всеобщее-законодательную» (AA 04, S. 434; Кант, 1997а, с. 185). Кроме того, Кант питает слабость к правилам: «На людей, у которых нет определенных правил, нельзя положиться; часто не знаешь, как вести себя с ними, и невозможно точно знать, как они сами к чему-нибудь отнесутся. Правда, нередко осуждают людей, которые всегда действуют по правилам, — например, человека, который для каждого дела назначил свой час, но часто такое порицание несправедливо, и эта размеренность, хотя она смахивает на педантичность, есть, в сущности, признак характера» (AA 09, S. 481; Кант, 1994, с. 442).

Now it is true that a target of McDowell's, and Dancy's, is R. M. Hare, who deploys the idea of "universalisability" precisely to vindicate moral principles understood as rules of conduct (see, e. g., Hare, 1963), and Hare is not Kant. However, contra Korsgaard's "act-Kantianism", it is hard not to find in Kant the image of moral laws organising conduct on the model of natural laws governing physical events, as if the categorical imperative establishes *a priori* universal and necessary rules of conduct that would describe the behaviour of a fully rational being.⁸ The moral law is to act according to maxims that pass that test, but it doesn't follow that there are no principles in the contested sense.⁹

5. Are McDowellian Reasons Incomplete?

Let us set this issue aside and turn to a more pressing bone of contention. The obvious objection to McDowell is that there is something fundamentally incomplete about reasons as he characterises them, and there is no chance of capturing their categorical status unless we show how they can be fleshed out. Suppose

⁸ Hence: "Now, such a kingdom of ends would actually come into existence through maxims whose rule the categorical imperative prescribes to all rational beings if they were universally followed" (GMS, AA 04, p. 438; Kant, 1998, p. 438).

⁹ I am not sure what else could be meant by saying that a rational being's will "regards itself [...] as making universal law through its maxim" (GMS, AA 04, p. 434; Kant, 1998, p. 42). Moreover, Kant had a fondness for rules: "Human beings who have not given themselves certain rules are unreliable. One often cannot figure them out, and one can never really know what they are up to. It is true that people who always act according to rules are frequently reprimanded; for example, the man who has fixed a certain time for each action according to the clock. But often such reprimanding is unjustified, and this exactness, though it looks like punctiliousness, is a disposition for [the formation of] a character" (Päd, AA 09, p. 481; Kant, 2007, p. 469).

что Гарри собирается уволить своего сотрудника Энтони. Сукайна говорит Гарри, что это было бы неправильно с точки зрения морали, и просит его подумать о том ущербе, который понесет Энтони, когда потеряет работу. С точки зрения Макдауэлла, довод, который Сукайна предлагает Гарри, заключается в том, что *потеря работы нанесет ущерб Энтони*. Макдауэлл утверждает, что такое соображение может быть достаточным основанием, чтобы не увольнять Энтони. Конечно, отсылка Сукайны к этому доводу может быть неполной в том смысле, что для убеждения Гарри ей понадобится подробнее рассказать о характере ущерба. Может быть, Гарри недооценивает то, как на Энтони скажется увольнение. Может быть, он забыл, что у того есть иждивенцы, или не подумал о том, как трудно найти новую работу. А может быть, у Гарри плохо с воображением и сочувствием или он просто ошибся. Чтобы Сукайна преуспела, Гарри должен принять упомянутую особенность как решающий довод, в соответствии с которым он должен привести свои желания.

Здесь можно возразить, что простое разъяснение морально значимых особенностей недостаточно и неполнота скрыта гораздо глубже. Нужно понять, почему эти особенности являются доводами, каковыми они являются с более общей (или универсальной) позиции, чем та, которую подразумевает перцептивное понимание ситуации. Мы можем только надеяться, что такой взгляд на проблему позволит сформулировать критерии для обоснования или опровержения доводов, а также разобраться с любыми метафизическими затруднениями, касающимися нормативного статуса доводов, проясняя тем самым источник их непреложности (который Энском ошибочно принимает за магию). Именно этим так привлекателен категорический императив в виде формулы универсального закона, предлагающей априорную проверку допустимости действия в рамках морального мышления первого порядка. Скептикам и запутавшимся можно показать, почему действие прошло или не прошло

Harry is proposing to lay off Anthony, one of his employees. Sukaina tells Harry it would be morally wrong to do this, imploring him to consider the harm that will befall Anthony if he loses his job. On McDowell's account, the reason Sukaina offers Harry is *that losing his job will cause Anthony harm*. McDowell contends that such a consideration can amount to a sufficient reason not to fire him. Of course, Sukaina's citing this reason may be incomplete in the sense that, to convince Harry, she may need to elaborate on the nature of the harm. Perhaps Harry underestimates the effect on Anthony, forgetting that he has dependents or failing to appreciate the difficulties he will face in getting another job. Or perhaps Harry is otherwise unimaginative, insensitive or mistaken. For Sukaina to move Harry he has to come to see the cited feature as a decisive reason, into line with which he must bring his desires.

The objector will complain, however, that merely elaborating on morally relevant features is not enough. The incompleteness runs deeper. We need to understand why these features are the reasons they are from a perspective of greater generality – or universality – than that afforded by the perceptual apprehension of the present situation. And we might hope that such an account will provide criteria by appeal to which the purported reasons can be grounded or rejected, while also addressing any metaphysical puzzle about their normative status, disclosing why they have the distinctive compellingness they do (which Anscombe mistakes for magic). This is exactly the attraction of the categorical imperative, in its Formula of Universal Law variant, which provides an *a priori* test of the permissibility of action to be deployed in first-order moral thinking. The sceptical or the confused can be shown just why a purported action passes or fails the test on grounds that

проверку по соображениям, принятие которых обязательно под угрозой иррациональности. И никаких метафизически туманных историй о восприятии объективно существующих нормативных свойств¹⁰.

Но такие аргументы не трогают Макдауэлла. Во-первых, он отвергает наличие метафизической проблемы, или «нормативного вопроса»: представление о метафизической проблематичности объективно существующих ценностей и доводов вдохновлено сциентизмом, и нам следует воздерживаться от идеи, что любое явление естественного (феноменального) мира объясняется естественнонаучным способом (McDowell, 1996, p. 76–85, 95). Сциентизм не является обязательным.

Во-вторых, Макдауэлл не согласился бы с тем, что есть какая-то предпочтительная позиция, с которой можно «обосновывать» обыденные доводы. И конечно же, это не формула универсального закона. Рассмотрим другой пример, знакомый по работам Канта. Представим, что Саманта собирается дать обещание, которое не сдержит. Она сама и ее семья нуждаются, поэтому она хочет солгать в банке и взять кредит, который, как ей прекрасно известно, она не сможет вернуть. Предположим, мы можем показать, что она находится, как это формулирует Корсгард, в ситуации «практического противоречия»: поступить в соответствии с максимой — значит одновременно желать мира, в котором обещания невозможны, и мира, в котором дать обещание можно. Почему же она должна прислушаться к нам? Представим, что она ответит на наши увещания: «Ну и что, что здесь есть противоречие. Оно не помешает моим планам. Кроме того, оно не делает мои мысли и действия непонятными. Вы, философы, переживаете по поводу противоречий, работа у вас такая, но жизнь не семинар,

¹⁰ Кантовские идеи сложно назвать свободными от метафизики в части объяснения основополагающей идеи автономии, но в формуле универсального закона не обязательно должно быть что-то сверхъестественное.

must be accepted on pain of irrationality. And this without metaphysically puzzling stories about the perception of objectively existing normative properties.¹⁰

McDowell, however, is unmoved by such concerns. First, he thinks there is no metaphysical case, no “normative question”, to answer: the idea that there is something metaphysically odd about objectively existing values or reasons is motivated by scientism and we should resist the idea that everything that occurs in the natural (phenomenal) world is explicable by appeal to natural-scientific modes of explanation (McDowell, 1996, pp. 76-85, 95). Scientism is not compulsory.

Second, McDowell would deny that there is any privileged perspective from which we can “ground” ordinary reasons. Certainly not the Formula of Universal Law. Consider another example, familiar from Kant. Suppose Samantha proposes to make a false promise. She and her family are in need. So she intends to lie to the bank and raise funds she knows she will be unable to repay. Suppose now that we show her to be, in Korsgaard’s phrase, in “practical contradiction”: To act on her maxim would be to will both a world in which promising is impossible and a world in which she can make a promise. Why should she heed us? Suppose she responds: “So what, if I am in some kind of contradiction? This is not a contradiction that will make it impossible for me to do what I propose. Nor is it one that renders my thoughts or actions unintelligible. You philosophers care about contradiction — it is part of your job — but life is not a seminar and I’m concerned about my children’s welfare.” So we need an account that explains why, if Samantha is in contradiction, this mat-

¹⁰ Not that Kant’s account is metaphysically innocent, of course, when it comes to elucidating the key concept of autonomy, but there need be nothing spooky in the Formula of Universal Law.

а мне надо позаботиться о благополучии моих детей». Нам нужен способ объяснить, почему противоречие, с которым столкнулась Саманта, — это проблема. Недостаточно будет сказать, что, смиряясь с противоречием, она ведет себя иррационально. Нам нужен способ объяснить, что не так с иррациональностью. Кроме того, не может быть уверенности и в том, что Саманта действительно иррациональна. То, что она собирается сделать, может быть ложью, подлогом и воровством, но не является с очевидностью иррациональным.

Этот пример может показаться неудачным, потому что наши моральные интуиции по поводу ложных обещаний отличаются от кантовских. Поэтому, если правильно понять ситуацию, она может пройти проверку, а Саманта окажется свободной от противоречий. Рассмотрим теперь случай, в котором субъект *однозначно* неправ. То, что он совершил, является дискриминационным, жестоким, оскорбительным, неуважительным и т. д. Если его не волнует все это, то почему он должен беспокоиться о своей иррациональности в том смысле, что каким-то образом запутался в противоречиях? Кантианец ищет полноту в основаниях, которые должны быть одобрены любым рациональным существом. Но даже рациональному существу нужно заботиться о своей рациональности.

Дело не в том, что апелляция к разуму не гарантирует победу над злом (это соображение не ускользает и от Канта). Проблема касается обоснования моральных доводов. Согласно Макдауэллу, если что-то идет не так, то повинен в этом разум, не отреагировавший на доводы. Но это едва ли можно назвать сбоем рациональности (или, точнее, вычислительной рациональности). Скорее, это сбой человечности, как ее понимает Макдауэлл, то есть неспособность прочувствовать то, что имеет моральное измерение (честность, доброту, уважение и т. д.). Невозможно подняться на уровень дискурса, на котором мы могли бы обосновать, почему эти вещи должны иметь такое значение,

It won't do to say that if she embraces the contradiction she's being irrational. We need an account of why the irrationality matters. And anyway, it's not clear she *is* being irrational. What Samantha proposes to do may be lying, cheating and thieving, but it's not obviously irrational.

Now one might suspect the case is misleading, simply because our moral intuitions about false promising are different from Kant's and so, properly understood, this isn't a case that fails the test and she's not in contradiction after all. So let's take a case where the agent *is* clearly wrong. What she has done is discriminatory, cruel, offensive, disrespectful, and so on. If she doesn't care about being discriminatory, cruel, offensive, disrespectful etc., why should she mind about being irrational in the sense of being somehow ensnared in contradiction? The Kantian seeks completeness in grounds that must be endorsed by any rational being. But even a rational being has to care about being rational.

The point is not that appealing to reason is not guaranteed to triumph over wickedness (a point hardly lost on Kant). The issue concerns the grounding of moral reasons. McDowell's view is that where things go wrong, what is at issue is a failure of reason in the sense of a failure in responsiveness to reasons, but this is not best seen as a failure of rationality (or of calculative rationality, one might say). It is rather a failure of humanity, as he puts it, meaning a failure to be sensitive to things that matter morally (such as fairness, kindness, respect etc.). There is no ascent to a level of discourse in which we can justify why these things have to matter as they do in a particular case; there is no perspective outside the moral point of view from which we can ground morality.

какое они имеют в конкретном случае; не существует перспективы вне моральной точки зрения, с которой мы могли бы обосновать мораль.

6. Объяснение доводов: углубление, а не обоснование

Таким образом, нам следует удовлетвориться обыденными доводами, к которым мы апеллируем, обосновывая наши поступки. И эти доводы поддаются объяснению, если поместить их в более широкий контекст. Здесь можно пойти по одному из двух путей. Первый из них — неоаристотелианский. Чтобы осознать, почему *сам факт обещания* становится здесь доводом, полезно понять роль обещаний в жизни людей, а именно почему существа вроде нас не могут обойтись без такого института. Мы — существа, которые должны сотрудничать друг с другом, и институт обещания — это предпосылка нашего процветания. Такие рассуждения дают *контекст*, но не обоснования. Приводимые, чтобы объяснить, почему неправильно будет нарушить *данное* обещание, такие контекстуальные соображения всегда будут заложниками простого возражения, что *это* упущение вряд ли поставит под угрозу сам институт. Но смысл таких контекстуальных соображений не в разрешении споров в конкретных случаях, а в развитии такого понимания моральных практик, которое вселит уважение к ним и покажет, почему обещания, дружба, верность, правдивость и т. д. играют важную роль в жизни подобных нам существ. Цель не в том, чтобы показать инструментальную ценность добродетелей, а в том, чтобы продемонстрировать, какую значительную роль они играют в процветании человечества. Контекстуальные соображения важны и для морального воспитания. Морали невозможно научить, отдельно объяснив, что такое процветание, а потом заявив, что оно достигается верностью моральным добродетелям. Скорее, нужно предложить ученику такую точку зрения, с которой становит-

6. Elucidating Reasons: Deepening, not Grounding

We must therefore rest content with the ordinary reasons to which we appeal to justify our acting as we do. We can, however, elucidate those reasons by placing them in a wider setting. There are two avenues of elucidation. The first is neo-Aristotelian. To understand why *the fact that you promised* is a reason here, it helps to understand the role of promising in human life — why beings like us could not get on without such an institution. We are beings who must collaborate with one another and so the institution of promising is a precondition of our flourishing. Such considerations provide *context*, not foundation. Invoked to show why it would be wrong to break *this* promise, such contextual considerations will always be hostage to the response that *this* lapse will hardly jeopardise the institution. But the role of such contextual considerations is not to clinch arguments in particular cases, but to cultivate an understanding of moral practices that might inspire reverence, to show why promising, friendship, fidelity to the truth, and so on, matter in the lives of being like us. The point is not to represent these goods as of merely instrumental value, but to show that they contribute constitutively to human flourishing. Such contextual considerations have a role in moral education. We cannot teach morality by independently characterising what it is to flourish and then casting adherence to moral goods as a means to that end. Rather we have to invite the learner into a point of view from which the best kind of life is revealed to be one lived in accord with these values and in recognition of the claims — the categorical claims — they make on us.

ся очевидным, что самая лучшая жизнь — это жизнь в соответствии с ценностями добродетели и (категорическими) требованиями, которые они нам предъявляют.

Вторая стратегия, в некотором роде совместимая с первой, — неокантианская. Согласно ей, жизнь, в которой находится место моральным практикам, *рациональна*. Это жизнь самоопределяющихся существ, руководящихся доводами. Можно попытаться объяснить моральные обязанности, обратив внимание на те из них, что проистекают из способности к автономии, считающейся основополагающей для нашей природы. То, что мы автономны, нам обязательно известно. Кант и Энском сходятся в том, что практическое знание — это способность самосознания. Если я действую интенционально, то существует некое описание моего действия, в котором заложено мое знание того, что я делаю. И знаю я это не путем наблюдений: это знание неэмпирическое. Мы приобретаем его действуя. Совершая самоосознанный поступок, я осознаю себя таким, какой я есть на самом деле¹¹. В то же время я знаю, что моя способность к автономии — не только *моя* способность, равно как и доводы, в свете которых я действую, — доводы не для меня, но для любого человека в подобной ситуации. Следовательно, чтобы взаимодействовать с другими как с людьми, необходимо признавать за ними эту способность.

Все это приводит нас к темам, хорошо известным по дискуссии вокруг кантовской формулы человечности. Увидеть в ком-то самоопределяющееся существо — значит увидеть в нем спо-

¹¹ Согласно Себастьяну Рёдлю, «Кант утверждает, что в той мере, в какой мы находимся под влиянием причинности свободы, мы осознаем себя не как явления, но как в вещи в себе. Он подразумевает, что, будучи субъектами интенциональных действий, мы не осознаем себя рецептивно. Наше знание в этом случае не зависит от способности чувствования, выступающей посредником между нами и познаваемыми нами объектами. Так как “явление” относится к объекту, познаваемому при помощи рецептивной способности, наше знание самих себя в качестве субъектов не является знанием явлений. И сила этой идеи недооценивается» (Rödl, 2007, p. 122, fn 20).

The second strategy, not incompatible with the first, is neo-Kantian. Here we stress that the life in which the practices of morality have a place is *rational* life, the life of self-determining beings who act in the light of reasons. We can therefore hope to elucidate moral obligation by illuminating the responsibilities that flow from the power of autonomy, seen as definitive of our nature. That we are autonomous beings cannot but be known to us. It is common ground between Kant and Anscombe that practical knowledge is a self-conscious capacity. When I act intentionally, there is some description of my action under which I know what I am doing. I do not know this by observation: this is non-observational knowledge of knowing-in-doing. In such self-conscious acts, I am conscious of myself as I truly am.¹¹ At the same time, I know that the power of autonomy is not just *my* power, just as the reasons in the light of which I act are not reasons for me but for any human being so situated. So to relate to another as a human being is to recognise this power in them.

This brings us to themes familiar from Kant's discussion of the Formula of Humanity. To see you as a self-determining being is to see in you a power that I cannot but respect, and this brings in its wake recognition that you are a being that must not be treated merely as a means. The power of self-determination accords those who possess it a dignity beyond all price, as Kant famously puts it, and if I am not

¹¹ As Sebastian Rödl (2007, p. 122n20) argues, “Kant states that, insofar as we are under the causality of freedom, we know ourselves not as appearances, but as things in themselves. He means that, as subjects of intentional action, we do not know ourselves receptively; our knowledge in this case does not depend on a faculty of sensibility that mediates between ourselves and the objects we know. Since ‘appearance’ refers to an object known by means of a receptive faculty, our knowledge of ourselves as agents is not knowledge of appearances. The power of this insight has been underestimated.”

способность, к которой мы можем относиться только с уважением, и тем самым признавать, что к такому существу нельзя относиться только как к средству. Способность самоопределения наделяет тех, кто ею обладает, достоинством, не имеющим цены, как прекрасно выразился Кант. И если я не намерен подчинять ваши цели своим целям, я должен признать, что основания, которые устанавливают, как самоопределяющиеся существа взаимодействуют друг с другом, то есть моральные основания, должны учитываться нами вне зависимости от наших случайных целей. Из этого следует категорический статус моральных требований¹².

Цель изложения таких мыслей — стимулировать разум в режиме скорее понимания, чем вычисления, доводя до рефлексивного осознания имплицитные для разума знания. Эти соображения вряд ли переубедят тех, кто не желает самопознания. Но мы можем надеяться, что добравшиеся до этих строк увидят, что способность к автономии может найти должное выражение только в союзе с другими. Вопрос не в том, как мне следует жить, и даже не в том, как мне следует жить среди других, а в том, как следует жить *нам*. И это предполагает существование идеала гармоничной реализации способности к автономии всеми, идеал «царства целей». Мы можем спросить у скептика, какая жизнь лучше — та, в которой мы преследуем собственные цели, не обращая никакого внимания на цели других, или та, где, действуя, мы стремимся к миру равного благоденствия людей, преследующих общую цель

¹² Кантианец, вероятно, попытается приписать формуле человечности основополагающую роль, в которой ей отказывает Макдауэлл, но мне трудно представить дискуссию с этих позиций. В «Создании царства целей» Корсгард заявляет о высшей ценности человечности в смысле способности к автономии (Korsgaard, 1997, p. 106–132 (гл. 4)). С этим можно согласиться, хотя ее интерпретация автономии и кажется мне чересчур интеллектуалистской. Но затем она дополняет свои размышления (точнее, портит их) телеологическим рассуждением о человечности, то есть способности к автономии, реализуемой в соответствии с моральным законом, как высшей целью мироздания. Этим она лишь добавляет к интеллектуализму недопустимый антропоцентризм.

to subordinate your ends to mine, I must accept that the reasons that decide how self-determining beings interact with one another — i. e. moral reasons — must weigh with us in ways that are not conditional upon our contingent ends. Hence the categorical status of moral requirements.¹²

The point of articulating such thoughts is to stimulate reason in an apprehending, rather than calculative mode, to bring knowledge implicit to reason to reflective awareness. The exercise is thus not likely to move those who do not want this self-knowledge. But we can hope that someone who has followed us so far will see that the power of autonomy can find proper expression only in consort with others. The question is not “How should I live?”, or even “How should I live among others?”, but “How should *we* live?”, and this suggests an ideal of the harmonious exercise of the power of autonomy by all, the ideal of a “kingdom of ends”. So we can at least ask the sceptic: What is the better life? One in which you pursue your ends in ways indifferent to the ends of others, or one where, by your actions, you aspire to a world where people flourish equally in pursuit of the common end of properly expressing their powers of self-determination? As Wiggins (2006, p. 129) puts it, “For a reasonable being, how could it be reasonable not to aspire to live with other reasonable beings in the accord that is worthy of reasonable beings? For reasonable beings, surely solidarity in reason is mandatory.” Of course,

¹² The Kantian might seek to give the Formula of Humanity the foundational role McDowell refuses to cast, but I cannot see how the argument can go. In *Creating the Kingdom of Ends*, Korsgaard (1997, pp. 106-132 (ch. 4)) begins by casting the supreme value of humanity in terms the power of autonomy. This I can accept, though I find her construal of autonomy too intellectualistic. But then this is complemented, or rather spoiled, by a teleological story that portrays humanity — that is, the power of autonomy exercised in adherence to the moral law — as the ultimate purpose of creation. But this only adds to the intellectualism an intolerable anthropocentrism.

должной реализации их способности к самоопределению. По словам Уиггинса, «разве разумно, что разумное существо не стремится к жизни с другими разумными существами в согласии, достойном разумных существ? Конечно же, для разумных существ солидарность в разуме обязательна» (Wiggins, 2006, p. 129). Конечно, и этот аргумент может не сработать, но опровергнуть его получится только унизив человеческое достоинство, «посяг[нув] на его святость» (AA 04, S. 435; Кант, 1997а, с. 189).

7. Заключение

Опираясь на работы Джона Макдауэлла, я показал, что Кант был прав в отношении категорической природы моральных требований и ошибался в том, что они могут быть установлены априори, а также в том, что чистый практический разум может дать основание для морали. Тем не менее вопросы, вытекающие из кантовских идей, должны занимать ведущее место в моральной рефлексии и воспитании, а именно:

1. Является ли этот поступок таким, какой, по моему мнению, стоит совершить? То есть хочу ли я жить в мире, в котором люди действуют подобным образом, совершают подобные поступки, руководствуясь подобными доводами?

2. Действуя таким образом, поступаю ли я как существо, которое само определяет, что ему думать и делать? Или я остаюсь глух к всеким основаниям поступить иначе? Может быть, мои поступки продиктованы необдуманными доводами?

3. Поступая подобным образом, обращаюсь ли я с другими как с людьми, самоопределяющимися существами, имеющими то же право, что и я, стремиться к своим целям, процветать и управлять собственными жизнями? Или же я использую других как только вещи?

4. Поступая таким образом, участвую ли я в общем деле, в котором может быть реализована способность каждого к автономии и тем самым создаются условия для равного благоденствия самоопределяющихся существ?

this appeal is not guaranteed to work, but the sceptic can reject it only by slighting human dignity in a way that “assaults its holiness” (GMS, AA 04, p. 435; Kant, 1998, p. 42).

7. Conclusion

Drawing on the work of John McDowell, I have maintained that Kant is right that moral requirements are categorical in nature, though wrong to think they can be established *a priori* or that a foundation for morality can be provided by pure practical reason. For all that, the following Kant-inspired questions should figure centrally in moral reflection and education:

1) Is this the kind of act that I think should be done? That is, do I want to live in a world in which people do acts of this kind, acts of this kind for this kind of reason?

2) Am I, in acting in this way, acting as a being should act that can determine for itself what to think and do? Or am I failing to respond to good reasons to act otherwise, or allowing my actions to be dictated by motives that I have not subjected to appropriate scrutiny?

3) Am I, in acting in this way, treating others as persons, self-determining beings who are as entitled as I am to pursue their ends, flourish, be in command of their lives etc., or am I using others as if they are mere things?

4) Am I, in acting in this way, participating in a common project in which everyone’s power of autonomy is given appropriate opportunity to create conditions that enable the equal flourishing of all as self-determining beings?

Posing these questions helps us discover requirements that should influence us regardless of our contingent inclinations and ends. These requirements are not unconditional in the purest Kantian sense. They are contingent on human beings caring about reason. They are contingent on our better nature, we might say.

Постановка этих вопросов помогает нам обнаружить требования, которые должны влиять на нас вне зависимости от наших склонностей и целей. Эти требования не безусловны в чисто кантианском смысле. Они находятся в зависимости от людей, для которых важен разум. Можно сказать, они зависят от лучшего в нашей природе.

Я не ожидаю, что такой подход найдет большую поддержку среди кантианцев, которые, возможно, будут сожалеть о том, что кантовские идеи лишены метафизической глубины и помещены в рамки менее амбициозной и более натуралистической концепции, отринувшей чистоту разума и, с точки зрения Канта, тем самым обрекающей человека на «презрение и внутреннее отвращение к самому себе» (AA 04, S. 426; Кант, 1997а, с. 159). Но если мы удовлетворимся уважением к разуму — такому, каким он сформировался и нашел свое выражение в таких существах, как мы, — мы можем надеяться развить его способность распознавать и понимать, где находится добро.

Список литературы

Кант И. О педагогике, 1800 // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 8. С. 399–463.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997а. Т. 3. С. 39–276.

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

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

Ackeren M. van, Sticker M. Moral Rationalism and Demandingness in Kant // *Kantian Review*. 2018. Vol. 23, № 3. P. 407–428.

Anscombe G. E. M. Modern Moral Philosophy // *Philosophy*. 1958. Vol. 33, № 124. P. 1–19.

Anscombe G. E. M. Good and Bad Human Action // Anscombe G. E. M. *Human Life, Action and Ethics* / ed. by M. Geach, L. Gormally. Exeter : Imprint Academic, 2005. P. 195–206.

Bakhurst D. Ethical Particularism in Content // *Moral Particularism* / ed. by B. Hooker, M. O. Little. Oxford : Clarendon Press ; Oxford University Press, 2000. P. 157–177.

I do not expect this approach to find much favour among Kantians, who may deplore seeing Kant's insights denuded of metaphysical intensity and incorporated into a less ambitious and more naturalistic conception, which forsakes the purity of reason and, by Kant's lights, thereby condemns the human being "to contempt for himself and inner abhorrence" (GMS, AA 04, p. 426; Kant, 1998, p. 35). But if we are content to revere reason as it is formed and finds expression in beings like us, then there is still hope we can cultivate its power to discern and apprehend where the good lies.

References

Ackeren, M. van and Sticker, M., 2018. Moral Rationalism and Demandingness in Kant. *Kantian Review*, 23(3), pp. 407-428.

Anscombe, G. E. M., 1958. Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, 33(124), pp. 1-19.

Anscombe, G. E. M., 2005. Good and Bad Human Action. In: G. E. M. Anscombe, 2005. *Human Life, Action and Ethics*. Edited by M. Geach and L. Gormally. Exeter: Imprint Academic, pp. 195-206.

Bakhurst, D., 2000. Ethical Particularism in Content. In: B. Hooker and M. O. Little, eds. 2000. *Moral Particularism*. Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press, pp. 157-177.

Bakhurst, D., 2013. Moral Particularism: Ethical not Metaphysical? In: D. Bakhurst, B. Hooker and M. Little, eds. 2013. *Thinking about Reasons: Themes from the Philosophy of Jonathan Dancy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 192-217. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199604678.003.0010>

Foot, P., 1978. Morality as a System of Hypothetical Imperatives. In: P. Foot, 1978. *Virtues and Vice and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 157-173.

Hare, R. M., 1963. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press.

Kant, I., 1998. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated and edited by M. Gregor; with an introduction by C. M. Korsgaard. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2007. Lectures on Pedagogy. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. Edited by G. Zöllner and R. B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 434-485.

Bakhurst D. Moral Particularism: Ethical not Metaphysical? // *Thinking about Reasons: Themes from the Philosophy of Jonathan Dancy* / ed. by D. Bakhurst, B. Hooker, M. Little. Oxford : Oxford University Press, 2013. P. 192–217. doi: 10.1093/acprof:oso/9780199604678.003.0010.

Foot P. Morality as a System of Hypothetical Imperatives // Foot P. *Virtues and Vice and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford : Basil Blackwell, 1978. P. 157–173.

Hare R. M. *Freedom and Reason*. Oxford : Clarendon Press, 1963.

Korsgaard C. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1997.

Korsgaard C. From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action // Korsgaard C. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford : Oxford University Press, 2008. P. 174–206.

McDowell J. *Mind and World*. 2nd ed. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1996.

McDowell J. Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives? // McDowell J. *Mind, Value and Reality*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1998a. P. 77–94.

McDowell J. *Virtue and Reason* // McDowell J. *Mind, Value and Reality*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1998b. P. 50–73.

Phillips D. Z. In Search of the Moral “Must”: Mrs Foot’s Fugitive Thought // *Philosophical Quarterly*. 1977. Vol. 27, № 107. P. 140–157.

Rödl S. *Self-Consciousness*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2007.

Wiggins D. *Ethics: Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2006.

Об авторе

Дэвид Бэксхёрст, доктор философии, профессор, Университет Квинс, Кингстон, Канада.

E-mail: bakhurst@queensu.ca

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9652-2839>

Для цитирования:

Бэксхёрст Д. Категорические моральные требования // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 1. С. 40–59.

doi: 10.5922/0207-6918-2022-1-2

© Бэксхёрст Д., 2022.

Kant, I., 2015. *Critique of Practical Reason*. Translated by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2017. *The Metaphysics of Morals. Revised Edition*. Edited by L. Denis, translated by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Korsgaard, C., 1997. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Korsgaard, C., 2008. From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action. In: C. Korsgaard, 2008. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press, pp. 174-206.

McDowell, J., 1998a. Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives? In: J. McDowell, 1998. *Mind, Value and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 77-94.

McDowell, J., 1998b. Virtue and Reason. In: J. McDowell, 1998. *Mind, Value and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 50-73.

McDowell, J., 1996. *Mind and World. Second Edition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

Phillips, D. Z., 1977. In Search of the Moral “Must”: Mrs Foot’s Fugitive Thought. *Philosophical Quarterly*, 27(107), pp. 140-157.

Rödl, S., 2007. *Self-Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wiggins, D., 2006. *Ethics: Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

The author

Prof. Dr David Bakhurst, Queen’s University, Kingston, Canada.

E-mail: bakhurst@queensu.ca

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9652-2839>

To cite this article:

Bakhurst, D., 2022. Categorical Moral Requirements. *Kantian Journal*, 41(1), pp. 40-59.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-1-2>

© Bakhurst D., 2022.



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/))

**ЦИФРОВЫЕ ТЕХНОЛОГИИ:
РАЗМЫШЛЕНИЯ О РАЗЛИЧИИ
МЕЖДУ ИНСТРУМЕНТАЛЬНОЙ
РАЦИОНАЛЬНОСТЬЮ
И ПРАКТИЧЕСКИМ РАЗУМОМ**

*Л. Нагель*¹

Находятся ли компьютеры на пути к обретению «суперинтеллекта»? Способно ли механическое выполнение программ искусственного интеллекта полностью имитировать размышление и принятие решений в том виде, в каком это происходит у человека? При ближайшем рассмотрении эти вопросы кажутся необоснованными, так как алгоритмы (или, в кантовской терминологии, «императивы умения», реализуемые техническими методами) имеют, по сути, гетерономные характеристики. Так называемая автономность искусственного интеллекта – это автоматизм исполнения на основе полученных от датчиков данных. В сравнении с потенциалом человеческого «практического разума» к этическому суждению такой автоматизм оказывается ограниченным в существенных аспектах, несмотря на способность цифровых технологий к вероятностной адаптации к новым данным при помощи «машинного обучения». Это утверждение подробно разбирается в свете идеи «цифрового гуманизма», предложенной Ю. Нидой-Рюмелином и Н. Вайденфельд. Данная концепция признает возможную полезность алгоритмов как «инструментов», при этом подчеркивая (и тем самым отвергая крайние проявления) связи с искусственным интеллектом утопических и антиутопических идей «постгуманизма» существенную разницу между человеческим действием и его (частичной) имитацией искусственным интеллектом. С одной стороны, «цифровой гуманизм» Ниды-Рюмелина и Вайденфельд базируется на кантовском представлении об автономности человека как самоопределяющегося существа. С другой – обосновываемое ими понятие «структурной рациональности» весьма проблематично. Делается вывод, что концепция «цифрового гуманизма» может быть ус-

¹Институт философии, Венский университет. Австрия, 1010, Вена, Универзитетсштрассе, д. 7. Поступила в редакцию: 04.10.2021 г. doi: 10.5922/0207-6918-2022-1-3

**DIGITAL TECHNOLOGY:
REFLECTIONS ON THE DIFFERENCE
BETWEEN
INSTRUMENTAL RATIONALITY
AND PRACTICAL REASON**

*L. Nagel*¹

Are computers on the way to acquiring “super-intelligence”? Can human deliberation and decision-making be fully simulated by the mechanical execution of AI programmes? On close examination these expectations turn out not to be well-founded, since algorithms (or, in Kantian terms, “imperatives of skill” that are implemented by technological means) do, ultimately, have “heteronomous” characteristics. So-called AI-“autonomy” is a sensor-directed performance automatism, which – compared with the potential for ethical judgment in human “practical reason” – proves to be limited in significant ways (even if, in so-called “machine learning”, digital technologies are able to probabilistically adapt to new data). This is shown in some detail with reference to the idea of a “digital humanism”, which was introduced by Julian Nida-Rümelin and Nathalie Weidenfeld, who argue that algorithms (possibly) are useful “tools”, but emphasise – thus rejecting excessive “post-humanist” (Utopian or dystopian) ideas about AI – that there exists a crucial difference between human action and its (partial) AI-simulation. While Nida-Rümelin/Weidenfeld’s “digital humanism” is, on the one hand, inspired by Kant’s conception of human autonomous self-determination, the concept of “structural rationality” that they advocate is, on the other hand, quite problematic. “Digital humanism”, however, can be improved

¹Institute of Philosophy, University of Vienna. Universitätsstraße 7, Vienna, 1010, Austria. Received: 04.10.2021. doi: 10.5922/0207-6918-2022-1-3

вершенствована с опорой на предложенный Б. Херман анализ «морального суждения» и рефлексию А. Вуда о «человеческом достоинстве».

Ключевые слова: искусственный интеллект, рациональность, практический разум, способность суждения, цифровой гуманизм, Ю. Нида-Рюмелин, Н. Вайденфельд, Б. Херман, А. Вуд

Введение

Используемые машинами алгоритмы имеют множество полезных применений. Они механическим образом выполняют задачи *подсегмента* праксиса, а именно «императивов умения» («инструментальной» рациональности в терминах М. Хоркхаймера и Т. Адорно). Тем не менее этот подсегмент, согласно кантовскому многогранному анализу практического разума, не является *праксисом в полном смысле слова*. Следовательно, чтобы подчеркнуть операционную природу алгоритмических процессов и провести различие между ними и человеческим *логосом*, искусственный интеллект (ИИ) стоит определять в терминах рациональности, а не разума. Алгоритмическая рациональность неотделима от ее инструментальной природы, в то время как человеческий разум (“*Vernunft im eigentlichen Sinn*”²) выражается в «человеческом суждении, рассудке и суждении» (Mersch, 2019, S. 853).

В настоящей статье пять разделов. В первом кратко рассматриваются «постгуманистические» фантазии, появление которых сопутствовало развитию ИИ (например, громкие заявления о *грядущем «суперинтеллекте»* самоуправляемых компьютеров и возникшие в пике им апокалиптические пророчества). Второй раздел посвящен постаналитическому и герменевтическому анализу достоинств и ограничений «цифровой рациональности». В третьем разделе разбирается предложенная Юлианом Нидой-Рюмелином и Натали Вайденфельд идея «цифрового гуманизма», во многом восходящая к кантовской концепции практического

as I argue – with reference to Barbara Herman’s analysis of “moral judgment” and to Allen Wood’s reflections on “human dignity”.

Keywords: Artificial Intelligence, rationality, practical reason, power of judgment, digital humanism, Julian Nida-Rümelin, Nathalie Weidenfeld, Barbara Herman, Allen Wood

Introduction

Algorithms instantiated by machines prove useful in many regards. They mechanically execute a *sub-segment* of praxis: “imperatives of skill” (or “instrumental” rationality in Horkheimer and Adorno’s terms). This sub-segment is, however, – as Kant shows in his complex analyses of practical reason – not at all *praxis in its full sense*. It is thus of the utmost importance to define AI in terms of “rationality” rather than “reason”, in order to make visible the operative character of algorithmic processes and to distinguish them from human *logos*. While algorithmic rationality is chained to its instrumental character, human reason (“*Vernunft im eigentlichen Sinn*”) is manifest in “human judgment, understanding, and justification” (Mersch, 2019, p. 853).

My essay has *five* parts: after a brief look, in part *one*, at some “post-humanistic” fantasies which accompany the rise of AI (e.g. excessive claims about that *the upcoming “super-intelligence”* of self-steering computers, and their apocalyptic inversions), part *two* focuses on post-analytic and hermeneutic analyses of the merits and the limits of “digital rationality”. Part *three* presents Julian Nida-Rümelin and Nathalie Weidenfeld’s idea of a “Digital Humanism”, which is inspired (though only in some regards) by Kant’s conception of practical reason, arguing that algorithms, as ensembles of tools, are in permanent need of human, socio-political control. Part *four* asserts that

² «Разум в собственном смысле» (нем.).

разума. Нида-Рюмелин и Вайденфельд подчеркивают, что алгоритмы, будучи совокупностями инструментов, постоянно нуждаются в человеческом, общественно-политическом контроле. В четвертом разделе утверждается, что основные этические идеи «цифрового гуманизма» находят подкрепление в кантовском анализе в «Практике морального суждения» Барбары Херман (Herman, 1993) и в рефлексии Аллена Вуда по поводу «Человечества как цели самой по себе» (Wood, 1998). В пятой, заключительной части делаются выводы. Утверждается, что разнообразные неверные прочтения «автономии» и «подлинности» могут обсуждаться в нашу «цифровую эпоху» (как это недавно отметили К. Беккер и С. Зойберт) в рамках вдохновленной Хоркхаймером и Адорно критической теории, переносящей в современный контекст ключевые элементы кантовской концепции практического разума.

1. За пределами «постгуманистических» фантазий и апокалиптических прогнозов: трезвый философский взгляд на искусственный интеллект

Тщательный анализ реальности и истинного потенциала цифровых технологий не может опираться ни на *утопическую журналистику*, ни на ее *антиутопический аналог*. Постгуманисты преувеличивают возможности искусственного интеллекта, фантазируя о *грядущем* суперинтеллекте саморегулируемых машин, который приведет к технологической сингулярности (Kurzweil, 2005). Приверженцы таких взглядов воспроизводят довольно старомодный и мейнстримный «аналитический» догматический сциентизм, далекий от вдумчивого философского анализа сложного, социально структурированного, недетерминистического горизонта действий, в котором существуют инновации в сфере ИИ (см.: Habermas, 2019, S. 593, Anm. 2). *Обратная сторона* постгуманистических утопий — безудержные *антиутопические*

the leading ethical ideas of a “Digital Humanism” can be further solidified with reference to Barbara Herman’s Kant-based analysis of *The Practice of Moral Judgment*, as well as to Allen Wood’s reflections on *Humanity as End in itself*. Part five, the coda and conclusion of the presentation, asserts that the manifold misreadings of “autonomy” and “authenticity” in our “digital age” can be discussed (as Becker and Seubert have recently pointed out) in a (Horkheimer- and Adorno-inspired) Critical Theory that re-articulates in contemporary contexts core motifs of Kant’s concept of practical reason.

1. Beyond “Post-Humanistic” Fantasies and Apocalyptic Prognoses: A Sober, Philosophical Look at Artificial Intelligence

For a careful analysis of the reality as well as the real potentials of digital technologies, neither today’s *Utopian journalism* nor its *dystopian counterpart* are of much help. Post-humanists exaggerate the possibilities of Artificial Intelligence by fantasising about *the upcoming* “super-intelligence” of self-regulating computers that will lead to their “singularity” (Kurzweil, 2005). They thus re-enact an (actually quite old-fashioned, mainstream “analytical”) dogmatic scientism that avoids any careful, philosophical analysis of the complex, socially structured, non-deterministic action horizons in which AI innovations are embedded (see Habermas, 2019, p. 593n2). The *negative inversion* of these post-humanistic “super-intelligence” Utopias are spelled out in equally excessive *dystopian* tales that predict the advent of an unavoidably apocalyptic development of AI (Bostrom, 2014). Both fantasies have their basis in an *abstract generalisation* of “instrumen-

фантазии, предрекающие неминуемое апокалиптическое развитие ИИ (Bostrom, 2014). Оба нарратива укоренены в *абстрактном обобщении* «инструментальной рациональности», а именно в искаженном представлении о практике, уделяющем чрезмерное внимание причинно-следственному отношению между средствами и целью, то есть в представлении, подлежащем, как это будет показано ниже, критике в свете кантовской многосоставной концепции «практического разума».

Трезвая оценка достоинств и структурных ограничений технологий ИИ, в отличие от утопических и антиутопических нарративов об ИИ, во-первых, должна отражать неоспоримые преимущества цифровизации (то есть увеличивающуюся *скорость*, экспоненциально возрастающий *охват* и *потенциал к адаптации* основанных на алгоритмах программ, во многих отношениях превосходящих предшествующие ИИ человеческие технологии). Во-вторых, необходимо эффективное *общественно-политическое регулирование* новых цифровых «инструментов». Австриец Зепп Хохрайтер, профессор машинного обучения, высказался за подобный трезвый взгляд на ИИ в недавнем интервью, озаглавленном «Алгоритм может научиться чему угодно — хорошему и плохому»: «Я не боюсь того, что мы придем к вселенной “Терминатора” или “Матрицы”. Меня больше волнует, что технологиями ИИ будут злоупотреблять крупнейшие корпорации, правительства и организованная преступность, чтобы незаметно манипулировать людьми, управлять их действиями» (Hochreiter, 2020, p. 374–375).

Согласно Хохрайтеру, *технологическое ядро* управляемых алгоритмами программ ИИ (то есть инструментальная рациональность средств и целей, управляющая функционированием ИИ и автоисправлением) следует рассматривать как то, чем оно на самом деле и является: не как *высшую точку* развития разума, через которую алгоритмы и их самосовершенствующаяся «петля обучения» приведут нас к (постгумани-

tal rationality”: in a distorted image of praxis which over-emphasises the causal relationship between means and end, i. e. in an image that can be criticised, as will be shown in the following, with reference to Kant’s complex concept of “practical reason”.

A sober assessment of the merits, as well as the structural limits, of AI-based technologies has – unlike the Utopian and the dystopian AI narratives – first to reflect on the indubitable benefits of digitalisation (i. e. on the gains in *speed*, as well as on the exponentially increasing *reach* and the *adaptation-potentials* of algorithm-guided programmes, which in many regards quite stunningly outperform pre-AI human technologies). After this, however, it has secondly to focus carefully on the need for an efficient *socio-political regulation* of these new digital “tools”. The Austrian Sepp Hochreiter, a professor of Machine Learning, supported this sober view of AI recently in his interview “The algorithm can learn anything – good things as well as bad things” in the following words: “I am not afraid that we’ll move in the direction of a ‘Terminator’ or ‘Matrix’ scenario,” Hochreiter (2020, pp. 374-375) said: “I am much more worried that [AI] technologies will be abused by major corporations, governments, or criminal organisations to manipulate the population, steer them in a particular direction, without us ever knowing or noticing.”

In Hochreiter’s considerations the *technological core* of algorithm-directed AI programmes (i. e. the instrumental means-end rationality which organises AI-directed performances and auto-corrections) is seen as what it actually is: *not as the culmination point* of reason where algorithms lead us (in a kind of self-improving “learning loop”) towards a (post-human) “super-intelligence”, but as a mere *sub-species of ratio*, i. e. as “purposive rationality” (in Max Weber’s, and Horkheimer

стическому) суперинтеллекту, но как *подвид рациио*, то есть «целевую рациональность» (в понимании М. Вебера, а также Хоркхаймера и Адорно), или, используя кантовскую терминологию, (автоматическую, механическую) реализацию гипотетических императивов умения (AA 04, S. 415; Кант, 1997, с. 125). Эти императивы, ориентированные на отношения средств и целей, систематически игнорируют, согласно Канту, (ключевой *этический*) вопрос о том, являются ли их цели добром или злом. Что касается ориентации на цели, проистекающей из императива умения, можно привести известные слова Канта из «Основоположения к метафизике нравов»: «...добра ли цель, — об этом здесь совсем нет вопроса, но только о том, что необходимо делать, чтобы ее достигнуть» (AA 04, S. 415; Кант, 1997, с. 125). Логика этих процессов фокусируется исключительно на причинно-следственной связи между средствами и целями и, следовательно, избегает обращения к основному моральному вопросу о том, добра или зла избранная цель. Кант приводит известный пример (ограниченного характера) инструментальной рациональности: «Предписания врачу, чтобы он мог основательным образом вылечить своего пациента, и составителю ядов, чтобы вернее его убить, равноценны постольку, поскольку каждое служит для совершенного исполнения своего намерения» (AA 04, S. 415; Кант, 1997, с. 125)³. Целевой рациональный *подсегмент* человеческого *рациио* (наших *технических знаний*, которые можно расширять и совершенствовать, о средствах, необходимых для достижения старых или новых поставленных целей) остается (не только в бытовой, но и в алгоритмически запрограммированной машинно-генерируемой форме) постоянно, но не всегда в явном виде, встроенным в *много-составную*, разнообразную и этически нагруженную среду *практического разума*. Дело не

³ Кантовский пример находит развитие у Хохрайтера: «Химическим препаратом можно отравить, а можно и вылечить. Решающий фактор — человек, и человек способен использовать системы ИИ как во зло, так и во благо» (Hochreiter, 2020, p. 370).

and Adorno's sense); or, to use Kant's terminology, as an (automated, mechanical) realisation of hypothetical "imperatives of skill" (GMS, AA 04, p. 415; Kant, 1996, p. 68). Those imperatives, since they are exclusively focused on means-end relations, systematically exclude, as Kant points out, the (core *ethical*) question whether the ends that they implement are good or evil. In a goal-orientation that follows the logic of an imperative of skill, Kant famously argues in his *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, "[w]hether the end is [...] good is not at all the question here, but only what one must do in order to attain it" (GMS, AA 04, p. 415; Kant, 1996, p. 68). The logic of these processes is focused exclusively on the causal connection between means and end, and hence avoids the core moral question which concerns the goodness or evilness of the desired end. Kant's famous example of this (limited character) of instrumental rationality reads as follows: "The precepts for a physician to make his man healthy in a well-grounded way, and for a poisoner to be sure of killing him, are of equal worth insofar as each serves perfectly to bring about its purpose" (GMS, AA 04, p. 415; Kant, 1996, p. 68).² The purposive-rational *sub-segment* of human *ratio* (our expandable and improvable *technical knowledge* regarding the means necessary to reach old or new goals that we desire) remains (not only in its everyday mode, but also in its algorithmically programmed, machine-generated forms) at all times (albeit not explicitly) embedded *in a complex*, richly textured and ethically charged environment of *practical rea-*

² Kant's example is taken up by Hochreiter (2020, p. 370) who writes: "We can use chemicals to poison someone or to cure someone's illness. The human is the decisive factor, the human can use an AI-system for good or something malicious."

только в том, что цифровые технологии, в сущности, происходят из практических изысканий человечества, но и в том, что использование таких технологий постоянно требует моральной оценки полученных с их помощью результатов. Технологии ИИ не работают без человеческого контроля. Если нашей целью является нередуктивная оценка преимуществ и недостатков текущего глобального процесса цифровизации, абсолютно необходимым становится философское исследование человеческих возможностей в области «практического разума», то есть нашей способности размышлять о моральном и правовом обосновании программ, автоматически (и, естественно, не «автономно» в строгом кантовском смысле) выполняемых алгоритмами.

2. «Слабый» и «сильный» ИИ Дж. Сёрла и некоторые (пост)аналитические и герменевтические соображения о различии между «цифровой рациональностью» и человеческим праксисом

В эссе «Сознание, мозг и программы» американский философ Дж. Сёрл проводит различие между «сильным» и «слабым» пониманием ИИ. Согласно сильному ИИ, утверждает Сёрл, «подходящим образом запрограммированный компьютер буквальным образом обладает когнитивными состояниями» (Сёрл, 1998, с. 376). Полагая, что представление о сильном ИИ ошибочно, Сёрл показывает, что компьютеры лишь «моделируют» некую сущность, но не становятся ею (Там же, с. 396). Поэтому он склоняется к «осторожной» интерпретации ИИ, или «слабому ИИ». Основная ценность алгоритмов заключается в том, что они являются «очень мощным инструментом» (Там же, с. 376), позволяющим создавать копии некоторых аспектов человеческого разума, но не *всего* человеческого разума, как утверждает сильная интерпретация ИИ.

son. Not only do all digital technologies ultimately have their origin in human practical explorations; our use of these technologies invites at all times a moral assessment of the results which they produce. AI-directed technologies do not run without supervision. If a sober and non-reductive evaluation of the benefits, as well as the losses, that are produced by today's globalised digitalisation processes is seriously on the agenda, the human capacity for "practical reason" has to be philosophically explored, i. e. our ability to reflect on the moral, as well as legal, justifiability of the programmes that algorithms automatically (but certainly nowhere, in Kant's well defined sense, "autonomously") execute.

2. Searle's Distinction between "Weak" and "Strong" AI, and some (Post-)Analytic and Hermeneutic Explorations of the Difference between "Digital Rationality" and Human Praxis

In his essay "Minds, Brains, and Programs", the American philosopher John Searle suggests that we are well advised to distinguish between "strong" and "weak" interpretations of Artificial Intelligence. "According to strong AI", Searle (1987, p. 18) writes, "appropriately programmed computers literally have cognitive states". "Strong AI must be false" (*ibid.*), Searle (1987, p. 37) shows: what computers produce are "simulations", but not the entity they simulate. He thus opts for a "cautious version" of Artificial Intelligence, for "weak AI". The principal value of algorithms is that they are "very powerful tools" (*ibid.*, p. 18) which allow us to duplicate *aspects* of human intelligence but not, as strong AI falsely claims, human intelligence *altogether*.

В русле предложенной Сёрлом критики «сильного ИИ» (пост)аналитические философы, такие как Хилари Патнэм, и последователи герменевтической традиции, такие как Хьюберт Дрейфус и Чарльз Тейлор, в последние десятилетия выделили качества *человеческого практического разума*, не поддающиеся полному копированию компьютерными программами.

2.1. В эссе «Проект искусственного интеллекта» Патнэм, логик из Гарварда, одним из первых рассмотрел теории, сводящие «познание к вычислению или происходящим в мозгу процессам» (Putnam, 1992, p. 18). Любые попытки сделать универсальным свойственный физике причинно-следственный способ объяснения и тем самым представить человеческую мысль как автоматизированный алгоритмический процесс (эти попытки свойственны сегодняшним *неверным*, то есть «сильным», интерпретациям ИИ) связаны на уровне глубинных структур с предположением, что точные науки дают желаемое исчерпывающее описание истинного устройства вселенной. В упомянутом тексте 1992 г. Патнэм подвергает критике позитивистски обоснованное понимание сильного ИИ (то есть представление о сознании как о «некоей “вычислительной машине”» (Ibid., p. 3). Эта идея, пишет Патнэм, восходит ко временам «зарождения научного мировоззрения, XVII—XVIII вв.», в частности к Гоббсу, считавшему, что «мышление — это манипуляция знаками в соответствии с правилами, похожими на правила вычисления», и материалистской концепции человека, предложенной Ламетри в его работе «Человек-машина» (Ibid.). Сегодня, и по мнению Патнэма «весьма опрометчиво», «концепция машины Тьюринга» воспринимается как «способ придать точность этой материалистической идее» (Ibid., p. 4). Но и само словосочетание «искусственный интеллект» вводит в заблуждение: «Вообще, ИИ даже не пытается моделировать интеллект... на самом деле он занят написанием хитроумных программ

Along this line of Searle’s critique of “strong AI”, some of those qualities of *human practical reason* which cannot be sufficiently duplicated by computer programmes were pointed out during the last decades by (post-)analytic philosophers like Hilary Putnam, and by hermeneutics-inspired thinkers like Hubert Dreyfus and Charles Taylor.

2.1. In his essay “The Project of Artificial Intelligence”, the Harvard logician Putnam (1992, p. 18) early on took issue with theories that reduce “cognition either to computations or to brain processes”. All attempts to universalise the causal explanation mode of physics and thus to interpret human thought as an automated algorithmic process (attempts which are a central characteristic of today’s *false*, i. e. “strong” [mis-]readings of AI) are tied in a structurally deep mode to the assumption that the exact sciences [offer us] the long-sought description of the true and ultimate furniture of the universe. In his 1992 text Putnam takes issue with this central “positivism-informed” assumption of strong AI (the assumption that the mind is “a sort of ‘reckoning machine’” (ibid., p. 3). This idea, Putnam points out, goes back to the “birth of the scientific world view in the seventeenth and eighteenth centuries” — back to Hobbes, who claimed that “thinking is a manipulation of signs according to rules (analogous to calculating rules)”, as well as to La Mettrie’s materialist conception of man in *L’Homme-Machine* (ibid.). Today — although as Putnam remarks “hardly well thought out” — “the notion of a Turing machine” is seen “as a way of making this materialist idea precise” (ibid., p. 4). But Artificial Intelligence is actually “a misnomer”, Putnam writes: “AI does not “really try to simulate intelligence at all [...], its real activity is just writing clever programmes for a variety of tasks” (ibid., p. 13). To write

для решения разных задач» (Ibid., p. 13). Конечно, продолжает Патнэм, написание таких программ «важное и полезное дело, хотя и звучит менее увлекательно, чем “моделирование человеческого интеллекта” или “создание искусственного интеллекта”» (Ibid.).

«Цифровая реализация» *ratio* средствами программ ИИ не исчерпывает (практический) разум в полном смысле этого термина, так как, согласно Канту, ни царство человеческой мысли, ни царство человеческого праксиса (и его горизонт надежд) не могут быть достоверно воспроизведены. ИИ в сильном его понимании — сциентистская фантазия, получившая широкую поддержку благодаря, как утверждает Патнэм, нашей склонности ошибочно считать, что «лучшая метафизика — это физика» (Ibid., p. 2). Несостоятельность такого редукционизма можно продемонстрировать с помощью, во-первых, понятия языковой игры, введенного Витгенштейном в «Философских исследованиях» (Putnam, 1981, p. 17–20), и, во-вторых, постаналитического прочтения (некоторых элементов) кантовской концепции *Vernunft*. В своих поздних работах Витгенштейн убедительно показал, что использование человеком знаков заложено в разнообразии языковых игр, из которых складывается наш мир. Таким образом, алгоритмические процессы (в той мере, в какой они поддаются интерпретации, то есть являются для нас значимыми) неизбежно находятся в нашем многосоставном обыденном мире. Этот мир представляет собой (латентный) фон, который всегда подразумевается в нашем восприятии опосредованных алгоритмами процессов: это происходит даже при моделировании (и, следовательно, частичном изменении) реального опыта в виртуальной реальности, например при имитации полета или в компьютерных играх, которые запускаются и останавливаются игроками — не виртуальными, реальными субъектами-людьми, а также проявляется в способе нашего восприятия (реальной реальности) фильмов, воспевающих

such digital programmes, Putnam continues, is certainly “an important and useful activity, although it does not sound as exciting as ‘simulating human intelligence’ or ‘producing artificial intelligence’” (ibid.).

The “digitally executed” *ratio* that AI programmes execute is not at all (practical) reason in its full sense, since in it (in Kant’s words) neither the realm of human thought nor that of human *praxis* (and its horizon of hope) can be fully “reproduced”. Strong AI is a “scientific” fantasy, which, as Putnam writes, gets massive support from a tendency in our culture to assume, falsely, “that the best metaphysics is physics” (ibid., p. 2). That such a reductionism is seriously flawed can be demonstrated, as Putnam points out, with reference, first, to the concept of the language game in Wittgenstein’s *Philosophical Investigations* (Putnam, 1981, pp. 17-20) and, second, via a post-analytical re-reading of (elements of) Kant’s conception of *Vernunft*. Late Wittgenstein convincingly argued that *human sign-use* is embedded in a plurality of *language games* that constitute a shared world. All algorithmic processes are thus (insofar as they are interpretable, i. e. meaningful, for us) ultimately and unavoidably situated in our *complex everyday world*. This shared world is the (latent) background that is *always already presupposed* in our receptions of algorithm-mediated processes: even in the simulation (and partial alteration, that is) of reality-experiences in *Virtual Reality* — in flight simulation, for instance; or in video games which are started and stopped by *non-virtual, real human agents* who play them; or in our (*real-reality*) *reception mode* of VR-glorifying films like *The Matrix*³. For a careful exploration of these *preconditions* in which all digital processes are embedded,

³ See Dreyfus and Taylor (2015, p. 100), where the authors convincingly argue that “we can only conceive [of the scenario of this film] within a framework which structurally offers the possibility of ‘waking up’ to the real world.”

виртуальную реальность, таких, например, как «Матрица»⁴. Вдумчивое исследование подобных *предпосылок*, в рамках которых происходят все цифровые процессы, требует глубокого философского осмысления человеческого праксиса и использования знаков, то есть, как пишет Патнэм, рефлексии, основанной на ключевых кантовских концепциях и многогранной, ориентированной на действие концепции языка позднего Витгенштейна. Размышления об «условиях возможности» ИИ, согласно Патнэму, «тесно связаны с тем, что Кант называл “трансцендентальным исследованием”» (Ibid., p. 16).

2.2. Схожим образом критиковали утрированные и зачастую неверные интерпретации ИИ калифорнийский философ Х. Дрейфус⁵ и его канадский коллега Ч. Тейлор. Их совместная работа «Возвращение реализма», опубликованная в 2015 г., критикует текущие попытки *обобщить* инструменталистские интерпретации *праксиса*. Дрейфус и Тейлор тем не менее *основывают свои критические аргументы* не на частично кантовском переосмыслении поздней витгенштейновской концепции «использования языка», как это делает Патнэм, а на ключевых феноменологических представлениях о человеческом существовании как способе бытия-в-мире (*In-der-Welt-sein*). Дрейфус и Тейлор придерживаются — вопреки утверждениям, из которых складывается «сильная» интерпретация ИИ, — *неколебимого плюралистического реализма*⁶, ставящего под вопрос «ца-

⁴ См. работу Дрейфуса и Тейлора, где авторы убедительно демонстрируют, что «мы можем помыслить [сценарий этого фильма] только в рамках, подразумевающих структурную возможность “пробуждения” в настоящем мире» (Dreyfus, Taylor, 2015, p. 100).

⁵ Ранний критический анализ ИИ можно найти в (Dreyfus, Dreyfus, 1986).

⁶ «Неколебимый плюралистический реализм» избегает «редуктивного реализма, утверждающего, что наука объясняет любые способы бытия», и критически относится к «научному реализму, согласно которому есть только один способ, которым вселенная может быть разбита на классы так, чтобы каждый использующий подобную терминологию называл именно то, к чему отсылают нас термины естественных классов» (Dreyfus, Taylor, 2015, p. 160).

an in-depth philosophical reflection on human praxis and sign-use is needed: i. e., as Putnam insists, a reflection that is firstly well advised to learn from the *multifaceted, action-related language concept* of late Wittgenstein, and, secondly, from central thoughts developed by Kant. Reflections on the “conditions of possibility” of AI, Putnam writes, have “a close relation to what Kant called a ‘transcendental’ investigation” (*ibid.*, p. 16).

2.2. In a similar vein, exaggerated (mis-) readings of AI were criticised by the Californian philosopher Hubert Dreyfus⁴ and his Canadian colleague Charles Taylor. In their joint book, *Retrieving Realism*, published in 2015, the two philosophers take issue with today’s attempts to *generalise* an instrumentalist interpretation of *praxis*. Dreyfus and Taylor, however, do not *develop their critical arguments* like Putnam in a (partially Kantian-inspired) re-interpretation of late Wittgenstein’s conception of “language use”, but with reference to core phenomenological thoughts that concern our human existence as a mode of *In-der-Welt-sein* (Being-in-the-World). Dreyfus and Taylor defend — against the claims that are raised by “strong” interpretations of AI — a “*pluralist robust realism*”⁵ which questions “the vogue in recent decades for accounts of thinking based on the idea that the brain operates in some respects like a computer” (Dreyfus and Taylor, 2015, p. 15). In such accounts, Dreyfus and Taylor argue, *complex* “intuitions that humans have as embodied, social, and cultural agents” are

⁴ For an early critical analysis of AI see H. Dreyfus and S. Dreyfus (1986).

⁵ This “pluralist robust realism” avoids “a *reductive realism*, which holds that *science* explains all modes of being”, and it thus criticises “a *scientific realism*, which holds that there is only one way the universe is carved up into kinds so that every user of such terms must be referring to what our natural-kind terms refer to” (Dreyfus and Taylor, 2015, p. 160).

рящую в последние десятилетия моду описывать мышление, опираясь на представление о том, что функционирование мозга в некотором роде схоже с функционированием компьютера» (Dreyfus, Taylor, 2015, p. 15). Дрейфус и Тейлор утверждают, что в таких описаниях *сложные* «интуиции, которыми обладают люди как воплощенные, социальные и культурные субъекты», привычно исключаются — например, когда человек понимает (в рамках текущего социального взаимодействия), что его собеседник «злится на него» или «что атмосфера на вечеринке внезапно стала напряженной» (Ibid., p. 15–16). Человеческий рассудок чрезвычайно сложен. Поэтому, как показывают приведенные выше примеры, он не сводится к сегментам, имитируемым цифровой рациональностью. «Человеческая языковая способность во всей ее полноте», к детальному анализу которой Тейлор приступает в своей книге «Языковое животное» (Taylor, 2016), располагает *множеством способов рассуждения*, не поддающимся алгоритмическому воспроизведению: будничные моральные размышления, подлинное художественное творчество, религиозные интерпретации человеческого бытия, а также философские попытки систематического объяснения человеческого праксиса и мысли⁷.

При всех своих достоинствах предложенные Патнэмом, Дрейфусом и Тейлором постаналитическая и герменевтическая критики (основных компонентов) нынешней риторики «сильного» ИИ — *лишь первый шаг в нужном направлении*. Это подготовка почвы для *перезапуска нередуктивного дискурса* о структуре практического разума, то есть дискурса, который выступает в защиту тезиса об алгоритмах как частных случаях *подвида только рации, выполняющих запрограммированные функции*, которые в конечном счете не являются самодостаточными, но всегда требуют оценки со стороны человеческого практического разума.

⁷См. об этом: (Nagl, 2018).

routinely excluded — for instance, that we are able to know (in an ongoing social interaction) whether my communication partner is “mad at me”, or that we can realise “that the atmosphere of the party has suddenly become tense”, etc. (*ibid.*, pp. 15-16). Human understanding has an extremely rich texture, and it is thus, as these examples show, not at all limited to those of its segments that digital rationality is able to simulate. The “full shape of human linguistic capacities”, which Taylor starts to explore carefully in his book *The Language Animal* (Taylor, 2016), encompasses *many modes of reasoning* that cannot be algorithmically re-enacted: everyday moral reflections as well as genuine artistic creativity, religious interpretations of human existence as well as philosophical attempts to systematically explicate human *praxis* and thought.⁶

Meritorious as Putnam’s and Dreyfus and Taylor’s post-analytic and hermeneutic critiques of (core components of) today’s “strong” AI rhetoric are, they are *just a first step in the right direction*. They prepare the ground for a *re-opening of a non-reductive discourse* on the structure of *practical reason*; a discourse which defends the thesis that algorithms are examples of a *sub-species of ratio only*; that they execute *programmed skills* which, ultimately, are not at all self-sufficient, but always require evaluation by human practical reason.

3. “Digital Humanism”

AI is nowhere able to fully “regulate itself”; quite on the contrary, it is in dire need of socio-political control. The increasing awareness of the downside of *legally uncontrolled* AI was expressed, in 2017, by Tim Berners-Lee,

⁶See in this context Nagl (2018).

3. «Цифровой гуманизм»

Ни в одном аспекте ИИ не способен к «само-регулированию». Он отчаянно нуждается в общественно-политическом контроле. Об опасности отсутствия *законодательного регулирования* ИИ говорил в 2017 г. создатель Интернета Тим Бернерс-Ли. В частности, он заявил, что «система дает сбой»⁸. Опасения Бернерса-Ли вызвали широкий отклик — в частности, обсуждалась идея «цифрового гуманизма»⁹ как продукта «просвещения и гуманизма», опирающегося на кантовское понятие практического разума (или на элементы этого понятия).

Ниже будет обоснован следующий тезис: философия Канта может быть чрезвычайно полезна в попытках продолжить и расширить постаналитическую герменевтическую критику ИИ, предложенную Патнэмом, Дрейфусом и Тейлором. Для этого необходимо *полное (то есть ориентированное на мораль) понимание* того, почему «инструментальная рациональность» (основное средство технологических инноваций) — не высшая точка развития *Vernunft*, а всего лишь *подвид* рациио.

«Алгоритмы» (или, в кантовских терминах, «императивы умения», генерируемые технологическими средствами) не изобретают сами себя, сами себя не запускают и не ставят перед собой цели, являющиеся результатом рефлексии. Проще говоря, имитируемый алгоритмами «интеллект» направлен на другого, «гетерономен». Он не является продуктом «я», имеющего независимую волю. Так называемая «автономия» ИИ — не что иное, как автоматизм выполнения задач на основе полученных от датчиков данных (при этом он сильно ограничен, несмотря на способность ИИ вероятност-

⁸ См.: *Tim Berners-Lee on the future of the web: 'The system is failing'*. URL: <https://www.theguardian.com/technology/2017/nov/15/tim-berners-lee-world-wide-web-net-neutrality> (дата обращения: 29.08.2021).

⁹ «Цифровой гуманизм» Ниды-Рюмелина и Вайденфельд (Nida-Rümelin, Weidenfeld, 2018) — это взвешенная интерпретация ИИ, подчеркивающая необходимость согласования технологий с человеческими ценностями.

the inventor of the World Wide Web, in his famous statement that “the system is failing”⁷. Berners-Lee’s dismay provoked many reactions: it brought, *inter alia*, the idea of a “Digital Humanism” onto the scene⁸, for “enlightenment and humanism”, based on (elements of) Kant’s concept of practical reason.

The central thesis of the following parts of this essay is that Kant’s philosophy can be extremely helpful in the attempt to continue and expand Putnam’s and Dreyfus and Taylor’s post-analytical and hermeneutical critiques of AI by looking for a *full (i. e., morality-focused) understanding* of why “instrumental rationality” (the key medium of technological innovation) is not the culmination point of *Vernunft*, but a mere *sub-species* of *ratio*.

“Algorithms”, (or, in Kantian terms: “imperatives of skill” produced by technological means) neither invent themselves nor start themselves; nor do they set their own goals as a result of reflection. To put it simply: algorithm-simulated “intelligence” is other-directed, “heteronomous”; it is not at all the product of a “self” with an independent will. Its so-called “autonomy” is nothing but a sensor-guided performance automatism (which remains severely limited, even if AI programmes in so-called “machine-learning” can probabilistically adapt to new data). As a technical system, AI is a human product that, like all human products, implements ideas formulated by its author; thus it is not at all able to produce something that fully represents its inventor’s capacity for the development of (other, further)

⁷ See “Tim Berners-Lee on the Future of the Web”: <https://www.theguardian.com/technology/2017/nov/15/tim-berners-lee-world-wide-web-net-neutrality> (Accessed 29.08.2021).

⁸ Nida-Rümelin’s and Weidenfeld’s *Digitaler Humanismus* (2018) is a sober re-reading of AI which focuses on the need to shape technologies in accordance with human values.

но адаптироваться к новым данным при помощи «машинного обучения»). Как техническая система ИИ — это продукт рук человеческих, который, как и все такие продукты, воплощает идеи своих авторов. Следовательно, он не способен произвести нечто, что бы полностью имитировало способности, позволяющие его создателям прийти к новым изобретениям. (Таким образом, крайне маловероятно, что компьютеры когда-либо смогут полностью имитировать человеческий интеллект¹⁰.)

ИИ можно представить как постоянно увеличивающуюся совокупность потенциально полезных цифровых «инструментов». Эти инструменты тем не менее необходимо систематически контролировать так, чтобы они не могли причинить вред тем, кто попадает под их воздействие. ИИ может нанести ущерб как *невольно* (как, например, в случае программ ИИ, используемых рекрутинговыми агентствами и оценивающих при помощи непрозрачных критериев то, насколько безработный клиент «впишется» в рынок труда, см.: (Klingel, Kraft, Zweig, 2020))¹¹, так и *намеренно* (самый ужасный пример — автоматизированные атаки военных дронов, управляемых ИИ).

Изначально на цифровизацию возлагались большие надежды. Ожидалось, что она даст миру большую свободу общения. Но по мере внедрения инноваций стало ясно, что эти на-

inventions. (This fact makes it most unlikely that computers will ever be able to simulate human intelligence fully.)⁹)

AI is best understood as an (ever increasing) assemblage of (possibly useful) digital “tools”. These tools need, however, to be carefully controlled in order not to harm those who are affected by them. AI-caused damage can occur either *involuntarily* (as the result, for instance, of AI-guided programmes used by employment agencies that evaluate by non-transparent criteria the future “integration potential” of their unemployed clients in the labour market (see Klingel, Kraft and Zweig, 2020)¹⁰ or *voluntarily* (as is, most abhorrently, the case with automated assaults performed by AI-guided war drones).

Digitalisation started as a big promise — the promise to enhance freedom of communication on a global basis. The introduction of this innovation soon made it clear, however, that these hopes were exaggerated. In AI-driven social media, one-sided, affectively tuned-up communication bubbles that insistently re-affirm narrow, closed world-views started to destroy more and more the open, consensus-oriented

¹⁰ Сара Шпикерман, возглавляющая Институт информационных систем и общества Венского университета экономики и бизнеса, выделяет пять причин, по которым «системы ИИ никогда не будут похожи на человека: 1) у систем ИИ мало информации, схожей с той, которой оперируют люди; 2) у систем ИИ не бывает человекоподобных реакций; 3) системы ИИ не могут думать как человек; 4) у систем ИИ нет мотивации, подобной человеческой; 5) системы ИИ не обладают автономией, подобной человеческой». Пункты 1 и 3 находят широкую поддержку в критической рефлексии Патнэма, Дрейфуса и Тейлора. То, что системы ИИ не «действуют» ни в одном из тех смыслов, в которых мы понимаем человеческое действие (пункты 4 и 5 у Шпикерман), легло в основу идеи «цифрового гуманизма», которая обоснованно указывает на то, что ИИ — это всего лишь «инструмент», который не может «сам себя направлять», но создается и контролируется человеческим субъектом (Spiekermann, 2020, p. 90).

¹¹ См. критическое исследование Кэтрин Форрест (Forrest, 2021).

⁹ Sarah Spiekermann, Head of the Institute of Information Systems and Society at Vienna’s University of Economics and Business, points out that there are at least five reasons why “AI systems will never become human-like: 1. AI systems have little human-like information; 2. AI systems cannot react in a human-like manner; 3. AI systems cannot think in a human-like manner; 4. AI systems have no human-like motivation; 5. AI systems have no human-like autonomy.” Reasons 1 to 3 find ample support in the critical reflections on AI that Putnam, Dreyfus and Taylor have voiced. That AI systems do not “act” in any sense that is fully identical with human action (Spiekermann’s reasons 4 and 5) is a core theme of the idea of a “digital humanism”, which, for very good reasons, insists that AI is ultimately nothing but a “tool” that does not “direct itself” but is created and must be controlled by human agents (Spiekermann, 2020, p. 90).

¹⁰ See in this context also the critical study by Katherine B. Forrest (2021).

дежды были во многом напрасны. В социальных медиа, управляемых ИИ, односторонние, аффективно настроенные коммуникационные пузыри, в которых пользователи постоянно находят подтверждение своему узкому, ограниченному взгляду на жизнь, начали разрушать открытый, ориентированный на консенсус дискурс, без которого невозможна плодотворная публичная дискуссия (см.: Marantz, 2019)¹².

Именно эти побочные продукты «цифровой революции» заставили Бернерса-Ли высказаться по поводу рисков провала цифровизации¹³. В 2017 г. он убедился, что вопреки его изначальным ожиданиям цифровизация не привела к созданию открытой платформы, позволяющей обмениваться информацией и развивать сотрудничество, невзирая на границы, а также использовать иные новые возможности. Дело не только в том, пишет он, что Интернет используется для распространения дезинформации и пропаганды, а вниманием людей управляет тонко настроенный искусственный интеллект, научившийся отвлекать пользователей от чего угодно. Что важнее, в Интернете все заметнее становятся действия цифровых регуляторов, чьи алгоритмы стали оружием в руках искусных манипуляторов.

Заявление Бернерса-Ли о том, что «система дает сбой», существенно повлияло на текущую дискуссию о цифровой трансформации и этике. Нида-Рюмелин и Вайденфельд критикуют «сильную» интерпретацию ИИ («идеологию Силиконовой долины»), подчеркивая, что только гуманизм, способный вобрать в себя ИИ как (контролируемый) «инструмент», может быть

¹² Ч. Тейлор, П. Нанц и М. Бобьен-Тейлор пишут в недавней работе, что, хотя, с одной стороны, «цифровизация дает гражданам простой и широкий доступ к информации», с другой стороны, «социальные сети, которые по большей части анонимны», еще дальше отдаляют «граждан от сферы политического. Позволяя найти людей с той же точкой зрения в “эхо-камерах”, в которых альтернативное мнение оказывается под запретом, такой вид медиапотребления препятствует коллективному обучению и вдумчивому размышлению. Более того, он создает благодатную почву для электронного популизма» (Taylor, Nanz, Beaubien-Taylor, 2020, p. 3).

¹³ См. сноску 8 выше.

discourse which is essential for any flourishing public debate (see Marantz, 2019).¹¹

Undesirable (by-)products of the “digital revolution” like these lead Berners-Lee to his famous warning that the digitalisation process is threatened with failure.¹² In 2017 he saw his early expectations that digitalisation would produce an open platform that allows anyone to share information, access opportunities and collaborate across geographical boundaries challenged on several fronts. It was not only, as he writes, that the internet was being used to spread misinformation and propaganda, and people’s attention was being held by very finely-tuned AI that worked out how to distract them; the net was being used more and more by increasingly powerful digital gatekeepers whose algorithms were weaponised by master manipulators.

Berners-Lee’s awareness that “the system is failing” significantly influenced the recent debate on digital transformation and ethics. Nida-Rümelin and Weidenfeld criticised “strong AI” – the “Silicon Valley ideology” – pointing out that only a humanism which is able to integrate AI as a (controllable) “tool” is a plausible retort to ideologically motivated misreadings of Artificial Intelligence: “The only plausible contrast programme to strong AI and its implicit mechanistical thinking is a Digital Humanism – a humanism which neither doubts nor endangers human authorship, but expands

¹¹ Charles Taylor, Patrizia Nanz and Madeleine Beaubien-Taylor pointed out recently that while, on the one hand, “digitalization provides citizens with easy and broad access to information”, the “largely anonymous social networks” distance, on the other hand, “citizens from the political sphere. With its focus on finding sympathetic others within ‘echo chambers’ that reject dissenting opinion, this form of media consumption acts as a barrier to collective learning and meaningful deliberation. Instead, it provides fertile ground for electronic populism” (Taylor, Nanz and Beaubien-Taylor, 2020, p. 3).

¹² See footnote 7, above.

разумным ответом на идеологически мотивированные неверные интерпретации искусственного интеллекта: «Единственная разумная программная альтернатива сильному прочтению ИИ и его имплицитному механистическому мышлению — это цифровой гуманизм, то есть гуманизм, не сомневающийся в «человеческом творчестве и не ставящий его под угрозу, а лишь расширяющий его через внедрение цифровых технологий» (Nida-Rümelin, Weidenfeld, 2018, S. 60). Последовательно оспаривая новый механистический редукционизм, подпитываемый неколебимой верой в нейронауки, Нида-Рюмелин и Вайденфельд подчеркивают (порой используя почти кантовскую терминологию)¹⁴ различие между алгоритмами и человеческим действием (Ibid., S. 61). Системы ИИ не имеют ни «восприятия», ни «эмоций». Они неспособны «принимать решения», даже если были созданы с целью «имитировать» человеческое поведение (Ibid., S. 205). Но, говоря о (предполагаемых) возможностях ИИ, идеологи Силиконовой долины продолжают безответственно использовать сильные метафоры¹⁵.

¹⁴ Концепция «практического разума», предложенная Нидой-Рюмелином, уделяет особое внимание тому, что он называет «ограниченной» (“bounded”) или структурной рациональностью, и при этом критикует то, что ее автор описывает как кантовский деонтологический рационализм. См.: (Nida-Rümelin, 2019, p. IX–X). С одной стороны, Нида-Рюмелин (вместе с Кантом) утверждает справедливость для многих форм человеческого действия того факта, что «действие не выбирается на основе соответствия текущему желанию человека. Именно это его свойство кажется наиболее близким кантовскому представлению о том, что разумный выбор действия автономен, а не гетерономен, то есть не задан сиюминутными склонностями». Принимая формалистское и, вероятно, неверное прочтение кантовской концепции морального суждения в ее полноте (у такого прочтения имеются далеко идущие последствия), Нида-Рюмелин, с другой стороны, отмежевывает свою концепцию практического разума от того, что он считает кантовским проектом (см. раздел 4 данной статьи).

¹⁵ Это, по мнению Ниды-Рюмелина и Вайденфельд, переводит ИИ-лобби в гротескный режим самообмана: «Нам следует остерегаться самообмана, — пишут они, — когда мы, сначала разрабатывая цифровые машины, имитирующие эмоции, познания и решения, затем с удивлением обнаруживаем, что эти машины производят впечатление, что у них есть эмоции и они способны познавать и принимать решения» (Nida-Rümelin, Weidenfeld, 2018, S. 205).

it by means of digital techniques” (Nida-Rümelin and Weidenfeld, 2018, p. 60; tr. L. N.). In strict opposition to the new mechanistic reductionisms that today, in AI discourse, are further nourished by the uncritical boom of neuroscience, Nida-Rümelin and Weidenfeld insist (often in almost Kantian terms¹³) on the difference between algorithms and human action (*ibid.*, p. 61). AI systems do neither “perceive”, nor do they have “emotions”, nor are they able to “decide” — even if some of them are designed in a manner which (more or less) “simulates” human behavior (*ibid.*, p. 205). However, in connection with the (purported) abilities of AI, the Silicon Valley ideologues use *metaphors* in an extremely careless manner.¹⁴

In opposition to the feuilleton-related fantasies of the AI-lobby, “digital humanists” want to promote the real potentials, as well as to analyse the real dangers of AI in a sober manner: “Digital Humanism does not dream of a totally new form of human existence like the transhumanists; it remains skeptical vis-à-vis Utopian

¹³ Nida-Rümelin’s concept of “practical reason”, is — as focused on (what he calls) “bounded” or “structural” rationality — critical of (what he claims to be) Kant’s deontological “rationalism”. See Nida-Rümelin (2019, pp. IX-X). Nida-Rümelin, on the one hand, points out (with Kant) that in many forms of human action, “the action is not chosen because it corresponds to a present desire of the person. It is this feature which one might find most closely related to the Kantian conception: the reasonable choice of actions is autonomous and not heteronomous, i. e., determined by momentary inclinations.” But in a formalistic [mis-]reading of Kant’s full conception of moral judgment which has far-reaching consequences, Nida-Rümelin, on the other hand, distances his own conception of practical reason from (what he sees as) Kant’s project (see segment four of this essay, below).

¹⁴ This, Nida-Rümelin and Weidenfeld argue, leads the AI-lobby to a grotesque mode of self-deceit: “We should avoid deceiving ourselves”, they write, “by first constructing digital machines which are able to simulate emotions, knowledge and decisions, and then to note in surprise that these machines give the impression that they have emotions and are able to know and to decide” (Nida-Rümelin and Weidenfeld, 2018, p. 205, tr. L. N.).

В противовес фантазиям ИИ-лобби, напоминающим бульварный роман, «цифровые гуманисты» говорят о реальном потенциале технологий и трезво оценивают опасности, связанные с ИИ: «Цифровой гуманизм не мечтает о некоей новой форме человеческого существа, как это делают трансгуманисты; он скептически относится к утопическим ожиданиям, но с оптимизмом смотрит на способность человека творчески использовать цифровые возможности» (Ibid., S. 207).

Эта программа убедила многих. В апреле 2019 г. факультет компьютерных наук Венского технологического университета провел Первый международный семинар «Цифровой гуманизм»¹⁶. В Венском манифесте, опубликованном по итогам мероприятия, были изложены следующие идеи: «Термин “цифровой гуманизм” намеренно отсылает к концепциям гуманизма и Просвещения, согласно которым человек, их центральный элемент, сам отвечает за свое мышление (ср.: Nida-Rümelin, Weidenfeld, 2018). Под этим термином мы понимаем подход, описывающий, анализирующий и прежде всего пытающийся повлиять на сложное взаимодействие технологий и человечества в интересах общества, полностью соответствующего требованиям всеобщих прав человека. Мы можем, имеем право и должны использовать мыслительные способности, будучи творцами своей собственной жизни; личная автономия и свобода принятия решений — предпосылки открытого и демократического общества» (Werthner, 2020, p. 350). Как показывает это крат-

¹⁶ На этом мероприятии причины сегодняшнего неопределенного статуса ИИ были сформулированы в виде шести кратких характеристик негативных тенденций цифровизации: 1) «тенденция растущей концентрации в Интернете»; 2) «IT как решающий фактор в экономических, политических и военных конфликтах»; 3) «влияние, оказываемое на политику эхо-камерами и фейками»; 4) «серьезные проблемы в области безопасности и защиты данных»; 5) «растущая автоматизация работы»; 6) «вопрос, связанный с разработками в области ИИ, относительно того, в какой степени людей можно/стоит заменить машинами в процессах принятия решений» (Werthner, 2020, p. 349–350).

expectations, but is optimistic with regard to human ability to shape positively the potential offered by digitalisation” (ibid., p. 207; tr. L. N.).

This programme was seen by many as quite convincing. In April 2019 a First International Workshop “Digital Humanism” was organized by the Faculty of Computer Science at the University of Technology in Vienna.¹⁵ In the Vienna Manifesto, which was published on that occasion, the following ideas were formulated: “The term ‘Digital Humanism’ is intentionally chosen to refer to the concepts of Humanism and Enlightenment, according to which the human is responsible for his or her thinking and is at the focus (cf. Nida-Rümelin and Weidenfeld, 2018). We understand this term as an approach which describes, analyzes, and more than anything tries to influence the complex interaction of technology and humanity — in the interest of a society which complies fully with the requirements of universal human rights. We have the freedom, the right, and the responsibility to make use of our own thought power, we are the authors of our own lives; personal autonomy and freedom to make decisions are the prerequisites for an open, democratic society” (Werthner, 2020, p. 350). As this short summary of the core motifs of Digital Humanism shows, the idea of an ethical regulation of AI which this project advocates, is — in substantial respects — based on Kantian thought. In the context in which these leading ideas are expressed in the Vienna Manifesto they are not philosoph-

¹⁵ In this workshop the reason for today’s precarious status of AI was summarised in the following six short characterisations of negative developments in the digitalisation process: 1) “Concentration tendencies in the Web”; 2) “IT as a decisive factor in economic, political and military conflicts”; 3) “Political influencing by echo chambers and fake news”; 4) “Drastic problems in the area of data protections and security”; 5) “Increasing automation of work”; 6) “The question associated with developments in the field of Artificial Intelligence as to the extent to which humans can/should be replaced by machines in decision-making processes” (Werthner, 2020, pp. 349-350).

кое изложение основных положений цифрового гуманизма, идея этического регулирования ИИ, лежащая в основе данного проекта, позаимствовала многие существенные идеи из кантовской мысли, хотя в контексте Венского манифеста эти идеи не подвергаются философскому анализу, а лишь упоминаются. Кантовские идеи цифрового гуманизма не могут получить силу аргумента без тщательной их интерпретации. Но прежде чем перейти к философскому анализу в четвертом разделе данной статьи, необходимо сделать небольшое предварительное замечание об ИИ и этике. Как я уже отмечал в своем выступлении в 2020 г. (см.: Nagl, 2022), для регулирования и контроля ИИ необходимы два вида этического дискурса. Это, во-первых, дискурс о внутренних «правилах», которыми руководствуются алгоритмы, и, во-вторых, рефлексия о внешних критериях (юридических и общественно-политических), определяющих публичное регулирование ИИ, то есть серьезная дискуссия об этических принципах человеческого действия, в которых кантовская многосоставная концепция этики может сыграть существенную роль.

Что касается первого дискурса, очевидно, что в серьезных попытках исследовать «внутренние правила» «роботов» не место аналитическим уловкам¹⁷. Компьютерные программы, вычисляющие трансиндивидуалистическую «общую пользу» и, таким образом, действую-

¹⁷ Здесь можно привести пример, взятый из дискуссии о «беспилотных автомобилях». Так как на дороге беспилотные машины могут столкнуться с неожиданными ситуациями, «проблема вагонетки» («необходимый ингредиент курса этики для бакалавров кафедр аналитической философии», как называет ее М. Митчелл), становится «основным тезисом в дискуссиях об этических аспектах ИИ» (Mitchell, 2019, p. 127–128). Редуктивным этическим дискурсам нет места в дискуссиях, посвященных, например, тому, стоит ли беспилотным автомобилям давать разрешение переезжать пожилых, чтобы спасти молодых, когда столкновение неизбежно. (Постгуманисты заявляют даже, что «роботы» [= (квази-)разумные машины] должны обладать теми же правами, что и люди. Ср. критическую работу Ниды-Рюмелина и Вайденфельд «Роботы — новые [цифровые] рабы» (Nida-Rümelin, Weidenfeld, 2018, S. 23–31).

ically analysed, however, but just mentioned casually. In order to gain their full argumentative strength, the Kantian motifs of Digital Humanism will have to be elucidated in a more careful way. Before we proceed, in part four of this presentation, to this philosophical analysis, a short preliminary remark on AI and ethics is necessary. As I have pointed out in a presentation in 2020 (cf. Nagl, 2022), two modes of ethical discourse are required for the regulation and control of AI. These are, first, a discourse about the internal “rules” that guide algorithm-directed operations and, second, extensive reflections on the external – juridical and socio-political – criteria governing the public regulation of AI, i. e. an in-depth debate on the ethical principles of human action in which Kant’s complex conception of ethics can play a substantial role.

With regard to the first discourse it is obvious that, in serious attempts to examine closely the “inbuilt rules” that direct “bots”, analytic shortcuts will be totally inadequate.¹⁶ Computer programmes that merely calculate a trans-individualistic “general use” and thus operate along the lines of a utilitarian “consequentialism”, are quite obviously incompatible with *the basic right of every human individual to life*, a right which is encoded in the constitution of all modern states. Nida-Rümelin and Weiden-

¹⁶ The following example taken from the debate about “self-driving cars” will illustrate this. In view of the unexpected traffic situations that automatic cars could face, the so called “trolley problem” (a “staple of undergraduate ethics courses in Analytic Philosophy Departments”, as Melanie Mitchell writes) has become “a central talking point in discussing AI ethics” (Mitchell, 2019, pp. 127-128). Reductionist ethical discourses tend to terminate in debates that centre, for instance, on the question whether automatic cars are to be allowed, in the situation of an unavoidable collision, to run over senior citizens in order to protect young lives. (Post-humanists even suggest that “bots” [= (quasi-)“intelligent” machines] are entitled to “human rights”. Cf. in this context Nida-Rümelin’s and Weidenfeld’s (2018, pp. 23-31) critique “Robots as new [digital] slaves”.

щие по принципу утилитарного «консеквенциализма», совершенно очевидным образом несовместимы с *фундаментальным правом человека на жизнь*, заложенным в конституциях всех современных государств. Нида-Рюмелин и Вайденфельд сформулировали эту восходящую к Канту максиму в «Цифровом гуманизме» следующим образом: «Нарушение фундаментальных прав не может быть компенсировано выгодами, полученными третьими лицами, какими бы значительными эти выгоды ни были. К человеку нельзя относиться только как к средству. Люди не “оптимизируются”. В чрезвычайных ситуациях мы действуем в соответствии с моральной интуицией, а не оптимизируемыми вычислениями» (Nida-Rümelin, Weidenfeld, 2018, S. 96–97).

Необходим ясный дискурс о внешних (юридических и общественно-политических) критериях, регулирующих публичное и частное использование ИИ, то есть серьезная философия дискуссия об этических основаниях человеческого действия (принципах, которые, согласно Канту, не могут быть полностью смоделированы путем «гетерономного» механического выполнения запрограммированных «норм», даже если эти нормы, как в случае продвинутого ИИ, способны вероятностно «перенастроиться»).

4. Некоторые соображения о том, как ключевые этические идеи «цифрового гуманизма» могут быть подкреплены прямым обращением к идеям Канта

Кантовская многосоставная теория «моральных суждений» может оказаться полезной в поиске общеприемлемых критериев человеческой оценки программ ИИ и контроля над ними. «Цифровой гуманизм» опирается во многих существенных аспектах на преимущественно популярные изложения кантовского этического дискурса. Этические концепции, к которым обращаются авторы Венского мани-

feld (2018, pp. 96-97; tr. L. N.) expressed this Kant-inspired maxim in *Digitaler Humanismus* correctly as follows: “The violation of basic rights cannot be offset by the advantages gained by third parties, however great they may be. No human being ought to be treated merely as a means. Humans do not ‘optimise’. In emergency situations we act in accordance with moral intuition and not an optimising calculation.”

What is called for, is an explicit discourse about the external – juridical and socio-political – criteria governing the public and private use of AI: a philosophical, in-depth debate, that is, on the ethical principles of human action (on principles that, in Kant’s words, cannot be fully simulated by “heteronomous” mechanical executions of programmed “norms”, even if these norms, as in advanced AI, are able probabilistically to “re-adapt”).

4. Some Suggestions how the Leading Ethical Ideas of “Digital Humanism” can be Further Solidified with Explicit References to Kant

Kant’s complex theory of “moral judgment” can be of great help in the search for generally acceptable criteria for the human control and evaluation of AI-guided programmes. “Digital Humanism” is influenced – in substantial respects – by popularised versions of Kant’s discourse on ethics. The ethical concepts used by the authors of the *Vienna Manifesto* remain, however, rather vague. Part of the reason for this may be that Nida-Rümelin – who coined the term “digital humanism” – advocates a concept of ethics which is based on Kant in some respects, but which is *ultimately non-Kantian*.

феста, тем не менее не совсем очевидны. Вероятно, это можно объяснить тем, что Нида-Рюмелин, автор термина «цифровой гуманизм», продвигает такую концепцию этики, которая хотя и восходит к Канту в некоторых аспектах, является *в конечном счете некантианской*.

4.1. Критические размышления о критике Канта Нидой-Рюмелином

Анализ «практического разума», проведенный Нидой-Рюмелином, уделяет особое внимание тому, что тот называет «структурной рациональностью». В этом анализе наиболее очевидно влияние Канта, но при этом Нида-Рюмелин, *в сущности, критикует (по его собственному определению) кантовский деонтологический «рационализм»*. В главе «Структуры субъектности» книги «Структурная рациональность и другие эссе о практическом разуме» Нида-Рюмелин указывает (вслед за Кантом), что для человеческого действия характерна способность агента к автономному самоопределению, способ действия, при котором «выбор действия не основывается на текущем желании человека» (Nida-Rümelin, 2019, p. 18). Именно эту особенность человеческого действия, пишет он, «можно считать наиболее близкой к кантовской концепции: разумный выбор действий является автономным, а не гетерономным, то есть не определяется сиюминутными склонностями» (Ibid.). Однако и после этого кантианского заявления Нида-Рюмелин придерживается преимущественно формалистической интерпретации этики Канта, которая исключает кантовскую многосоставную концепцию морального суждения. Таким образом он проводит различие между своей собственной концепцией «структурной рациональности» и тем, что он видит как небыстречное основание этики Канта: «Данное сходство [с Кантом] не должно приводить к нормативному априоризму», — пишет он. Кант в прочтении Ниды-Рюмелина ошибочно привержен помещенному в *форма-*

4.1. Critical Reflections on Nida-Rümelin's Critique of Kant

Nida-Rümelin's analyses of "practical reason" are focused on (what he calls) "structural rationality". They are most obviously influenced by Kant, but *they ultimately terminate in a critique of (what he claims to be) Kant's deontological "rationalism"*. In his analysis of the "Structures of Agency" in *Structural Rationality and Other Essays on Practical Reason* Nida-Rümelin points out (along the lines of Kant) that human action is characterised by the ability of the agent to exercise autonomous self-determination; by a mode of action, where "the action is not chosen because it corresponds to a present desire of the person" (Nida-Rümelin, 2019, p. 18). It is this feature of human action, he writes, "which one might find most closely related to the Kantian conception: the reasonable choice of actions is autonomous and not heteronomous, i. e. determined by momentary inclinations" (*ibid.*). However, after this pro-Kantian statement, Nida-Rümelin uses a predominantly formalistic interpretation of Kant's ethics that excludes Kant's complex conception of moral judgment in order to distinguish his own conception of "structural rationality" from (what he sees as) Kant's flawed foundation of ethics: "This similarity [with Kant] should not lead to normative apriorism," he writes. Kant, in Nida-Rümelin's reading, falsely advocates, via his *formalistically-dimensioned* "categorical imperative", a situation-insensitive apriorism, in which the actual concreteness of moral deliberation and of moral judgment is nowhere validly reconstructed. Thus Nida-Rümelin concludes: "[T]he practical philosophy of Kant and of many of his successors is connected to an untenable form of rationalism" (*ibid.*).

листическое измерение «категорическому императиву», независимо от ситуации априоризму, в котором реальная конкретность морального размышления и морального суждения не может быть достоверно реконструирована. Нида-Рюмелин приходит к следующему выводу: «Практическая философия Канта и многих его преемников неразрывно связана с несостоятельной формой рационализма» (Ibid.).

Однако, как будет показано ниже, данная критика опирается на неверное прочтение процесса морального размышления и принятия решений, которое, согласно теории самого Канта, никогда не следует абстрактной идее «формального» подведения «случая» под «правило».

Нида-Рюмелин, симпатизируя некоторым элементам этики Канта, не учитывает, что кантовский анализ автономного действия имеет две составляющие. Во-первых, кантовский анализ (в своем формальном описании) опирается на идею о том, что человеческая способность действовать как самоопределяющееся существо делает каждого человеческого субъекта «целью самой по себе». В этом *формальном* принципе заложено различие между «человеческими личностями» и другими сущностями, не способными действовать, опираясь на практический разум (в контексте наших размышлений здесь можно привести пример управляемых алгоритмами «роботов»). Во-вторых, этот формальный принцип, согласно Канту, должен быть ситуативно конкретизирован в любом из своих воплощений. В нашем «практическом познании», пишет Кант в «Основоположении к метафизике нравов», «чистая часть» этики, то есть «законы *a priori*», требует, кроме прочего, «изошренной опытом способности суждения для того, чтобы отчасти различить, в каких случаях они находят свое применение, отчасти открыть им доступ к воле человека и убедительность для исполнения» (AA 04, S. 389; Кант, 1997, с. 47–49). Эти два процесса (которые не были проанализированы Нидой-Рюмелином в его критике Канта) тщательно исследовали американские кантоведы Б. Херман и А. Вуд.

However, as I will try to show in the following, this critique rests on a (mis-)reading of the process of moral deliberation and decision-making which, according to Kant's own theory, never merely follows the abstract idea of a "formal" subsumption of a "case" under a "rule".

Nida-Rümelin, while sympathising with elements of Kant's ethics, does not bear in mind that Kant's analysis of autonomous action has two constitutive elements: it firstly (and formally described) rests on the idea that, since every human being has the ability to act in a self-determined manner, every human subject is an "end in itself". This *formal* principle marks the essential difference between "human persons" and other entities that are not able to act from practical reason (such as, for instance, in the context of our reflections, algorithm-directed "bots"). This formal principle must, however, secondly – as Kant is well aware – in any of its concrete implementations be situationally specified. Among our "practical cognitions", Kant writes in *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, the "pure part" of ethics – "the laws *a priori*" – requires in addition "a judgment sharpened by experience, partly to distinguish in what cases they are applicable and partly to provide them with access to the will of the human being and efficacy for his fulfilment of them" (GMS, AA 04, p. 389; Kant, 1996, p. 45). These two processes (which are left unanalysed in Nida-Rümelin's reading and critique of Kant) were carefully analysed, however, by the American Kant scholars Barbara Herman and Allen Wood.

4.2. *The Practice of Moral Judgment*

In her book, *The Practice of Moral Judgment*, Barbara Herman (1993) shows that many of the

4.2. Практика морального суждения

В книге «Практика морального суждения» Барбара Херман показывает, что многие стандартные прочтения кантовской «процедуры КИ» (как ее называют аналитические философы) не позволяют провести всеобъемлющий анализ ее сложности, ошибочно сближая ее с *процедурой подведения*, в которой «общее правило» применяется к «конкретному случаю». В седьмой главе, озаглавленной «Моральное размышление и вывод обязанностей», Херман пишет: «Интерпретаторы и критики кантовской этики уделяют значительное внимание категорическому императиву... Идет нескончаемая дискуссия о том, работает ли КИ... Гораздо реже задается вопрос, какую роль КИ играет в моральном суждении? Предполагается, что ответ на него очевиден» (Herman, 1993, p. 132). Однако здесь Херман высказывает серьезные сомнения: «Я все больше убеждаюсь, что это не так». Она ставит под вопрос «общепринятое убеждение», которое можно найти в стандартных аналитических теориях и теориях рационального выбора, о том, что кантовская «процедура КИ» — это своего рода «алгоритм для морального размышления». Критикуя это «рационалистическое» заблуждение, Херман «очерчивает альтернативную роль КИ в рамках более сложной кантовской теории морального суждения» (Ibid.).

Херман утверждает, что в кантовской концепции практического разума каждое конкретное моральное размышление затрагивает *герменевтическую чувствительность субъекта к контексту предполагаемого поступка* (то есть человеческий потенциал, который, как было показано во втором разделе в контексте идей Дрейфуса и Тейлора, ни один компьютер не в состоянии полностью имитировать). Таким образом, моральное действие зависит от способности субъекта оценивать ситуацию, в которой совершается действие. Если упустить из виду этот *герменевтический* элемент кантовского анализа праксиса, этику Канта легко принять за абстрактную «формальную» процедуру¹⁸.

¹⁸ См. об этом: (Nagl, 1983, S. 41–42 (раздел 1.3.2)), а также (Nagl, 2022).

standard readings of (what analytic philosophers call) Kant's "CI-procedure" evade a full analysis of its complexity by wrongly approximating it to a *subsumption procedure* in which a "general rule" is applied to a "particular case". In chapter 7 of her book, headed "Moral Deliberation and the Derivation of Duties", she writes: "Interpreters and critics of Kant's ethics are heavily invested in the Categorical Imperative [...]. There is an endless discussion about how or whether the CI works [...]. A question that is much less frequently asked is: what role does the CI have in moral judgment? That is supposed to be obvious" (Herman, 1993, p. 132). Herman doubts this very much, however, and thus concludes: "I am increasingly sure it is not." She calls into question the "received view", expressed in standard analytic and rational choice theories, that Kant's "CI-procedure" provides a kind of "algorithm for moral deliberation". Criticising this as a "rationalistic" misunderstanding, Barbara Herman "sketch[es] an alternative role for the CI within a more complex Kantian theory of moral judgment" (*ibid.*).

Herman points out in her analyses that in Kant's concept of practical reason every concrete moral deliberation includes the agent's *hermeneutical sensitivity for the context in which her or his intended action is embedded* (a human potential, i. e. one which — as was argued with reference to Dreyfus and Taylor in part two of this paper — no computer is able to simulate fully). Moral action thus depends on the agent's capacity to assess the situation in which his action is performed. If this *hermeneutical* element of Kant's analysis of *praxis* is overlooked, his ethics is easily misunderstood as nothing but an abstract "formal" procedure.¹⁷

¹⁷ See in this context Ludwig Nagl (1983, pp. 41-42 (sec. 1.3.2)) as well as Nagl (2022).

Херман подчеркивает (вслед за Кантом) существование «фоновых условий морального суждения, наличие которых и делает размышление возможным» (Ibid., p. 157). Она справедливо отмечает, что этика Канта как теория не призывает к механическому применению «всеобщих моральных правил». Такие правила, пишет Херман, «абстрактны, беспристрастны и безличны»: они «не задают единый стандарт действий и размышлений в кантовской этике» (Ibid., p. 43). Она продолжает: «Категорический императив — это подлежащий рассмотрению принцип более высокого порядка, а не абстрактное и всеобщее правило. Он не оперирует общими описаниями действий, под которые *подводятся* конкретные случаи, а дает процедуру, с помощью которой конкретное структурируется в моральном смысле» (Ibid., p. 44; курсив мой. — Л. Н.). Полностью проанализированная структура КИ включает в себя существенные элементы герменевтической оценки ситуации: «Поскольку КИ используется для оценки максим, а максимы — это субъективные принципы, на основании которых действуют субъекты, — пишет Херман, — выстраивающий максиму субъект должен включать в нее только те характеристики личности и обстоятельств, которые необходимы для описания *его* собственного действия» (Ibid., p. 44). Моральное действие, таким образом, не является механически осуществляемым «подведением». Как было показано выше, сам Кант в предисловии к «Основоположению к метафизике нравов» обращается именно к этой сложной структуре. Отметив, что «основу обязательности должно искать не в природе человека или в обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, но *a priori* исключительно в понятиях чистого разума», Кант поясняет, что моральные законы «требуют изощенной опытом *способности суждения* для того, чтобы отчасти различить, в каких случаях они находят свое применение» (AA 04, S. 389; Кант, 1997, с. 47; курсив мой. — Л. Н.) Этот важный аспект этики Канта упускает из виду как большинство аналитических прочтений «процедуры КИ», так и критика Канта, предложенная Нидой-Рюмелином.

Herman (1993, p. 157) explicitly emphasises (with Kant) that there are “background conditions of moral judgment that must be present for deliberation to be possible.” She rightly points out that Kant’s ethics is not a theory which calls for a mechanical application of “general moral rules”. Such rules, as Herman writes, “are abstract, impartial, and impersonal”: they “do not provide the normal standard of action and deliberation in Kantian ethics” (Ibid., p. 43). And somewhat later: “The Categorical Imperative is a higher-order deliberative principle, not an abstract and general rule. Instead of including very general descriptions of actions under which the particular is to be *subsumed*, it provides a procedure for structuring the particular in a moral way” (Ibid., p. 44; emphasis L. N.). If the CI procedure is fully analysed, it thus includes substantial elements of a hermeneutical assessment of the present situation: “Since the CI is used to assess maxims, and maxims are the subjective principles on which the agents in fact act”, Herman points out, “when an agent constructs his maxim he is to include in it just that detail of person and circumstance necessary to describe *his* action” (Ibid.). Moral action is thus not a “subsumption” that can be mechanically carried out. As has been mentioned, Kant himself in the “Preface” to his *Groundwork of the Metaphysics of Morals* deals with this complex structure when he writes — after pointing out that, in an analysis of moral action, “the ground of obligation must not be sought in the nature of the human being or in in the circumstances of the world in which he is placed, but *a priori* simply in concepts of pure reason” — that these laws “no doubt still require a *judgment* sharpened by experience, [...] to distinguish in what cases they are applicable” (GMS, AA 04, p. 389; Kant, 1996, p. 45; emphasis L. N.) This important aspect of Kant’s ethics is overlooked in most analytic readings of the “CI procedure”, as well as in Nida-Rümelin’s critique of Kant.

При правильном прочтении кантовские изыскания о *сложности* человеческих размышлений могут оказаться полезными для «цифрового гуманизма», который подчеркивает разницу между полноценным человеческим действием и его (частичной) цифровой симуляцией, пытается эту разницу отстоять и переосмыслить. Алгоритмы ИИ, по крайней мере в двух существенных аспектах, неспособны «автономно выполнять» разумные моральные действия. Во-первых, они неспособны *полностью* «оценить» сложную социальную фактуру «ситуации», в которой «применяются» их «программы» (применяются автоматически, но ни в коем случае не «автономно» в истинном смысле этого слова). Во-вторых, алгоритмы ИИ неспособны самостоятельно определить и тем более доказать *обязательность* выполняемых ими законов, так как являются гетерономными получателями «команд» (то есть выполняемых «правил», которые они «выполняют»). Интересно толкование последнего (и весьма существенного) различия между алгоритмической «инструментальной рациональностью» и человеческим практическим разумом, данное в предпринятом А. Вудом анализе кантовского тезиса о том, что моральный субъект является *Selbstzweck*, то есть «самоцелью».

4.3. Аллен Вуд о «человечестве как цели самой по себе»

Подробно анализируя вторую формулировку «морального закона» Канта из «Основоположения...», которая гласит: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели» (AA 04, S. 429; Кант, 1997, с. 169), американский кантовед А. Вуд справедливо пишет, что «идея человеческого достоинства, лежащая в основе [этой формулы], — это... кантов-

Read correctly, Kant's explorations of the *complexity* of human deliberation can thus indeed prove very helpful for a "Digital Humanism" which is aware of, and tries to rethink and defend, the difference between full human action and its (partial) digital simulations. AI algorithms are, in at least two substantial respects, unable to "autonomously perform" intelligent moral action: they are unable, firstly, to "assess" *fully* the complex social texture of the "situation" in which they "apply" their "programmes" (automatically, but nowhere in a genuine sense "autonomously"); and they are, secondly, unable to find out for themselves, let alone affirm, the *binding quality* of the laws that they implement, since they are heteronomous recipients of "orders" (i. e. of "rules" which they "execute"). This substantial second difference between algorithmic "instrumental rationality" and human practical reason is explored, in interesting ways, in Allen Wood's analysis of Kant's thesis that the moral subject is *Selbstzweck*, an "end in itself".

4.3. Allen Wood on "Humanity as End in itself"

In his elaborate analysis of Kant's second formulation of the "moral law" in *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, "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 and never merely as a means" (GMS, AA 04, p. 429; Kant, 1996, p. 80), the American Kant scholar Allen Wood (1998, p. 165) rightly insists that "the idea of human dignity, which grounds [this formula] is [...] the Kantian principle which arguably has the greatest resonance with our culture's moral consciousness." It is the obvious point of ref-

ский принцип, который, возможно, в наибольшей степени резонирует с моральным сознанием нашей культуры» (Wood, 1998, p. 165). Это соображение — очевидная отправная точка для попытки полной философской реконструкции сути автономного человеческого действия. Вуд утверждает, что «формула человечности как цель сама по себе» может «многое рассказать [философам] об этической теории Канта», поскольку она представляет этику (вопреки распространенному неверному толкованию) «как основанную на цели», «характер которой четко отличает теорию Канта от всех форм консеквенциализма» (Ibid., p. 166) и тем самым, можно было бы добавить, от *инструменталистского* отношения «средство — цель», характеризующего алгоритмические программы.

Что же именно означает фраза «люди — это цели сами по себе»? Вуд указывает на особое свойство этой цели, рассматривая различные сформулированные Кантом концепции «ценности» и критикуя стандартные аналитические характеристики кантовской этики:

Тем, кто считает, что этическая теория Канта является «*деонтологической*», будучи теорией, рассматривающей моральные принципы *независимо от цели, достигаемой путем следования им*, будет любопытно узнать, что Кант явным образом отвергает подобную позицию¹⁹, а также осознать, что именно это неприятие лежит в основе приведенного в «Основоположении...» аргумента, что рациональную волю можно мотивировать к подчинению категорическому императиву только *особым видом* цели (Ibid., p. 168).

Согласно Вуду, Кант проводит различие между человечеством как «целью самой по

¹⁹ Ср. «Основоположение к метафизике нравов», где Кант пишет: «Но, положим, что существует нечто, *чье бытие само по себе* имеет абсолютную ценность, что, как *цель сама по себе*, могло бы быть основанием определенных законов; тогда в этой цели и только в ней одной могло бы заключаться основание возможного категорического императива, т.е. практического закона» (AA 04, S. 428; Кант, 1997, с. 165).

erence for the attempt to reconstruct fully, in philosophical terms, the core of autonomous human action. Wood (1998, p. 166) points out that the “formula of humanity as an end in itself” has “much to teach [philosophers] about Kantian ethical theory itself”, since it presents ethics (in contrast to common misunderstandings of that theory) “as based on an end” — an end, however, “whose character clearly distinguishes Kant’s theory from all forms of consequentialism” — and thereby, we might add, also from the *instrumentalist ratio* of purposive “means-end” relations that characterises algorithmic programmes.

What exactly does it mean, then, that “human beings are ends-in-themselves”? Wood elucidates the special quality of this “end” by discussing various conceptions of “value” that Kant introduces, and in doing so he criticises the standard analytic characterisation of Kant’s ethics:

To those who think of Kant’s ethical theory as ‘*deontological*’ in the sense that it is a theory which regards moral principles *independent[ly] of any end served in following them* it should be enlightening to find Kant explicitly rejecting any such position,¹⁸ and to realize that it is this rejection which lies behind the *Groundwork’s* argument that a rational will can be motivated to obey the categorical imperative only by a *distinctive kind of end* (Wood, 1998, p. 168).

Wood points out that Kant distinguishes humanity as an “end in itself” from three

¹⁸ See *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, where Kant writes: “But suppose there were something *the existence of which in itself* has an absolute worth, something which *as an end in itself* could be a ground of determinate laws; then in it, and in it alone, would lie the ground of a possible categorical imperative, that is, of a practical law” (GMS, AA 04, p. 428; Kant, 1996, p. 78).

себе» и тремя другими понятиями «цели». Во-первых, он противопоставляет ее «относительным целям», которые «являются основанием только гипотетических императивов» (AA 04, S. 428; Кант, 1997, с. 165). Во-вторых, он противопоставляет ее как «самосущую цель» «подлежащей осуществлению цели» (AA 04, S. 437; Кант, 1997, с. 196). Можно привести следующий пример цели, не являющейся самосущей: «когда мы строим дом, наше действие направлено на то, чтобы этот дом возник, а ценность дома для нас — это причина, по которой мы его строим» (Wood, 1998, p. 169). В-третьих, Кант отличает «цель саму по себе» от «цели, имеющей лишь *относительную ценность*, или *цену*, ценность которой может быть соотносена с ценностью чего-то другого и может быть рационально принесена в жертву ради получения чего-то другого эквивалентной или большей ценности» (Ibid., p. 170–171).

В отличие от этих *трех ограниченных* понятий «цели», «человечество как цель сама по себе» — это «цель, имеющая абсолютную ценность» или (в терминологии Канта) «достоинство», то есть ее ценность нельзя сравнить, обменять, компенсировать или заменить другой ценностью (AA 04, S. 434; Кант, 1997, с. 187). «Говоря, что [человечество] является целью самой по себе», Кант имеет в виду «способность [человеческих существ] ставить цели и выбирать средства для их достижения» (Wood, 1998, p. 197). Эта способность, очевидно, включает в себя (как подструктуру) «*техническую склонность*», которую слагают все наши приобретенные навыки и способности к размышлению, используемые нами для произвольных целей» (Ibid., p. 172). Однако эта подструктура ни при каких условиях не является самодостаточной; она зиждется на «способности [человеческой личности] быть самозаконодательствующей» (Ibid.). Следовательно, ни одна структура ИИ, ни один имитирующий человека «бот» не обладает такой способностью в прямом смысле.

other notions of “end”: He firstly contrasts it with a “relative end”, which “could only ground hypothetical imperatives” (GMS, AA 04, p. 428; Kant, 1996, p. 78). He secondly opposes it — as a “self-sufficient end” (GMS, AA 04, p. 437; Kant, 1996, p. 86) — to an “end to be effected” (ibid.). An example of such a *non-self-sufficient* end would be: “when we build a house, our action is for the sake of bringing the house into being, and the house’s value to us is the reason why we build it” (Wood, 1998, p. 169). And Kant thirdly distinguishes the “end in itself” from an “end with *only relative* worth, or *price*, whose value can be measured against the value of something else and can be rationally sacrificed to obtain something else of equivalent or greater worth” (ibid., pp. 170-171).

In contrast to these *three limited* notions of an “end”, “humanity as end in itself” is an “*end with absolute worth*” or (as Kant also says) “*dignity*”, something whose value cannot be compared to, traded off against, compensated for, or replaced by any other value (GMS, AA 04, p. 434; Kant, 1996, p. 84). What Kant refers to “when he says [humanity] is an end in itself”, Wood (1998, p. 197) concludes “is the capacity [of human beings] to set ends and choose means to them.” This capacity obviously includes (but *as a mere sub-structure*) “the ‘*technical predisposition*’, which includes all our learned skills and deliberative abilities used for arbitrary ends” (ibid., p. 172). This sub-structure is *nowhere self-sufficient*, however; it is based on the “capacity [of any human person] to be self-legislative” (ibid.). No AI structure, no person-simulating “bot” has in any real sense this ability, we might conclude.

**5. Заключение и выводы:
необходимость критической теории
искусственного интеллекта:
Беккер и Зойберт о (неверной)
интерпретации «автономии»
в «цифровую эпоху»**

Самозаконодательство, или автономия, — ключевая идея кантовского морального мотива, восприимчивого к герменевтике. Правильно понятая (и изложенная в полном объеме) кантовская концепция практического разума может стать философским основанием «цифрового гуманизма», отвергающего постгуманистическую фантазию о желательности «технологической сингулярности», в направлении которой и должен развиваться процесс цифровизации.

Тем не менее считается, что идее основанного на этике общественно-политического контроля над ИИ (критический проект «цифрового гуманизма») угрожают симулякры автономии, продвигаемые и навязываемые с помощью цифровых технологий. В недавнем эссе «Самоуничтожение автономии» Карлос Беккер и Сандра Зойберт отмечают, что современная общественно-политическая ситуация осложняется по всему миру тем, что в нашу цифровую эпоху даже возможные *локусы* ответственной рефлексии («автономия», «индивидуальность», «подлинность») становятся мишенью и подрываются культурной индустрией, через цифровых «инфлюенсеров» и поддерживаемых ИИ политических акторов массово распространяющей *симулякры* «подлинной, индивидуализированной свободы» и продвигающей усиливающие нарциссизм заменители автономии, которые разрушают то, что они якобы дают: критическую рефлексию и самоопределение. Поэтому, как пишут Беккер и Зойберт, полузабытая ранняя классика критической теории, например «Диалектика Просвещения» Хоркхаймера и Адорно, приобретает сегодня неожиданную актуальность. Проница-

**5. Coda and Conclusion:
The Need for a Critical Theory
of Artificial Intelligence:
Becker and Seubert
on the (Mis-)Reading of “Autonomy”
in a “Digital Age”**

Self-legislation, “autonomy”, is thus the core idea of Kant’s hermeneutics-sensitive moral reason. Rightly understood (and fully spelled out), Kant’s concept of practical reason is able to provide the philosophical basis for a “digital humanism” which rejects the post-humanistic fantasy that AI “singularity” is the desirable direction in which the process of digitalisation should develop.

However, the idea of an ethics-based, socio-political control of AI — the critical project of a “digital humanism” — is today, as many claim, endangered, by digitally promoted and enforced *simulacra* of autonomy. In a recent essay headed “The Self-Endangerment of Autonomy” Carlos Becker and Sandra Seubert point out that contemporary socio-political situations are complicated, worldwide, by the fact that in our digital age even the possible *loci* of responsible reflection — “autonomy”, “individuality” and “authenticity” — are targeted and subverted by a cultural industry that, via digital “influencers” and AI-supported political *acteurs*, mass-distributes *simulacra* of “authentic, individualised freedom”, and promotes narcissism-enhancing substitutes for autonomy which destroy what they claim to offer: critical reflection and self-determination. Hence, Becker and Seubert write, a much neglected early classic of Critical Theory, Horkheimer and Adorno’s *Dialectic of Enlightenment*, has today gained unexpected relevance. The sharp-sighted reflections on the economy-driven production of “(quasi)-subjective needs” in the chapter “The Culture Industry: Enlighten-

тельная рефлексия о создании экономическими средствами «(квази)субъективных потребностей», изложенная Хоркхаймером и Адорно в главе «Культуриндустрия. Просвещение как обман масс» упомянутой книги (Хоркхаймер, Адорно, 1997, с. 149–209), способна внести существенный вклад в анализ социальных патологий, сопровождающих все более активную «коммодификацию и овеществление частной жизни» (Becker, Seubert, 2020, S. 230–231).

Важность подобного анализа современных цифровых форм (квази)«подлинности» подчеркивает и специалист по медиа Андреас Зудман, один из редакторов новой серии выходящих в издательстве *transcript* книг по ИИ. В частности, он отмечает, что критика «со времен Канта означала постановку под сомнение явлений в части их функционирования» (Sudmann, 2019, p. 16–17). Сегодня претендующий на глубину анализ общественно-политического влияния ИИ должен не только оценивать достоинства искусственного интеллекта, но и детально исследовать «создание иллюзий и ложного сознания» оцифрованной коммуникацией. Такой анализ, пишет Зудман, «[в доцифровые времена] был целью Адорно и Хоркхаймера, например в их критическом анализе, представленном в “Диалектике Просвещения”» (Ibid., p. 17). Следовательно, «цифровой гуманизм», с философской позиции исследующий достоинства и ограничения ИИ, должен, настаивая на значительности роли, которую *практический разум* (в кантовском смысле) продолжает играть в цифровую эпоху, вобрать в себя стимул, заключенный в критической теории Хоркхаймера и Адорно.

Список литературы

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

Сёрл Дж. Сознание, мозг и программы // Аналитическая философия: становление и развитие / под ред. А. Ф. Грязнова. М. : Дом интеллектуальной книги, 1998. С. 376–400.

ment as Mass Deception” in Horkheimer and Adorno’s book (2016, pp. 120-167) are able to provide a significant contribution to an analysis of the social pathologies that accompany today’s ever-increasing “commodification and reification of privacy” (Becker and Seubert, 2020, pp. 230-231).

The importance of these analyses of today’s digitally produced modes of (quasi-)“authenticity” has recently also been emphasised by the media specialist Andreas Sudmann (2019, pp. 16-17), one of the editors of the new *transcript* book series on AI, who points out that critique “since Kant has meant questioning phenomena with regard to their functioning”. Today, any in-depth analysis of the socio-political influence of AI has not only to assess the merits of Artificial Intelligence, but also to include a careful analysis of the “production of illusion and false consciousness” by digitised communication – an analysis to which, as Sudmann points out, “Adorno and Horkheimer [in pre-digital times] felt deeply committed [to] in their critical analysis of the *Dialectic of Enlightenment*” (ibid., p. 17) A “Digital Humanism” that philosophically explores the merits and limits of AI has thus to integrate the stimulus provided by Horkheimer and Adorno’s Critical Theory into its philosophical defence of the core role that *practical reason* (in Kant’s sense) continues to play in our digital age.

References

Becker, C. and Seubert, S., 2020. Die Selbstgefährdung der Autonomie. Eckpunkte einer Kritischen Theorie der Privatheit im digitalen Zeitalter. In: P. Kruse and S. Müller-Mall, eds. 2020. *Digitale Transformation der Öffentlichkeit*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, pp. 229-261.

Bostrom, N., 2014. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.

Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / пер. с нем. М. Кузнецова. М. ; СПб. : Медиум ; Ювента, 1997.

Becker C., Seubert S. Die Selbstgefährdung der Autonomie. Eckpunkte einer Kritischen Theorie der Privatheit im digitalen Zeitalter // Digitale Transformation der Öffentlichkeit / hrsg. von P. Kruse, S. Müller-Mall. Weilerswist : Velbrück Wissenschaft, 2020. S. 229–261.

Bostrom N. Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies. Oxford : Oxford University Press, 2014.

Dreyfus H., Dreyfus S. Coping with Change: Why Computers Can't and Humans Can // Wo steht die Analytische Philosophie heute? / hrsg. von L. Nagl, R. Heinrich. Wien : Oldenbourg, 1986. P. 150–170.

Dreyfus H., Taylor C. Retrieving Realism. Cambridge, MA ; L. : Harvard University Press, 2015.

Forrest K. When Machines Can Be Judge, Jury, and Executioner: Justice in the Age of Artificial Intelligence. New Jersey : World Scientific Publishing House, 2021.

Habermas J. Auch eine Geschichte der Philosophie. Berlin : Suhrkamp, 2019. Bd. 2 : Vernünftige Freiheit: Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen.

Herman B. The Practice of Moral Judgment. Cambridge, MA ; L. : Harvard University Press, 1993.

Hochreiter S. "The Algorithm Can Learn Anything – Good Things as Well as Bad Things" // Digital Transformation and Ethics / ed. by M. Hengstschläger. Salzburg ; Munich : Ecowin Verlag, 2020. P. 362–375.

Klingel A., Kraft T., Zweig A. Potential Best Practice Approaches in the Use of an Algorithmic Decision-Making Systems with the Example of the AMS Algorithm // Digital Transformation and Ethics / ed. by M. Hengstschläger. Salzburg ; Munich : Ecowin Verlag, 2020. P. 178–196.

Kurzweil R. The Singularity is Near. L. : Viking Penguin, 2005.

Marantz A. Antisocial. Online Extremists, Techno-Utopian, and the Hijacking of the American Conversation. N. Y. : Viking Penguin, 2019.

Mersch D. Ideen zu einer Kritik 'algorithmischer' Rationalität // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2019. Bd. 67, № 5. S. 851–873.

Mitchell M. Artificial Intelligence. A Guide for Thinking Humans. N. Y. : Farrar, Straus and Giroux, 2019.

Nagl L. Gesellschaft und Autonomie. Historisch-systematische Studien zur Entwicklungsgeschichte der Sozialtheorie von Hegel bis Habermas. Wien : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1983.

Dreyfus, H. and Dreyfus, S., 1986. Coping with Change: Why Computers Can't and Humans Can. In: L. Nagl and R. Heinrich, 1986. *Wo steht die Analytische Philosophie heute?* Vienna: Oldenbourg, pp. 150-170.

Dreyfus, H. and Taylor, C., 2015. *Retrieving Realism*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.

Forrest, K., 2021. *When Machines Can Be Judge, Jury, and Executioner: Justice in the Age of Artificial Intelligence*. New Jersey: World Scientific Publishing House.

Habermas, J., 2019. *Auch eine Geschichte der Philosophie. Volume 2: Vernünftige Freiheit: Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Berlin: Suhrkamp.

Herman, B., 1993. *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge, MA & London: Harvard University Press.

Hochreiter, S., 2020. The Algorithm Can Learn Anything – Good Things as Well as Bad Things. In: M. Hengstschläger, ed. 2020. *Digital Transformation and Ethics*. Salzburg & Munich: Ecowin Verlag, pp. 362-375.

Horkheimer, M. and Adorno, T., 2016. *Dialectic of Enlightenment*. London & New York: Verso.

Kant, I., 1996. Groundwork of the Metaphysics of Morals. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Edited by M. Gregor and A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 41-108.

Klingel, A., Kraft, T. and Zweig, A., 2020. Potential Best Practice Approaches in the Use of an Algorithmic Decision-Making Systems with the Example of the AMS [Austrian Arbeitsmarktservice] Algorithm. In: M. Hengstschläger, ed. 2020. *Digital Transformation and Ethics*. Salzburg & Munich: Ecowin Verlag, pp. 178-196.

Kurzweil, R., 2005. *The Singularity is Near*. London: Viking Penguin.

Marantz, A., 2019. *Antisocial. Online Extremists, Techno-Utopian, and the Hijacking of the American Conversation*. New York: Viking Penguin.

Mersch, D., 2019. Ideen zu einer Kritik 'algorithmischer' Rationalität. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 67(5), pp. 851-873.

Mitchell, M., 2019. *Artificial Intelligence. A Guide for Thinking Humans*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Nagl, L., 1983. *Gesellschaft und Autonomie. Historisch-systematische Studien zur Entwicklungsgeschichte der Sozialtheorie von Hegel bis Habermas*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Nagl, L., 2018. What is it to be a Human Being? Charles Taylor on 'the Full Shape of the Human Linguistic Capacity'. In: B. Buchhammer, ed. 2018. *Re-Learning to be Human in Global Times: Challenges and*

Nagl L. What is it to be a Human Being? Charles Taylor on 'the Full Shape of the Human Linguistic Capacity' // Re-Learning to be Human in Global Times: Challenges and Opportunities from the Perspective of Contemporary Philosophy of Religion / ed. by B. Buchhammer. Washington : The Council for Research in Values and Philosophy, 2018. P. 117–136.

Nagl L. Merits and Limits of AI // Artificial Intelligence and Human Enhancement. Affirmative and Critical Approaches in the Humanities / ed. by H. Nagl-Docekal, W. Zacharasiewicz. Berlin : De Gruyter, 2022. P. 33–50.

Nida-Rümelin J., Weidenfeld N. Digitaler Humanismus. Eine Ethik für das Zeitalter der Künstlichen Intelligenz. München : Piper, 2018.

Nida-Rümelin J. Structural Rationality and Other Essays on Practical Reason. Berlin ; Dordrecht ; Heidelberg ; N. Y. : Springer, 2019.

Putnam H. Brains in a Vat // Putnam H. Reason, Truth and History. Cambridge : Cambridge University Press, 1981. P. 1–21.

Putnam H. The Project of Artificial Intelligence // Putnam H. Renewing Philosophy. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1992. P. 1–18.

Spiekermann S. On the Difference between Artificial and Human Intelligence and the Ethical Implications of Their Confusion // Digital Transformation and Ethics / ed. by M. Hengstschräger. Salzburg ; Munich : Ecowin Verlag, 2020. P. 88–117.

Sudmann A. The Democratization of Artificial Intelligence. Net Politics in the Era of Learning Algorithms // The Democratization of Artificial Intelligence. Net Politics in the Era of Learning Algorithms / ed. by A. Sudmann. Bielefeld : transcript, 2019. P. 9–31.

Taylor C. The Language Animal. The Full Shape of Human Linguistic Capacity. Cambridge, MA ; L. : The Belknap Press of Harvard University Press, 2016.

Taylor C., Nanz P., Beaubien-Taylor M. Reconstructing Democracy. How Citizens are Building from the Ground Up. Cambridge, MA ; L. : Harvard University Press, 2020.

Werthner H. The Vienna Manifesto on Digital Humanism // Digital Transformation and Ethics / ed. by M. Hengstschräger. Salzburg ; Munich : Ecowin Verlag, 2020. P. 350–385.

Wood A. Humanity as End in Itself // Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays / ed. by P. Guyer. Lanham ; Boulder ; N. Y. ; Oxford : Rowman and Littlefield Publishers, 1998. P. 165–187.

Opportunities from the Perspective of Contemporary Philosophy of Religion. Washington, DC: The Council for Research in Values and Philosophy, pp. 117-136.

Nagl, L., 2022. Merits and Limits of AI. In: H. Nagl-Docekal and W. Zacharasiewicz, eds., 2022. *Artificial Intelligence and Human Enhancement. Affirmative and Critical Approaches in the Humanities*. Berlin: De Gruyter, pp. 33-50.

Nida-Rümelin, J. and Weidenfeld, N., 2018. *Digitaler Humanismus. Eine Ethik für das Zeitalter der Künstlichen Intelligenz*. München: Piper.

Nida-Rümelin, J., 2019. *Structural Rationality and Other Essays on Practical Reason*. Berlin, Dordrecht, Heidelberg & New York: Springer.

Putnam, H., 1981. Brains in a Vat. In: H. Putnam, 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-21.

Putnam, H., 1992. The Project of Artificial Intelligence. In: H. Putnam, 1992. *Renewing Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 1-18.

Searle, J., 1987. Minds, Brains, and Programs. In: R. Born, ed. 1987. *Artificial Intelligence. The Case Against*. London & Sydney: Croom Helm, pp. 18-40.

Spiekermann, S., 2020. On the Difference between Artificial and Human Intelligence and the Ethical Implications of Their Confusion. In: M. Hengstschräger, ed. 2020. *Digital Transformation and Ethics*. Salzburg & Munich: Ecowin Verlag, pp. 88-117.

Sudmann, A., 2019. The Democratization of Artificial Intelligence. Net Politics in the Era of Learning Algorithms. In: A. Sudmann, ed. 2019. *The Democratization of Artificial Intelligence. Net Politics in the Era of Learning Algorithms*. Bielefeld: transcript Verlag, pp. 9-31.

Taylor, C., 2016. *The Language Animal. The Full Shape of Human Linguistic Capacity*. Cambridge, MA & London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Taylor, C., Nanz, P. and Beaubien-Taylor, M., 2020. *Reconstructing Democracy. How Citizens are Building from the Ground Up*. Cambridge, MA & London: Harvard University Press.

Werthner, H., 2020. The Vienna Manifesto on Digital Humanism. In: M. Hengstschräger, ed. 2020. *Digital Transformation and Ethics*. Salzburg & Munich: Ecowin Verlag, pp. 350-385.

Wood, A., 1998. Humanity as End in Itself. In: P. Guyer, ed. 1998. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*. Lanham, Boulder, New York & Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, pp. 165-187.

Об авторе

Людвиг **Нагель**, доктор философии, профессор, Институт философии, Университет Вены, Австрия.

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

Для цитирования:

Нагель Л. Цифровые технологии: размышления о различии между инструментальной рациональностью и практическим разумом // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 1. С. 60–88.

doi: 10.5922/0207-6918-2022-1-3

© Нагель Л., 2022.

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. 2022. Digital Technology: Reflections on the Difference between Instrumental Rationality and Practical Reason. *Kantian Journal*, 41(1), pp. 60-88.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-1-3>

© Nagl L., 2022.



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/))

КАНТ ВО ВРЕМЕНА COVID

М. С. Альтман¹

В период пандемии коронавируса государства столкнулись с нехваткой важных ресурсов здравоохранения, таких как вакцина против COVID-19, медицинский персонал, койки в отделениях интенсивной терапии и аппараты искусственной вентиляции легких. Руководящим органам в сфере здравоохранения в США пришлось принимать решения по двум основным вопросам: кому из больных следует оказывать помощь в первую очередь (триаж) и кого из здоровых следует вакцинировать в первую очередь (распределение вакцин). Утвержденные инструкции, в соответствии с принципами Т. Бичампа и Дж. Чилдресса, как правило, ориентированы и на ценность сохранения целых жизней (выживание пациента до выписки), и на ценность продолжительности жизни (спустя годы после выписки). Этот процесс коллективного морального рассуждения выявил нашу общую приверженность принципам и Канта, и утилитаризма. По Канту, уважение прав человека подразумевает, что наш долг – в равной степени заботиться о сохранении жизни людей как таковой. Следовательно, мы должны распределять ресурсы таким образом, чтобы максимизировать число пациентов, доживающих до выписки. Принцип полезности, напротив, велит нам максимизировать продолжительность жизни, чтобы люди могли удовлетворить больше своих предпочтений. В утилитарном исчислении провозглашается беспристрастное отношение к людям, но не признается их равнозначная ценность. Сопоставление кантовской этики и утилитаризма с целью найти рефлексивное равновесие между ними подкрепляет идею о том, что нам нужен плюралистический подход, который бы учитывал наши моральные интуиции в отношении как уравнительной ценности целых жизней, так и аддитивной ценности продолжительности жизни.

Ключевые слова: справедливость, утилитаризм, распределение ресурсов, очередность медицинской помощи, COVID-19, принципализм, рефлексивное равновесие

¹ Факультет философии и религиоведения, Центральный Вашингтонский университет. США, WA 98926-7555, Элленсбург, Юниверсити-вэй, 400 E.

Поступила в редакцию: 28.06.2021 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-1-4

KANT IN THE TIME OF COVID

M. C. Altman¹

During the coronavirus pandemic, communities have faced shortages of important healthcare resources such as COVID-19 vaccines, medical staff, ICU beds and ventilators. Public health officials in the U.S. have had to make decisions about two major issues: which infected patients should be treated first (triage), and which people who are at risk of infection should be inoculated first (vaccine distribution). Following Beauchamp and Childress's principlism, adopted guidelines have tended to value both whole lives (survival to discharge) and life-years (survival for years past discharge). This process of collective moral reasoning has revealed our common commitment to both Kantian and utilitarian principles. For Kant, respecting people's rights entails that we ought to value whole lives equally. Therefore we ought to allocate resources so as to maximise the number of patients who survive to discharge. By contrast, the principle of utility has us maximise life-years so that people can satisfy more of their considered preferences. Although people are treated impartially in the utilitarian calculus, it does not recognise their equal worth. Subjecting Kantian ethics and utilitarianism to the process of reflective equilibrium lends support to the idea that we need a pluralistic approach that would accommodate our moral intuitions regarding both the equal value of whole lives and the additive value of life-years.

Keywords: justice, utilitarianism, resource allocation, triage, COVID-19, principlism, reflective equilibrium

¹ Department of Philosophy & Religious Studies, Central Washington University. 400 E. University Way, Ellensburg, WA 98926-7555, USA.

Received: 28.06.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-1-4

Пандемия коронавируса испытывает на прочность нашу экономику, наши системы здравоохранения и нашу психическую устойчивость. Она испытывает даже наши традиционные моральные теории. В настоящей статье я сопоставляю две ведущие теории с целью найти рефлексивное равновесие² между ними. Я прихожу к выводу, что ни теория права Канта, ни утилитаризм Милля не могут полностью удовлетворить наши моральные интуиции, когда речь идет о распределении медицинских ресурсов в условиях дефицита. Когда пациентам, заболевшим COVID, требуется больше пульмонологов и коек интенсивной терапии, чем у нас есть, а вакцина нужна всем, мы отдаем предпочтение одним людям перед другими, одновременно уважая их равное право на медицинскую помощь. Это предъявляет к нам, казалось бы, несовместимые требования: оказывать людям равную заботу, максимизировать положительные результаты и способствовать справедливости. Если таковы наши обязанности и если утилитаризм или кантовская теория права могут обосновать только некоторые из них, то эта недостаточная пригодность каждого из этих подходов подкрепляет идею о том, что необходимо объединить их. Анализ их недостатков, выявленных пандемией, дает нам некоторые подсказки о том, как должна выглядеть успешная гибридная теория.

Принципализм

Не существует единой моральной теории, определяющей государственную политику в области здравоохранения, однако большинство медицинских работников, чиновников в сфере здравоохранения и этических комитетов больниц придерживаются принципализма Тома Бичампа и Джеймса Чилдресса, который сводится к четырем основным моральным принципам: уважение автономии, непричинение вреда, благотворность и справедливость. Принцип уважения автономии обязывает нас

² Термин и метод Джона Ролза, предложенный им в трактате «Теория справедливости». — *Примеч. пер.*

The coronavirus pandemic has tested our economies, our healthcare systems and our mental stability. It is even testing our traditional moral theories. In this paper, I subject two major theories to the process of reflective equilibrium. I conclude that neither Kant's theory of right nor Mill's utilitarianism can entirely accommodate our moral intuitions when it comes to allocating medical resources in times of scarcity. When COVID-infected patients need more respiratory therapists and ICU beds than we have and everyone needs a vaccine, we prioritise some people over others while simultaneously respecting their equal right to medical care. This places seemingly incompatible demands on us to treat people the same, maximise positive outcomes and promote justice. If we have these duties, and if utilitarianism or Kant's theory of right alone can only justify some of them, then this inadequacy lends support to the idea that we need to combine the two approaches. Reflecting on their shortcomings during the pandemic gives us some guidance about what a successful hybrid theory would look like.

Principlism

There is no one moral theory that drives public policy decisions around healthcare, but most healthcare providers, public health officials and hospital ethics committees appeal to Tom Beauchamp and James Childress's principlism, which is committed to four basic moral principles: respect for autonomy, non-maleficence, beneficence and justice. The principle of respect for autonomy obligates us to acknowledge people's right to have their own values and to act in accordance with those values; the principle of nonmaleficence obligates us to avoid actions that harm people (negative

признавать право людей иметь собственные ценности и действовать в соответствии с этими ценностями; принцип непричинения вреда обязывает нас избегать действий, которые вредят людям (негативный долг); принцип благотворности обязывает нас способствовать благополучию других (позитивный долг); а принцип справедливости обязывает нас соблюдать честное распределение шансов и избегать несправедливой дискриминации. Хотя Бичамп и Чилдресс признают влияние нескольких различных философских традиций, включая кантианство и утилитаризм (Beauchamp, Childress, 1994, p. 111), они утверждают, что разработали свой список принципов, апеллируя к «морали, принятой в обществе, — то есть к нефилософскому здравому смыслу и традиции» (Beauchamp, Childress, 1994, p. 100; 2001, p. 377) или «общей морали, [которая] включает в себя все те и только те нормы, которые принимаются как авторитетные всеми морально сознательными людьми» (Beauchamp, Childress, 2001, p. 3; см. также: 2019, p. 3–5).

В соответствии с их апелляцией к здравому смыслу и их плюрализмом, у них нет правил, позволяющих решить, какой принцип имеет приоритет и какой вес должен иметь каждый из них. В отличие от У. Д. Росса (Ross, 2002, p. 21–22), Бичамп и Чилдресс не отдают особого предпочтения безвредности: «Обязанности не вредить другим иногда более строгие, чем обязанности помогать им, но иногда наоборот, обязанности благотворности более строгие, чем обязанности безвредности» (Beauchamp, Childress, 1994, p. 190; 2001, p. 114). Однако в другом аспекте они единодушны с Россом: решение о том, как поступать, применяя четыре принципа, является сферой применения способности суждения и скорее искусством, чем наукой, с «более или менее вероятными мнениями, которые не являются логически обоснованными выводами» (Ross, 2002, p. 31). Действительно, относительная важность различных принципов может меняться в зависимости от обстоятельств. Например, когда ресурсы в избытке, мы склонны сосредоточиться

(duty); the principle of beneficence obligates us to promote others' well-being (positive duty); and the principle of justice obligates us to protect people's fair opportunity and avoid unjust discrimination. Although Beauchamp and Childress (1994, p. 111) acknowledge the influence of several different philosophical traditions, including Kantianism and utilitarianism, they claim to have developed their list of principles by appealing to "the morality shared by the members of society — that is, unphilosophical common sense and tradition" (*ibid.*, p. 100; Beauchamp and Childress, 2001, p. 377) or "the common morality [that] comprises all and only those norms that all morally serious persons accept as authoritative" (Beauchamp and Childress, 2001, p. 3; see also 2019, pp. 3-5).

Consistent with their appeal to common sense and their pluralism, there is no rule to decide which principle takes priority and how much weight each one should have. Unlike W. D. Ross (2002, pp. 21-22), Beauchamp and Childress (1994, p. 190; 2001, p. 114) assign no special weight to nonmaleficence: "Obligations not to harm others are sometimes more stringent than obligations to help them, but obligations of beneficence are also sometimes more stringent than obligations of nonmaleficence." Like Ross, deciding what to do using the four principles is a matter of judgement and is more an art than a science, with "more or less probable opinions which are not logically justified conclusions" (Ross, 2002, p. 31). Indeed, the relative importance of the different principles can shift depending on the circumstances. For example, when resources are abundant, we tend to focus on obligations to individual patients, including respecting their autonomy, promoting their well-being and giving them equal access to the care they need. When resources are scarce, however, providers ought to maximise

на обязательствах перед отдельными пациентами, включая уважение их автономии, содействие их благополучию и предоставление им равного доступа к необходимому уходу. Однако при нехватке ресурсов медики должны максимизировать общую пользу для общества, что может включать в себя приоритет одних пациентов перед другими, а иногда даже принятие решения о том, чью жизнь сохранять, а чью нет (Childress, Faden, Gaare et al., 2002; Gostin, 2006). Если благотворность применительно к отдельному пациенту предполагает взвешивание затрат, рисков и эффектов от предложенной процедуры, нацеленной на оказание помощи, то обеспечение справедливости для сообщества, подразумевающее равную заботу о людях и максимальное улучшение благополучия пациентов, взятых в совокупности, предполагает взвешивание затрат, рисков и эффектов уже на уровне государственной политики.

Эти четыре принципа относятся к деятельности не только отдельных медицинских работников, но и комитетов по этике, департаментов общественного здравоохранения и законодателей. В результате законы и политика отражают наши общие ценности: «[Государственная] политика регулярно включает в себя моральные соображения», а «юридические решения часто выражают местные моральные нормы». В свою очередь, государственная политика и законы влияют на то, как мы думаем о наших межличностных обязанностях: они задают «моральное направление» и «стимулируют этическую рефлексию, которая со временем изменяет эти нормы» (Beauchamp, Childress, 2019, p. 9). Кант напоминает нам, что законы и политика принуждают нас совершать правильные поступки, но не могут убедить в их правильности; они касаются только наших действий, а не наших максим (AA 06, S. 230–231; Кант, 2014, с. 89). Однако наша приверженность четырем принципам может помочь как в формировании законов, чтобы они были морально допустимыми, так и в изменении поведения, чтобы оно соответствовало долгу.

overall benefits to the community, which may involve prioritising some patients over others – sometimes even deciding who will live and who will die (Childress *et al.*, 2002; Gostin, 2006). Although beneficence for an individual patient involves weighing costs, risks and benefits of a suggested procedure so that the patient is helped, justice for a community of people involves weighing costs, risks and benefits of a suggested public policy so that people are treated equitably and the welfare of patients, considered as an aggregate, is maximally improved.

The four principles inform the work of not only individual healthcare providers but also ethics committees, public health departments and legislators. The resulting laws and policies reflect our shared values: “[public] policies [...] regularly incorporate moral considerations” and “legal decisions often express communal moral norms” (Beauchamp and Childress, 2019, p. 9). In turn, public policies and laws influence the ways that we think about our interpersonal obligations: they provide “moral direction” and “stimulate ethical reflection that over time alters those norms” (*ibid.*). Kant reminds us that laws and policies cannot, by means of coercion, force us to do what is right because it is right; they concern only our actions and not our maxims (MS, AA 06, pp. 230-231; Kant, 1996b, pp. 387-388). However, our commitment to the four principles can help both to shape laws so they are morally permissible and to change behaviour so that it is in accordance with duty.

Distributing Life-Saving Medical Resources in Times of Scarcity

Prompted by the public health crisis, some countries have developed policies, based explicitly or implicitly on Beauchamp and Chil-

Распределение жизненно важных медицинских ресурсов в условиях дефицита

В связи с кризисом общественного здравоохранения некоторые страны разработали тактику распределения ограниченных медицинских ресурсов, явно или неявно основанную на четырех принципах Бичампа и Чилдресса. Им пришлось принимать решения, в частности, по двум основным вопросам: (1) кого из пациентов следует лечить в первую очередь (медицинская сортировка, или триаж) и (2) кого из здоровых прививать в первую очередь (распределение вакцины). Во-первых, чиновники департаментов здравоохранения должны были решить, как распределить уход за теми больными, которым требуется помощь. Когда в больницах наблюдается наплыв пациентов, нуждающихся в уходе, некоторые системы здравоохранения не имеют достаточного количества средств индивидуальной защиты, кислорода и аппаратов искусственной вентиляции легких, коек в отделении интенсивной терапии (ОИТ) и квалифицированного медицинского персонала, такого как пульмонологи и медсестры ОИТ, чтобы позаботиться обо всех этих пациентах, в дополнение к тем, у кого другие болезни³. Им приходится отдавать предпочтение одним пациентам перед другими.

Хотя в разных штатах США и в разных странах действуют разные стандарты, у них есть общие черты. Они учитывают запрос пациента на лечение и его предварительные распоряжения, уважая тем самым автономию пациента; они стремятся избегать предвзятости и одинаково относиться ко всем пациентам, независимо от возраста, расы, пола, сексуальной ориен-

³ В течение пандемии менялся порядок того, какие медицинские ресурсы являются дефицитными — места, персонал или материалы (в такой последовательности их упоминает Центр по контролю и профилактике заболеваний [CDC]). В начале пандемии мы беспокоились о нехватке оборудования, в основном аппаратов искусственной вентиляции легких; затем — о местах, особенно о койках в отделениях интенсивной терапии; а теперь — о нехватке персонала, в основном медсестер отделений интенсивной терапии и врачей-пульмонологов.

dress's four principles, for allocating scarce medical resources. They have had to make decisions about two major issues, among others: (1) which infected patients should be treated first (triage) and (2) which people who are at risk of infection should be inoculated first (vaccine distribution). First, public health officials have had to decide how to distribute treatment for those who have contracted the disease. When hospitals have an influx of infected patients who need care, some healthcare systems have not had enough personal protective equipment, oxygen and ventilators, beds in the intensive care unit (ICU) and qualified medical staff, such as respiratory therapists and ICU nurses, to take care of them all, in addition to other, non-COVID patients.² They have had to prioritise some patients over others.

Although different states and countries have different standards, there are some commonalities among them. They consider the patient's desire for treatment and their advance directives, thus respecting patient autonomy; and they strive to avoid bias and to treat all patients equally, regardless of age, race, gender, sexual orientation or disability, thus promoting justice. Then healthcare systems determine the prospects for survival by measuring the likelihood of organ dysfunction. A patient with comorbid conditions, such as congestive heart failure or chronic lung disease, is less likely to survive treatment. The same is true of older people. Studies on COVID-19 show that age is an independent risk factor, apart from comorbidities, with each additional year of life increasing the odds that an infected patient will die by 10% to 14% (Zhou *et*

² Which medical resources are scarce — space, staff, or stuff (as the Centers for Disease Control and Prevention [CDC] puts it) — has changed over the course of the pandemic. Early in the pandemic, we were worried about the lack of stuff, mostly ventilators; then it was space, especially ICU beds; and now it is staff, mainly ICU nurses and respiratory therapists.

тации или инвалидности, способствуя тем самым справедливости. Затем системы здравоохранения определяют шансы на выживание, измеряя вероятность дисфункции органов. Меньше шансов, даже при лечении, у пациентов с сопутствующими заболеваниями, такими как хроническая сердечная недостаточность или хронические заболевания легких. То же самое относится к пожилым людям. Исследования COVID-19 показывают, что возраст является отдельным фактором риска вдобавок к сопутствующим заболеваниям: каждый дополнительный год жизни увеличивает вероятность смерти больного на 10–14% (Zhou, Yu, Du et al., 2020). Большинство руководств по триажу ставят целью сохранение наибольшего числа жизней и наибольшей продолжительности жизни. Тем самым они направлены на максимизацию количества людей, которые выживут в краткосрочной перспективе («целые жизни», определяемые как выживание до выписки), и количества людей, которые выживут в долгосрочной перспективе («годы жизни», обычно определяемые как выживание через один или пять лет после выписки). Поэтому пожилые люди и люди с сопутствующими заболеваниями имеют меньший приоритет, нежели те, кто сравнительно более здоров, поскольку расходовать ресурсы жизнеобеспечения на первых означает отнимать их у вторых, лечение которых окажется успешным с большей вероятностью⁴. Комитеты по триажу пытаются минимизировать вред и максимизировать пользу, а также делать это справедливо и равноправно, выполняя таким образом обязанности, связанные с отсутствием вреда, пользой и справедливостью.

Второй основной класс решений касается того, как распределять вакцины, если их недо-

⁴ Официальные лица, ответственные за здравоохранение, тщательно стараются избегать решений, основанных на эйджизме. Во многих государственных инструкциях возраст рассматривается в качестве решающего фактора только в тех случаях, когда два пациента одинаковы с точки зрения вероятности выживания до выписки — и это несмотря на то, что возраст является прогностически значимым показателем выживания. Аргумент в пользу того, что возрасту следует придавать большее значение при принятии решений о сортировке, см.: (Altman, 2021).

al., 2020). The goal of most triage guidelines is to save the most lives and the most life-years. That is, they want to maximise the number of people who will survive in the short term (“whole lives,” defined as survival to discharge) and the number of people who will survive in the long term (“life-years,” usually defined as survival one or five years past discharge). Therefore, elderly people and people with comorbid conditions are ranked below otherwise healthy patients, since they would use life-saving resources and make them unavailable to others who are more likely to benefit, and benefit more, from treatment.³ Triage committees are attempting to minimise harm and maximise benefits, and to do so equitably and fairly, thus fulfilling duties of nonmaleficence, beneficence and justice.

The second major class of decisions concerns how to distribute vaccines when there are not enough to cover the entire eligible population. Although healthcare systems are committed to the same moral principles in both vaccine distribution and triage, attempting to save the most lives and the most life-years justifies different distribution patterns when it comes to prevention rather than treatment. Vaccines are first given to people who are most at risk. Older people and people with comorbidities are more likely to die if they are infected than younger, healthier people are, so prioritising the former over the latter will minimise harm by saving more lives. That is, younger people who have COVID are more likely to be asymptomatic or

³ Health officials carefully try to avoid decisions that are informed by ageism. In many state guidelines, age is only considered as a tie-breaker when two patients are otherwise identical in terms of likelihood of survival to discharge — this, despite the fact that age is a prognostically relevant indicator of survival. For an argument in favour of giving age more weight in triage decisions, see Altman (2021).

статочно для охвата всего населения, которое допускается на прививку. Хотя системы здравоохранения придерживаются одних и тех же моральных принципов при распределении вакцин и триаже, стремление сохранить максимум целых жизней и лет жизни совместимо с различными схемами распределения, когда речь идет о профилактике, а не лечении. В первую очередь вакцины получают люди из группы риска. Пожилые люди и люди с сопутствующими заболеваниями имеют больше шансов умереть от коронавируса, чем более молодые и здоровые люди, поэтому приоритет первых над вторыми позволит минимизировать вред, спасая больше жизней. Иными словами, молодые люди при заражении коронавирусом болеют чаще всего бессимптомно или с легкими симптомами, поэтому общие последствия заболевания будут не такими тяжелыми, если мы сосредоточим наши профилактические меры на тех, для кого инфекция с большей вероятностью может стать изнурительной или смертельной⁵.

Справедливое распределение

Во время пандемии коронавируса политики и комитеты по триаже начали переосмысливать некоторые свои обязанности, соразмеряя с рекомендациями Канта. При отборе пациен-

⁵ У Канта и Милля можно также найти средства для решения проблемы неприятия масочного режима и вакцинации. Милль защищает понятие индивидуальных прав (особенно в трактате «О свободе»), но эти права ограничены тем, что он называет «принципом вреда»: мы можем ограничивать индивидуальные свободы только для предотвращения вреда другим. В последнее время на принцип вреда ссылаются как философы, так и колумнисты в защиту требований вакцинации (см., напр.: Goldberg, 2021). Кант тоже поддержал бы такие требования. У нас есть не только моральный долг непричинения вреда, но и юридическая обязанность защищать группу риска, чтобы сохранить правовые отношения. Альтернативы вакцинации, такие как регулярное тестирование и работа на дому, могут быть допустимы до тех пор, пока другие люди защищены. Обе теории могут также оправдывать возложение дополнительного бремени на тех, кто сознательно уклоняется от вакцинации (например, повышение стоимости медицинского страхования или отказ в оплате больничных). Подробное рассмотрение этих вопросов выходит за рамки данной статьи.

mildly symptomatic, so the overall effects of the disease will not be as bad if we focus our preventive measures on those for whom infection is more likely to be debilitating or fatal.⁴

Justice in Allocation

During the coronavirus pandemic, policy-makers and triage committees have conceived of some of their obligations along Kantian lines. In screening patients for treatment in the ICU, triage committees deprioritise patients in persistent vegetative states – that is, patients who lack what Kant would call humanity. By removing bias from the process, they recognise that every individual person has equal, intrinsic worth simply because of their humanity, regardless of their socioeconomic status or contribution to society (e.g. their profession) and regardless of their age and long-term prognosis, both of which impact the amount of happiness they are capable of having in the future. These factors would be relevant to a consequentialist.

⁴ Kant and Mill may also provide us with resources to address resistance to mask and vaccine mandates. Mill defends the notion of individual rights (especially in *On Liberty*), but those rights are limited by what he calls the “harm principle”: we can restrict individual liberties only to prevent harm to others. Recently, the harm principle has been invoked by both philosophers and editorial writers to defend vaccine mandates (see, e.g., Goldberg, 2021). Kant too would see the value of such mandates. Not only do we have a moral duty of nonmaleficence, but we also have a legal obligation to protect the vulnerable in order to preserve relations of right. Alternatives to vaccination, such as regular testing and telecommuting, may be permissible so long as other people are protected. Both theories may also justify placing greater burdens on the willfully unvaccinated, such as higher health insurance costs or unpaid sick leave. Exploring these issues fully would go beyond the scope of this paper.

тов для лечения в отделении интенсивной терапии комитеты по триажу не ставят в приоритет пациентов в стабильном вегетативном состоянии — то есть пациентов, которым не хватает того, что Кант назвал бы человечностью. Устраняя предвзятость в принятии решений, они признают, что каждый человек имеет равную с другими внутреннюю ценность просто в силу своей человечности, независимо от его социально-экономического статуса или вклада в общество (например, профессии), а также от его возраста и долгосрочного прогноза, влияющих на объем счастья, которое он может обрести в будущем. Эти факторы были бы релевантны для консеквенциалиста.

Для Канта, как и для Бичампа и Чилдресса, распределение ограниченных медицинских ресурсов является вопросом скорее права, чем этики как таковой. Кант отстаивает концепцию права, согласно которой закон обязывает нас уважать свободу действий людей: «*Правым* является любой поступок, который или согласно максиме которого свобода произволения каждого совместима со свободой каждого в соответствии со всеобщим законом» (AA 06, S. 230; Кант, 2014, с. 89). Эта либеральная концепция государства подчеркивает наши негативные обязанности воздерживаться от вторжения в дела других. Государство может вмешиваться только для защиты прав других людей. Например, хотя наказание вторгается в свободу людей, принуждение оправданно, в его угрозе и исполнении, как способ максимизировать свободу в целом, препятствуя действиям тех, кто будет препятствовать свободе других (AA 06, S. 231; Кант, 2014, с. 91). Чтобы следовать закону, мы должны только действовать правильно, независимо от того, действуем ли мы по правильной причине. Государство не воспитывает в своих гражданах добродетель.

Государство содействует правомерному порядку, уважая свободу, равенство и самостоятельность своих граждан (AA 06, S. 314; Кант, 2014, с. 311). Поскольку граждане свободно изъявили согласие на общественный договор, правительство воплощает общую волю народа пу-

For Kant as well as Beauchamp and Childress, the distribution of scarce medical resources is a matter of right rather than a matter of ethics per se. Kant defends a conception of right according to which we are enjoined under the law to respect people's freedom to act: "Any action is *right* if it can coexist with everyone's freedom in accordance with a universal law, or if on its maxim the freedom of choice of each can coexist with everyone's freedom in accordance with a universal law" (MS, AA 06, p. 230; Kant, 1996b, p. 387). This liberal conception of the state emphasises our negative obligations to refrain from interfering with others. The state can intervene only to protect other people's rights. For example, although punishment interferes with people's freedom, coercion is justified, in its threat and execution, as a way to maximise freedom overall, by hindering the actions of those who would hinder others' freedoms (MS, AA 06, p. 231; Kant, 1996b, p. 388). To follow the law, we must only act rightly, regardless of whether we are acting for the right reason. The state does not produce virtue in its citizens.

The state promotes a rightful condition by respecting its citizens' freedom, equality and independence (MS, AA 06, p. 314; Kant, 1996b, pp. 457-458). Because citizens have freely consented to the social contract, the government supports the general will of the people by maintaining the state, which includes not only giving them equal protection under the law but also supporting those who cannot support themselves, such as poor people and orphans (MS, AA 06, pp. 326-327; Kant, 1996b, pp. 468-469). Regarding the just treatment one is owed as a member of the social contract, however, there is wide latitude in how the state should act, so long as a policy "offends against neither rights nor morality" (MS, AA 06, p. 327; Kant,

тем поддержания государства, что включает не только предоставление гражданам равной защиты по закону, но и поддержку тех, кто не может обеспечить себя сам, например бедняков и сирот (AA 06, S. 326–327; Кант, 2014, с. 347–349). Но что касается справедливого отношения к человеку как к участнику общественного договора, то существует широкая свобода действий государства, до тех пор пока политика не нарушает «право или принцип моральности» (AA 06, S. 327; Кант, 2014, с. 349). Например, Кант дает некоторые указания относительно того, как следует перераспределять налоговые поступления — богатые обязаны поддерживать бедных своего поколения (AA 06, S. 326; Кант, 2014, с. 347), — но не приводит никакой конкретики. Существует целый ряд приемлемых размеров государственного налогообложения, а также различные способы обеспечения бедных, включая государственное образование, социальную помощь, целевое обучение на рабочем месте и т. д. Помощь бедным в сфере здравоохранения может принимать различные формы, такие как социализированная медицина, система единого плательщика или регулируемая государством система частных страховщиков (Altman, 2011, p. 71–89). Все это означает, что рамки справедливости не задают конкретную политику, которую мы как общество должны принять.

Что касается вопроса о том, как распределять скудные медицинские ресурсы, то существует множество различных схем распределения, которые уважают свободу, равенство и самостоятельность людей. Например, распределение по принципу «первым прибыл — первым обслужен» будет одновременно уважать равные права людей на дефицитные ресурсы и способствовать справедливому равенству возможностей. Вознаграждение за общественную полезность — это альтернатива, которая более эффективно поддерживает функционирование государства. Попытка спасти наибольшее количество человеческих жизней признает абсолютную ценность свободных существ и их равную ценность. Ни одна из этих альтернатив не противоречит морали.

1996b, p. 469). For example, Kant gives some guidance about how tax money should be redistributed — the wealthy have an obligation to support the poor of their own generation (MS, AA 06, p. 326; Kant, 1996b, p. 468) — but he does not provide any specifics. There is a range of acceptable amounts of public taxation as well as different ways of providing for the poor, including public education, welfare assistance and targeted job training, just to name a few. Assisting the poor with healthcare could take many different forms, such as socialised medicine, a single-payer system or a government-regulated system of private insurers (Altman, 2011, pp. 71-89). All this is to say that, within the range of what is just, the specific policy that we as a community ought to adopt is underdetermined.

With regard to the question of how to allocate scarce medical resources, many different distribution schemes would respect people's freedom, equality and independence. For example, a first-come, first-served distribution would both respect people's equal claim to scarce resources and promote fair equality of opportunity. Rewarding social usefulness is an alternative that would more effectively maintain the state's functioning. Attempting to save the most individual lives would acknowledge the absolute value of free beings and their equal worth. None of these alternatives are contrary to morality.

Maximising Rights Protections

Beauchamp and Childress (2019, pp. 308-313) say that the just distribution of scarce medical treatments should consider both patients' prospects (medical utility) and their value for addressing future patients' needs (social utility). For example, whether or not

Максимизация защиты прав

Бичамп и Чилдресс пишут, что справедливое распределение дефицитных медицинских процедур должно учитывать как перспективы пациентов (медицинская полезность), так и ценность этих процедур для удовлетворения потребностей будущих пациентов (общественная полезность) (Beauchamp, Childress, 2019, p. 308–313). Например, приоритет врачам и медсестрам в данной схеме триажа зависит от того, считаем ли мы, что лечение этих пациентов позволит им сохранить достаточное здоровье, чтобы они продолжали работать в медицине. И. Эмануэль и его соавторы полагают, что медицинские работники *должны* быть в приоритете «ввиду их инструментальной ценности: они необходимы для реагирования на пандемию» (Emanuel, Persad, Upshur et al., 2020, p. 5), в то время как штат Нью-Йорк (в доковидных предписаниях) *не отдает* приоритет медицинским работникам, поскольку, по их мнению, такое лечение не принесет пользы обществу: «Во время пандемии, если медицинскому работнику с гриппом потребуется искусственная вентиляция легких, он/она вряд ли сможет вернуться к работе или ухаживать за пациентами. Таким образом, аргумент о том, что эти люди должны получать приоритетный доступ к аппаратам искусственной вентиляции легких, чтобы они могли продолжать лечить пациентов, является спорным» (New York State Task Force..., 2015, p. 44–45). Медицинские работники получают приоритетное лечение только в том случае, если это поддерживает их ценность для общества. В планах по распределению вакцин им, напротив, почти всегда отдается приоритет. Предотвращение заражения медицинских работников позволит сохранить их работоспособность, чтобы они могли ухаживать за больными и продолжать вводить вакцины, тем самым улучшая общие перспективы общества.

По мнению Бичампа и Чилдресса, справедливое распределение ограниченных медицинских ресурсов носит явно утилитарный харак-

doctors and nurses are prioritised in a given triage scheme depends on whether we believe that treating them would keep them healthy enough to continue providing medical services to the community. Ezekiel Emanuel *et al.* (2020, p. 5) say that healthcare workers *should* be prioritised “because of their instrumental value: they are essential to pandemic response”, while New York state (in its pre-COVID guidelines) *does not* prioritise healthcare workers because, they say, such treatment would not benefit the community: “In a pandemic, if a healthcare worker with influenza needs ventilator therapy, s/he will be unlikely to return to work or care for patients. Thus, the argument that these individuals should receive priority access to ventilators so that they may continue to treat patients is moot” (New York State Task Force on Life and the Law, 2015, pp. 44-45). Healthcare workers are prioritised for treatment only if it maintains their social value. By contrast, nearly all vaccine distribution plans prioritise them. Preventing healthcare workers from getting infected will keep them in the workforce so they can care for infected patients and continue administering vaccines, thus improving the community’s overall prospects.

For Beauchamp and Childress (2019, p. 308), the just distribution of scarce medical resources is explicitly utilitarian. Once everyone’s equal worth is recognised and they are all given fair opportunity, then we ought to adopt “a utilitarian strategy that emphasises overall maximum benefit for both patients and society”. Consider a case where an older patient with comorbidities on a ventilator is stable but not improving. Under crisis standards of care, triage committees should recommend taking the patient off the ventilator and reallocating it to a younger, healthier patient who is at risk of dying, because they are more likely to benefit, and

тер. Если за всеми признана равная ценность и всем справедливо распределены возможности, то мы должны принять «утилитарную стратегию, которая подчеркивает максимальную суммарную полезность как для пациентов, так и для общества» (Beauchamp, Childress, 2019, p. 308). Рассмотрим случай, когда состояние пожилого пациента с сопутствующими заболеваниями, подключенного к аппарату ИВЛ, стабильно, но не улучшается. Согласно кризисным стандартам ухода, комиссии по триажу должны рекомендовать отключить этого пациента и подключить к аппарату ИВЛ более молодого и более здорового пациента, оказавшегося в тяжелом состоянии, потому что ему это поможет с большей вероятностью и более быстро, тем самым будет спасена жизнь и этому пациенту и, возможно, другим людям, которых после его выздоровления быстрее можно будет подключить аппарату ИВЛ.

Подход Канта к этому вопросу более сложен, что приводит к различным интерпретациям того, как следует поступать. Согласно его теории права, методы обеспечения правопорядка не должны противоречить долгу. Это совершенно ясно. В связи с этим Куен Чу и его соавторы отвергают стратегию перераспределения на том основании, что пожилой пациент в ней принимается лишь как средство (Chu, Correa, Henry et al., 2020, p. 389). Отключение пациента от ИВЛ сходно изъятию легких у человека и передаче их людям, нуждающимся в трансплантации⁶. В этом возражении предполагает

⁶ Другая группа исследователей оспаривает этот аргумент, говоря, что здесь нет обращения с пациентом как только средством, потому что не затрагивается его собственное «тело, физические и умственные способности» (Afroogh, Kazemi, Seyedkazemi, 2021). Однако они ошибаются, строго отделяя естественные характеристики человека от искусственных аппаратов, к которым он подключен, а также от внутренних и внешних средств поддержки. Если у кого-то искусственное сердце, то удалить его и имплантировать кому-то другому, кто в нем нуждается, было бы обращением с человеком как только со средством, обращением с ним как с банком органов. С аппаратом ИВЛ та же ситуация. Таким образом, это некорректный ответ на аргументы группы Чу (Chu, Correa, Henry et al., 2020).

benefit more quickly, thus saving the patient's life and perhaps the lives of others who would have access to the ventilator after the younger patient has recovered.

Kant's approach to this issue is more complicated, leading to different interpretations of what ought to be done. According to his theory of right, methods used to ensure a rightful condition must not be contrary to duty. That much is clear. In light of this, Quyen Chu *et al.* (2020, p. 389) reject reallocation strategies because, they say, it treats the older patient merely as a means. Taking away the patient's ventilator is akin to removing a person's lungs and giving them to people who need transplants.⁵ This objection presupposes that current use of medical resources gives someone a special claim on them — the same kind of claim that they have on their own body (and organs) — and that the removal of a life-preserving resource is morally worse than the failure to provide someone with a life-saving resource in the first place.

Although I do not have the space to elaborate on this here, these are dubious assumptions. If we reject them — if we grant that the person with the resources has no overriding claim on them — then there are solid Kantian grounds on which to base a decision to reallocate them. A pandemic poses special challenges because medical resources become scarce, not

⁵ Afroogh, Kazemi and Seyedkazemi (2021) challenge this claim, saying that the patient is not used merely as a means because their "body, and physical and mental capacities" are not being used. They are wrong, however, to strictly distinguish the person's natural characteristics from the artificial apparatuses they depend on, as well as internal and external supports. If someone has an artificial heart, removing it and implanting it into someone else who needs it would be using the person merely as a means by treating them like an organ bank. A ventilator is no different. So, this is not the correct response to Chu *et al.* (2020).

ся, что пациент, которого уже подключили к системам жизнеобеспечения, обретает особое право на них — такое же, как на собственное тело (и органы), — и что отключение от систем жизнеобеспечения с моральной точки зрения хуже, чем невозможность предоставить их кому-либо другому, кто в приоритете.

Эти предположения сомнительны, хотя здесь нет возможности подробно рассмотреть их. Если мы отвергнем их — если мы признаем, что человек, получивший ресурсы, не имеет на них преимущественного права, — то у нас появятся всеские кантовские основания для принятия решения об их перераспределении. Пандемия представляет собой особую проблему, поскольку медицинские ресурсы становятся ограниченными, не всех можно спасти и приходится расставлять приоритеты. Во времена недостатка пациенты получают необходимое им лечение, если оно соответствует их пожеланиям, что позволяет уважать автономию и максимизировать пользу. Однако во времена дефицита государство обязано поддерживать справедливость, сохраняя себя, и оно сохраняет себя, сохраняя граждан.

В таких обстоятельствах государство исполняет эту обязанность иначе, чем в обычное время. Схожую ситуацию Кант рассматривает в «Учении о праве» в связи с наказанием (или распределением наказаний). Как известно, Кант утверждает, что обязанность казнить убийц и их сообщников — это «категорический императив карательной справедливости» (AA 06, S. 336–337; Кант, 2014, с. 377), то, что государство должно сделать, чтобы воздать преступнику по заслугам (AA 06, S. 331; Кант, 2014, с. 361) и избежать соучастия в преступлении (AA 06, S. 333; Кант, 2014, с. 367). Однако затем он представляет себе ситуацию, когда соучастников убийства так много, что государство может перестать существовать, если оно казнит их всех — «в нем не останется никаких подданных». Чтобы избежать истощения населения, распада государства и перехода «в еще худшее, естественное состояние, не знающее никакой внешней справедливости», государь,

everyone can be saved, and people have to be prioritised. In times of plenty, patients are given the treatment they need if it is in accordance with their wishes, thus respecting autonomy and maximising benefits. In times of scarcity, however, the state has an obligation to promote justice by preserving itself, and it preserves itself by maintaining the citizenry.

Under these circumstances, the state fulfils this obligation in different ways than it does in normal times. Kant considers a parallel case in the *Rechtslehre*, having to do with punishment (or the distribution of punishments). Famously, Kant says that the obligation to execute murderers and their accomplices is “the categorical imperative of penal justice” (MS, AA 06, pp. 336-337; Kant, 1996b, p. 477), something that the state must do in order both to give the offender what they deserve (MS, AA 06, p. 331; Kant, 1996b, p. 473) and to distance itself from the crime (MS, AA 06, p. 333; Kant, 1996b, p. 474). However, he then imagines a situation in which there are so many accomplices to a murder that the state itself would cease to exist — it would “soon find itself without subjects” — if it were to execute them all. To avoid depleting its population, dissolving the state and entering a state of nature, “which is far worse because there is no external justice at all in it”, Kant says that the sovereign should, by executive decree, give the accomplices clemency and assign them a different sentence, such as deportation, “which still preserves the population” (MS, AA 06, p. 334; Kant, 1996b, p. 475). In other words, although the offenders deserve to be executed, the system of rights that supports both legal coercion and the more general protection of individual rights — assistance to the poor, for example — must be sustained in order to maximise rights protections, or to preserve “external justice”.

согласно рассуждениям Канта, должен исполнить указом помиловать соучастников и назначить им другое наказание, «дающее возможность сохранить число жителей, например ссылку» (AA 06, S. 334; Кант, 2014, с. 371). Другими словами, хотя преступники заслуживают казни, система прав, поддерживающая как юридическое принуждение, так и более общую защиту индивидуальных прав, например помощь бедным, должна быть сохранена, чтобы максимизировать защиту прав, или сохранить «внешнюю справедливость».

Что касается COVID-19, Кант начал бы с идеи, что все жизни одинаково ценны, поэтому каждый заслуживает равного шанса на лечение. Однако случайное распределение вакцин или лотерея для пациентов, нуждающихся в лечении, хотя и принесут определенную пользу, но также повлекут за собой множество плохих результатов, включая массу людей, которые умрут или будут незаслуженно страдать. Приоритет в помощи пожилым людям и людям с сопутствующими заболеваниями перед молодыми и более здоровыми людьми спасет жизни, но в целом спасет их меньше, чем лечение тех, кто с большей вероятностью доживет до выписки. С другой стороны, если отдать молодым и более здоровым людям приоритет в вакцинации перед теми, кто с большей вероятностью умрет от болезни, это, конечно, повысит их способность ставить цели и достигать их, но, возможно, не больше, чем бездействие. Они будут привиты раньше в ущерб другим людям, например пожилым, для которых вирус гораздо опаснее. В худшем случае не будет спасено ни одной жизни, если привитые молодые люди переболеют только с легкими симптомами, и будет допущено много смертей, которые можно было бы предотвратить, если предположить, что многие непривитые пожилые люди остались бы живы, получив вакцину. Если допустить смерть целой части населения, государство потеряет свое преимущество перед естественным состоянием; глобальная пандемия может представлять экзистенциальную угрозу для целых стран. Та-

With regard to COVID-19, Kant would begin with the idea that all lives are equally valuable, so everyone deserves an equal chance at care. However, the random distribution of vaccines or a lottery for patients in need of treatment, although they would achieve some good, would also produce a lot of bad outcomes, including many people who would die or suffer unnecessarily. Treating the elderly and people with comorbidities ahead of younger, healthier people would save lives, but overall it would save fewer lives than treating those who are more likely to survive to discharge. On the other hand, vaccinating young, otherwise healthy people ahead of those who are more likely to die from the disease would, to be sure, promote their capacity to set and pursue ends, but perhaps little more than doing nothing. Their inoculation would be at the expense of others, such as the elderly, whose risk is much greater. In a worst-case scenario, no lives would be saved, if the young people who are vaccinated would only have had mild symptoms, and many preventable deaths would be allowed to happen, assuming that many of the older people who are not vaccinated would otherwise have lived. If a whole swath of the population were allowed to die, the state would lose its advantage over a state of nature; a global pandemic could pose an existential threat to entire countries. Kant's commitment to equal rights thus commits him to a system of allocation that values whole lives, and values more whole lives over fewer whole lives.⁶

Although we can justify the valuing of whole lives on Kantian grounds, drawing on his theory of right, we cannot value the maxi-

⁶ Since this is a state policy designed to preserve relations of right, it has no implications for agents facing individual choices such as Trolley Problems.

ким образом, приверженность Канта к равным правам обязывает его к системе распределения, которая ценит целые жизни, причем отдает предпочтение большему числу целых жизней над меньшим числом целых жизней⁷.

Хотя мы можем обосновать ценность целой жизни на кантовских основаниях, опираясь на его теорию права, мы не можем ценить максимизацию количества лет жизни, не вывернув его философию наизнанку. Каждый из нас имеет право на жизнь на основе ценности нашей человечности, которую Кант описывает как право действовать свободно (AA 06, S. 237–238; Кант, 2014, с. 107–109). Однако не существует права на дополнительные годы жизни или права на то, чтобы один человек обладал своей свободой больше, чем другие. Этическая теория Канта здесь неприменима. Формирование государственной политики путем апелляции к долгу благодеяния, например, является неуместным и не может оправдать предпочтение в обеспечении продолжительности жизни тому или иному человеку. Руководство по триажу и распределению вакцин содержит правила, которым необходимо следовать как закону, и мотивы человека в следовании этим правилам — из уважения к долгу или нет — не имеют значения. Таким образом, триаж и распределение вакцин не являются моральными поступками, по крайней мере в том отношении, что они осуществляются организациями, следующими государственной политике и действующим законам. И даже если бы благодеяние было применимо к людям, принимающим эти решения, нет морального требования максимизировать счастье. Кант не консеквенциалист: «Добрая воля добра не тем, что ею производится или исполняется» (AA 04, S. 394; Кант, 1997, с. 61). Хотя более филантропический человек более добродетелен, уровень его благотворительности измеряется не тем, насколько эффективно он использует свои огра-

⁷ Поскольку это государственная политика, направленная на сохранение правовых отношений, она не распространяется на агентов, стоящих перед индивидуальным выбором, таким как «проблема вагонетки».

misation of life-years without turning his philosophy inside out. We each have a right to life by virtue of our humanity, which Kant describes as the right to act freely (MS, AA 06, pp. 237-238; Kant, 1996b, pp. 393-394). However, there is no right to additional life-years, or no right for one person to have their freedom for longer than others. Kant's ethical theory cannot be injected into the conversation either. Shaping public policy by appealing to the duty of beneficence, for example, is both misplaced and unable to justify a commitment to life-years. Triage and vaccine distribution guidelines contain rules to follow, just like the law, and a person's motives for following the rules — whether for the sake of duty or not — are irrelevant. Thus triaging and distributing vaccines, at least insofar as they are done by organisations that are following public policies and applicable laws, are not moral acts. And even if beneficence were applicable to the individuals who are making these decisions, there is no moral demand to maximise happiness. Kant is no consequentialist: “a good will is not good because of what it effects or accomplishes” (GMS, AA 04, p. 394; Kant, 1996a, p. 50). Although a more charitable person is more virtuous, their level of charitableness is not measured by how efficiently they use their limited resources but by their character: as Allen Wood (1999, p. 328) puts it, “there is not more merit *per se* in making two people happy rather than one, or in making one person twice as pleased as you might have.” In short, Kant's ethics (as opposed to his theory of right) neither gives us the tools to evaluate public policies around allocation decisions, nor, even if it was applicable, would it enjoin us to have a consequentialist concern for life-years as a measure of medical utility.

ниченные ресурсы, а его характером: как выразился Аллен Вуд, «если сделать счастливыми двух человек вместо одного или подарить одному человеку вдвое больше счастья, чем считается в ваших силах, это само по себе еще не увеличит ваши заслуги» (Wood, 1999, p. 328). Коротко говоря, этика Канта (в отличие от его теории права) не дает нам инструментов для оценки государственной политики, связанной с решениями о распределении ресурсов, и даже если бы она была применима, она бы не предписывала нам проявлять консеквенциалистскую заботу о годах жизни как мере медицинской полезности.

Ценность продолжительности жизни

Одно из различий между утилитаризмом и кантовской этикой заключается в том, что Кант видит источник ситуаций в людях, в то время как Бентам и Милль ценят положения дел сами по себе. Это распространенная критика утилитаризма: если один человек может обрести много счастья и оно будет больше, чем сумма из малых порций счастья для многих людей, то первая ситуация предпочтительнее. По словам Джона Ролза, утилитариста интересует только сумма произведенных благ, а не справедливость их распределения (Ролз, 2010, с. 36). Что касается решений о триаже, то тридцатилетний пациент, который имеет такие же шансы, как сорокалетний, будет в приоритете с точки зрения утилитариста просто потому, что он моложе и (возможно) ему осталось жить больше лет. Опубликованная в начале пандемии рекомендация Итальянского общества анестезии, аналгезии реанимации и интенсивной терапии (SIAARTI) об установлении возрастного ограничения для поступления в реанимацию независимо от сопутствующих заболеваний или вероятности выживания (Vergano, Bertolini, Giannini, 2020) многими оценивалась как несправедливый принцип распределения, поскольку она не рассматривала жизнь всех людей как одинаково ценную (см., например: Cesari, Proietti, 2020; Rosenbaum, 2020, p. 3). Это был

Valuing Life-Years

One difference between utilitarianism and Kantian ethics is that, for Kant, we owe things to persons, while Bentham and Mill value states of affairs. This is a common criticism of utilitarianism: if a large amount of happiness could be experienced by one person, and it would be more than a small amount of happiness for many people, added together, then the former situation is preferable. As John Rawls (1999, p. 23) puts it, the utilitarian is concerned only with the sum of advantages produced and not whether there is a just distribution. With regard to triage decisions, a thirty-year-old who has equivalent prospects as a forty-year-old would be prioritised by the utilitarian simply because they are younger and (probably) have more years to live. The early recommendation by the Italian Society of Anesthesia, Analgesia, Reanimation and Intensive Care (SIAARTI) that there be an age limit for admission to intensive care, regardless of comorbidities or likelihood of survival (Vergano *et al.*, 2020), was viewed by many as an unjust allocation principle because it did not treat all people's lives as equally valuable (see, e. g., Cesari and Proietti, 2020; Rosenbaum, 2020, p. 3). It was ageist. But if such a discriminatory policy would, all things being equal, produce more good by maximising life-years, then the utilitarian would approve of it.

Kant's ethics seems well equipped to guard against such biases. If something becomes good by my setting it as an end to be pursued, then the capacity to set ends has absolute worth. As opposed to non-rational things, which have relative value that is comparable to, and interchangeable with, other things, the inner worth that people have by virtue of their humanity

эйджизм. Но если такая дискриминационная политика при прочих равных условиях принесет больше пользы, максимизируя продолжительность жизни, то утилитарист одобрит ее.

Этика Канта выглядит достаточно развитой для защиты от подобных предубеждений. Если что-то становится благом, когда я определяю это как цель, к которой следует стремиться, то способность определять цели имеет абсолютную ценность. В отличие от неразумных существ, которые имеют относительную ценность, которые можно сравнивать и обменивать на другие существа, та внутренняя ценность, которой обладают люди в силу своей человечности, придает им достоинство (AA 04, S. 434–435; Кант, 1997, с. 187). И если все разумные существа обладают способностью выбирать, то система законов должна защищать нашу свободу выбора при условии, что она может сосуществовать со свободой других (AA 06, S. 230; Кант, 2014, с. 89). С точки зрения Канта, в отличие от утилитаристов, нельзя приписывать жизням людей разную ценность, например в зависимости от их вклада в общество или важности для других. Именно это многие сочли предвзвешенным в первом этическом комитете (прозванном «Комитетом Бога»), который в начале 1960-х гг. распределял аппараты для диализа, только недавно изобретенные и оттого бывшие в дефиците. Среди прочих критериев отбора члены комитета ранжировали людей на основании их «социальной ценности», включая семейное положение, род занятий, доход, чистый капитал и уровень образования, что лишь усиливало культурные предубеждения членов комитета (Alexander, 1962; Blagg, 1998).

Конечно, утилитаризм стремится к беспристрастности — «каждый должен считаться за одного, и никто не может претендовать на большее» (Милль, 2013, с. 231) — и поэтому он предполагает своего рода принцип равенства. Цель максимизации совокупного счастья не ставит ни одного конкретного человека в привилегированное положение по отношению к другому. В этом заключается нейтральность по отноше-

gives them dignity (GMS, AA 04, pp. 434-435; Kant, 1996a, p. 84). And, if all rational beings have the capacity to choose, then a system of laws ought to protect our freedom of choice, provided that can coexist with others' freedom (MS, AA 06, p. 230; Kant, 1996b, p. 387). For Kant, as opposed to the utilitarian, the value of lives cannot be compared, with one greater than the other by virtue of, say, their contributions to society or their importance to others. This was what many people found objectionable about the first ethics committee (nicknamed the "God Committee") that allocated the few, newly invented dialysis machines in the early 1960s. Among other selection criteria, they ranked people based on their "social value" — including their marital status, occupation, income, net worth and educational background — which merely reinforced committee members' cultural biases (Alexander, 1962; Blagg, 1998).

Of course, utilitarianism is committed to impartiality — "everybody to count for one, nobody for more than one" (Mill, 2001, p. 60) — and thus it assumes a kind of equality principle. The goal of maximising aggregate happiness does not privilege any particular individual over another. This is the way in which it is agent-neutral: each person has equal standing to have their interests considered in the felicific calculus, and I cannot give my preferences more weight in my own calculations than I give to yours (Mill, 2001, p. 16). However, this is very different from what is entailed by Kant's formula of humanity. The implications of holding the utilitarian's principle of impartiality or equal consideration results in different treatment since different people have different social value, different capacities for happiness and different experiential outcomes even in the

нию к агентам: каждый человек имеет равные права на то, чтобы его интересы учитывались при оценке объема счастья, и я не могу придать своим предпочтениям больший вес в своих расчетах, чем вашим (Милль, 2013, с. 65). Однако это сильно отличается от того, что подразумевает формула гуманности Канта. Соблюдение утилитаристского принципа беспристрастности или равного рассмотрения приводит к различному отношению, поскольку разные люди имеют разную социальную ценность, разные возможности для достижения счастья и разный опыт жизни даже в одних и тех же обстоятельствах. Действительно, по словам Милля, «считается, что все люди имеют *право* на то, чтобы с ними одинаково обращались, *кроме случаев, когда общественная польза вполне очевидно требует противоположного*» (Милль, 2013, с. 233–235, курсив мой. — М. А.). Именно в таком ключе должны приниматься решения в комиссиях по триажу. Хотя никто не обладает большим или меньшим *достоинством*, определяющим получение лечения от COVID, все же усилия по спасению некоторых людей более *целесообразны*, потому что в дальнейшем они, скорее всего, спасут больше жизней или больше лет жизни.

В условиях дефицита «социальная целесообразность требует» неравного отношения к людям. В частности, людям, которые вряд ли проживут более пяти лет после выписки — в основном людям с сопутствующими заболеваниями, влияющими на выживаемость, — в большинстве существующих схем распределения отдается наименьший приоритет. Идея заключается в том, что смерть — это, без сомнения, негативный феномен. При прочих равных условиях люди, которые живут дольше, смогут удовлетворить больше обдуманных предпочтений, чем люди, которые умрут раньше. Не дать людям, у которых есть желания на будущее, того, что им нужно для продолжения жизни (тем самым прекратив их жизнь), означает навредить им или, по крайней мере, лишить их помощи. Жизнь — это не только средство для получения удовольствия, она желательна и сама по

same circumstances. Indeed, Mill (2001, pp. 61–62) says that “all persons are deemed to have a *right* to equality of treatment, *except when some recognized social expediency requires the reverse*” (latter emphasis M. A.). This is exactly the sort of reasoning that triage committees must engage in. Although no one is more *worthy* of getting treatment for COVID, the efforts to save some people are more *worthwhile* because they are likely to save more lives or more life-years.

In times of scarcity, “social expediency requires” that people be treated unequally. Specifically, people who are unlikely to live more than five years after discharge — mainly people with comorbid conditions that impact survival — are deprioritised in most existing allocation schemes. The idea is that death is typically a bad thing. All things being equal, people who live longer will be able to satisfy more considered preferences than people who die sooner. For people who have desires for the future, not giving them what they need to continue living (thus ending their lives) is a way of harming them, or at least not helping them. Living is not only a means to pleasurable experiences but is also desirable in itself; that is, most people prefer to live, and to live longer.⁷ In maximising life-years (or, more specifically, quality-adjusted life-years), we will maximise happiness. Thus, the utilitarian focuses on a patient’s long-term prognosis in any allocation scheme.

By contrast, utilitarianism is ill-equipped to value whole lives. All things

⁷ There are exceptions, of course, including terminally ill patients who would prefer physician-assisted dying over continuing to live with debilitating illnesses. If such patients have advance directives in which they refuse life-saving treatment, they would not be given treatment under existing triage guidelines, so they need not be considered in the prioritisation schemes.

себе; то есть большинство людей предпочитают жить, и желательнее дольше⁸. Максимизируя количество лет жизни (или, более конкретно, количество лет жизни с поправкой на качество), мы максимизируем счастье. Таким образом, при любом распределении помощи утилитарист ориентируется на долгосрочный прогноз пациента.

Для предпочтения ценности целых жизней утилитаризм, напротив, подходит мало. При прочих равных условиях — например, без учета того, как старение влияет на членов семьи и на удовлетворение предпочтений, — один более молодой человек, который проживет шестьдесят лет при условии лечения, должен иметь преимущество перед пятью пожилыми людьми, которые проживут по десять лет при условии лечения. Опять же, важна общая сумма произведенного счастья, а не его распределение. Чтобы доказать ценность целой жизни, утилитаризму придется вывернуть себя наизнанку. Например, можно заявить, что предпочтение жить весомее, чем удовлетворение предпочтений в жизни — но почему и насколько удовлетворение предпочтений может перевесить? Является ли это попыткой сформировать приверженность человеческому достоинству независимо от того, сколько счастья будет достигнуто? Утилитаристы могли бы провести более сложный расчет, в котором равное обращение (в отличие от беспристрастного обращения) выражало бы общее уважение к человеческой жизни, и это присвоение равной ценности способствовало бы нашему общему счастью. Возможно, социальная сплоченность будет выше, если люди не будут чувствовать, что они соревнуются с другими, чтобы выжить. Доверие к тому, что мой врач будет заботиться обо

⁸ Конечно, существуют исключения, включая неизлечимо больных пациентов, которые предпочитают смерть с помощью врача продолжению жизни с изнурительными болезнями. Если такие пациенты в своих предварительных пожеланиях отказываются от жизненно важного лечения, то, согласно существующим правилам триажа, им не будет оказана помощь, поэтому их не нужно учитывать в схемах расстановки приоритетов.

being equal — for example, excluding how family members are affected and how the satisfaction of preferences is affected by aging — one younger person who would live sixty years with treatment should be privileged over five older people who would each live ten years with treatment. Again, what matters is the sum total of happiness produced, not the distribution. To make a case for the value of whole lives, utilitarianism would have to turn itself inside out. For example, it could say that the preference to live is greater than the satisfaction of preferences in life — but why, and how much satisfaction of preferences could outweigh it? Is this an attempt to generate a commitment to human dignity regardless of how much happiness is produced? Utilitarians could perform a more complex calculus in which equal treatment (as opposed to equitable treatment) would convey a general respect for human life, and that assignment of equal value would positively impact our overall happiness. There may be greater social cohesion if people do not feel like they are competing with others in order to live. Trusting that my physician will care for me as an individual (to act in my best interest and respect my autonomy), rather than as a data point in assessing community health, could have far-reaching impacts on healthcare behaviour. Utilitarians could even argue that we ought to repay older people's years-long social investment — in improving society and contributing to its functioning — with greater access to treatment. Expressing our gratitude in this way may benefit the community by incentivising people to contribute to society for longer.

мне как о личности (действовать в моих интересах и уважать мою автономию), а не как о точке отсчета в оценке здоровья общества, может оказать далеко идущее воздействие на практику обращения с пациентами в сфере здравоохранения. Утилитаристы могли бы даже утверждать, что мы должны вознаградить пожилых людей за их многолетние социальные инвестиции — в улучшение общества и вклад в его функционирование — более широким доступом к лечению. Выражение благодарности таким образом может принести пользу обществу, стимулируя людей дольше вносить свой вклад в жизнь общества.

Если бы хоть одно из этих обоснований было убедительным, то, возможно, мы бы отдавали предпочтение пожилым людям при принятии решений о триаже, или, по крайней мере, уравняли ценность и пришли к системе лотереи или другой эгалитарной системе, такой как «первым пришел — первым обслужен». Такие рассуждения перевернут мнимо очевидные утилитарные расчеты, которые сейчас приняты в организациях здравоохранения. Тогда в некоторых случаях мы бы отдавали предпочтение пожилым людям в лечении, а молодым — в вакцинации, даже если это не приведет к максимизации количества спасенных жизней или лет жизни. Следование такому правилу означало бы скорее возведение правил в культ, нежели максимизацию счастья (Smart, 1956). То есть мы бы следовали правилу уважения к автономии и достоинству личности, которое максимизирует полезность во времена достатка, хотя обстоятельства изменились таким образом, что исключения из этого общего правила — в частности, приоритет одних пациентов над другими во время действия кризисных стандартов оказания помощи — приводят к лучшим последствиям.

Равное и неравное лечение

В обычное время этика Канта хорошо объясняет и обосновывает наши моральные обязанности в сфере медицины. Строгий запрет на

If any of these rationales were conclusive, then perhaps we would prioritise the elderly in our triage decisions, or at least even things out and arrive at a lottery system or some other egalitarian system such as first-come, first-served. Such reasoning would up-end the seemingly obvious utilitarian calculations that public health organisations are making now. In some cases, we would prioritise older people for treatment and younger people for vaccines, even though it would not maximise whole lives or life-years saved. Following such a rule would amount to rule-worship rather than the maximisation of happiness (Smart, 1956). That is, we would be following a rule — respect for individual autonomy and dignity — that maximises utility in times of plenty, even though circumstances have changed in a way that making exceptions to that general rule — specifically, prioritising some patients over others during crisis standards of care — produces better consequences.

Equal and Unequal Treatment

In normal times, Kant's ethics does a good job of explaining and justifying the moral obligations we have in a medical context. The strict prohibition on using people merely as means guards against sacrificing some of them for the sake of others in experimental settings. The recognition of people's dignity places a high demand on doctors to respect patient autonomy (e.g. by allowing them to choose among the treatment options) and on the public to sustain people's health, so that they can have the basic conditions necessary to set and pursue ends (e.g. by providing them with basic healthcare). Focusing on people's humanity entails that race, age and gender are morally irrelevant, so Kant is opposed in principle to unequal access

использование людей как только средств предохраняет от принесения в жертву одних ради других в экспериментальных целях. Признание достоинства людей предъявляет высокие требования к врачам в отношении уважения автономии пациентов (например, позволяя им выбирать между вариантами лечения) и к обществу в отношении поддержания здоровья людей, чтобы у них были основные условия, необходимые для постановки и достижения целей (например, предоставляя им базовое медицинское обслуживание). Ориентация на человечность людей подразумевает, что раса, возраст и пол не имеют морального значения, поэтому Кант в принципе выступает против того, чтобы доступ к основным медицинским услугам был неравным по причине расизма, эйджизма или сексизма.

Этот подход остается полезным, когда обстоятельства меняются и ресурсы ограничены, но его недостаточно. Во время пандемии коронавируса спрос на койки в отделениях интенсивной терапии и вакцины был настолько велик, что нам пришлось отдавать предпочтение одним людям перед другими, а это означает, что, несмотря на беспристрастное применение схем распределения, люди подвергаются неравному обращению. Почти для всех специалистов по медицинской этике, комитетов по триажу и чиновников общественного здравоохранения кажется очевидным, что во времена дефицита прогностически значимые обстоятельства людей — сопутствующие заболевания, возраст и так далее — имеют моральное значение и что этой позиции можно придерживаться наряду с верой в равную ценность любой человеческой жизни.

Утилитарист, напротив, может понять смысл максимизации счастья в терминах дополнительных лет жизни, но само по себе это приводит к морально проблематичным последствиям. Философы часто возражают против утилитаризма, потому что он инструментализирует людей: например, по нему мировой судья может вынести решение о казни невинного человека, чтобы успокоить угрожающую толпу (Foot, 1967, p. 8), или врач может лишить жизни одно-

to basic medical services due to racism, ageism or sexism.

This approach is still useful when circumstances change and resources are scarce, but it is insufficient. During the coronavirus pandemic, the demand for ICU beds and vaccines has been so great that we have had to prioritise some people over others, which means that, although distribution schemes are applied impartially, people are subject to unequal treatment. It seems obvious to nearly all medical ethicists, triage committees and public health officials that, in times of scarcity, people's prognostically relevant circumstances — comorbidities, age and so on — are morally relevant, and that this position can be held alongside the belief in the equal value of all human life.

The utilitarian, by contrast, can make sense of maximising happiness in terms of additional life-years, but, on its own, this leads to morally problematic consequences. Philosophers often object to utilitarianism because it instrumentalises people: for example, it would have a magistrate frame and execute an innocent person to calm a threatening mob (Foot, 1967, p. 8), or it would have a doctor kill one healthy person and distribute organs to five other people who need transplants (Thomson, 1985, p. 1396). Regarding the distribution of scarce medical resources during the coronavirus pandemic, utilitarianism could have us deprioritise poor people for treatment because they tend to have worse outcomes (Ogedegbe *et al.*, 2020), or it could have us vaccinate people with more “social value” — usually straight, rich, white churchgoers — ahead of others (Alexander, 1962). On a strictly utilitarian view, younger people would be valued over older people because they have more life-years left or they have greater prospects for happiness, not because age is a prognostically relevant indica-

го здорового человека и раздать органы пяти другим людям, нуждающимся в трансплантации (Thomson, 1985, p. 1396). Что касается распределения скудных медицинских ресурсов во время пандемии коронавируса, то утилитаризм может заставить нас не уделять первоочередного внимания лечению бедных людей, потому что у них обычно хуже результаты (Ogedegbe, Ravenell, Adhikari et al., 2020), или же он может заставить нас вакцинировать людей с большей «социальной ценностью» — обычно цисгендерных, богатых, белых прихожан — раньше других (Alexander, 1962). С точки зрения строгого утилитаризма молодые люди будут цениться выше пожилых, потому что у них осталось больше лет жизни или у них больше перспектив на счастье, а не потому, что возраст является прогностически значимым показателем вероятности выживания. Утилитаризм вызывает у многих людей моральные возражения, поскольку он не признает равного права каждого человека на жизнь⁹. Это широко распространенная моральная интуиция, поэтому существующие руководства по распределению ограниченных медицинских ресурсов оценивают целые жизни в дополнение к годам жизни и не учитывают социальную ценность человека при определении его приоритетности для лечения.

Одно возможное возражение

Прежде чем подвести итоги, я должен изложить ограничение моего анализа. В данной работе я не рассматриваю вопрос о том, действительно ли в мире бывают времена достат-

⁹ Чтобы исключить эйджизм и защититься от этого проявления утилитаризма, руководства по триажу устанавливают конкретный период для определения долгосрочных перспектив. Исследователи из Питтсбургского университета (White, Katz, Luce et al., 2020), например, определяют долгосрочные перспективы как вероятность выживания через пять лет после выписки. Они не учитывают дополнительные годы после этого, поэтому пожилой человек, который, скорее всего, проживет еще пять лет, по количеству лет жизни равен молодому человеку, который, скорее всего, проживет еще пятьдесят лет.

tor of the likelihood of survival.⁸ Utilitarianism strikes many people as morally objectionable because it does not recognise everyone's equal right to life. This is a widely held moral intuition, so existing guidelines for the distribution of scarce medical resources value whole lives in addition to life-years and do not consider a person's social value in determining their priority for treatment.

One Possible Objection

Before concluding, I must acknowledge a limitation of my analysis. One issue that I am not addressing in this paper is whether there ever really are times of plenty. Within a given country, the poor consistently struggle to claim healthcare resources and the wealthy resist putting sufficient public support behind making such resources available to the underserved. More broadly, globally rich nations have tended not to sufficiently support international programmes of medical prevention and treatment (of malaria, HIV, tuberculosis, measles and more). Under the circumstances, one could question whether we are using the principle of utility properly when we focus on maximising the life-years of our fellow citizens.

One of the advantages of utilitarianism is its impartiality and global scope. A utilitarian may well say that people in the developed world are relatively wealthy and healthy, and that they are less likely to die than people in

⁸ To rule out ageism and guard against this implication of utilitarianism, triage guidelines establish a set period to define long-term prospects. The University of Pittsburgh (White, Katz et al., 2020), for example, defines long-term prospects as the likelihood of survival five years after discharge. They do not consider additional years beyond that, so an elderly person who is likely to live five more years is, in terms of life-years, equal to a young person who is likely to live fifty more years.

ка. В пределах одной страны бедные постоянно борются за ресурсы здравоохранения, а богатые сопротивляются тому, чтобы общественность оказывала достаточную поддержку в обеспечении доступности таких ресурсов для малообеспеченных слоев населения. В более широком смысле глобально богатые страны, как правило, недостаточно поддерживают международные программы медицинской профилактики и лечения (малярии, ВИЧ, туберкулеза, кори и т. д.). В этих обстоятельствах можно задаться вопросом, правильно ли мы используем принцип полезности, когда фокусируемся на максимизации количества лет жизни наших сограждан.

Одним из преимуществ утилитаризма является его беспристрастность и глобальный масштаб. Утилитарист вполне может сказать, что люди в развитых странах мира относительно богаты и здоровы и у них меньше шансов умереть, чем у людей в развивающихся странах. Поэтому США и другие западные промышленно развитые страны — любая страна, граждане которой имеют доступ к адекватной больничной помощи, — должны отправлять все свои вакцины в эти другие страны, где они принесут больше пользы¹⁰. Что касается конкретно национальных приоритетов, Кант может иметь объяснительное преимущество, учитывая его концепцию справедливости в государстве и тех обязанностей, которые государство несет перед своими гражданами.

Однако полезность философии Канта имеет и другие ограничения. Многие страны исторически считали бедных, больных, инвалидов и мигрантов финансовым бременем для ценного населения — евгеническая идея, которую часто оправдывали ссылками на утилитаризм. Однако в научных кругах продолжают споры о том, можно ли использовать акцент Канта на уважении к личности для преодоления таких предрассудков или же он, наоборот, усиливает их (см., например: Mills, 2005; Allais, 2016).

¹⁰ Беспристрастное отношение утилитариста наиболее четко выражено Питером Сингером в известной статье «Голод, достаток и нравственность» (Singer, 1972).

the developing world. Therefore, the U.S. and other Western industrialised countries — any country whose citizens have access to adequate hospital care — should send all their vaccines to these other countries, where they would do more good.⁹ With regard to national priorities specifically, Kant may have an explanatory advantage, given his conception of justice within a state and the duties that a state has to its citizens.

The usefulness of Kant's philosophy has different limitations, however. Many countries have historically understood the poor, the sick, the disabled and migrants to be financial burdens on the valuable population — a eugenicist idea often justified with reference to utilitarianism. But there is ongoing scholarly debate about whether Kant's emphasis on respect for persons can be used to overcome, or instead reinforces, such prejudices (see, e.g., Mills, 2005; Allais, 2016). The Kantian principle of vulnerability, according to which other people being at increased risk of harm is morally salient, has been politicised to position the "socially valuable" as vulnerable to financial burdens by those who are socially not-valued/marginalised — and whose medical vulnerabilities are then denied or disavowed. All of this sets up a zero-sum game in which there is never a time of plenty, in which resources spent caring for the medically vulnerable may be seen as harming (that is, detracting from the freedom or well-being of) those who are socially valued.

Although these are important problems to address, they go beyond the scope of this paper. I am evaluating existing triage and distribution guidelines against the Kantian and

⁹ The utilitarian's attitude of impartiality is expressed most clearly and famously by Peter Singer in "Famine, Affluence, and Morality" (1972).

Кантианский принцип уязвимости, согласно которому морально значимым является повышенный риск причинения вреда другим людям, был политизирован, чтобы позиционировать «социально ценных» как уязвимых для финансового бремени со стороны тех, кто социально не ценится / маргинализирован и чья медицинская уязвимость затем отрицается или дезавуируется. Все это создает игру с нулевой суммой, в которой никогда не бывает времени достатка, в которой ресурсы, потраченные на заботу о медицински уязвимых, могут рассматриваться как убытки или ущерб (то, что ущемляет свободу или благополучие) тем, кто социально значим.

Хотя это важные проблемы, требующие решения, они выходят за рамки данной работы. Я оцениваю существующие руководства по триажу и распределению на предмет соответствия кантовским и утилитарным принципам, к которым явно или неявно апеллируют государственные политики. Такая политика стремится отдавать предпочтение населению своей страны, даже если моральные обязанности выходят за пределы границ этой страны. Она также отражает, как правило, общие предрассудки и политическое давление, которые определяют применение обществом обязанностей справедливости.

Заключение: плюралистические интуиции

Во времена достатка теория права Канта и утилитаризм имеют довольно схожие следствия, так что не требуется делать выбор между ними. Но во времена дефицита они ведут в разных направлениях. Ни теория права Канта, ни утилитаризм Милля сами по себе не могут вместить этические обязательства, которые закреплены в большинстве существующих руководств по распределению лечения среди заболевших COVID-19 и по распределению вакцин среди здоровых.

utilitarian principles to which public policy-makers appeal, whether implicitly or explicitly. Such policies tend to privilege a country's own population, even though moral obligations extend beyond a country's borders. They also tend to reflect common prejudices and political pressures that shape a community's application of duties of justice.

Conclusion: Pluralistic Intuitions

In times of plenty, Kant's theory of right and utilitarianism have similar enough implications that a choice does not need to be made between them. But in times of scarcity, they lead in different directions. Neither Kant's theory of right nor Mill's utilitarianism can, on its own, accommodate the ethical commitments that are enshrined in most of the existing guidelines for distributing treatment to those who are infected with COVID-19 and for distributing vaccines to those who are at risk of infection.

The deliberative process by which we evaluate our existing guidelines for triage and vaccine distribution, and the principles that underlie them, is an example of the community undergoing a process of wide reflective equilibrium. In public policy discussions about what to do when the state declares crisis standards of care, we are not only testing moral beliefs against other beliefs and bedrock principles (narrow reflective equilibrium), but we are also testing general principles against our moral intuitions. In ethics, sometimes a compelling moral theory ought to correct our intuitions, and, if the theory is wrong or inadequate on its own, sometimes our moral intuitions ought to correct the theory. If we as a community value both whole lives and life-years, and if I am right that Kant and Mill cannot accommodate both commitments, then *either* we ought to re-

Совещательный процесс, в ходе которого мы оцениваем существующие руководства по триажу и распределению вакцин, а также принципы, лежащие в их основе, является примером того, как сообщество находится в поиске широкого рефлексивного равновесия. В публичной политической дискуссии о том, как следует поступать, когда государство объявляет кризисные стандарты оказания медицинской помощи, мы не только проверяем моральные убеждения в соотношении с другими убеждениями и основополагающими принципами (узкое рефлексивное равновесие), но и тестируем общие принципы в соотношении с нашей нравственной интуицией. В этике иногда убедительная моральная теория должна скорректировать нашу интуицию, а если теория сама по себе неверна или неадекватна, то иногда наши нравственные интуиции должны исправить теорию. Если мы как общество ценим как целые жизни, так и годы жизни и если я прав в том, что Кант и Милль не могут согласовать оба обязательства, тогда *либо* нам следует отказаться от наших нравственных интуиций относительно распределения скудных медицинских ресурсов и, вместе с Кантом или Миллем, ценить только целые жизни или годы жизни, *либо* мы должны попытаться как-то синтезировать эти две позиции, чтобы они отражали принятые нами ценности, принципы и наш нравственный опыт. Если существующие руководства по триажу и протоколы вакцинации являются точными индикаторами наших нравственных интуиций и если эти интуиции особенно сильны, то можно сделать вывод, что та ценность, которую мы придаем как целым жизням, так и сроку жизни, означает, что ни этика Канта, ни утилитаризм сами по себе не являются достаточными.

Недавнее эмпирическое исследование Марго Куйлен и соавторов (Kuylen, Kim, Keene, Owen, 2021) подтверждает идею о том, что наши интуиции именно таковы. На основе серии «совещательных семинаров» они пришли к выводу о том, что у людей есть «триада» нравственных

subject our moral intuitions regarding the distribution of scarce medical resources and, along with Kant or Mill, value only whole lives or life-years; *or* we should try to synthesise the two positions somehow so that they reflect our considered values, principles and moral experiences. If existing triage guidelines and vaccine protocols are accurate indicators of our moral intuitions, and if those intuitions are especially strong, then the value given to both whole lives and life-years seems to imply that neither Kant's ethics nor utilitarianism is sufficient on its own.

A recent empirical study by Margot Kuylen *et al.* (2021) supports the idea that this is where our intuitions lie. Based on a series of “deliberative workshops,” they conclude that people have a “triad” of moral commitments: an “equality principle” that respects all people's equal worth, an “efficiency principle” that values saving the most lives and a “vulnerability principle” that protects people who are socially disadvantaged. Although the researchers do not phrase it like this, people seem to be committed to utilitarian reasoning with Kantian guardrails in place to protect people's equal intrinsic value. These three principles also map closely onto the four principles of Beauchamp and Childress: autonomy involves an equal respect for people's personhood, beneficence and nonmaleficence are concerned with promoting happiness and avoiding harm, and justice is meant to protect against unfair treatment.

Bringing our moral intuitions to bear on traditional theories gives some sense of the values and obligations that any successful practical philosophy would have to justify. Providers have a personal obligation not to discriminate and communities have a collective obligation to treat people impartially. When necessary,

ориентиров: «принцип равенства», который уважает равную ценность всех людей; «принцип эффективности», который ценит спасение наибольшего количества жизней; «принцип уязвимости», который защищает людей, находящихся в социально неблагоприятном положении. Хотя исследователи не формулируют это таким образом, люди, похоже, привержены утилитарному мышлению с кантианскими ограничениями, защищающими равную внутреннюю ценность людей. Эти три принципа также тесно связаны с четырьмя принципами Бичампа и Чилдресса: автономия подразумевает равное уважение к личности людей, благотворность и непричинение вреда направлены на содействие счастью и предотвращение вреда, а справедливость призвана защитить от нечестного обращения.

Сопоставление наших нравственных интуиций с традиционными теориями дает некоторое представление о ценностях и обязанностях, которые должна обосновать любая успешная практическая философия. Медики имеют личное обязательство не допускать дискриминации, а сообщества — коллективное обязательство относиться к людям беспристрастно. В случае необходимости, например в условиях дефицита, должен существовать способ отдать предпочтение одним людям перед другими. Расстановка приоритетов должна максимизировать положительные результаты, как целые жизни, так и удовлетворение предпочтений, и приводить к справедливому распределению благ. Кантианство лучше обосновывает равное обращение, ценность целой жизни и заботу о том, что может потребоваться отдельным людям. Утилитаризм лучше подходит для обоснования неравного обращения (наряду с равным учетом интересов), ценности счастья и эффективного использования общественных ресурсов. Очевидно, что мы ценим все эти принципы в нашей борьбе с пандемией, поэтому наша нравственная интуиция поддерживает и кантианство, и утилитаризм. Таким образом, вов-

as in times of scarcity, there must be a way to prioritise some people over others. Prioritisation should maximise positive outcomes, both whole lives and the satisfaction of preferences, and it should result in a just distribution of goods. Kantianism is better equipped to justify equal treatment, the value of whole lives and a concern for what is owed to individuals. Utilitarianism is better equipped to justify unequal treatment (alongside equal consideration of interests), the value of happiness and the efficient use of public resources. Clearly, we value all these principles in our pandemic response, so our moral intuitions support both Kantianism and utilitarianism. Subjecting these theories to the process of reflective equilibrium thus supports the idea that neither theory is sufficient, both are necessary, and we need to combine them somehow.

Several philosophers have attempted to synthesise Kantianism and utilitarianism in developing their own moral theories. Beauchamp and Childress's principlism is only one model for how to combine our personal obligation to help, not to harm and to respect individual autonomy with our collective commitment to promote justice. Of course, principlism may not be right,¹⁰ but, as I have argued in this paper, it takes us in the right direction. There is reason to believe that we will make more philosophical progress if we soften our commitment to theoretical purity and pay more

¹⁰ Among other things, principlism has been criticised for being insufficiently systematic because its appeal to common sense lacks a unified theoretical basis and thus leads to contradictory conclusions (Clouser and Gert, 1990). This is a risk with any form of moral pluralism. Beauchamp and Childress (2019, p. 385) themselves hesitate to call principlism a moral theory: "We present an organised system of principles and engage in systematic reflection and argument; but we present only some elements of a general moral theory."

лечение этих теорий в процесс рефлексивно-го равновесия позволяет сделать вывод, что ни одна из них не является достаточной, обе необходимы и требуется их некоторое сочетание.

Некоторые философы пытались синтезировать кантианство и утилитаризм при разработке собственных моральных теорий. Принципиализм Бичампа и Чилдресса — это лишь одна из моделей того, как совместить нашу личную обязанность оказывать помощь, не вредить и уважать индивидуальную автономию с нашей коллективной обязанностью содействовать справедливости. Конечно, правота принципализма не доказана¹¹, но, как я продемонстрировал выше, он ведет нас в правильном направлении. Есть основания полагать, что мы добьемся большего философского прогресса, если смягчим нашу приверженность теоретической чистоте и уделим больше внимания принципам, которые мы действительно воплощаем при решении наших моральных проблем, включая особые проблемы, с которыми мы сталкиваемся во время пандемии коронавируса.

Благодарности. Статья подготовлена на основе доклада, представленного на Второй конференции лаборатории «Кантианская рациональность» «Кантианская рациональность в этике: основания, применения, вызовы» в мае 2021 г. Я выражаю благодарность организаторам и участникам конференции, особенно Мартину Штикеру и Томасу Штурму, за их замечания и предложения. Кроме того, я благодарен Синтии Коу за ценные комментарии во время доработки статьи.

¹¹ Помимо прочего, принципализм критикуют за недостаточную систематичность, поскольку его апелляция к здравому смыслу не имеет единой теоретической основы и, таким образом, приводит к противоречивым выводам (Clouser, Gert, 1990). Это риск для любой формы морального плюрализма. Бичамп и Чилдресс сами не решаются называть принципализм теорией морали: «Мы представляем упорядоченную систему принципов и занимаемся систематической рефлексией и разбором доводов; но мы представляем лишь некоторые элементы общей теории морали» (Beauchamp, Childress, 2019, p. 385).

attention to the principles we actually use in addressing our moral challenges, including the special challenges we face during the coronavirus pandemic.

Acknowledgments. A version of this paper was presented at the Second Kantian Rationality Lab Conference on “Kantian Rationality in Ethics: Foundations, Applications, Challenges” in May 2021. I would like to thank the conference organizers and participants, especially Martin Sticker and Thomas Sturm, for their notes and suggestions. Cynthia Coe also provided helpful comments as I revised the paper.

References

- Afroogh, S., Kazemi, A. and Seyedkazemi, A., 2021. COVID-19, Scarce Resources and Priority Ethics: Why Should Maximizers Be More Conservative? *Ethics, Medicine and Public Health*, 18, September, 100698. <https://doi.org/10.1016/j.jemep.2021.100698>
- Alexander, S., 1962. They Decide Who Lives, Who Dies: Medical Miracle Puts Moral Burden on Small Committee. *Life*, 53(19), pp. 102-125.
- Allais, L., 2016. Kant’s Racism. *Philosophical Papers*, 45(1-2), pp. 1-36.
- Altman, M. C., 2011. *Kant and Applied Ethics: The Uses and Limits of Kant’s Practical Philosophy*. Malden, MA: Wiley Blackwell.
- Altman, M. C., 2021. A Consequentialist Argument for Considering Age in Triage Decisions during the Coronavirus Pandemic. *Bioethics*, 35(4), pp. 356-365.
- Beauchamp, T. L., Childress, J. F., 1994. *Principles of Biomedical Ethics. Fourth Edition*. Oxford: Oxford University Press.
- Beauchamp, T. L., Childress, J. F., 2001. *Principles of Biomedical Ethics. Fifth Edition*. Oxford: Oxford University Press.
- Beauchamp, T. L., Childress, J. F., 2019. *Principles of Biomedical Ethics. Eighth Edition*. New York: Oxford University Press.
- Blagg, C. R., 1998. Development of Ethical Concepts in Dialysis: Seattle in the 1960s. *Nephrology*, 4(4), pp. 235-238.

Список литературы

- Кант И. Метафизика нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон+, 2014. Т. 5, ч. 1.
- Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 39–275.
- Милль Дж. С. Утилитаризм / пер. А. С. Земерова. Ростов н/Д : Донской издательский дом, 2013.
- Ролз Дж. Теория справедливости / пер. В. В. Целищева. 2-е изд. М. : ЛКИ, 2010.
- Afroogh S., Kazemi A., Seyedkazemi A. COVID-19, Scarce Resources and Priority Ethics: Why Should Maximizers Be More Conservative? // *Ethics, Medicine and Public Health*. 2021. № 18. September, 100698. doi: 10.1016/j.jemep.2021.100698.
- Alexander S. They Decide Who Lives, Who Dies: Medical Miracle Puts Moral Burden on Small Committee // *Life*. 1962. № 53. P. 102–125.
- Allais L. Kant's Racism // *Philosophical Papers*. 2016. Vol. 45, № 1-2. P. 1–36.
- Altman M. C. Kant and Applied Ethics: The Uses and Limits of Kant's Practical Philosophy. Malden, MA : Wiley Blackwell, 2011.
- Altman M. C. A Consequentialist Argument for Considering Age in Triage Decisions during the Coronavirus Pandemic // *Bioethics*. 2021. Vol. 35, № 4. P. 356–365.
- Bauchamp T. L., Childress J. F. Principles of Biomedical Ethics. 4th ed. Oxford : Oxford University Press, 1994.
- Bauchamp T. L., Childress J. F. Principles of Biomedical Ethics. 5th ed. Oxford : Oxford University Press, 2001.
- Bauchamp T. L., Childress J. F. Principles of Biomedical Ethics. 8th ed. N. Y. : Oxford University Press, 2019.
- Blagg C. R. Development of Ethical Concepts in Dialysis: Seattle in the 1960s // *Nephrology*. 1998. Vol. 4, № 4. P. 235–238.
- Cesari M., Proietti M. COVID-19 in Italy: Ageism and Decision Making in a Pandemic // *JAMDA*. 2020. Vol. 21, № 5. P. 576–577.
- Childress J. F., Faden R. R., Gaare R. D. et al. Public Health Ethics: Mapping the Terrain // *Journal of Law, Medicine and Ethics*. 2002. Vol. 30, № 2. P. 170–178.
- Chu Q., Correa R., Henry T. L. et al. Reallocating Ventilators during the Coronavirus Disease 2019 Pandemic: Is It Ethical? // *Surgery*. 2020. Vol. 168, № 3. P. 388–391.
- Clouser K. D., Gert B. A Critique of Principlism // *Journal of Medicine and Philosophy*. 1990. Vol. 15, № 2. P. 219–236.
- Cesari, M. and Proietti, M., 2020. COVID-19 in Italy: Ageism and Decision Making in a Pandemic. *JAMDA*, 21(5), pp. 576-577.
- Childress, J. F., Faden, R. R., Gaare, R. D. et al., 2002. Public Health Ethics: Mapping the Terrain. *Journal of Law, Medicine and Ethics*, 30(2), pp. 170-178.
- Chu, Q., Correa R., Henry T. L. et al., 2020. Reallocating Ventilators during the Coronavirus Disease 2019 Pandemic: Is It Ethical? *Surgery*, 168(3), pp. 388-391.
- Clouser, K. D. and Gert, B., 1990. A Critique of Principlism. *Journal of Medicine and Philosophy*, 15(2), pp. 219-236.
- Emanuel, E. J., Persad, G., Upshur, R. et al., 2020. Fair Allocation of Scarce Medical Resources in the Time of Covid-19. *New England Journal of Medicine*, 382, pp. 2049-2055. <https://doi.org/10.1056/NEJMs2005114>
- Foot, P. 1967. The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. *Oxford Review*, 5, pp. 5-15.
- Goldberg, N., 2021. You Think Vaccine Mandates Are Controversial? What If the Police Pinned You Down and Injected You? *Los Angeles Times*, 29 Sep., [online]. Available at: <<https://www.latimes.com/opinion/story/2021-09-29/forced-vaccinations-china-ethics-covid>> [Accessed on 19 October 2021].
- Gostin, L., 2006. Public Health Strategies for Pandemic Influenza: Ethics and the Law. *JAMA*, 295(14), pp. 1700-1704. <https://doi.org/10.1001/jama.295.14.1700>
- Kant, I., 1996a. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Translated and edited by M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 41-108.
- Kant, I., 1996b. *The Metaphysics of Morals*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Translated and edited by M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 363-602.
- Kuylen, M. N. I., Kim, S. Y., Keene, A. R. and Owen G. S., 2021. Should Age Matter in COVID-19 Triage? A Deliberative Study. *Journal of Medical Ethics*, 47(5), pp. 291-295.
- Mill, J. S., 2001. *Utilitarianism*. Second Edition. Edited by George Sher. Indianapolis, IN: Hackett.
- Mills, Ch., 2005. Kant's *Untermenschen*. In: A. Valls, eds. 2005. *Race and Racism in Modern Philosophy*. Ithaca, NY: Cornell University Press, pp. 169-193.

Emanuel E. J., Persad G., Upshur R. et al. Fair Allocation of Scarce Medical Resources in the Time of Covid-19 // *New England Journal of Medicine*. 2020. Vol. 382. P. 2049–2055. doi: 10.1056/NEJMs2005114.

Foot P. The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect // *Oxford Review*. 1967. № 5. P. 5–15.

Goldberg N. You Think Vaccine Mandates Are Controversial? What If the Police Pinned You Down and Injected You? // *Los Angeles Times*. 2021. September 29. URL: <https://www.latimes.com/opinion/story/2021-09-29/forced-vaccinations-china-ethics-covid> (дата обращения: 19.10.2021).

Gostin L. Public Health Strategies for Pandemic Influenza: Ethics and the Law // *JAMA*. 2006. Vol. 295, № 14. P. 1700–1704.

Kuylen M. N. I., Kim S. Y., Keene A. R., Owen G. S. Should Age Matter in COVID-19 Triage? A Deliberative Study // *Journal of Medical Ethics*. 2021. Vol. 47, № 5. P. 291–295.

Mills Ch. Kant's Untermenschen // *Race and Racism in Modern Philosophy* / ed. by A. Valls. Ithaca, NY : Cornell University Press, 2005. P. 169–193.

New York State Task Force on Life and the Law. Ventilator Allocation Guidelines. (November 2015). Albany, NY : New York State Department of Health, 2015. URL: https://www.health.ny.gov/regulations/task_force/reports_publications/docs/ventilator_guidelines.pdf (дата обращения: 19.10.2021).

Ogedegbe G., Ravenell J., Adhikari S. et al. Assessment of Racial / Ethnic Disparities in Hospitalization and Mortality in Patients with COVID-19 in New York City // *JAMA Network Open*. 2020. Vol. 3, № 12. e2026881. doi: 10.1001/jamanetworkopen.2020.26881.

Rosenbaum L. Facing Covid-19 in Italy – Ethics, Logistics, and Therapeutics on the Epidemic's Front Line // *New England Journal of Medicine*. 2020. Vol. 382, № 18. P. 1–3.

Ross W. D. *The Right and the Good*. Edited by Philip Stratton-Lake. Oxford : Clarendon, 2002.

Singer P. *Famine, Affluence, and Morality* // *Philosophy & Public Affairs*. 1972. Vol. 1, № 3. P. 229–243.

Smart J. J. C. Extreme and Restricted Utilitarianism // *Philosophical Quarterly*. 1956. Vol. 6, № 25. P. 344–354.

Thomson J. J. The Trolley Problem // *Yale Law Journal*. 1985. Vol. 94, № 6. P. 1395–1415.

Vergano M., Bertolini G., Giannini A. Clinical Ethics Recommendations for the Allocation of Intensive Care Treatments, in Exceptional, Resource-Limited Circumstances. Version n. 1. (March 16, 2020) / Italian Society of Anesthesia, Analgesia, Resuscitation, and Intensive Care (SIAARTI). URL: <https://www.mentice.com/hubfs/COVID-19/White%20paper%202020%20-%20SIAARTI%20-%20Covid-19%20-%20Clinical%20Ethics%20Reccomendations.pdf> (дата обращения: 07.05.2021).

New York State Task Force on Life and the Law, 2015. Ventilator Allocation Guidelines. (November 2015). Albany, NY: New York State Department of Health. Available at: https://www.health.ny.gov/regulations/task_force/reports_publications/docs/ventilator_guidelines.pdf [Accessed on 19 October 2021].

Ogedegbe, G., Ravenell, J., Adhikari, S. et al., 2020. Assessment of Racial/Ethnic Disparities in Hospitalization and Mortality in Patients with COVID-19 in New York City. *JAMA Network Open*, 3(12), e2026881. <https://doi.org/10.1001/jamanetworkopen.2020.26881>

Rawls, J., 1999. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.

Rosenbaum, L., 2020. Facing Covid-19 in Italy – Ethics, Logistics, and Therapeutics on the Epidemic's Front Line. *New England Journal of Medicine*. 382(18), pp. 1-3.

Ross, W. D., 2002. *The Right and the Good*. Edited by P. Stratton-Lake. Oxford: Clarendon.

Singer, P., 1972. Famine, Affluence, and Morality. *Philosophy & Public Affairs*, 1(3), pp. 229-243.

Smart, J. J. C., 1956. Extreme and Restricted Utilitarianism. *Philosophical Quarterly*, 6(25), pp. 344–354.

Thomson, J. J., 1985. The Trolley Problem. *Yale Law Journal*, 94(6), pp. 1395-1415.

Vergano, M., Bertolini, G., Giannini, A. et al., 2020. *Clinical Ethics Recommendations for the Allocation of Intensive Care Treatments, in Exceptional, Resource-Limited Circumstances. Version n. 1*. Posted on March 16th, 2020 by Italian Society of Anesthesia, Analgesia, Resuscitation and Intensive Care (SIAARTI). Available at: <https://www.mentice.com/hubfs/COVID-19/White%20paper%202020%20-%20SIAARTI%20-%20Covid-19%20-%20Clinical%20Ethics%20Reccomendations.pdf> [Accessed on 7 Mai 2021].

White, D. B., Katz, M., Luce, J., Lo, B. et al., 2020. *Allocation of Scarce Critical Care Resources during a Public Health Emergency*. Posted by University of Pittsburgh, Department of Critical Care Medicine, April 15, 2020. Available at: https://ccm.pitt.edu/sites/default/files/UnivPittsburgh_ModelHospitalResourcePolicy_2020_04_15.pdf [Accessed on 15 March 2021].

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

White D. B., Katz M., Luce J. et al. Allocation of Scarce Critical Care Resources during a Public Health Emergency / University of Pittsburgh, Department of Critical Care Medicine. 2020, April 15. URL: https://ccm.pitt.edu/sites/default/files/UnivPittsburgh_ModelHospitalResource-Policy_2020_04_15.pdf (дата обращения: 15.03.2021).

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

Zhou F., Yu T., Du R. et al. Clinical Course and Risk Factors for Mortality of Adult Inpatients with COVID-19 in Wuhan, China: A Retrospective Cohort Study // *Lancet*. 2020. Vol. 395, № 10229. P. 1054–1062. doi: 10.1016/S0140-6736(20)30566-3.

Об авторе

Мэтью С. Альтман, доктор философии, профессор, Центральный Вашингтонский университет, Элленсбург, США.

E-mail: matthew.altman@cwu.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8807-6015>

О переводчике

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

E-mail: azilber@kantiana.ru

Для цитирования:

Альтман М. С. Кант во времена COVID // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 1. С. 89–117.

doi: 10.5922/0207-6918-2022-1-4

© Альтман М. С., 2022.

Zhou, F., Yu, T., Du, R. et al., 2020. Clinical Course and Risk Factors for Mortality of Adult Inpatients with COVID-19 in Wuhan, China: A Retrospective Cohort Study. *Lancet*, 395(10229), pp. 1054-1062. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30566-3](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30566-3)

The author

Prof. Dr Matthew C. Altman, Central Washington University, Ellensburg, USA.

E-mail: matthew.altman@cwu.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8807-6015>

To cite this article:

Altman, M. C., 2022. Kant in the Time of COVID. *Kantian Journal*, 41(1), pp. 89-117.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-1-4>

© Altman M. C., 2022.



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/))

НАТУРАЛИЗИРУЯ КАНТА

Ф. Китчер¹

Третья формулировка категорического императива редко получает столько внимания, сколько уделяется ее предшественницам. Цель данной работы – разработка натуралистического подхода к морали, вдохновленного концепцией Канта о моральных агентах как законодателях в царстве целей. Вытекающие из третьей формулировки кантовский конструктивизм Дж. Ролза и контрактализм Т. М. Скэнлона близки к Канту по части идеализации процесса законодательства. Для Ролза граждане кантовского «царства» могут быть сведены к одному-единственному представителю всех, который размышляет за занавесом неведения, применяя минимаксное мышление. Скэнлон предполагает и других законодателей, но любое потенциальное разнообразие среди них отменяется трансгисторическими канонами разума. Я, напротив, рассматриваю мораль как исторически развивающуюся посредством взаимодействия между людьми с разными взглядами и конфликтующими целями. Задача теории морали состоит в том, чтобы построить соответствующую методологию для управления их дискуссиями. Мой натурализованный Кант делает первые шаги. Мораль возникает в результате признания проблемных ситуаций, которые выявляются прежде всего путем рассмотрения жалоб реальных людей, оценки их обоснованности и поиска путей их исправления, когда обоснованность подтверждается. Общества (и отдельные люди) добиваются морального прогресса, когда они обсуждают (или имитируют обсуждение) в соответствии с тремя нормами. В обсуждение должны быть вовлечены все, на кого оно потенциально может повлиять; должна использоваться наилучшая доступная информация; участники должны стремиться к результату, который все могут принять. Насколько далек натурализованный Кант от самого великого философа? Я оставляю этот вопрос на усмотрение специалистов-кантоведов.

Ключевые слова: категорический императив, третья формулировка, моральная философия, натурализм, моральный прогресс, моральная методология, Ролз, Скэнлон

¹Философский факультет, Колумбийский университет.
США, 10027, Нью-Йорк, Амстердам-авеню, 1150, Философи-холл, 708.
Поступила в редакцию: 02.09.2021 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-1-5

NATURALISING KANT

Ph. Kitcher¹

The third formulation of the Categorical Imperative rarely receives the attention devoted to its predecessors. This paper aims to develop a naturalistic approach to morality inspired by Kant's conception of moral agents as legislating in a Kingdom of Ends. Positions derived from the third formulation, John Rawls's Kantian Constructivism and T. M. Scanlon's Contractualism, cleave closely to Kant in idealising the process of legislation. For Rawls, the citizens of the Kantian Reich can be reduced to one, a representative of all, who deliberates behind the veil of ignorance using minimax reasoning. Scanlon includes other lawmakers, but any potential diversity among them is overridden by trans-historical canons of reason. By contrast, I view morality as developing historically through the interactions among people with different views and conflicting aims. The task of moral theory is to construct an appropriate methodology to govern their deliberations. My naturalised Kant takes the first steps. Morality arises from the recognition of problematic situations, identified first by listening to the complaints of actual people, by judging whether they are warranted, and by seeking to amend them when the warrant is confirmed. Societies (and individuals) make moral progress when they deliberate (or simulate deliberations) in accordance with three norms. All those potentially affected should be included; the best available information should be used; and participants should aim for an outcome all can accept. How far is naturalised Kant from the great philosopher? I leave the answer to the scholars.

Keywords: Categorical Imperative, third formulation, moral philosophy, naturalism, moral progress, moral methodology, Rawls, Scanlon

¹Department of Philosophy, Columbia University.
708 Philosophy Hall, MC: 4971, 1150 Amsterdam Avenue, New York, New York 10027, USA.
Received: 02.09.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-1-5

I

Начну с признания². Я не являюсь специалистом по Канту. Но, как и следует ожидать, я понимаю, что делают (и не делают) ученые-кантоведы. В этот «золотой век изучения Канта» я могу только восхищаться появляющимися исторически обоснованными и философски сложными работами. Современная наука о Канте — это одна из жемчужин не просто истории философии, но и всей философии вообще.

Пятьдесят или около того лет назад философы иногда забредали в тексты Канта, выборочно просматривали их и писали статьи о каком-то конкретном понятии, тезисе или аргументе, который привлек их внимание. Джонатан Беннет и Питер Ф. Стросон стали пионерами направления, которое воспринимало Канта как современника и использовало его в своих собственных философских целях (Bennett, 1966; Strawson, 1966). Менее известные авторы последовали их примеру. Я был одним из них — заинтригованный некоторыми идеями Канта о математике, его понятием априорного и его соображениями о единстве наук. Возможно, кое-что из того, что получилось в результате, оказалось полезным даже для настоящих специалистов. Но, каковы бы ни были достоинства этого жанра, эта статья предлагает размышления в том же духе.

II

Объектом моих изысканий является кантовский гештальт, который, как мне кажется, не получил должного внимания. На мой взгляд, третья формулировка категорического императива (AA 04, S. 431; Кант, 1997, с. 177) — это гадкий утенок среди трех кантовских вариантов, отброшенный в пользу своих, очевидно бо-

² В доклад, который я читал, были внесены некоторые изменения, но я постарался сохранить первоначальный тон. За поддержку, предложения и конструктивные советы я благодарен Дэвиду Бэксхёрсту, Нине Дмитриевой, Мартину Штикеру и Томасу Штурму.

I

I begin with an admission.² I am not a Kant scholar. As you might expect, I know what Kant scholars do (and do not do). In this “golden age of Kant studies”, I can only admire the historically informed and philosophically sophisticated work that is appearing. Contemporary scholarship on Kant is not only one of the jewels of the history of philosophy, but of philosophy, period.

Fifty or so years ago, philosophers sometimes wandered into Kant’s texts, scavenged selectively and wrote articles about some particular concept or thesis or argument that caught their fancy. Jonathan Bennett and P. F. Strawson pioneered the genre, treating Kant as a contemporary, and using him for their own philosophical purposes (Bennett, 1966; Strawson, 1966). Lesser folk followed suit. I was one of them, intrigued by some of Kant’s ideas about mathematics, by his notion of the *a priori* and by his suggestions about the unity of the sciences. Perhaps some of what resulted was useful, even for real scholars. But, whatever the merits of this genre, in this essay you are fated to get more of the same.

II

The target of my scavenging is a Kantian *Gestalt* that I consider not to have received its due. To my mind, the third formulation of the Categorical Imperative (GMS, AA 04, p. 431; Kant, 2011, p. 91) is the ugly duckling of Kant’s three versions, slighted in favour of its apparently

² Some changes have been made to the lecture I gave, but I have tried to retain the original tone. For encouragement, suggestions, and constructive advice, I am indebted to David Bakhurst, Nina Dmitrieva, Martin Sticker, and Thomas Sturm.

более привлекательных, сестер. Для последователей натурализма вроде меня эти более популярные формулировки гораздо менее привлекательны. Первая предлагает тест для максим, предполагающих настолько раздутое понятие разума, что попытки обычных людей применить его на практике кажутся обреченными на провал. Вторая не может не вызывать теплых чувств, но, как и ее кузина, вторая христианская заповедь, она крайне туманна в отношении того, как разрешать бесчисленные моральные проблемы, в которых потребности и интересы разных людей противоречат друг другу. Неблагодарное натуралистическое прочтение этих частей моральной теории Канта может представить его как человека, сохраняющего структуру ортодоксальных христианских представлений о морали. Внешнее божество уступает место внутреннему объекту поклонения. Мы должны любить и почитать божественный Разум и внутренний нравственный закон. Мы должны относиться к другим людям как к детям Разума, все мы, братья и сестры, наделены этой трансцендентной способностью.

Затем, с появлением третьей формулировки, возникает захватывающая идея. Человечество представляет собой политическую единицу, «царство» или (возможно) республику, в которой каждый из нас является потенциальным законодателем. Моя цель сегодня — серьезно отнестись к этой мысли, рассмотреть различные возможности ее интерпретации и попытаться найти для нее место не в каком-то далеком царстве Разума, а в повседневном мире. Итак, я ищу натурализованную версию третьей формулировки.

И хотя, как я уже сетовал, этот конкретный раздел «Основоположения...» привлек меньше философского внимания, чем другие отрывки, он все же не был полностью забыт. Он вдохновил одного из величайших моральных философов (и, несомненно, величайшего политического философа) прошлого века. Версия кантовского конструктивизма Джона Ролза, на мой взгляд, является не только важным произ-

more attractive siblings. For naturalists like me, those more popular formulations are far less appealing. The first offers a test for maxims, invoking so inflated a notion of reason that the efforts of ordinary people to put it to work seem doomed to go awry. The second can hardly fail to generate a warm glow but, like its cousin, the Christian second commandment, it is woefully vague about how to handle the innumerable moral issues in which the needs and interests of different people are in tension. An uncharitable naturalist reading of these parts of Kant's moral theory might view him as retaining the structure of orthodox Christian ideas about morality. The external deity gives way to an internal object of worship. We should love and revere divine Reason and the Moral Law Within. We should treat other human beings as children of Reason, all of us siblings imbued with this transcendent capacity.

Then, with the third formulation, comes an exciting idea. Humanity comprises a political unit, a "kingdom" or (maybe) a republic, in which we are all potential lawmakers. My aim today is to take that thought seriously, to attend to various possibilities for interpreting it, and to try to find a home for it, not in some distant Realm of Reason, but in the everyday world. I am looking, then, for a naturalised version of the third formulation.

Although, as I have lamented, this particular part of the *Groundwork* has excited less philosophical attention than other passages, it has not been entirely neglected. It has inspired one of the greatest moral philosophers (and surely the greatest political philosopher) of the past century. John Rawls' version of Kantian Constructivism is in my view not only a major work of moral theory, but also deeply attuned

ведением в области теории морали, но и теорией, глубоко созвучной развитию этой идеи у самого Канта (Rawls, 1980). Томас М. Скэнлон несколько отходит от Канта, но продолжает сохранять его отдельные отличительные темы, в первую очередь акцент на понятии Разума и Разумности, которые выходят за рамки истории и социального контекста (Scanlon, 1998; 2014). Паулина Кляйнгельд очень тщательно и тонко исследовала политические аспекты картины Канта, предложив наиболее ясное изложение третьей формулировки (Kleingeld, 2015) из тех, о которых я знаю.

Но, будучи собирателем редкостей, я не хочу следовать Канту так же строго, как любой из этих авторов. В том же духе, который побуждал Беннета и Стросона, я хочу поговорить с Кантом о характере этого предполагаемого «царства» и о том, как именно в нем происходит законотворчество. Текст послужит трамплином. Какие возможности открываются для тех, кто захочет прыгнуть?

Давайте начнем не с текста «Основоположения...», а с видов политических образований, с которыми мы знакомы.

III

Фактически законы принимаются и исполняются лишь очень небольшой группой тех, для кого они применимы. Некоторые государства в истории демонстрируют крайний вариант подобной системы. Единоличный диктатор обладает абсолютной властью: он (почти всегда это «он») решает, что будет законом, а население должно подчиняться. Демократические государства пытаются ограничить власть законодателей, сделав их подотчетными остальным гражданам. Удастся ли при этом приблизить реальные законы к тем, которые одобрило бы большинство граждан, — сложный вопрос. Самые глубокие исследования в области политической теории выявляют причины для скептицизма (см.: Dahl, 1956; 1982).

to Kant's own development of the idea (Rawls, 1980). T. M. Scanlon moves a little further from Kant, but continues to maintain some distinctive themes, most notably in his emphasis on a notion of Reason and of Reasonableness that transcends history and social context (Scanlon, 1998; 2014). Pauline Kleingeld has explored the political dimensions of Kant's picture with great care and subtlety and offers the most lucid account of the third formulation of which I am aware (Kleingeld, 2015).

But, scavenger that I am, I do not want to hew as closely to Kant as any of these authors. In the spirit that motivated Bennett and Strawson, I want to have a conversation with Kant about the character of this supposed *Reich* and of the way in which law-making occurs in it. The text serves as a springboard. What are the possibilities for those who want to leap?

Let us start, not with the text of the *Groundwork*, but with the kinds of political units with which we are familiar.

III

Actual laws are made and enforced by a very small sample of those to whom they are intended to apply. Some historical states show the extreme version of this system. A single dictator has absolute power: he (it almost always is "he") decides what is to be law, and the populace must conform. Democracies attempt to limit the power of the law-makers by making them answerable to the rest of the citizens. Whether this succeeds in bringing the actual laws closer to those a majority of citizens would endorse is a complex issue. The deepest explorations in political theory expose reasons for scepticism (*cf.* Dahl, 1956; 1982).

В реальных политических государствах личность законодателей влияет на характер законов. Поэтому важно, кто именно управляет. Если мы представим себе, что к власти пришли разные люди или группы людей, мы можем ожидать разнообразия и в правовом кодексе. Итак, первый вопрос, который следует задать о любом обществе с реальной или воображаемой правовой системой, — это вопрос о законодателях. Назовем его вопросом об *идентичности*.

Второй вопрос касается того, каким образом законы ограничивают или расширяют свободу. Наивно полагать, что законотворчество — это деятельность, в которой проявляются свободные решения правителей, а следование законам — это ограничение свободы управляемых. Однако нам следует задаться вопросом, существуют ли деликатные способы, с помощью которых ограничивается вся человеческая свобода. Даже наименее ограниченный диктатор рождается в обществе с традициями и культурой, из которых он неизбежно черпает свои основные психологические качества. Его способность рассуждать, как и его желания, формируется с момента его рождения под влиянием социализации, которую он получает. Наступит ли когда-нибудь момент, когда он сможет освободиться от всего этого и стать полностью автономным? Сомнительно. Конечно, зачастую люди отрекаются от некоторых традиций, в которых они были воспитаны, но их реакции по-прежнему определяются желаниями и канонами принятия решений, которые восходят к их личной истории. Диктатор вполне может отличаться от тех, кем он командует, в степени определенных свобод, но, как и самый простой гражданин, он ограничен своим прошлым.

Положение управляемых также не столь плачевно, как может показаться на первый взгляд. Учитывая желания, воспитанные в них социализацией, и приобретенные ими способности к рассуждению, законы, установленные доброжелательным диктатором, способны устранить препятствия, которые в противном случае помешали бы гражданам реализовать

In actual political states, the identity of the lawmakers affects the character of the laws. It matters who governs. If we imagine different individuals, or groups of individuals, assuming power, we expect variation in the legal code. So, a first question to ask about any society with a legal system, real or imagined, focuses on the lawgivers. Call this the *identity* question.

A second question concerns the ways in which laws constrict or enhance freedom. Naively we might suppose law-making to be an activity in which the free decisions of the governors are made manifest, and law-following to exhibit a curtailment of the freedom of the governed. Yet we should ask whether there are subtle ways in which all human freedom is limited. Even the least restricted dictator is, after all, born into a society with traditions and a culture from which he inevitably acquires his basic psychological capacities. His powers of reasoning, as well as his desires, are shaped from the time of his birth by the socialisation he receives. Does there ever come a point at which he can extricate himself from this, becoming fully autonomous? That seems dubious. To be sure, people often repudiate aspects of the traditions in which they have been reared, but their reactions continue to be informed by desires and canons of decision-making that can be traced back through their personal histories. The dictator may well differ from those whom he commands in the extent of particular freedoms, but, like the humblest citizen, he is constrained by the past.

Nor is the predicament of the governed as dire as we might initially think. Given the desires their socialisation has bred in them and the reasoning capacities they have acquired, the laws laid down by a — benevolent — dictator may remove obstacles that would otherwise have prevented them from realising their

свои цели. Платон и Гоббс уже предусмотрели такую возможность. В очаровательной метафоре последнего законы — это изгороди, позволяющие людям передвигаться по дорогам, не испытывая затруднений (см.: Гоббс, 1991, с. 270). Итак, мы можем спросить, насколько свободны отдельные группы людей? Какие типы свобод и ограничений своей свободы они испытывают? Назовем это вопросом *автономии*.

Есть еще одна очевидная особенность фактического законотворчества. Во всех политических единицах, о которых мы знаем, те, кто принимает законы, являются частью непрерывно действующего предприятия. Они вносят поправки в уже существующий правовой корпус. Вероятно, когда-то были пионеры, которые начали этот процесс с нуля, но мы можем только предполагать, как они действовали или какие условия были необходимы для того, чтобы заложить основы для последующего развития. Поэтому, рассматривая законотворчество, мы должны четко понимать задачу, которую нам предстоит решить. Представляем ли мы себе закон, полностью созданный из некоего исходного состояния, в котором его еще не существует? Или же мы предполагаем, что законодатели будут заниматься правовыми *изменениями*, пересматривая свод законов в попытке добиться прогресса? Назовем это вопросом об *основаниях*.

Подытожим: в реальном законотворчестве участвует крошечная выборка законодателей, чьи решения далеко не инвариантны при замене; они и те, кем они управляют, проверяются в различных и существенных аспектах; они работают с юридическим корпусом, унаследованным от прошлого, пытаются, по их собственному мнению, улучшить его.

Кант видит свое «царство целей» совершенно иначе.

IV

Даже совсем иначе. Давайте начнем с вопроса об идентичности и спросим, является ли кантовское «царство» демократией или диктатурой.

goals. Plato and Hobbes already envisaged the possibility. In the latter's charming metaphor, the laws are the hedgerows enabling people to travel along the highways without encumbrance (*cf.* Hobbes, 1998, p. 230 [182]). So, we might ask, how free are particular groups? What kinds of freedoms and limitations on their freedom do they experience? Call this the *autonomy* question.

There is another obvious feature of actual law-making. In all the political units about which we know, those who make the laws are parts of a continuing enterprise. They amend a pre-existing legal corpus. Presumably, there were once pioneers who started the enterprise from scratch, but we can only speculate about how they proceeded or about the conditions that were needed for them to lay the foundations of what later evolved. So, as we consider law-making, we should be clear about the task to be discharged. Are we imagining the law constructed in full from an original state in which it does not yet exist? Or are we supposing the lawmakers to engage in legal *change*, revising a body of statutes in an attempt to make progress? Call this the *foundations* question.

To summarise: actual law-making features a tiny sample of lawmakers whose decisions are far from invariant under substitution; they and those they govern are checked in varying and significant ways; they work with a legal corpus inherited from the past, trying, by their own lights, to improve it.

Kant's vision of his "realm of ends" is rather different.

IV

Other-worldly, even. Let us begin with the identity question, and ask if the Kantian *Reich* is a democracy or a dictatorship.

Кант дает интригующий ответ на этот вопрос. В действительности это не имеет значения. Любое разумное существо способно взять на себя роль диктатора, как на день, так и на всю жизнь. Кто бы ни играл эту роль, нет никакой разницы. Законодатели совершенно взаимозаменяемы.

Согласно моему прочтению текста «Основоположения...», этот провокационный тезис содержит двусмысленность. Очевидное прочтение предполагает полное единодушие в отношении упорядоченности предпочтений. Предположим, что вы и я — два совершенно рациональных существа. Мы составляем полный список потенциальных законов (либо отдельных предложений, относящихся к конкретному вопросу, либо целого юридического кодекса). Затем мы ранжируем их. При их сравнении ранжированные списки окажутся идентичными.

Менее очевидная интерпретация предполагает, что мы по-разному подойдем к своей задаче. Каждый составит список *приемлемых* законов. Мы делаем его, явно рассматривая себя как сограждан с другими разумными существами. Мы признаем различия между разумными существами в отношении стремлений, желаний и жизненных проектов. Приемлемые законы — это те, которые, по нашему мнению, приемлемы для всех разумных существ, независимо от характера их предпочтений. Если все наши мнения верны, то все рациональные существа сойдутся на одном и том же приемлемом наборе, даже если составляющие этого набора получают разные рейтинги. Более слабый вид консенсуса требует только того, чтобы среди всех рациональных существ приемлемые множества имели непустое пересечение. Даже если вы находите приемлемыми законы, которые я не могу терпеть (или наоборот), все хорошо при условии, что есть хотя бы один вариант, с которым мы оба могли бы жить.

Если то, что предлагает Кант, — очевидная интерпретация, остается неясным, что же добавляет третья формулировка. Идея о том, что мы являемся согражданами других людей (или

Kant provides an intriguing answer to that question. It really does not matter. Each rational being could assume the role of dictator, either for a day or for a lifetime. Whoever played the part, it would make no difference. Lawgivers are perfectly intersubstitutable.

As I read the text of the *Groundwork*, this provocative thesis contains an ambiguity. The obvious reading supposes complete unanimity on preference orderings. Suppose that you and I are two perfectly rational beings. We enumerate a complete list of potential laws (either single propositions pertaining to a specific issue or an entire legal code.) We then rank them. When they are compared, the ranked lists are identical.

The less obvious interpretation imagines us approaching our task differently. Each draws up a list of the *acceptable* laws. We do so by explicitly considering ourselves as fellow-citizens with other rational beings. We recognise differences among rational beings with respect to aspirations, desires, and life projects. The acceptable laws are those we take to be acceptable to all rational beings, whatever the character of their predilections. If we are all correct, all rational beings will converge on the same acceptable set, even though the members of the set receive different rankings. A weaker kind of consensus would require only that, among all rational beings, the acceptable sets have a non-empty intersection. Even though you find acceptable laws I could not tolerate (or vice versa), all is well provided there is at least one candidate we can both live with.

If what Kant proposes is the obvious interpretation, it is far from clear what the third formulation adds. The idea of our being fellow-citizens with other people (or other rational beings) reduces to the thought of us as carbon copies of one another. The kingdom of ends becomes a monarchy or a democracy of

других разумных существ), сводится к мысли о нас как об углеродных копиях друг друга. Царство целей становится монархией или демократией клонов. Ролз сохраняет эту структуру, когда вводит единый совещательный орган за занавесом неведения. Человеческое разнообразие уступает место максиминному рассуждению в условиях крайне ограниченной информации. Беспорядочность демократической жизни трансформируется в совершенно просвещенную — а значит, благодетельную — диктатуру.

Так что давайте представим, что Кант идет на шаг дальше, допуская реальные различия в правовом выборе, к которому склонны разные рациональные существа, но фильтруя эти различия через рассуждения о противоположных склонностях других рациональных существ. Каждый законодатель должен учитывать — или представлять себе — то, как сограждане будут оценивать его потенциальные законы. Приемлемые наборы появляются в результате отбора в соответствии с тем, чего разумно было бы требовать от этих граждан. Трансцендентная, аисторическая концепция разума и разумности порождает законы, учитывающие «то, что мы должны друг другу». Как я понимаю, Скэнлон формулирует это направление в мышлении Канта. В игру вступает совещательная демократия, хотя и в сильно идеализированной форме.

Натурализация Канта требует, чтобы мы продвинулись дальше в этом направлении, уходя от одинокого кантианского / ролзианского / скэнлонианского субъекта, наделенного авторитетом в отношении моральных принципов. Нам нужно будет заменить абстрактное ограничение, обусловленное разумностью, на посястороннюю концепцию рассуждения как деятельности, не ограниченной разумом предполагаемого законодателя, но осуществляемой среди сограждан, чьи взгляды расходятся. Рассуждение — это то, что люди умеют делать, хорошо или плохо, и история логики (а также других разделов философии и правовой теории) показывает развитие попыток распознать, что же делает формы рассуждения лучше или

clones. Rawls preserves this structure when he introduces a single deliberator behind the veil of ignorance. Human diversity gives way to maximin reasoning with highly limited information. The messiness of democratic life is transformed to fully-enlightened — and therefore benevolent — dictatorship.

So let us view Kant as going one step further, allowing real differences in the legal choices to which different rational beings are inclined, but filtering those differences through reflection on the counterpart inclinations of other rational beings. Each lawmaker must consider — or envisage — the ways in which fellow-citizens would assess the potential laws. The acceptable sets emerge from filtering according to what it would be reasonable for those citizens to demand. A transcendent, ahistorical, conception of reason and of reasonableness generates laws that take account of “what we owe to each other.” As I read him, Scanlon articulates this strand in Kant’s thinking. Deliberative democracy enters the picture, albeit in a highly idealised form.

Naturalising Kant will require us to go further in this direction, moving away from the lone Kantian/Rawlsian/Scanlonian subject credited with authority about moral principles. We shall need to replace an abstract constraint imposed by reasonableness with a this-worldly conception of reasoning, an activity not restricted to the mind of the putative lawgiver, but carried on among fellow-citizens whose perspectives diverge. Reasoning is what people do, well or badly, and the history of logic (and of other parts of philosophy and of legal theory) shows the evolution of attempts to recognise what makes forms of reasoning better or worse. Out of this history come canons of reasoning, often hailed as *a priori*, to which Kantians — and others — want to add further forms worthy of a similar status.

хуже. Из этой истории возникают каноны рассуждения, часто называемые априорными, к которым кантианцы — и другие философы — хотят добавить новые формы, достойные аналогичного статуса.

Следовать диктату этих форм разума — значит якобы обрести некую форму свободы. Автономия состоит (этимологически!) в установлении законов для себя посредством Разума. Однако то, что Кант или кто-либо другой определяет как составляющие чистого разума, является результатом длительного исследования, которое проводится видом с особыми способностями (и, более того, различными *предковыми* видами, от которых произошел *homo sapiens*), в разнообразных социальных условиях, и все это в значительной степени определяется попытками удовлетворить самые основные биологические потребности, а также сложными психологическими и социальными условиями, вызванными исторически обусловленной эволюцией культуры³.

То, что мы должным образом принимаем в качестве правил рассуждения в какой-то конкретной области — скажем, исследование природы или доказательство теорем в математике, — зависит от целей исследования в этой области. Эти правила не спускаются к людям, использующим их, с неких методологических небес. Они вырабатываются путем осмысления успехов и неудач. Неудачные результаты медицинских исследований научили нас необходимости двойного слепого тестирования; предполагаемые теоремы с контрпримерами вдохновили на создание логической системы, в которой можно различать порядок кванторов. Следовательно, правила для исследования морали — это те правила, которые систематически объясняют закономерности морального прогресса и морального регресса. Весьма сомнительно, что Кант или кто-либо другой способен предложить что-либо приближенное к полной системе этих правил.

³ Для защиты утверждений, столь прямолинейно высказанных здесь, см.: (Kitcher, 2011; 2021a).

To follow the dictates of these forms of reason is, allegedly, to attain a form of freedom. Autonomy consists — etymologically! — in giving laws to yourself, through the exercise of Reason. Yet what Kant, or anyone else, identifies as the constituents of pure reason is the outgrowth of a long enterprise of inquiry, pursued by a species with particular capacities (and, indeed, by the different *ancestral* species from which *Homo sapiens* emerged), under a variety of social conditions, all of this profoundly shaped by attempts to satisfy the most basic biological needs, as well as by the complex psychological and social conditions brought about by the historically contingent evolution of culture.³

What we properly accept as rules of reasoning in some particular domain — inquiry into nature, say, or theorem-proving in mathematics — depends on the goals of investigation in that domain. These rules do not descend to human users from some methodological heaven. They are worked out by reflecting on successes and failures. Unfortunate outcomes of medical research teach us the importance of double-blind testing; alleged theorems with counter-examples inspire a logical system in which the order of quantifiers can be distinguished. A corollary: the rules for moral inquiry are those that systematically explain the patterns of moral advances and moral regression. It is highly doubtful that Kant, or anyone else, can offer anything close to a complete system of those rules.

These points have an important bearing on the autonomy question. To declare that we are free through our acts of self-legislation is only plausible if those acts are governed by appro-

³ For defence of the claims so bluntly asserted here, see Kitcher (2011; 2021a).

Эти моменты имеют важное отношение к вопросу об автономии. Заявление о том, что мы свободны благодаря своим актам самозаконотворчества, правомерно только в том случае, если эти акты регулируются соответствующими стандартами морального исследования. Пока первые две формулировки категорического императива предлагают такие стандарты, они не в состоянии принять чью-либо сторону в наиболее очевидных моральных достижениях последних двух столетий. Аболиционисты и рабовладельцы, феминистки и мужские шовинисты, борцы за права геев и гомофобы — все они могут отстаивать совместимость своих взглядов, используя кантовские тексты. Это просто вопрос введения якобы обоснованной таксономии для разделения соответствующего населения. Для прекращения дебатов требуется метод, позволяющий разрушить некоторые способы установления различий, — и это то, чего не дают подобные концепции «разума».

Однако третья формулировка указывает на более перспективное направление, поскольку рассматривает человека как согражданина. Если мы представляем себе политику как государство, в котором новое поколение граждан неизбежно формируется под влиянием институтов и культурных традиций, унаследованных от прошлого, то их ограниченная автономия будет заключаться в способности найти направление своей жизни и получить необходимую поддержку в достижении целей, которые они ставят перед собой. Вместо того чтобы рассматривать их как принуждаемых к выполнению конкретных заранее назначенных ролей, процессы, посредством которых они социализируются и воспитываются, должны учитывать особенности, проявляемые ими на каждом этапе развития⁴. Рассматривайте социализацию как процесс, в котором биологический организм, новорожденный член *Homo sapiens*, пре-

⁴ Концепция автономии, представленная здесь, и взгляд на демократическое гражданство, развиваемый в следующем параграфе, объясняются и защищаются более подробно в главах 3 и 4 книги (Kitcher, 2021b).

priate standards for moral inquiry. Insofar as the first two formulations of the Categorical Imperative offer such standards they fail to pick sides in the most obvious moral advances of the past two centuries. Abolitionists and slaveholders, feminists and male chauvinists, gay rights activists and homophobes can all defend the compatibility of their attitudes with the Kantian tests. It is simply a matter of introducing a supposedly justified taxonomy for partitioning the appropriate population. Closing the debates requires a method for undermining some ways of drawing the distinctions — and that is something these accounts of “reason” do not supply.

The third formulation, however, points in a more promising direction when it views human beings as fellow-citizens. If we conceive the polity as a state in which the new generation of citizens is inevitably shaped by the institutions and cultural traditions that have been inherited from the past, their limited autonomy will consist in an ability to find their own direction for their lives, and to receive the support they need in pursuing the goals they set for themselves. Instead of seeing them as coerced into particular pre-assigned roles, the processes through which they are socialised and educated should attend to the features they exhibit at each developmental stage.⁴ Think of socialisation as a process in which a biological organism, a newborn member of *Homo sapiens*, grows into a person, through a dialogue in which those who direct the growth are attentive to whatever inclinations they can discern. The degree to which choices are autonomous depends on

⁴ The conception of autonomy introduced here, and the view of democratic citizenship developed in the following paragraph are explained and defended in more detail in Chapters 3 and 4 of Kitcher (2021b).

вращается в личность в ходе диалога, в котором те, кто направляет его развитие, обращают внимание на все его склонности, которые они способны разглядеть. Степень автономности выбора напрямую зависит от деликатности, с которой воспитатели вслушиваются, напрягая свои органы чувств для того, чтобы распознать индивидуальные качества подрастающего человека. Согражданство основано, я полагаю, на идеале равенства: каждый из нас должен руководствоваться самым деликатным диалогом, на который мы способны. В той мере, в какой этот идеал реализуется, мы приближаемся к концепции автономии, сформулированной Миллем, в подходе, который он почерпнул у Вильгельма фон Гумбольдта и в конце концов у Канта: способность выбирать свое собственное благо и добиваться его своим собственным путем.

Как мы увидим, такое направление мысли признает временный характер наших моральных поисков, фрагментарность и неполноту морального метода и использует особый подход по отношению к демократическому обществу для построения кантовского «царства». Законодатели в этом государстве ни в коем случае не взаимозаменяемы. Они индивиды, с разными склонностями и разными устремлениями. Их законотворчество не может быть делом одного представителя. Оно должно быть коллективным. Более того, оно должно осуществляться в соответствии с отличительным характером согражданства — через деликатный диалог друг с другом.

Также нельзя рассматривать законотворчество как создание целостного кодекса, достаточного для решения всех вопросов и основанного на заранее заложенном фундаменте. Многие выдающиеся философы морали, от Бентама и Канта до Дерека Парфита и Томаса Нагеля, похоже, представляли себе абсолютную систему морали (Parfit, 2011; Nagel, 1986) — так же, как мечтательные физики представляют себе окончательную теорию, завершенную «систему мира», аксиоматически организован-

the delicacy with which the educators listen, straining their senses to detect the individual qualities of the growing person. Fellow-citizenship is, I suggest, grounded in an ideal of equality: each of us is to be guided by the most delicate dialogue we can achieve. To the extent the ideal is realised, we approximate a concept of autonomy formulated by Mill, in the approach he drew from Wilhelm von Humboldt and ultimately from Kant: the ability to choose one's own good, and to pursue it in one's own way.

As we shall see, this line of thought acknowledges the provisional nature of our moral investigations, recognises the fragmentary and incomplete state of moral method and uses a particular approach to democratic citizenship to construct the Kantian *Reich*. The lawgivers in that polity are by no means intersubstitutable. They are individuals, with different proclivities and different aspirations. Their law-making cannot be an affair for any single member. It must be collective. Moreover, it must be pursued according to the distinctive character of fellow-citizenship — through a delicate dialogue with one another.

Nor can the making of laws be viewed as the construction of an entire code, sufficient to resolve every issue, based on foundations that can be laid in advance. Many of the most eminent moral philosophers, from Bentham and Kant to Derek Parfit and Thomas Nagel, seem to have imagined a total moral system (Parfit, 2011; Nagel, 1986) — just as daydreaming physicists envisage a final theory, a complete “system of the world”, axiomatically organised, in the way Newton famously hoped for. Both ideas are fantasies. These days, the disunity of the sciences should be a commonplace. Why then think that, in the apparently less devel-

ной, как на это надеялся Ньютон. Обе эти идеи являются фантазиями. В наши дни разобщенность наук стала обычным явлением. Зачем же тогда думать, что в очевидно менее развитой области моральных исследований существует аналог несбыточной мечты физиков? Столетие назад Дьюи отметил это:

...жесткие моральные кодексы, пытающиеся установить определенные предписания и запреты на все случаи жизни, на деле оказываются рыхлыми и слабыми. Растягивайте десять заповедей или любое другое число сколько угодно путем хитроумной экзегезы, все равно будут совершаться поступки, не предусмотренные ими. Никакое развитие статутного права не может предвосхитить нестандартные случаи и необходимость толкования *ad hoc* (Dewey, 1988, p. 74).

Последнее высказывание связывает моральный кейс с реальной правовой практикой. В реальной жизни кантовские законодатели всегда находились и будут находиться в положении внесения поправок в унаследованный ими правовой корпус (не только его расширения, но и пересмотра) с целью его улучшения.

Но что именно может означать улучшение? Мы должны отказаться от мысли о том, что моральный или правовой прогресс телеологичен (Kitcher, 2021a). Но это не означает отказа от концепции прогресса в применении к этим областям. Ведь существует множество передовых проектов, чей прогресс не измеряется в терминах приближения к цели. Молодые музыканты делают успехи. И технология смартфонов тоже. Ни в том, ни в другом случае не существует некой совершенной формы, к которой можно приблизиться на последующих этапах развития. Прогресс в таких случаях прагматичен. Он достигается путем преодоления ограничений и решения проблем. Так же и в морали, и в праве.

Давайте подведем итоги. В отношении каждого из трех вопросов — вопроса идентичности, вопроса автономии и вопроса оснований — я хочу очистить третью формулиров-

oped domain of moral inquiry, there is an analogue of the physicists' pipe dream? A century ago, Dewey recognised the point:

... rigid moral codes that attempt to lay down definite injunctions and prohibitions for every occasion in life turn out in fact loose and slack. Stretch ten commandments or any other number as far as you will by ingenious exegesis, yet acts unprovided for by them will occur. No elaboration of statute law can forestall variant cases and the need for interpretation *ad hoc* (Dewey, 1988, p. 74).

The last sentence connects the moral case with the actual practices of the law. Real-life versions of Kant's lawgivers are, and always will be, in the position of amending — that is, not only extending but revising — the legal corpus they inherit, in an attempt to improve it.

But what exactly can improvement mean here? Not increasing proximity to some fixed final goal — the complete system of the law, the final moral theory (whether or not it is based on a single overarching principle). We must abandon the thought of moral or legal progress as teleological (Kitcher, 2021a). That doesn't mean jettisoning the concept of progress with reference to these domains. For there are plenty of progressive enterprises whose advances are not to be measured in terms of approaching a goal. Young musicians make progress. So does smartphone technology. In neither instance is there some perfect form approximated more closely at later stages. Progress in such cases is pragmatic. It is made by overcoming limitations and solving problems. So too, for morality and for the law.

Let us take stock. With respect to each of the three questions — the identity question, the autonomy question and the foundations question — I want to liberate the third version

ку категорического императива от радикально потусторонних идеализаций Канта. Кантовское «царство» — это демократия, в которой не может быть диктатора (и тем более невозможно, чтобы кто-то из граждан мог в той же мере хорошо исполнять роль диктатора). Кантовское понятие автономии уступает место некоему градуированному понятию, чему способствуют попытки реализовать особую форму согражданства, основанную на тонком внимании к индивидуальным склонностям и различиям. Эта форма взаимодействия лежит в основе неоформившейся и фрагментарной методологии, возникающей в результате попыток систематизировать исторические достижения морали, — эта тема займет нас в ближайшее время. Задача законодателей состоит не в построении целостной системы (окончательного свода законов), а в изменении того, что было им передано, путем решения проблем, возникающих в их конкретной ситуации.

Ролз, как мне кажется, остается верен кантовским предположениям — он прав, рассматривая свой проект как обновление кантовского. Его ответы на все три вопроса близки к тем, которые утвердил Кант, — я оставлю кантовцам право решать, идентичны ли они. При таком прочтении Скэнлон тоже выглядит ортодоксальным кантианцем, по крайней мере в том, что касается вопроса идентичности и вопроса оснований. Любой из нас может стать единоличным правителем в кантовском «царстве», если только он соответствует требованию разумности; а поскольку моральные истины — это те истины, которые мы способны разумно отстаивать друг перед другом, существует критерий для проверки любого предлагаемого морального предписания и, следовательно, для построения морали с нуля. Если мы интерпретируем Скэнлона таким образом, он предлагает альтернативную процедуру: вместо того чтобы рассматривать практический разум как применение принципа максимина в условиях частичного незнания, он выдвигает предложение о существовании абстрактных стандартов

of the Categorical Imperative from Kant's radically other-worldly idealisations. The Kantian *Reich* is a democracy in which there can be no dictator (and *a fortiori* it cannot be that any of the citizens can serve equally well in the dictatorial role). Kant's notion of autonomy gives way to a degreed concept, fostered by attempts to realise a particular form of fellow-citizenship, one based on delicate attention to individual propensities and individual differences. This form of interaction lies at the core of the inchoate and partial methodology emerging from efforts to systematise historical moral advances — a theme that will occupy us shortly. The task of the lawmakers is not to construct a complete system (the final code of laws) but to amend what has been passed down to them through solving the problems arising in their situation.

Rawls, I suggest, remains faithful to the Kantian assumptions — he is correct to view himself as renewing Kant's own project. His answers to all three questions are at least close to those Kant adopted — I will leave it to scholars to determine if they are identical. On one reading, Scanlon, too, figures as an orthodox Kantian, at least as far as the identity question and the foundations question are concerned. Any of us qualifies to be sole ruler in the Kantian *Reich*, so long as we conform to the demands of reasonableness; since the moral truths are those we could reasonably defend before one another, there is a criterion for testing any proposed moral prescription, and thus for building up morality from scratch. If we interpret Scanlon in this way, he offers an alternative procedure: instead of viewing practical reason as applying maximin under conditions of partial ignorance, he proposes that there are abstract standards for reasonableness in de-

разумности в процессе защиты конкретных моральных утверждений перед другими. Ссора между Скэнлоном и Ролзом по-прежнему остается внутри кантовской семьи.

Тем не менее, признавая существование других людей, перед которыми принимающее решение разумное лицо может нести ответственность, Скэнлон связывает свой анализ с реальными процессами обсуждения. Разумеется, он не считает нужным рассматривать детали исторических или современных дискуссий. По его собственным представлениям, это вполне разумно, поскольку абстрактное, независимое от контекста понятие разума (и разумности) определяет структуру любого правильного обсуждения.

В этом предположении я вижу остатки сверхнатуралистической фантазии. Натуралисты вроде меня стремятся их вычистить. Давайте посмотрим, что можно сделать с третьей формулировкой Канта, когда очищение будет завершено.

V

Зачем вообще нужна моральная философия? Многие современные философы — включая таких выдающихся и проницательных, как Нагель и Скэнлон, — часто пишут так, словно этот вопрос возникает исключительно из интеллектуального интереса. Мы считаем, что моральные утверждения (во всяком случае, некоторые из них) имеют истинностную ценность. Но как именно это возможно? Существуют ли моральные факты и моральная реальность, аналогичная физической реальности, которую описывают естествоиспытатели? С этой точки зрения сердце моральной философии — метаэтика.

Я не только не являюсь специалистом по Канту. Я вообще не специалист. Но рискну высказать историческую догадку. На протяжении большей части истории философии мыслители обращались к морали, потому что надея-

лись защищать конкретные моральные претензии перед другими. Спор между Скэнлоном и Ролзом остается в рамках кантовской семьи.

Однако, признавая существование других людей, перед которыми принимающее решение разумное лицо может нести ответственность, Скэнлон связывает свой анализ с реальными процессами обсуждения. Разумеется, он не считает нужным рассматривать детали исторических или современных дискуссий. По его собственным представлениям, это вполне разумно, поскольку абстрактное, независимое от контекста понятие разума (и разумности) определяет структуру любого правильного обсуждения.

В этом предположении я вижу остатки сверхнатуралистической фантазии. Натуралисты вроде меня стремятся их вычистить. Давайте посмотрим, что можно сделать с третьей формулировкой Канта, когда очищение будет завершено.

V

Зачем вообще нужна моральная философия? Многие современные философы — включая таких выдающихся и проницательных, как Нагель и Скэнлон, — часто пишут так, словно этот вопрос возникает исключительно из интеллектуального интереса. Мы считаем, что моральные утверждения (во всяком случае, некоторые из них) имеют истинностную ценность. Но как именно это возможно? Существуют ли моральные факты и моральная реальность, аналогичная физической реальности, которую описывают естествоиспытатели? С этой точки зрения сердце моральной философии — метаэтика.

Я не только не являюсь специалистом по Канту. Я вообще не специалист. Но рискну высказать историческую догадку. На протяжении большей части истории философии мыслители обращались к морали, потому что надея-

лись улучшить общества, которые они знали, и поведение граждан, которые в них жили. Платон и Аристотель, Юм и Смит, Кант, Бентам и Милль — все они хотели показать миру, как человеческая жизнь и человеческие поступки могут стать лучше, чем они есть сейчас. Назовем это *реформистским импульсом*.

В наше время реформистский импульс с легкостью может породить метаэтические вопросы в качестве производственных проблем. Если вы не предложите абстрактное изложение моральной истины, то обнаружите, что вам не под силу найти путь к моральным истинам или вы неспособны защитить свою убежденность в том, что моральные истины — это то, что вы нашли и разрекламировали. Интеллектуальный интерес проистекает из практической проблемы. Вы должны знать, что такое моральная истина, прежде чем сможете найти ее и отстоять перед сомневающимися.

Я подозреваю, что именно поэтому в наши дни так много говорится о метаэтике и поэтому так яростно ведутся дебаты о моральном реализме. Однако для людей, движимых реформистским импульсом, обращение к метаэтике — это обман и разочарование. Ведь ответы, предлагаемые на метаэтические вопросы, не дают начинающему реформатору никаких ориентиров. Ноль. Они не только слишком расплывчаты, чтобы помочь в решении насущных моральных вопросов современности, но и неспособны объяснить ни успехи, ни провалы прошлого. Как ни странно, философы, дающие тонкие ответы на метаэтические вопросы, часто вносят большой вклад в решение возникающих острых моральных проблем. Нагель и Скэнлон — яркие примеры этого явления⁵. Но их нормативные прозрения полностью оторваны от их метаэтических убеждений.

Восхождение на метауровень не дает того, на что рассчитывал реформаторский импульс. Я предлагаю снова вернуться вниз и начать все сначала.

⁵ См., например, их многочисленные важные публикации в журнале «Философия и общественные дела», в создании которого они оба сыграли важную роль.

man lives and human actions could be better than they currently were. Call this the *Reformist Impulse*.

Now the Reformist Impulse might easily generate meta-ethical questions as derivative issues. You discover you cannot find your way to the moral truths, or you cannot defend your conviction that the moral truths are what you have found and advertised, unless you offer an abstract account of moral truth. The intellectual interest stems from a practical problem. You must know what moral correctness is before you can locate it and defend it to doubters.

I suspect that is why there is so much meta-ethics about these days, and why debates about moral realism rage so fiercely. Yet for people moved by the Reformist Impulse, the turn to meta-ethics is a cheat and a disappointment. For the answers offered to the meta-ethical question seem to provide no guidance to the aspiring reformer. Zero. Not only are they too vague to help with urgent moral questions of the day, but they do not seem to explain the successes and failures of the past. Ironically, philosophers who provide subtle answers to the meta-ethical issues often make major contributions to the burning moral issues that arise. Nagel and Scanlon are shining instances of this phenomenon.⁵ But their normative insights are completely detached from their meta-ethical convictions.

The ascent to the meta-level does not generate what the Reformist Impulse hoped for. I suggest that we come back down again, and start over.

Reformers want to improve individual behaviour and social arrangements. Their emphases may fall in different places, but it is

⁵ See, for example, their many important contributions to “Philosophy and Public Affairs”, a journal in whose founding they both played major roles.

Реформаторы хотят улучшить как индивидуальное поведение, так и социальные механизмы. Их стремления могут расходиться, но целесообразно выделить два взаимосвязанных уровня. Моральный прогресс может быть достигнут как отдельными людьми, так и целыми обществами. Иногда в прошлом моральный прогресс случался — и по мере изучения этих случаев становится очевидным, что он, как правило, был непрочным и кровавым. Отмена рабства, расширение возможностей для женщин, принятие однополрой любви — все эти долгие и сложные процессы легко могли пойти совсем по-другому. Когда пыль оседает, легко воскликнуть: «Как люди могли до такого додуматься!» Но, как показывает любая хорошая история, люди, которые казались себе и окружающим исключительно разумными, добродетельными и порядочными, даже морально выдающимися, думали именно так.

Реформаторы хотят обратиться к вопросу Дьюи: как мы можем сделать нравственный прогресс более уверенным и систематическим? История заставит их прибавить: как мы можем выявить наши собственные «слепые зоны»? В таком прибавлении легко обнаружить ловушку. Мы склонны считать прогресс телеологическим во всех случаях, а значит, и в этом. У нас есть цель: открыть моральную истину либо по какому-то вопросу, либо как завершенную систему. Прогресс состоит в том, чтобы совершить это открытие. Разве нам не требуется понять характер моральной истины? Не должны ли мы снова забраться на метаэтическую карусель?

Нет. Нам следует воспринимать моральный прогресс как прагматический прогресс. Он заключается в выявлении моральных проблем и в их преодолении, как правило только частично. Итак, нам нужна методология морального исследования. Подумайте о методах в тех областях, в которых они были наиболее широко разработаны и специфицированы: в естественных науках. Они возникли из предварительных первоначальных предположений, применялись в конкретных исследованиях и посто-

useful to recognise two connected levels. Moral progress can be made by individual people and by whole societies. Sometimes in the past moral progress has occurred — and, as we investigate the cases, it becomes evident that it is typically hazardous and bloody. The abolition of slavery, the expansion of opportunities for women, the acceptance of same-sex love — all these long and complex processes could easily have gone very differently. After the dust has settled, it is easy to exclaim, “How could people ever have thought that!” But, as any good history reveals, people who seemed to themselves, and to those around them, eminently reasonable, virtuous and decent, morally distinguished even, *did* think like that.

Reformers want to address Dewey’s question: How can we make moral progress more sure-footed and systematic? History will move them to add: How can we expose our own blind-spots? This addition easily poses a trap. We tend to think of progress as teleological, in all cases and hence in this one. There is a goal: discovery of moral truth, either about some issue or as a complete system. Progress consists in making the discovery. Is there, then, no need to understand the character of moral truth? Must we not climb back on the meta-ethical carousel?

No. We should conceive moral progress as pragmatic progress. It consists in identifying moral problems and in overcoming them, typically only partially. What we need, then, is a methodology for moral inquiry. Think of methods in the domains in which they have been most widely developed and specified: the natural sciences. These have emerged from tentative initial suggestions, put to work in particular investigations, and constantly refined in the light of successes and failures. It

янно совершенствовались в свете успехов и неудач. Это была благотворная спираль. Первые идеи приводят к успехам, вторые идеи — к еще большим успехам, третьи идеи... Задача состоит в том, чтобы запустить аналогичный процесс в отношении морального исследования.

Именно здесь «царство» Канта вступает в игру.

VI

Ведь кантовская концепция, согласно которой люди создают законы друг для друга — с поправкой на то, что они создают законы *совместно*, — это очевидный способ думать о морали как об историческом явлении, в котором прогресс происходит время от времени и беспорядочно. В конце концов, похоже, именно это происходит и в самом законе. Локк однажды рассказал правдоподобную историю о происхождении правовых институтов. До изобретения судов, судебных слушаний и института присяжных споры решались насильственным путем. Люди, считавшие себя ущемленными, набирали союзников и пытались получить компенсацию или отомстить предполагаемым обидчикам. Закон может быть несовершенным из-за коррупции, невежества или проволочек, но результаты, которые он, как правило, обеспечивает, с самого начала были улучшением самосуда, который существовал до этого. Более того, в ходе эволюции закона происходят дальнейшие подвижки. Пытки больше не используются как официально одобренный способ получения признаний, криминалистика разрабатывает более надежные методы определения виновности, наказания становятся менее жестокими, предпринимаются некоторые попытки реабилитации.

Я предлагаю построить параллельную перспективу для моральной практики. Фредерик Дуглас, несомненно, был прав, утверждая, что в мире, где доминирует «пограничная мораль»,

has been a virtuous spiral. First ideas lead to successes, leading to second ideas leading to more successes, leading to third ideas... The task is to start an analogous process with respect to moral inquiry.

This is where Kant's *Reich* makes its entrance.

VI

For the Kantian conception of people, making laws for one another — amended to insist that they make laws *together* — is an obvious way to think about morality as a historical phenomenon, in which progress occasionally and messily occurs. After all, that seems to be what goes on in the law itself. Locke once told a plausible story about the origins of legal institutions. Prior to the invention of courts, trials, and juries, disputes were settled violently. People who saw themselves as being harmed recruited allies and tried to extract compensation from, or take revenge on, the perceived offenders. The law may be imperfect — through corruption, or ignorance, or delays — but the outcomes it tended to deliver were, from the beginning, an improvement on the “frontier justice” that went before. Moreover, during its evolution, there are further advances. Torture is no longer favoured as an officially approved way to secure confessions, forensic science issues more reliable methods for judging guilt, punishments become less savage, there are a few attempts at rehabilitation.

I propose constructing a parallel perspective for moral practice. In a world dominated by “frontier morality”, Frederick Douglass was undoubtedly correct to claim that, without struggle, there is no progress. Societies and individuals can try to make Douglass' famous remark obsolete by developing methods for collective moral inquiry, and by embed-

без борьбы нет прогресса⁶. Общества и отдельные люди могут попытаться сделать знаменитое замечание Дугласа устаревшим, разработав методы коллективного морального исследования и внедрив их в институты поддержки. Поэтому мы должны для начала рассмотреть, как должны действовать законодатели кантовского «царства».

Методологический натурализм рекомендует составлять первоначальный отчет о моральной методологии, рассматривая исторические эпизоды, в которых, как представляется, был достигнут моральный прогресс, и противопоставляя их случаям, в которых такой прогресс был приостановлен. Я начну с краткосрочной исторической перспективы, с тех изменений, о которых сохранились записи, позволяющие современным людям определить действия и установки соответствующих субъектов. Моими парадигмами здесь являются отмена рабства в Новом Свете, расширение возможностей для женщин с конца XVIII в. по настоящее время и растущее признание любовных отношений между представителями одного пола — последнее событие я наблюдал в течение своей жизни. Прослеживая последовательность небольших изменений, которые способствовали достижению конечного результата, а также осознавая способы, которыми этим изменениям сопротивлялись, мы вправе надеяться узнать, как затянувшийся, беспорядочный и весьма условный путь к прогрессу может стать более прямым, менее затратным и более надежным.

Одна из очевидных характеристик всех трех примеров — это неспособность прислушаться или серьезно отнестись к взглядам определенных типов людей. Уильям Джеймс однажды заявил — с неоправданным оптимизмом — что философов-моралистов от ошибок спасут «крики раненых» (James, 1979, p. 158). История показывает, как часто эти крики остаются неуслышанными. А иногда раненые молчат.

⁶ Фредерик Дуглас (1818—1895) — американский писатель-аболиционист. Указанные слова прозвучали в его речи «Освобождение Вест-Индии», с которой он выступил 3 августа 1857 г. в городе Канандаиуга округа Онтарио штата Нью-Йорк. — *Примеч. ред.*

ding them in supportive institutions. So we should begin by considering how the lawmakers in the Kantian *Reich* should go about their business.

Methodological naturalism recommends drawing an initial account of moral methodology by considering historical episodes in which moral progress appears to have been made and contrasting them with instances in which such progress has been blocked. I will start with *short-term* history, with the kinds of changes for which there are records, enabling contemporary people to identify the actions and attitudes of the agents involved. My paradigms here are the abolition of chattel slavery in the New World, the expansion of opportunities for women from the late eighteenth century to the present and the increasing acceptance of loving relations between members of the same sex — the last a development I have witnessed in my lifetime. Through tracing the sequence of small changes that promoted the eventual outcome, as well as recognising the ways in which those changes were resisted, we can hope to discover how the protracted, messy and highly contingent route to progress might become more direct, less costly and more reliable.

One obvious feature of all three cases is a failure to listen to, or to take seriously, the perspectives of particular kinds of people. William James once claimed — with unwarranted optimism — that moral philosophers will be saved from error by “the cries of the wounded” (James, 1979, p. 158). History reveals how often those cries go unheard. Also how, sometimes, the wounded do not even cry.

I see these two aspects of the three paradigms as providing a useful opening for thinking about moral method. The first — the “obvious feature” — consists in a habit of exclusion. Certain kinds of complaints about the moral *status quo* go unheard. The second con-

Я считаю, что вот эти два аспекта трех парадигм дают полезное начало для размышлений о моральном методе. Первый — «очевидная характеристика» — заключается в привычке к отчуждению. Определенные виды жалоб на моральный *status quo* остаются не услышанными. Второй аспект состоит в усвоении членами отчужденной группы перспективы, принятой теми, кто их исключил: рабы соглашались со своим низшим статусом, женщины довольствовались тем, что видят себя хранительницами очага и дома, геи и лесбиянки сожалеют о своих «развратных наклонностях». Моральный метод может начаться с размышлений о том, как осмыслить привычку отчуждения и как раскрыть тип ложного сознания, которое ослепляет угнетенных в отношении их собственного состояния (Kitcher, 2021a).

Как кантовские законодатели должны реагировать на угрозу того, что их «царство» по-прежнему будет пронизано этими характеристиками? Развивая концепцию согражданства, которую я представил ранее. Она должна содержать институты для культивирования обмена мнениями между гражданами, в которых поощряется деликатное отношение к услышанному, как через *социальные* средства создания форума, на котором выслушиваются жалобы, так и через воспитание в *индивидах* способности к глубокой вовлеченности во взгляды других. Кроме того, необходимо место для изучения существующих способов формирования определенных самоконцепций, считающихся неприемлемыми для определенных типов людей.

В недавней работе я попытался подробно изложить данный подход⁷. Здесь я могу предложить лишь краткий обзор. Выражения страдания заслуживают серьезного отношения. Поскольку закону недостает ресурсов для рассмотрения всех дел, первоначальные решения

⁷ Социальные аспекты предлагаемой мною методологии являются темой работы (Kitcher, 2021a). Образовательные предложения приведены в (Kitcher, 2021b).

sists in the absorption by members of the excluded group of the perspective adopted by those who exclude them: slaves acquiesce in their inferior status, women are content to see themselves as guardians of hearth and home, gays and lesbians regret their own “depraved tendencies”. Moral method can start by thinking about how to reflect on habits of exclusion and how to uncover the type of false consciousness that blinds the oppressed to their own state (Kitcher, 2021a).

How should Kantian lawmakers respond to the danger that their *Reich* continues to be pervaded by these features? Through developing the concept of fellow-citizenship I introduced earlier. It should contain institutions for cultivating exchanges among citizens in which delicate listening is promoted, both through the *social* means of creating a forum in which complaints are heard, and through fostering in *individuals* capacities for deep engagement with the perspectives of others. Furthermore, it will need a place for probing the existing ways in which particular kinds of self-conceptions are taken to be inappropriate for particular types of people.

In recent work, I have tried to elaborate this approach in some detail.⁶ Here, I can only offer a brief *précis*. Expressions of suffering deserve to be taken seriously. Just as the law lacks the resources to hear all cases, initial decisions must rank complaints in terms of their urgency. The prime candidates for investigation are those which, if justified and if addressed, would bring the greatest relief. The second stage must explore whether those who feel oppressed by some current element of the moral

⁶ The social aspects of my suggested methodology are the topic of Kitcher (2021a). The educational proposals are given in Kitcher (2021b).

должны ранжировать жалобы по степени их срочности. Главными кандидатами на разбирательство являются те жалобы, которые, если они обоснованны и будут рассмотрены, принесут наибольшее облегчение. На втором этапе необходимо выяснить, имеют ли те, кто чувствует себя угнетенным каким-то текущим элементом морального кодекса, основания для этого. Если это исследование завершится в их пользу, то на третьем, заключительном этапе следует искать средства правовой защиты.

Все три сегмента исследования опираются на предложенную концепцию согражданства. В частности, в идеальном случае решения принимаются в результате обсуждений, удовлетворяющих трем условиям. Во-первых, в них должны участвовать представители всех взглядов, существующих среди людей, которых затрагивает основной предмет обсуждения. Во-вторых, они должны использовать информацию, хорошо подкреплённую имеющимися доказательствами, и никогда догматически не апеллировать к предпосылкам, достоверность которых является спорной. В-третьих, участники обязаны стремиться к взаимодействию друг с другом. Они должны слушать и пытаться проникнуться точкой зрения друг друга, всегда стремясь к результату, который устроит всех. (Вспомните мое «менее очевидное» прочтение кантовской концепции соглашения о законах.)

Только что описанный коммуникативный идеал лучше всего рассматривать — как, на мой взгляд, и подобает идеалам — в качестве диагностического инструмента для выявления недостатков существующего положения вещей и определения направления, в котором следует искать улучшения. Вспомните мою дьюианскую цель: сделать моральный прогресс более систематическим и уверенным, чем он был исторически. Если сопоставить предложенный идеал с моими тремя парадигмами, то контраст очевиден. Фактическая история пронизана неспособностью охватить все затронутые стороны неподтвержденными предположени-

code are warranted in doing so. If that inquiry concludes in their favour, the third and final phase must seek a remedy.

All three segments of the inquiry are guided by the suggested concept of fellow-citizenship. Specifically, decisions ideally result from deliberations meeting three conditions. First, they should include representatives of all the perspectives found among those people who are affected by the focal issue. Second, they should make use of information well-supported by the available evidence, and never dogmatically appeal to premises whose credentials are matters of debate. Third, the participants are committed to mutual engagement with one another. They listen and attempt to enter into one another's perspectives, always searching for an outcome that all can tolerate. (Recall my "less obvious" reading of the Kantian concept of agreement on laws.)

The conversational ideal just outlined is best seen — as, in my view, ideals always are — as a diagnostic tool for exposing flaws in the existing state of affairs, and marking out a direction in which improvements could be sought. Recall my Deweyan aim: to make moral progress more systematic and sure-footed than it has historically been. When the proposed ideal is set against my three paradigms, the contrast is plain. The actual history is permeated by failures to include all the affected parties, by unsupported assumptions accepted without question and, above all, by an almost complete lack of efforts to engage with rival perspectives. Major agents of progressive change are the few heroic figures who are relatively free from these defects. Hence, I view the ideal as grounding an appropriate first step in moral methodology.

ями, принимаемыми на веру, и прежде всего почти полным отсутствием усилий по привлечению конкурирующих точек зрения. Основными инициаторами прогрессивных изменений являются те немногие героические фигуры, которые относительно свободны от этих недостатков. Следовательно, я рассматриваю идеал как основание для соответствующего первого шага в методологии морали.

Однако только этого недостаточно. Ведь в каждом из этих случаев некоторые члены группы, регистрирующие первоначальную жалобу, не выражают протеста. В результате поборники *status quo* получают возможность представить бойких истцов как неправильных. Такая реакция особенно заметна в дебатах о расширении возможностей для женщин, где немногие, кто ратует за перемены, могут быть отвергнуты как чудовища, как неполноценные полуженщины, склонные к предательству собственного пола. Следовательно, серьезное обсуждение, вызванное тем, что какая-то группа бросает вызов существующей части морального кодекса, всегда предполагает возможность того, что внешне довольные члены группы страдают от ложного самосознания. Очевидным способом решения этой проблемы будет создание постоянного процесса, в ходе которого *идеалы «Я»* — виды концепций, с помощью которых люди ориентируются и вырабатывают то, что является наиболее важным в их жизни, — подвергаются тщательному анализу. В частности, необходимо коллективно исследовать предположения о распределении таких идеалов и житейскую мудрость о том, что определенные идеалы подходят одним, но не подходят другим. Как и в случае с отчуждением, исследование должно защищать от провалов инклюзивности, необоснованных фактических предположений и нежелания учитывать точку зрения тех, кто думает иначе. Более того, как я уже утверждал в другой работе (Kitcher, 2021a), решение некоторых возникающих вопросов может потребовать социальных экспериментов, проводимых добровольными участниками. Самый прямой

By itself, however, it is insufficient. For in each of the instances some members of the class registering the initial complaint do not raise their voices in protest. In consequence, the champions of the *status quo* are able to portray the vocal plaintiffs as perverse. That reaction is especially evident in the debate over expanded opportunities for women, where the few who campaign for change can be dismissed as monstrous, as incomplete half-women, bent on betraying their sex. Hence, a serious deliberation, sparked by some group's challenge to an existing part of the moral code, should always consider the possibility that the apparently contented members of the group suffer from false consciousness. The obvious way of pursuing this issue is to create a permanent process in which *ideals of the self* — the kinds of conception through which people orient themselves and work out what is most central to their lives — are scrutinised. In particular, assumptions about the distribution of such ideals, and the everyday lore about how particular ideals are suited to some but not to others, must be collectively investigated. As in the case of exclusion, the investigation should guard against failures of inclusiveness, unwarranted factual assumptions, and against unwillingness to enter into the perspectives of those who think differently. Moreover, as I have argued elsewhere (Kitcher, 2021a), settling some questions that arise may require social experiments, undertaken by willing participants. The most direct way of addressing fears that if current restrictions are relaxed the heavens will fall is to allow those who want to abolish the barrier to go ahead.

Articulating the concept of fellow-citizenship in this way represents an enrichment of

способ борьбы с опасениями, что в случае ослабления существующих ограничений небеса рухнут, — позволить тем, кто хочет ликвидировать барьер, идти вперед.

Такая формулировка понятия согражданства является обогащением демократии. Действительно, я склонен думать, что это необходимый компонент в устранении известных недостатков, очевидных для многих современных демократических режимов. Осознание этих недостатков, и в особенности факта поляризации электората, может вполне обоснованно вызвать скептицизм в отношении плодотворности любых попыток культивирования мультиперспективных разговоров. Скучные эмпирические данные дают некоторые основания для оптимизма: в нескольких местах в отношении небольшого числа вопросов обсуждения в предусмотренной форме оказались успешными. Можно ожидать, что явные общественные нормы, выражающие элементы согражданства, могут изменить поведение. Даже самые буйные и шумные люди способны отказаться от своей обычной манеры поведения на свадьбах и похоронах. Однако я хочу пойти дальше. Образовательная программа, связанная с привитием норм совместного обсуждения, может подготовить взрослых, которые будут лучше воспринимать позиции других (Kitcher, 2021b). Постепенно усложняющиеся проблемы, создаваемые все более разнообразными группами, станут частью развития, возникая в детстве, подростковом возрасте и повторяясь на протяжении всей последующей жизни. Эта программа может не только помочь в намеченной мной коллективной работе, но также воспитать и усовершенствовать чувствительность, необходимую для тех, кто, не прибегая к помощи представительного совета участников обсуждения, попытается смоделировать процедуру, в которой участвовал бы этот совет.

Я утверждаю, что изложенный мною взгляд на моральный метод — это прямой способ понять и упорядочить запутанную историю трех значительных моральных достижений. Мно-

democracy. Indeed, I am inclined to think of it as a necessary ingredient in addressing the familiar ills evident in many contemporary democratic regimes. Consciousness of those defects, and specifically of the polarisation of electorates, may, quite reasonably, induce scepticism about the fruitfulness of any attempts to cultivate multi-perspectival conversations. The scant empirical evidence offers some reasons for optimism: in a few places, with respect to a small number of issues, deliberations of the envisaged form have proven successful. Explicit public norms, expressing the elements of fellow-citizenship, can be expected to modify behavior. Even the most exuberant and the rowdiest folk can amend their normal ways at weddings and funerals. I want to go further, however. An educational programme, tied to inculcating norms for joint deliberation, can prepare adults who are better able to engage with the viewpoints of others (Kitcher, 2021b). Progressively harder challenges, posed by ever more diverse groups, can be a part of development, through childhood and adolescence — and recurrently through later life. Not only would this programme help in the collective work I have envisaged, but it would also instil and refine the sensitivities required as individuals who, without having recourse to a representative council of deliberators, would try to simulate the proceedings in which that council would engage.

The view of moral method I have sketched is, I claim, a straightforward way of understanding and tidying up the messy history of three significant moral advances. Many philosophers do not turn to history at all — and thereby deprive themselves of important resources for understanding, and sometimes

гие философы вообще не обращаются к истории — и тем самым лишают себя важных ресурсов для понимания, а иногда и переосмысления вопросов, которыми они занимаются. Однако даже те, кто считает себя историками, обычно придерживаются слишком усеченного взгляда на историческое развитие. Мы склонны думать, что моральные практики начались с греков или, может быть, с евреев, египтян, вавилонян... Однако все эти люди — поздние гости в долгой эволюции человеческой морали.

Даже при самом беглом взгляде на наиболее ранние из дошедших до нас письменных документов можно увидеть, что они содержат сложные правила, основанные на предположениях о правильности и неправильности различных действий. До изобретения письменности, вероятно, уже существовали предшественники этих правил, более простые версии, в которые путем добавления оговорок и различий вносились изменения, позволяющие справиться с беспрецедентными ситуациями. Как далеко в прошлое уходит история? Небольшой, но показательный факт. Торговля между палеолитическими группами охотников-собирателей началась по крайней мере 20 тысяч лет назад, а вполне возможно, что и 30 тысяч лет. Вражда между группами прослеживается не только у наших ближайших эволюционных родственников — шимпанзе и бонобо. Она также очевидна в истории гомининов. Способность обмениваться с соседями требовала набора правил или моделей поведения, дающих взаимную гарантию защиты. Также неправдоподобно думать, что эта человеческая практика возникла *ab initio*. Ведь, как давно признали приматологи, археологи и антропологи, внутригрупповые конфликты были характерны для малых обществ, в которых жили человекообразные обезьяны, гоминины и виды *Homo*. Внутренняя моральная практика возникла и развивалась задолго до того, как у наших предшественников появилась идея торговать с людьми, живущими на противоположном берегу реки.

re-conceptualising, the issues with which they are concerned. Even those who think of themselves as historicists, however, typically take too truncated a view of historical development. Moral practice, we tend to think, began with the Greeks, or maybe with the Hebrews, or the Egyptians, or the Babylonians or... Yet all these people are latecomers in the long evolution of human morality.

For the briefest glance at the earliest written documents to have survived reveals how these codicils to extant legal codes contain complex rules based upon assumptions about the rightness and wrongness of various types of action. Before the invention of writing there must have been precursors to these rules, simpler versions, amended by adding clauses and distinctions to cope with hitherto unprecedented situations. How far back does the story go? A small, but telling fact. Trade among paleolithic hunter-gatherer bands began at least twenty thousand years ago, and may well go back thirty thousand years. Hostility among bands is not only apparent in our closest evolutionary relatives, the chimps and bonobos. It is also clear in the hominin record. The ability to exchange with neighbours required a set of rules or patterns of behaviour, giving mutual assurance of protection. Nor is it plausible to think of that human practice as arising *ab initio*. For, as primatologists, archeologists, and anthropologists have long recognised, intra-band conflict pervades the small societies in which great apes, hominins and the species of *Homo* have all lived. An *internal* moral practice originated and evolved long before our predecessors had the idea of trading with the people who dwelt on the opposite bank of the river.

I claim, then, that human morality is between fifty thousand and one hundred thou-

Итак, я утверждаю, что человеческой морали от 50 тысяч до 100 тысяч лет. Она появилась в качестве решения проблем сплочения внутри человеческих обществ. Напряженность и конфликты — это симптомы скрытой ограниченности. Люди, гоминины, шимпанзе и бонобо обладают общей психологической способностью представлять намерения, стремления и желания своих собратьев и корректировать поведение в соответствии с ними. Эта способность, а именно отзывчивость, позволяет членам этих групп жить в относительно больших обществах (30–70 членов), смешанных по возрасту и полу. Но эти способности недостаточно сильны, чтобы сделать этот способ совместной жизни гладким и легким. Давным-давно наш вид нашел выход из этой ловушки. Была изобретена мораль, изначально грубая и простая, но под воздействием культурного отбора эволюционировавшая в сложные формы, узнаваемые в вавилонских и египетских кодексах.

Изначальная проблема заключается в ограниченном характере человеческой отзывчивости. Поэтому рассматривайте моральный метод как приспособление к этой проблеме, подобно тому как ключ подходит к замку. Как должно происходить моральное исследование? Ответ: путем обсуждения в юмовский «долгий прохладный час», в котором участвуют все стороны, в ходе которого участники используют лучшую информацию из имеющейся в их распоряжении и в котором они учитывают и пытаются удовлетворить желания всех. Именно так поступают современные группы охотников-собираателей. Я думаю, что почти наверняка так же поступали и наши предки. До какого-то момента позднего палеолита.

Что изменилось? Светлая идея, рожденная верой в существование невидимых существ или оккультных природных сил, считавшихся ответственными за необъяснимые изменения в природе. Моральная практика нуждается в способе, которым обеспечивается соблюдение кодекса, даже когда члены группы находятся

sand years old. It was introduced as the solution to the problems of cohesion within human societies. Tensions and conflicts are the symptoms of an underlying limitation. Human beings, hominins, chimpanzees and bonobos share a psychological capacity for representing the intentions, aspirations and desires of their fellows, and for adjusting behaviour to accommodate them. That capacity, responsiveness, enables members of these groups to live in relatively large societies (30-70 members) mixed by age and sex. But the capacities are not sufficiently strong to make this mode of joint living smooth and easy. Long ago, our species found a way out of the trap. Morality was invented, initially crude and simple, but evolving under cultural selection into the complex forms recognisable in the Babylonian and Egyptian codes.

The *ur*-problem is the limited character of human responsiveness. So think of moral method as attuned to that *ur*-problem, as a key fits a lock. How should moral inquiry proceed? Answer: through deliberations in Hume's "long cool hour", in which all parties are included, in which participants use the best information they have and in which they attend to, and try to satisfy, the wishes of all. That is what contemporary hunter-gatherer bands do. I think it is almost surely what our ancestors did. Up until some point in the Later Paleolithic.

What changed? A bright idea, born of beliefs in the existence of unseen beings or occult natural forces, held responsible for the inexplicable changes in nature. Moral practice needs a way of enforcing the code, even when band members are out of sight of their fellows. The initial solution, apparently adopted by all the societies we know that most resemble our paleolithic ancestors, is to claim that the unseen beings or occult forces respond to breaches of the moral code, bringing severe repercussions

вне поля зрения своих товарищей. Первоначальное решение, принятое, очевидно, всеми известными нам обществами, наиболее похожими на наших палеолитических предков, заключается в утверждении, что невидимые существа или оккультные силы реагируют на нарушение морального кодекса, вызывая суровые последствия для нарушителей и тех, кто наиболее тесно с ними связан (Ветхий Завет предлагает, пожалуй, самое обширное и сложное развитие этой идеи).

Как только это произошло, перед конкретными членами группы открылась возможность искренне или нет претендовать на доступ к божественному. Если их выступления достаточно ярки, они могут доминировать в ранее демократической дискуссии. У шамана и пророка рождается идея индивидуального морального авторитета.

Она, конечно, мутирует, проходя стадии священника, имама, раввина, мудреца, философа и (немного сбиваясь) профессионального этика. Ранее я утверждал, огрубляя, что Кант был наследником традиции божественного морального авторитета. В той мере, в какой он помещает моральный авторитет в индивида, это утверждение, я считаю, верно. И все же Кант отличается от других индивидуалистов своей демократической установкой на то, что любой из нас может играть роль авторитета.

Мне нравится демократия. Поэтому мой подход заключается в том, чтобы развивать эту тему, вернуть законотворчество к его первоначальной насыщенно демократической форме. Альтернативный путь сочетания привлекательного эгалитаризма Канта с установкой на индивидуальную способность различать моральные принципы заключается в расширении понятия разума. Результатом, как я полагаю, является форма сверхнатурализма, независимо от того, добивались ли этого Иммануил Кант, Джон Ролз или Тим Скэнлон. Натуралисты должны сопротивляться. В поисках нравственной методологии, которая поможет нашему моральному прогрессу, они должны признать, что коллек-

for offenders and those most closely associated with them. (The Old Testament offers perhaps the most extensive and sophisticated development of the idea.)

Once that is in place, the way is open for particular band members to claim, sincerely or not, access to the divine. If their performances are sufficiently striking, they may dominate a previously democratic discussion. In the shaman and the prophet, the idea of individual moral authority is born.

It mutates, of course, passing by stages to the priest, the imam, the rabbi, the sage, the philosopher, and (a bit of a come-down) to the professional ethicist. Earlier, I claimed — rudely — that Kant was heir to the tradition of divine moral authority. Insofar as he locates moral authority in the individual, that claim is, I maintain, correct. Yet Kant is distinguished from other individualists by his democratic insistence that any of us can fill the authoritative role.

I like the democracy. Hence, my approach has been to develop that theme, to return law-making to its original richly democratic form. The alternative way of combining Kant's attractive egalitarianism with insistence on individual capacity for discerning moral principles is to inflate the notion of reason. The result, I suggest, is a form of super-naturalism, whether pursued by Immanuel Kant, or John Rawls, or Tim Scanlon. Naturalists should resist. Seeking a moral methodology that will help our moral progress, they should recognise how the collective deliberations I envisage are an apt way to straighten out the kinks of human history, short or long. Once we've appreciated the *ur*-problem, this approach takes the obvious first steps towards addressing it.

тивные обсуждения, которые я предлагаю, являются подходящим способом выправить перекосы короткой или длинной человеческой истории. Как только мы оценим первоначальную проблему, этот подход позволит сделать первые конкретные шаги к ее решению.

VII

Я предвижу очевидное возражение. Так много отличительных механизмов кантовской моральной философии было разобрано в моих натурализаторских начинаниях, что говорить о какой-либо серьезной связи с Кантом будет ложной рекламой. Я признаю правомерность этого обвинения. Но я думаю, что те, кто его выдвигает, вынуждены столкнуться с дилеммой.

Третья формулировка категорического императива порывает с безудержным индивидуализмом современной философии, с фокусом на обособленном индивидуальном субъекте, который Декарт завещал своим преемникам, вплоть до Канта. Возможно, Кант поместил морального субъекта в сообщество, находясь под влиянием Руссо (и Адама Смита?). Как только абстрактное понятие Разума появляется на сцене, ему требуется только один субъект, чтобы служить его проводником. Социальные или политические отношения с другими становятся неважными. Мораль проистекает из того, чего требуют исторически и социально обособленные принципы практической рациональности. Мы остаемся с идеально автономным рациональным существом Канта, с лицом, принимающим решения за занавесом неведения, согласно Ролзу, с образцом разумности Скэнлона.

Как следствие, третья формулировка ничего не добавляет к двум предшествующим. Социально-политический элемент, который она, казалось бы, вводит, не дает никакого вклада. Если продолжать мыслить в терминах трех формулировок, то последняя из них — это послесловие, повод для Канта сформулировать темы, прозвучавшие ранее в «Основоположении...». Неудивительно поэтому, что ученые

VII

I anticipate an obvious objection. So much of the distinctive machinery of Kantian moral philosophy has been dismantled in my naturalising endeavours that it is entirely false advertising to suggest any serious connection with Kant. I acknowledge the plausibility of the charge. But I think those who level it must face a dilemma.

The third formulation of the Categorical Imperative breaks with the rampant individualism of modern philosophy, the focus on the detached individual subject bequeathed by Descartes to his successors, up to and including Kant. Perhaps influenced by Rousseau (and Adam Smith?), Kant locates the moral agent in a community. Once the abstract notion of Reason appears on the scene, it requires only a single subject to serve as its vehicle. Social or political relations to others become otiose. Morality flows from what historically and socially detached principles of practical rationality demand. We are left with Kant's ideally autonomous rational being, with Rawls' decision-maker behind the veil of ignorance, with Scanlon's paragon of reasonableness.

In consequence, the third formulation adds nothing to the two that precede it. The socio-political element it appeared to introduce makes no contribution. If we continue to think in terms of three formulations, the last one is an afterthought, an occasion for Kant to articulate themes sounded earlier in the *Groundwork*. No wonder, then, that scholars concentrate on interpreting the formula of universal law and the principle of humanity. The ugly duckling turns out to grow into an entirely unprepossessing duck.

If, on the other hand, you take the introduction of a socio-political entity seriously,

сосредоточились на интерпретации формулы всеобщего закона и принципа человечности. Гадкий утенок вырастает в совершенно непривлекательную утку.

Если, с другой стороны, вы серьезно относитесь к введению социально-политического устройства, то это объясняется тем, что между членами этого устройства существуют морально значимые различия. Ни один член кантовского «царства» не может выступать за всех. Их способности разума и рассудка не могут преодолеть различия между ними для того, чтобы это могло произойти. Мы вынуждены демонтировать значительную часть трансцендентального механизма, сосредоточиться на человеческом разнообразии, на практических попытках разрешать конфликты и договариваться⁸.

Я не утверждаю, что если предпринять эти шаги и серьезно отнестись к третьей формулировке, то это неизбежно приведет к позиции, которую я здесь изложил. Но я не вижу, как двигаться в этом направлении, сохраняя центральные кантовские понятия — трансцендентный Разум, совершенную автономию и т. д., — от которых мне пришлось отказаться.

Возможно, я допустил особенно грубую форму того жанра, который описал в самом начале, бесцеремонно пожертвовав центральными элементами мысли Канта, чтобы построить непонятный разговор с великим философом. Конечно, в этом кроется опасность. В конце своего труда «Основоположения арифметики» Фреге замечает, что он бы не хотел, чтобы его «упрекнули в мелочных придирках к гению, которому нам следует лишь внимать с благодарным восхищением» (Фреге, 2008, с. 222). Я тоже не хочу. Кант, возможно, является величайшей фигурой в истории западной философии.

⁸ Возможно, мой извиняющийся тон в этих замечаниях заходит слишком далеко. Мартин Штикер и Томас Штурм убедили меня в том, что Кант иногда делает шаги в направлении социального встраивания, предусмотренного моей натурализованной версией, см.: (Sticker, 2021; Sturm, 2017) и ссылки в этих работах. Я оставляю за кантоведами право определить, в какой степени мой натурализованный Кант является гротескной карикатурой.

that must be because there are morally significant differences among its members. No single member of the Kantian *Reich* can stand for all. In that case, his or her powers of reason and reasoning cannot override the variation among them. We are forced to dismantle large parts of the transcendental machinery, to concentrate on human diversity, on practical attempts to resolve conflicts and to negotiate.⁷

I do not claim that taking these steps, taking the third formulation seriously, will inevitably lead to the position I have outlined here. But I do not see how to move in that direction while retaining the central Kantian notions — transcendent Reason, perfect autonomy, and so forth — that I have had to jettison.

Perhaps I have committed an especially brutish form of the genre I described at the outset, cavalierly sacrificing central elements in Kant's thought to construct an uncomprehending conversation with a great philosopher. Surely, there is a danger of that. Towards the end of his *Grundlagen der Arithmetik*, Frege remarks that he has "no wish to incur the reproach of picking petty quarrels with a genius to whom we must all look up with grateful awe" (Frege, 1968, p. 101^e). Neither do I. Kant is arguably the greatest figure in the history of western philosophy, in part because lesser thinkers, people who diverge from him in many crucial points, are still able to find so much inspiration in his ideas.

⁷ Perhaps my apologetic tone in these remarks goes too far. Martin Sticker and Thomas Sturm have convinced me that Kant sometimes takes steps in the direction of the social embedding envisaged by my naturalised version. See Sticker (2021), Sturm (2017) and the references in these papers. I leave it to the genuine scholars to determine the extent to which my naturalised Kant is a grotesque caricature.

фии, отчасти потому, что менее значительные мыслители, люди, расходящиеся с ним по многим важнейшим вопросам, все же способны находить в его идеях столько вдохновения.

Список литературы

- Гоббс Т. Левиафан // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1991. Т. 2. С. 3–545.
- Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 39–275.
- Фреге Г. Основоположения арифметики. Логико-философское исследование о понятии числа // Логико-философские труды / пер. с англ., нем., фр. В. А. Суровцева. Новосибирск : Сиб. унив. изд-во, 2008. С. 125–238.
- Bennett J. *Kant's Analytic*. Cambridge, UK : Cambridge University Press, 1966.
- Dahl R. *A Preface to Democracy*. Chicago : University of Chicago Press, 1956.
- Dahl R. *Dilemmas of Pluralist Democracy: Autonomy and Control*. New Haven : Yale University Press, 1982.
- Dewey J. *Human Nature and Conduct* // *The Middle Works*. Carbondale, Ill. : Southern Illinois University Press, 1988. Vol. 14.
- James W. *The Moral Philosopher and the Moral Life* // James W. *The Will to Believe, and other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1979. P. 141–162.
- Kitcher Ph. *The Ethical Project*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2011.
- Kitcher Ph. *Moral Progress*. N. Y. : Oxford University Press, 2021a.
- Kitcher Ph. *The Main Enterprise of the World: Rethinking Education*. N. Y. : Oxford University Press, 2021b.
- Kleingeld P. *Freedom of the Will as Moral Self-Legislation*. Lecture delivered at the 12th International Kant Congress, Vienna. (неопубл. рукопись).
- Nagel T. *The View from Nowhere*. N.Y. : Oxford University Press, 1986.
- Parfit D. *On What Matters* : in 2 vols. Oxford : Oxford University Press, 2011.
- Rawls J. *Kantian Constructivism in Moral Theory* // *Journal of Philosophy*. 1980. Vol. 77. P. 515–582.
- Scanlon T.M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1998.
- Scanlon T.M. *Being Realistic about Reasons*. Oxford : Oxford University Press, 2014.

References

- Bennett, J., 1966. *Kant's Analytic*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Dahl, R., 1956. *A Preface to Democracy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dahl, R., 1982. *Dilemmas of Pluralist Democracy: Autonomy and Control*. New Haven: Yale University Press.
- Dewey, J., 1988. *Human Nature and Conduct*. In: J. Dewey, 1988. *The Middle Works, Volume 14*. Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press
- Frege, G., 1968. *Die Grundlagen der Arithmetik*. Original text and parallel translation by J. L. Austin. Oxford: Blackwell, 1968.
- Hobbes, T., 1998. *Leviathan*. Edited with an Introduction and Notes by J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press.
- James, W., 1979. *The Moral Philosopher and the Moral Life*. In: W. James, 1979. *The Will to Believe, and other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 141-162.
- Kant, I., 2011. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Edited and translated by M. Gregor and J. Timmermann. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Kitcher, Ph., 2011. *The Ethical Project*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kitcher, Ph., 2021a. *Moral Progress*. New York: Oxford University Press.
- Kitcher, Ph., 2021b. *The Main Enterprise of the World: Rethinking Education*. New York: Oxford University Press.
- Kleingeld, P., 2015. *Freedom of the Will as Moral Self-Legislation*. Lecture delivered at the 12th International Kant Congress, Vienna. [unpublished manuscript] (Personal communication, 10 October 2015).
- Nagel, T., 1986. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press.
- Parfit, D., 2011. *On What Matters*. In 2 Volumes. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J., 1980. *Kantian Constructivism in Moral Theory*. *Journal of Philosophy*, 77, pp. 515-582.
- Scanlon, T.M., 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Scanlon, T.M., 2014. *Being Realistic about Reasons*. Oxford: Oxford University Press.

Sticker M. Kant on Thinking for Oneself and with Others the Ethical A Priori, Openness and Diversity // *Journal of Philosophy of Education*. 2021. Vol. 55, № 6. P. 949–965. doi: <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12615>.

Strawson P. F. *The Bounds of Sense*. L.: Methuen, 1966.

Sturm T. What Did Kant Mean by, and Why Did He Adopt a Cosmopolitan Point of View in History? // *Cosmopolitics: The Collected Papers of the Open Anthropology Cooperative* / ed. by J. Schaffner, H. Wardle. St. Andrews: Open Anthropology Cooperative Press, 2017. Vol. 1. P. 72–88.

Об авторе

Филип Китчер, доктор философии, профессор, философский факультет, Колумбийский университет, Нью-Йорк, США; почетный член Колледжа Христа, Кембридж, Великобритания.

E-mail: psk16@columbia.edu

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:

Китчер Ф. Нагурализируя Канта // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 1. С. 118–146.

doi: [10.5922/0207-6918-2022-1-5](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2022-1-5)

© Китчер Ф., 2022.

Sticker, M., 2021. Kant on Thinking for Oneself and with Others the Ethical A Priori, Openness and Diversity. *Journal of Philosophy of Education*, 55(6), pp. 949-965. <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12615>

Strawson, P. F., 1966. *The Bounds of Sense*. London: Methuen.

Sturm, T., 2017. What Did Kant Mean by, and Why Did He Adopt a Cosmopolitan Point of View in History? In: J. Schaffner and H. Wardle, eds. 2017. *Cosmopolitics: The Collected Papers of the Open Anthropology Cooperative, Volume I*. St. Andrews: Open Anthropology Cooperative Press, 2017, pp. 72-88.

The author

Prof. Dr Philip Kitcher, Department of Philosophy, Columbia University, New York, USA; Honorary Fellow, Christ's College, Cambridge, UK.

E-mail: psk16@columbia.edu

To cite this article:

Kitcher, Ph., 2022. Naturalising Kant. *Kantian Journal*, 41(1), pp. 118-146.

<https://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-1-5>

© Kitcher Ph., 2022.



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/))

МЕЖДУ КАНТОМ И МАРКСОМ: ПРОБЛЕМА РЕВОЛЮЦИИ У АНТОНИО ГРАМШИ

Дж. Коспито¹

Реконструкция эволюции суждений Грамши о русской революции подразумевает полное переосмысление его собственного отношения как к Марксу, так и к Канту. Уже весной 1917 г. Грамши предвидел, что Февральская революция может перерасти в пролетарскую революцию, фактически осуществив кантовскую мораль: только общество, полностью освобожденное от угнетения и эксплуатации, позволит людям быть свободными и автономными. После падения Зимнего дворца Грамши писал, что революция произошла «вопреки “Капиталу” Маркса», или, лучше сказать, вопреки его буквальной интерпретации, распространенной позитивистским марксизмом Второго Интернационала. В конце 1910-х – начале 1920-х гг. Грамши считал возможным для Италии и всей Европы «сделать как в России»; однако с 1924 г. он начал разрабатывать иное видение революции в западном мире, которое в «Тюремных тетрадах» реализовалось в противопоставлении маневренной войны и войны позиционной. В то же время он разработал концепции цезаризма / бонапартизма и пассивной революции, которые позволили анализировать такие явления, как американизм и фашизм, с точки зрения консервативной модернизации, или революции без революции. И все же, что особенно важно, Грамши разрабатывал концепцию гегемонии, подчеркивая важность момента консенсуса в борьбе за завоевание и удержание власти. Это отдалило его от марксизма-ленинизма того времени как с политической, так и с теоретической точки зрения; например, он отверг «бесхитростный реализм» ленинского «Материализма и эмпириокритицизма» в пользу феноменализма, явно заимствованного у Канта.

Ключевые слова: Грамши, кантовская этика, гегемония, ленинизм, марксизм, Русская революция, теория познания

¹Павийский университет.
Италия, 27100, Павия, Страда Нуова, д. 65.
Поступила в редакцию: 23.02.2021 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-1-6

THE PROBLEM OF THE REVOLUTION IN GRAMSCI (BETWEEN KANT AND MARX)

G. Cospito¹

Reconstructing the evolution of Gramsci's judgment about the Russian Revolution implies an overall rethinking of his own relation to Marx as well as to Kant. Already in the spring of 1917, Gramsci foresaw that the February Revolution could become a proletarian revolution and that this would realise in fact Kant's moral: only a society completely freed from oppression and exploitation would allow people to be free and autonomous. After the fall of the Winter Palace, Gramsci wrote that the revolution happened "against Marx's Capital", or better, against its literal interpretation as spread by the positivistic Marxism of the Second International. Between the end of the 1910s and the beginning of the 1920s, Gramsci thought it possible for Italy and the whole of Europe "to do as in Russia"; yet, from 1924, he started elaborating a different vision of the revolution in the Western World, which in the Prison Notebooks became a contraposition between a war of movement and a war of position. At the same time, he developed the concepts of caesarism/bonapartism and passive revolution which allowed the analysis of phenomena such as americanism and fascism from the perspective of a conservative modernisation, or revolution without a revolution. Still, and most of all, Gramsci developed the concept of hegemony, highlighting the importance of the moment of consensus in the fight for gaining and maintaining power. This drew Gramsci quite far from the marxism-leninism of his time, both from the political and theoretical point of view; for instance, he rejected the "ingenuous realism" of Lenin's Materialism and Empiriocriticism in favour of a phenomenalism explicitly drawn by Kant.

Keywords: Gramsci, Kantian ethics, hegemony, Leninism, Marxism, Russian revolution, theory of knowledge

¹University of Pavia.
Strada Nuova 65, Pavia, 27100, Italy.
Received: 23.02.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-1-6

1. Введение

Первые новости из революционной России, поступавшие в Италию, были неопределенными и путанными, отчасти из-за цензуры прессы, ужесточившейся после вступления Италии в Первую мировую войну. Тем не менее начиная с весны 1917 г. молодой журналист и воинствующий социалист Антонио Грамши анализирует событие, которое войдет в историю как Февральская революция (отречение царя Николая II и формирование временного либерально-буржуазного правительства князя Г. Е. Львова), как «пролетарское действие, которое обязательно должно привести к социалистическому строю» (Gramsci, 2015a, p. 255). В отличие от Французской революции, которая выражала специфические интересы одного класса (буржуазии), стремившегося заменить собой другой господствовавший класс (феодалную аристократию), революция в России была осуществлена сельскохозяйственным и промышленным пролетариатом, действовавшим от имени всего народа, о чем свидетельствовали (обещанное) введение всеобщего избирательного права, распространявшегося и на женщин, и растущее влияние Советов и большевиков. Среди последних начала вырисовываться фигура Ленина, который только что вернулся из эмиграции и опубликовал так называемые «Апрельские тезисы», высказав в них теорию необходимости второй революции для перехода к социализму. Грамши по-прежнему называл большевиков «максималистами», ссылаясь на то, что они представляли большинство в Российской социал-демократической рабочей партии и воплощали «предельную идею социализма: им нужен *весь* социализм» (Gramsci, 2015b, p. 397).

2. Грамши и кантовская этика

Кроме того, по мнению Грамши, постепенное утверждение демократии и равенства в России уже «создало новую моральную атмос-

1. Introduction

The initial news from revolutionary Russia that arrived in Italy was uncertain and confused, in part due to press censorship, which became more rigid after Italy entered the First World War. Nevertheless, beginning in the spring of 1917, the young journalist and socialist militant, Antonio Gramsci, analysed what would go down in history as the February Revolution (the abdication of Czar Nicholas II and the formation of the provisional liberal-bourgeois government of Prince L'vov) as a proletarian revolution “which must naturally lead to a socialist regime” (Gramsci, 1975a, p. 126). This was because, unlike the French Revolution, which expressed the specific interests of one class (the bourgeoisie) which sought to substitute its rule for that of another class (the feudal aristocracy), the revolution under way in Russia was animated by the agricultural and industrial proletariat acting in the name of the entire collectivity, as testified to by the (promised) introduction of universal suffrage (also extended to women) and the growing influence of the Soviets and the Bolsheviks. Among these the figure of Lenin began to emerge, who had just returned from exile and published the so-called “April Theses”, in which he presented the theory of the need for a second revolution in order to transition to socialism. Gramsci still referred to the Bolsheviks as “Maximalists”, with reference to the fact that they represented the majority in the Russian Social-Democratic Workers’ Party and embodied “the idea of socialism taken to its limits: they wanted socialism *in its entirety*” (Gramsci, 1975b, p. 132).

2. Gramsci and Kantian Ethics

Moreover, in Gramsci’s opinion the gradual affirmation of democracy and equality in Russia had already “created a new moral or-

феру», «установило свободу духа так же, как и свободу тела» (Gramsci, 2015a, p. 259). В некоторых буржуазных газетах, как иностранных, так и итальянских, сообщалось, что несколько человек, сидевших в тюрьмах за общеуголовные преступления, отказались от свободы, предложенной им и политическим заключенным революционерами, и решили до конца отбывать наказание в тюрьмах, которые они же сами и будут охранять. Из этого Грамши сделал вывод: «В русской революции обычный преступник стал тем человеком, которого проповедовал теоретик абсолютной морали Иммануил Кант, — человеком, который говорит: “Необъятное небо надо мной, императив моей совести во мне”»² (Ibid.). Год спустя, в 1918 г., та же интерпретация была применена и к понятию демократии, мыслимой как «точка пересечения моральных доктрин, которые развивались под влиянием Иммануила Канта, и политической жизни. Демократия вульгаризирует эти доктрины, делает их воинственными: для нее мысль становится действием, она стремится воплотить себя в повседневной практике. В моральной доктрине люди рассматриваются как реально действующие, как несущие прямую ответственность за последствия своих действий для отношений, существующих в человеческом обществе» (Gramsci, 1982, p. 836).

Тезис, подразумеваемый в этих заявлениях, которые, очевидно, являются удивительными, если не провокационными, становится понятным в свете того, что Грамши напишет спустя более чем десятилетие в «Тюремных тетрадах»: в обществе того времени, разделенном на классы, «категорическая формула Канта: “Поступай так, чтобы твое поведение могло стать нормой для всех людей в подобных же условиях”», если «ее анализировать реалистично, не выходит за пределы данной среды со всеми ее моральными предрассудками и варварскими обы-

² В данном случае Грамши, судя по всему, пересказывает известный афоризм Канта своими словами. В связи с этим перевод высказывания сделан не так, как в издании Канта 1994 г. (Кант, 1994, с. 562), а дословно по Грамши. — *Примеч. пер.*

der and, in addition to the physical liberty of the individual, has established the liberty of the mind” (Gramsci, 1975a, p. 128). It was reported in several bourgeois newspapers, both foreign and Italian, that a few people who had been imprisoned for common crimes had refused the freedom offered to them and to the political prisoners by the revolutionaries and had decided to finish serving their sentences in prisons which they themselves would guard over. From this Gramsci concluded, “The man who was a common criminal has turned into the sort of man whom Immanuel Kant, the theoretician of absolute ethical conduct, had called for — the sort of man who says: ‘the immensity of the heavens above me, the imperative of my conscience within me’” (ibid.). One year later (1918), the same interpretation would also be applied to the concept of democracy, understood as “the point of contact between moral doctrines, such as have developed with Immanuel Kant, and political life. Democracy vulgarizes these doctrines, makes them militant: through it thought becomes action, seeks to be translated into daily practice. In moral doctrine, men are actually considered as agents, as directly responsible for the consequences brought about by their actions in the relational life of human society” (Gramsci, 1975c, p. 81).

The thesis implicit in these statements — which are evidently surprising if not provocative — becomes clear in light of what Gramsci would write more than a decade later in his *Prison Notebooks*: in the society of that time, divided into classes, “Kant’s categorical formula: behave as you would want everybody else to behave in the same circumstances”, if “analyzed realistically [...], is only applicable to a specific milieu, with that milieu’s moral superstitions and barbaric mores; it is a static, empty formula into which one can pour any actual

чаями; это статичная, пустая формула, которую можно наполнить любым актуальным историческим содержанием». Такая формула парадоксальным образом приводит к «одной из форм релятивизма и, следовательно, скептицизма» (Gramsci, 1977, vol. 2, p. 1035), в народном понимании порождающего «трюизм», согласно которому «кто убивает неверную жену, считает, что все обманутые мужья должны убивать» (Граммши, 1991, с. 72) и т. д.³ Граммши использует измененную версию текста Канта, которая в действительности выглядит следующим образом:

Таким образом, существует только один-единственный категорический императив и притом следующий: *поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом.* <...> Так как всеобщность закона, по которому происходят действия, составляет то, что, собственно, называется природой в самом общем смысле (по форме), т. е. бытием вещей, поскольку оно определено по всеобщим законам, то всеобщий императив долга мог бы звучать также и следующим образом: *поступай так, как если бы максима твоего поведения по твоей воле должна была стать всеобщим законом природы* (AA 04, S. 421; Кант, 1997, с. 143, 145).

Однако следует отметить, что такая релятивистская и редукционная интерпретация этики Канта была довольно распространена в марксистской традиции: например, ее можно найти в нескольких текстах Г. В. Плеханова, опубликованных в конце 1800-х — начале 1900-х гг. В эссе об Ибсене он фактически писал:

По словам Гегеля, такой закон «указывает лишь, чего нельзя делать, но не говорит, что следует делать. Он абсолютен не положительно, а отрицательно; он имеет неопределенный или бесконечный характер, тогда как нравственный закон по своему существу должен быть абсолютным и положительным. Поэтому нравственный закон Канта не имеет нравственного характера» (Плеханов, 1906, с. 6).

³По этой теме см. также: (La Porta, 1990).

historical content". Such a formula falls paradoxically into "a form of relativism and therefore of moral scepticism" which, in popular common sense, gives rise to the "truism" according to which "a jealous husband who kills his unfaithful wife thinks that all husbands should kill unfaithful wives", and so on (Gramsci, 2011c, pp. 323-324).² Gramsci provides a modified version of Kant's text, which in reality reads:

There is, therefore, only a single categorical imperative and it is this: *act only in accordance with that maxim through which you can at the same time will that it become a universal law.* [...] Since the universality of law in accordance with which effects take place constitutes what is properly called *nature* in the most general sense (as regards its form) — that is, the existence of things insofar as it is determined in accordance with universal laws — the universal imperative of duty can also go as follows: *act as if the maxim of your action were to become by your will a universal law of nature* (GMS, AA 04, p. 421; Kant, 1998, p. 31).

It should nevertheless be observed that this relativistic and reductive interpretation of Kant's ethics was quite common in Marxist tradition: for example, it can be found in several of Plekhanov's texts, published between the end of the 1800s and the initial years of the 1900s. In an essay on Ibsen, he in fact wrote that

in Hegel's words, such a law does not say "what must be willed and done in all circumstances, but what must not be willed and done. It is absolute not in a positive sense but in a negative sense: it is utterly indefinite or 'infinite'. Moral law must, according to its nature, be absolute and positive: for this reason Kant's moral law is not moral" (Plekhanov, 1908, pp. 38-39).

²On this topic see also La Porta (1990).

И все же я чувствую, что Грамши осознавал, насколько эта интерпретация далека от первоначального смысла морального проекта Канта, который представлялся ему, с одной стороны, связанным с «сократической этикой, в которой “моральная” воля имеет свое основание в интеллекте, в мудрости, так что проступок обусловлен невежеством, а поиск критического знания является основой высшей морали или морали как таковой», а с другой стороны,

с... космополитическим просветительством и критической концепцией автора... с философией интеллигенции как космополитического слоя. Поэтому сам действующий и есть носитель «подобных условий», иначе говоря, их создатель. Значит, он «должен» действовать в соответствии с тем «образцом», который он хотел бы видеть образцом для всех людей, в соответствии с тем типом цивилизации, ради прихода которой он трудится или для сохранения которой «сопротивляется» разлагающим ее силам... (Грамши, 1991, с. 73).

Тем не менее основная проблема заключается в том, что до тех пор, пока сохраняется классовое деление, угнетение и эксплуатация подчиненных классов, невозможно, за исключением отдельных случаев, предоставить этим классам и составляющим их индивидам *автономию*, которая, по Канту, является основным условием нравственного поведения⁴. Однако Грамши считал, что все изменится, когда появится «всемирный конформизм», который станет возможным после прекращения разделения общества на классы и нации и который он часто упоминал, используя формулу Энгельса о «переходе из царства необходимости в царство свобо-

⁴ См., например: «История подчиненных классов обязательно фрагментарна и эпизодична... Подчиненные классы подвластны инициативам господствующего класса, даже когда они восстают; они находятся в состоянии тревожной обороны. Поэтому каждый след автономной инициативы бесценен» (Gramsci, 1977, vol. 1, p. 299–300). Эффективную реконструкцию истории концепции автономии можно найти у Фоннесу (Fonnesu, 2014).

Nevertheless, I feel that Gramsci was aware of how far this interpretation was from the original meaning of Kant's moral proposal, which appeared to him to be linked, on the one hand, to “the Socratic ethic, in which the ‘moral’ will has its base in the intellect, in wisdom, so that wrongdoing is due to ignorance and the search for critical knowledge is the basis of superior morality or of morality *tout court*” and, on the other, to

the cosmopolitan Enlightenment and the critical conception of the author, [...] linked to the philosophy of the intellectuals as a cosmopolitan stratum. Therefore, the agent is the bearer of the ‘similar conditions’ and indeed their creator. That is, he ‘must’ act according to a ‘model’ which he would like to see diffused among all mankind, according to a type of civilisation for whose coming he is working or for whose preservation he is ‘resisting’ the forces that threaten its disintegration (Gramsci, 1971, pp. 373-374).

Nevertheless, the fundamental problem is that, as long as class division, oppression and the exploitation of the subaltern classes persisted, it would not be possible, except occasionally, to give these groups, and the individuals that comprise them, that *autonomy* which, for Kant, was the basic requisite for moral behaviour.³ However, Gramsci (2011b, p. 189) held that this would change once the “worldwide conformism”, made possible by the end of society's division into classes and nations, had been created, to which he often referred using Engels' formula of the “transition from the realm of necessity to the realm of free-

³ See, for example, Gramsci (2011b, p. 21): “The history of the subaltern classes is necessarily fragmented and episodic [...]. Subaltern classes are subject to the initiatives of the dominant class, even when they rebel; they are in a state of anxious defense. Every trace of autonomous initiative, therefore, is of inestimable value.” An effective reconstruction of the history of the concept of autonomy can be found in Fonnesu (2014).

ды» (Грамши, 1991, с. 124)⁵. Вновь можно будет говорить об универсальных ценностях, преодолевая тем самым тот разрыв между теорией и практикой, о котором, по его мнению, свидетельствует расхождение «между “Критикой чистого разума” и “Критикой практического разума” по вопросу о Боге и религии» (Gramsci, 1977, vol. 2, p. 1007). В целом Грамши считал, что «некоторые аспекты» идеалистических философий (включая кантианство), которые кажутся спорными или утопичными, «когда общество делится на ряд групп», «смогут стать “истиной” после этого перехода» (Грамши, 1991, с. 124).

Более того, в «Тетрадах» сравнение с этико-политическим Кантом рассматривается критически и помещается в более широкую тему пролетариата как законного наследника немецкой классической философии ввиду взаимной переводимости национальных культур. Грамши часто размышлял на эту тему, начиная со «сближения Канта с Робеспьером», упомянутого «в письме Гегеля к Шеллингу от 21 июля 1795 года» (Грамши, 1991, с. 93) и развитого Марксом в духе исторической взаимосвязи между Французской революцией, немецким идеализмом и английской классической политэкономией, которые все три были выражением ожиданий восходящей европейской буржуазии. На самом деле, согласно Грамши, переводимость, хотя она и возможна лишь в определенных границах каждого великого языка и национальной культуры, является уникальной прерогативой *философии праксиса*, формулу которой Грамши также использует для «перевода» исторического материализма, под-

⁵ Как известно, эта дихотомия присутствует и в третьей книге «Капитала» Маркса, однако в «Тетрадах» Грамши приписывает ее только Энгельсу, по отношению к которому в других местах он занимает несколько критическую позицию, даже заявляя, что в «Анти-Дюринге» «немало исходных точек, от которых можно прийти к отклонениям, допущенным в “Очерке” [Бухарина]» (Грамши, 1991, с. 175) — книге «Теория исторического материализма. Популярный учебник марксистской социологии» (1921), которую Грамши подвергает резкой критике в «Тюремных тетрадах».

dom”.⁴ Universal values could again be spoken of, thereby overcoming that hiatus between theory and practice that he saw evidenced in the difference “between the *Critique of Pure Reason* and the *Critique of Practical Reason* on the question of God and religion” (Gramsci, 2011c, p. 298). In general, Gramsci (2011b, p. 189) held that “certain aspects” of the idealistic philosophies (including Kantianism) that appear disputable or utopian “as long as society is divided into groups [...] could become ‘truth’ after the transition from one realm to the other.”

Moreover, in the *Notebooks* the comparison with the ethical-political Kant is critically examined and placed within the broader theme of the proletariat as the legitimate heir to German classical philosophy in view of the mutual translatability of national cultures. Gramsci would reflect often on this topic, starting with “the comparison between Kant and Robespierre”, mentioned “in a letter of 21 July 1795 from Hegel to Schelling” (Gramsci, 2011c, pp. 355-356), and developed by Marx in the historical nexus between the French Revolution, German idealism and English classical economics, all three of which were expressions of the aspirations of the ascendant European bourgeoisie. In fact, according to Gramsci, translatability, though possible only within certain limits between each great language and national culture, is a unique prerogative of the *philosophy of praxis*, a formula he also uses to “translate” historical materialism, stressing the inseparable link between theory and prac-

⁴ As is well-known, this dichotomy is also present in the third book of Marx’s *Capital*; however, in the *Notebooks*, Gramsci (1971, pp. 446-448) attributes it to Engels alone, toward whom elsewhere he takes a somewhat critical stance, even stating that in the *Antidühring* “there are many ideas that can lead to the deviations of [Bukharin’s] Essay”, i.e. his *Teorija istoričeskogo materijalizma. Populjarnyj učebnik marksistskoj sociologii* (1921), that Gramsci severely criticises in the *Prison Notebooks*.

черкивая неразрывную связь между теорией и практикой, мыслью и действием⁶. Тот факт, что Грамши вновь предложил связь между Кантом и Французской революцией, также подразумевает переосмысление событий 1789 г., в частности движения якобинцев. Правда, в его работах 1917–1918 гг., вслед за негативным высказыванием Жоржа Сореля в «Размышлениях о насилии» (1905), якобинское движение рассматривается как синоним насильственного деспотизма и абстрактного доктринерства, неполной идеологии в силу ее буржуазного характера — как что-то, что должно было быть противопоставлено универсализму большевиков. Однако начиная с 1921 г. он все чаще подчеркивал сходство между двумя революционными движениями, отчасти благодаря тому, что прочитал эссе Альбера Матьеа «Большевизм и якобинство» (1920). Эти аналогии несколько раз появляются в «Тетрадах», где, помимо решительности и энергии якобинцев, он обнаруживает их (равно как и большевиков) заслугу в том, что они смогли объединить город и провинцию, примирив стремления городских и сельских классов народа, что позволило привязать ожидания этих классов к результатам революции⁷.

Здесь не место обсуждать правильность грамшианской интерпретации Канта. Грамши, конечно, не был ни профессиональным философом, ни даже историком философии; скорее, по его собственному определению Ленина, он был «политиком, [который] пишет о философии» (Грамши, 1991, с. 120)⁸. Более того, как мы знаем, «Тетради» — это фрагментарная работа, написанная политическим заключенным, который был серьезно болен и имел очень ограниченный доступ к книгам и журналам. Кроме того, он стремился не поднимать вопросы, которые могли бы вызвать подозрение у тех, кто отвечает за тюремную цензуру, или даже привести к тому, что власти лишат его разрешения

tice, thought and action.⁵ The fact that Gramsci again proposed the connection between Kant and the French Revolution also implied a rethinking of the events of 1789, in particular the Jacobin movement. It is true that his writings in 1917–1918, in the wake of the negative judgment by Georges Sorel in his 1905 work *Réflexions sur la Violence*, consider Jacobinism as synonymous with violent despotism and abstract doctrinarism, a partial ideology on account of its bourgeois character, — something to be countered with the universalism of the Bolsheviks. However, beginning in 1921, he increasingly underscored the similarities between the two revolutionary movements, in part thanks to his having read Albert Mathiez's essay on *Le Bolchévisme et le Jacobinisme* (1920). These analogies appear several times in the *Notebooks*, where, in addition to their resoluteness and energy, he recognises the Jacobins' (as he had the Bolsheviks') merit in being able to unite the cities and countryside by reconciling the aspirations of the urban popular classes and the rural ones, thereby tying the latter to the outcome of the revolution.⁶

This is not the place to discuss the correctness of Gramsci's interpretation of Kant; Gramsci was certainly not a professional philosopher nor even a historian of philosophy; rather, to use his own definition of Lenin, he was "a politician [who] writes about philosophy" (Gramsci, 2011b, p. 196).⁷ Moreover, as we know, the *Notebooks* are a fragmented work, written by a political prisoner who was seriously ill and had very limited access to books and journals. Furthermore, he was concerned not to take up questions that could rouse the suspicion of those responsible for prison censor-

⁶ См., в частности: (Грамши, 1991, с. 90–99). О переводимости см.: (Boothman, 2019).

⁷ См., например: (Грамши, 1959, с. 344–450).

⁸ Я развил эту тему в работе (Cospito, 2012).

⁵ See, in particular, Gramsci (1995, pp. 306-313). On Translatability see Boothman (2019).

⁶ See, for example, Gramsci (2011a, pp. 136-139).

⁷ I developed this topic in Cospito (2012).

держат в камере бумагу и ручку (Francioni, 2016). Вместо этого было бы интересно и полезно рассмотреть источники этой интерпретации. С одной стороны, она исходит из восприятия кантианства в Италии конца XIX — начала XX в. (от Бертрандо Спавенты до Джованни Джентиле), спецификой которого, в отличие от других школ европейской мысли, была склонность подчеркивать элементы преемственности между критицизмом и идеализмом в противовес элементам дисконтинуитета⁹. С другой стороны, она связана и с интерпретацией кантианства у Пьеро Мартинетти. Хотя Мартинетти никогда не преподавал в Туринском университете (где Грамши учился в начале 1910-х гг., так и не окончив его), он долгое время оказывал влияние на университетских преподавателей, подчеркивая существенную и глубокую этико-религиозную вдохновенность кантовского критицизма и теоретически обосновывая превосходство практического разума над теоретическим, поскольку первый может уловить истинную сущность реальности за ее феноменологическим горизонтом (Bobbio, 1993). В 1925 г. его «Антология Кантиана» была опубликована издательством «Паравия», и Грамши включил ее в список книг, которые он хотел прочитать в тюрьме. Однако мы не знаем, удалось ли ему ее когда-нибудь получить.

3. «Революция против “Капитала”»

Вернемся к 1917 г., в частности к тому моменту, когда, казалось бы, предсказание Грамши о перерастании русской революции из буржуазной в пролетарскую сбылось. Как он писал в начале декабря, «революция большевиков была безусловно частью общей революции русского народа» (Gramsci, 2015b, p. 617). Фактически русские революционеры «захватили власть, уста-

⁹ Ди Джованни (Di Giovanni, 1996), например, подчеркивает, что в итальянской культуре возвращению к Гегелю начиная со второй половины XIX в. предшествовало и, по крайней мере на одном этапе, сопровождало возвращение к Канту.

ship or even lead the authorities to take away his permission to keep paper and pen in his cell (Francioni, 2016). It could instead be interesting and profitable to consider the sources of this interpretation. It derives, on the one hand, from the late nineteenth-century and early twentieth-century reception of Kantianism in Italy (from Bertrando Spaventa to Giovanni Gentile), which, unlike other schools of European thought, tended to underscore the elements of continuity between criticism and idealism as opposed to the elements of discontinuity.⁸ On the other hand, it comes also from Piero Martinetti's interpretation of Kantianism. Though he had never taught at Turin University (where Gramsci studied at the start of the 1910s, without ever graduating), Martinetti had a long-time influence on the faculty, emphasising the essentially and deeply ethical-religious inspiration of Kantian criticism and theorising upon the superiority of practical reasoning over theoretical reasoning, since the former can capture the true essence of reality beyond the phenomenological horizon (Bobbio, 1993). In 1925 his *Antologia Kantiana* was published by Paravia and Gramsci included it in a list of books he wanted to read in prison. However, we do not know if he ever received it.

3. “A Revolution against Capital”

Let us return to 1917, in particular to the moment when Gramsci's prediction regarding the transformation of the Russian Revolution from a bourgeois to a proletarian struggle seemed to be taking place. As he had written at the beginning of December, “the Bolshevik revolution has become a definitive part of the more

⁸ See, for example, Di Giovanni (1996), which underscores that in Italian culture the return to Hegel, beginning in the second half of the nineteenth century, was preceded and, at least during one phase, accompanied by a return to Kant.

новили свою диктатуру и разрабатывают социалистические формы, в которых в конечном итоге должна будет успокоиться революция, чтобы продолжать гармоничное развитие без слишком сильных потрясений на основе великих завоеваний, достигнутых к этому времени» (Ibid.). Это была революция, которая, по словам Грамши, «основана больше на идеологии, чем на фактах» (Ibid.), но прежде всего — и именно это скандализировало его собственных товарищей по партии, от реформистов, таких как Клаудио Тревес, до непримиримых, таких как Амадео Бордига, включая «марксиста университетской кафедры» Родольфо Мондольфо, — она произошла против «Капитала» Карла Маркса или, лучше сказать, против его буквальной интерпретации, которая распространилась посредством позитивистского марксизма Второго Интернационала, видевшего в этой книге «решающую демонстрацию фатальной необходимости формирования буржуазии в России, начала капиталистической эры, установления цивилизации западного образца, прежде чем пролетариат смог бы даже подумать о своем освобождении, о своих классовых требованиях, о своей революции» (Ibid.). Поэтому большевики «не “марксисты”», в том смысле что «они не извлекли из трудов Мастера доктрину с догматическими и неоспоримыми тезисами» (Ibid., p. 617–618). Тем не менее «они живут марксистской мыслью — мыслью, которая никогда не умирает, которая продолжает итальянскую и немецкую идеалистическую мысль и которая в Марксе была засорена позитивистскими и натуралистическими наростами» (Ibid., p. 618). Это точка зрения, в которой

величайшим фактором истории являются не грубые экономические факты, а человек, общества людей — людей, которые сближаются друг с другом, понимают друг друга, развивают через эти контакты (через цивилизованность) социальную и коллективную волю, понимают экономические факты, оценивают их и согласуют со своей волей, пока это не становится движущей силой экономи-

widespread revolution of the Russian people” (Gramsci, 1975d, p. 123). In fact, the Russian revolutionaries “have taken possession of power, they have established their dictatorship, and they are developing forms of socialism that mean the revolution will finally have to ease off in order for things to continue harmoniously without too many great conflicts, having as its basis everything that has already been achieved” (*ibid.*). It was a revolution that, according to Gramsci, “is based more on ideology than actual events” (*ibid.*), but above all — and this is what scandalised his own fellow party members, from reformists such as Claudio Treves to intransigents such as Amadeo Bordiga, and including the ‘Marxist of the university chair’, Rodolfo Mondolfo, — it took place against Karl Marx’s *Capital* or, better yet, against its literal interpretation, which spread through the positivist Marxism of the Second International, which saw in it “the crucial proof needed to show that, in Russia, there had to be a bourgeoisie, there had to be a capitalist era, there had to be a Western-style of progression, before the proletariat could even think about making a comeback, about their class demands, about revolution” (*ibid.*, p. 124). Therefore, the Bolsheviks “are not ‘Marxists’”, in the sense “they have not used the Master’s works to draw up a superficial interpretation, dictatorial statements which cannot be disputed” (*ibid.*). Nevertheless, “they live out Marxist thought, the one which will never die; the continuation of idealist Italian and German thought, and that in Marx had been corrupted by the emptiness of positivism and naturalism” (*ibid.*). This is a view in which

the main determinant of history is not lifeless economics, but man; societies made up of men, men who have something in common, who get along together, and because of this civility they develop a collective social will. They understand economic matters, they evaluate them and adjust them according to their will,

ки, формирующей объективную реальность, которая живет, движется, и приобретает характер кипящей земной материи, которая может быть направлена туда, куда пожелает воля и как пожелает воля (*Ibid.*)¹⁰.

Идеалистические следы заметны в этих и других работах молодого Грамши, который в своих «Тетрадах» самокритично признает, что в то время он был «настроен крочеански» (Gramsci, 1977, vol. 2, p. 1233), а противники начали обвинять его в волонтаризме и бергсонизме¹¹. Однако некоторым из этих следов суждено было остаться развитыми и уточненными даже в его более зрелой мысли, относящейся к тюремным рассуждениям, в которых его переосмысление Маркса было отчасти связано с переводом с немецкого таких фундаментальных работ, как «Тезисы о Фейербахе» и «Предисловие к “К критике политической экономии”» (1859), вошедшее в антологию под названием «“Наемный труд и капитал”, “К еврейскому вопросу” и другие ранние произведения» («Lohnarbeit und Kapital. Zur Judenfrage und andere Schriften aus der Frühzeit») (Gramsci, 2007, p. 743–828). Из «Тезисов» Грамши вывел свою критику вульгарного материализма (понимаемого как простое опровержение идеализма), свое убеждение в практико-операциональной природе любой формы знания и во взаимном влиянии, существующем между человеком и окружающей средой. В самом деле, в первом тезисе мы читаем: «Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и фейербаховский — заключается в том, что предмет [*der Gegenstand*], действительность, чувственность берется только в форме объекта [*Objekt*], или в форме созерцания [*Anschauung*], а не как человеческая чувственная деятельность, практика [*Praxis*], не субъективно. Отсюда и произошло, что деятельная сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно» (Маркс, 1955, с. 1).

¹⁰ Эти взгляды были восприняты и развиты Грамши во многих других работах того времени; см., например, статью «Наш Маркс» (1918) в издании (Gramsci, 1984).

¹¹ О молодом Грамши см.: (Rapone, 2011).

until it is this which becomes the driving force of the economy, that which shapes objective reality and lives and moves; it takes on the characteristics of a scalding hot sheet of metal, which can be sculpted in any way they so choose (*ibid.*).⁹

The idealistic traces are evident in these and other writings of the young Gramsci, who, in his *Notebooks*, is self-critical in recognising he was “tendentially Crocean” (Gramsci, 1995, p. 355) at that time and whose adversaries began to accuse him of voluntarism and Bergsonism.¹⁰ Nevertheless, several of these elements were destined to remain — developed and clarified — even in his more mature thinking, which belongs to his prison reflections, where his rethinking of Marx was partly due to the translation from the German of such fundamental works as the “Theses on Feuerbach” and the 1859 “Preface” to the *Contribution to Critique of Political Economy*, part of an anthology entitled *Lohnarbeit und Kapital. Zur Judenfrage und andere Schriften aus der Frühzeit* (Gramsci, 2007, pp. 743-828). Gramsci derived from the “Theses” his criticism of vulgar materialism (understood as the simple overturning of idealism), his insistence on the practical-operational nature of any form of knowledge and the reciprocity in the relations of influence between the human being and the environment. In fact, in the first thesis we read, “The chief defect of all previous materialism (that of Feuerbach included) is that things [*der Gegenstand*], reality, sensuousness, are conceived only in the form of the object [*Objekt*], or of contemplation [*Anschauung*], but not as sensuous human activity, practice [*Praxis*], not subjectively. Hence, in contradistinction to materialism, the active side was set forth abstractly by idealism”. The second the-

⁹ These views were taken up and developed by Gramsci in many other writings from those months; see, for example, the article *Our Marx* (1918), now in Gramsci (1975e, pp. 9-12).

¹⁰ On the young Gramsci see Rapone (2011).

Второй тезис гласит: «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность [*Diesseitigkeit*] своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос» (Маркс, 1955, с. 1–2). В «Предисловии» 1859 г., относящемся к числу работ, на которых была основана распространившаяся в конце XIX — первые десятилетия XX в. механистическая и детерминистская интерпретация мышления Маркса, Грамши подчеркивает тот факт, что идеологические формы, которые просто отражают материальную основу общества, представляют собой ту территорию, на которой человек осознает противоречия между производительными силами и производственными отношениями, а затем разрешает их.

В ходе своих тюремных размышлений отказ Грамши от любой интерпретации отношений между экономической структурой и политико-идеологическими надстройками в том ключе, что первое является причиной второго, привел его к отказу от подобного описания исторического движения в виде архитектурной метафоры и к замене его многофакторным объяснением событий как результата множественного и меняющегося соотношения сил, в котором «экономика только “в конечном счете” служит движущей пружиной истории» (Грамши, 1959, с. 150; см. также: Cospito, 2016a, p. 3–48).

4. От материализма до феноменализма

Теория познания, прежде всего в отношении того, что Грамши определил как «убийственную» проблему об «объективной реальности внешнего мира» (1991, с. 168), представляет собой, по всей вероятности, аспект наибольшего расхождения между философией прaxisа

sis states that “the question whether objective truth can be attributed to human thinking is not a question of theory but is a *practical* question. Man must prove the truth, *i. e.*, the reality and power, the this-worldliness [*Diesseitigkeit*] of his thinking in practice. The dispute over the reality or non-reality of thinking which is isolated from practice is a purely *scholastic* question” (Marx, 1845, p. 3). In the 1859 “Preface” — which, moreover, was among the works on which was founded the mechanistic and deterministic interpretation of Marx’s thinking, which spread from the end of the 1800s to the first decades of the 1900s — Gramsci emphasises the fact that the ideological forms, which simply mirror the material basis of society, represent the terrain on which the human being becomes aware of the contradictions between the forces of production and the relations of production and then solves them.

In the course of his prison reflections, Gramsci’s rejection of any interpretation of the relations between economic structure and political-ideological superstructures in terms of the former’s direct causation of the latter led him to overcome the same description of the historical movement in terms of the architectural metaphor, replacing this with multi-factor explanations of events as a result of the multiple and changing relation of forces in which “the economy is only the mainspring of history ‘in the last analysis’” (Gramsci, 1971, pp. 158-167; see also Cospito, 2016a, pp. 3-48).

4. From Materialism to Phenomenalism

The theory of knowledge, above all in relation to what Gramsci (1971, p. 440) defined as the “fearsome” question of the “objective reality of the external world”, represents in all likelihood the aspect of greatest distance between the philosophy of praxis and Soviet

и советским марксизмом-ленинизмом¹². Грамши явно критиковал догматический материализм «Популярного очерка» Н. И. Бухарина, а косвенно — и «бесхитростный реализм» «Материализма и эмпириокритицизма» В. И. Ленина (1909), враждебный «новой физике» XX в. Он утверждал, что так отождествляется некритическое предположение о реальном и объективном существовании внешнего мира, независимого от наблюдателя, с тем, что можно найти в обыденном здравом смысле, в котором остатки аристотелевско-птолемеевских концепций сливаются с религиозной верой в божественное творение мира. Эту позицию сам Грамши считает устаревшей не только с точки зрения развития философии и науки XIX и XX вв., но и с точки зрения той самой «коперниканской революции», которую совершила кантовская критика. От последней он намеревался перенять, пусть и в проблематичной форме, тот феноменализм, с которым уже имел дело молодой Маркс. Грамши пишет по этому поводу: «В “Святом семействе” говорится, что действительность вся исчерпывается в явлениях и что по ту сторону явлений ничего нет. Так оно, конечно, и есть» (Грамши, 1959, с. 60). И продолжает:

Однако доказать это не так-то легко. Что представляют собой явления? Представляют ли они нечто объективное, что существует в себе и для себя, или же это качества, которые человек выделил в результате борьбы за свои практические (строительство собственной экономической жизни) и научные интересы, то есть в результате необходимости найти в мире некий порядок, описать и классифицировать вещи вокруг нас (эта необходимость также связана, косвенно, с практическими интересами, с интересами будущего)? Высказав утверждение, что то, что мы познаем в вещах, есть не что иное, как мы сами, наши нужды и наши интересы, что наши познания, иначе говоря, есть надстройки (или философии, не претендующие на окончательность, завершенность), трудно отказаться от мысли, что что-то реальное все же существует по ту сторо-

Marxism-Leninism.¹¹ Gramsci explicitly criticised the dogmatic materialism in Bukharin's *Popular Essay*, but implicitly also the “ingenuous realism”, hostile to the twentieth-century “new physics”, of Lenin's *Materialism and Empirio-Criticism* (1909). He argued that this identifies the acritical assumption of the real and objective existence of the outside world, independent of the observer, with that found in popular common sense, in which the remains of Aristotelian-Ptolemaic concepts merge with the religious belief in the divine creation of the world. This is a stance which Gramsci himself considers outdated, not only in terms of developments in nineteenth- and twentieth-century philosophy and science, but also in terms of the same “Copernican revolution” achieved by Kantian criticism. From the latter he intended to regain, even though in problematic form, the phenomenism which the young Marx had already dealt with. Gramsci (1971, p. 368) writes in this regard: “In the *Holy Family* it is said that the whole reality is in phenomena and that beyond phenomena there is nothing, and this is certainly correct.” However, he continues:

It is not easy to demonstrate. What are phenomena? Are they something objective, existing in and for themselves, or are they qualities which man has isolated in consequence of his practical interests (the construction of his economic life) and his scientific interests (the necessity to discover an order in the world and to describe and classify things, a necessity which is itself connected to mediated and future practical interests)? Accepting the affirmation that our knowledge of things is nothing other than ourselves, our needs and interests, that is, that our knowledge is superstructure (or non-definitive philosophy), it is difficult not to think in terms of something real beyond this knowledge — not in the metaphysical sense

¹² Общую трактовку вопроса см.: (Cospito, 2008).

¹¹ For an overall treatment of the question see Cospito (2008).

ну нашего познания, существует не в виде метафизического «ноумена», или «неведомого бога», или «непознаваемого», а в смысле конкретной, «относительно неведомой» действительности, чего-то, что еще «не познано», но что сможет быть познано в один прекрасный день, когда «физические» и «умственные» инструменты людей станут более совершенными, то есть когда изменятся в прогрессивном направлении социальные и технические условия человечества (Грамши, 1959, с. 60–61).

Это, по-видимому, исключает любую догматическую интерпретацию кантовской «вещи самой по себе» (*Ding an sich*), которую, казалось, в некотором роде подтверждало первое издание «Критики чистого разума» с его определением ноумена как «трансцендентального предмета» (*transzendentaler Gegenstand*), то есть реальности (непознаваемой), лежащей в основе явлений (A 235–262; Кант, 2006б, с. 309–341), и которую Грамши все же рассматривал как «обязанную своим происхождением “объективности внешнего мира” и так называемому греко-христианскому реализму (Аристотель – св. Фома)» (Грамши, 1959, с. 60). Он предупреждал, что всякий, кто понял концепцию материи, о которой говорит исторический материализм, «в значении, вытекающем из естественных наук» или «в значении, которое ей придают всевозможные метафизики-материалисты» (Грамши, 1991, с. 192), примет ее по ошибке. С этой точки зрения можно сказать, что Грамши имел в виду более или менее сугубо негативную концепцию ноумена (более близкую к концепции предела, которая встречается во втором издании «Критики» (B 294–315; Кант, 2006а, с. 391–415)).

Мы не знаем, смог ли он в тюрьме осуществить свое намерение «изучать Канта и тщательно пересмотреть выдвинутые им положения» (Грамши, 1991, с. 66)¹³; однако несомненно, что, с одной стороны, он продолжал размышлять над проблемами, поставленными размышлениями Канта, а с другой – считал не-

of a “noumenon”, an “unknown God” or an “unknowable”, but in the concrete sense of a “relative” ignorance of reality, of something still unknown, which will however be known one day when the “physical” and intellectual instruments of mankind are more perfect, when, that is, the technical and social conditions of mankind have been changed in a progressive direction (*ibid.*).

This appears to exclude any dogmatic interpretation of the Kantian *Ding an sich* which the first edition of the *Critique of Pure Reason*, with its definition of the *Noumenon* as *transzendentaler Gegenstand*: the reality, (unknowable) underlying the phenomena, appeared in some way to corroborate (*KrV*, A 235-262) and which Gramsci (1971, pp. 367-368) still viewed as “a derivation from the ‘external objectivity of the real’ and from so-called Graeco-Christian realism (Aristotle, Aquinas)”. He warned that all those would wrongly embrace this conception who understood the concept of matter which historical materialism refers to “in the meaning it has derived from the natural sciences”, or “in the meaning it has derived from the various materialist metaphysics” (Gramsci, 2011b, p. 165). From this point of view, we could instead say that Gramsci had in mind a more or less purely negative conception of the *Noumenon* (closer to that of a limit concept, which is found in the second edition of the *Critique* (*KrV*, B 294-315)).

We do not know if while in prison he was able to follow through on his intention to “study Kant and re-examine his concepts exactly” (Gramsci, 1971, p. 368);¹² however, it is certain that, on the one hand, he continued to reflect on the problems raised by Kant’s thinking and, on the other, to consider some of his philosophical innovations as definitive. From

¹³ Доказательством в пользу этого тезиса служит интерес к уже цитированной «*Antologia Kantiana*» Мартинетти.

¹² Proof to support this thesis is the interest in the already-cited *Antologia Kantiana* by Martinetti.

которые из его философских инноваций окончательными. С этой точки зрения он дистанцировался, пусть и неявно, от господствующей марксистской мысли, которая, начиная с Плеханова и вслед за Энгельсом, клеймила кантовский феноменализм как буржуазную философию, противопоставляя ему материализм, основанный на наблюдении и здравом смысле, согласно которому «чтобы оценить пудинг, надо его съесть»¹⁴. Тем не менее следует отметить, что ссылки Грамши на Канта не подразумевают его сближения с неокантианством в строгом смысле, которое он интерпретировал как реакцию на «тенденцию вульгарного материализма и позитивизма» (Грамши, 1959, с. 60). Они также не подразумевают никакой тенденции к смешению марксизма и кантианства (начиная с так называемого австромарксизма Макса Адлера и Отто Бауэра), которую Грамши объяснял потребностью некоторых «официальных» марксистов «найти философию, которая включала бы в себя марксизм». Вместо этого он, как и итальянский марксист Антонио Лабриола, считал, что марксизм сам по себе «является независимой и оригинальной философией» (Грамши, 1991, с. 108), целостным мировоззрением (*Weltanschauung*), не нуждающимся ни в какой другой поддержке, кроме своей собственной. Согласно Грамши, только признание этой фундаментальной особенности, которая делает марксизм выше любой другой философской доктрины, а не приверженность «тому или другому последователю философии практики» (Грамши, 1991, с. 188) представляет собой истинную марксистскую ортодоксию. Несомненно, Грамши смог, отчасти благодаря опыту кантианства, выйти за рамки сопоставления объективного элемента (который он изначально отождествлял с экономико-материальными силами, структурой) и субъективного (политико-идеологического, надстроечного), признав,

¹⁴ См. у Плеханова (1956а), который, в свою очередь, цитирует введение Энгельса к книге «Развитие социализма от утопии к науке» (Энгельс, 1962, с. 194). Плеханов (1956б) рассматривает и развивает эти темы в работе «Материализм или кантианизм».

this point of view, he distanced himself, even though implicitly, from the dominant Marxist school of thought, which, beginning with Plekhanov and in the wake of Engels, branded Kantian phenomenism as bourgeois philosophy, countering it with a materialism based on common sense observation according to which “the proof of the pudding is in the eating”.¹³ Nevertheless, it should be noted that Gramsci’s references to Kant do not entail any convergence towards neo-Kantianism in the strict sense, which he interpreted as the reaction of a “tendency of vulgar materialism and positivism” (Gramsci, 1971, pp. 367-368). Nor do they entail any tendency towards a blending of Marxism and Kantianism (starting with the so-called *austromarxism* of Max Adler and Otto Bauer), which he attributed to the need on the part of several ‘official’ Marxists “to find a philosophy that comprised Marxism”. He instead held, along the lines of the Italian Marxist, Antonio Labriola, “that Marxism is itself an independent and original philosophy” (Gramsci, 2011b, p. 141), an integral *Weltanschauung* without need of any other support than its own. According to Gramsci (2011b, p. 156), only the recognition of this fundamental feature, which makes Marxism superior to any other philosophical doctrine, and not the adherence to “this or that disciple of Marx”, represents true Marxist orthodoxy. What is certain is that, thanks in part to the lessons of Kantianism, Gramsci was able to go beyond the juxtaposition of the objective element – which he initially identified with the economic-material forces, the structure – and the subjective one (political-ideological, superstructural), recognising that the only possible form of objectiv-

¹³ See Plekhanov (1898a) which in turn quotes from Engels’ introduction to *Socialism: Utopian and Scientific* (Engels, 1892, p. 287). Plekhanov (1898b) takes up and develops these topics in “Materialism or Kantianism”.

что единственно возможная форма объективности гарантируется intersубъективностью, а не ссылкой на (предполагаемую) абсолютную реальность: «Объективное значит всегда “человечески объективное”, что может в точности соответствовать “исторически субъективному”, то есть объективное должно было бы означать “всеобщее субъективное”. Знание человека объективно, поскольку познание реально для всего человеческого рода, исторически объединенного в единую систему культуры» (Грамши, 1991, с. 172). Тем не менее речь снова идет не о статичной концепции (факт), а о динамичной (проект, который необходимо осуществить): «Борьба за объективность... и это и есть борьба за объединение культуры рода человеческого» (Там же).

5. От марксизма к философии праксиса

Это теоретическое углубление Грамши, отчасти самокритичное, также имеет политическое значение, поскольку влечет за собой переосмысление самой Русской революции в связи с событиями, с которыми она столкнулась в течение двадцатилетнего периода между Октябрем 1917 г. и первыми признаками того, что впоследствии будет определено как сталинизм. Написание «Тетрадей», начатое в 1929 г., было прервано в 1935 г.; однако Грамши продолжал следить по газетам и журналам за событиями «великого и ужасного мира»¹⁵ и в клинике, где он, будучи постоянно в условиях ограниченной свободы передвижения, провел последние годы до своей смерти 27 апреля 1937 г.¹⁶ Действительно, в конце 1910-х — начале 1920-х гг. он, как и большинство лидеров международного коммунистического движения, был убежден в возможности экспорта большевистской революции на Запад — возможности «сделать как в России», согласно слогану того времени. Предложение

¹⁵ Это знаменитое выражение тибетского ламы из «Кима» Р. Киплинга Грамши повторяет несколько раз начиная с работ, написанных до его тюремного заключения (Грамши, 1957).

¹⁶ Об этой последней фазе интеллектуальной биографии Грамши см.: (Cospito, 2016b).

ity is guaranteed by intersubjectivity and not by reference to a (supposed) absolute reality: “What does ‘objective’ mean? Does it not mean ‘humanly objective’ and therefore also *humanly* ‘subjective’? It follows, then, that *objective* means *universal subjective*. In other words: the subject knows objectively, insofar as knowledge is real for the whole human race, *historically* unified in a unitary cultural system”. Nevertheless, it is not a case again of a static conception (a fact), but a dynamic one (a project to carry out): “The struggle for objectivity is thus the struggle for the cultural unification of the human race” (Gramsci, 2011c, p. 337).

5. From Marxism to Philosophy of Praxis

This theoretical deepening by Gramsci, in part self-critical, also has political relevance to the extent it entails a rethinking of the Russian revolution itself in relation to the events it encountered during the twenty-year period between the events in October 1917 and the initial signs of what would subsequently be defined as *Stalinism*. The writing of the *Notebooks*, which began in 1929, was interrupted in 1935; however, Gramsci would continue to follow the events of the “great and terrible world”¹⁴ in newspapers and magazines from the clinic in which he spent, always under limited freedom of movement, the last years until his death on 27 April 1937.¹⁵ In fact, between the end of the 1910s and the start of the 1920s, he, like most of the leaders of the international Communist movement, was convinced of the possibility of exporting the Bolshevik revolution to the West, “to do as in Russia”, according to a slo-

¹⁴ This famous expression by the Tibetan lama in Kipling’s *Kim* is repeated several times by Gramsci, beginning with the writings predating his imprisonment (cf. Gramsci, 2014).

¹⁵ On this last phase of Gramsci’s intellectual biography see Cospito (2016b).

превратить «фабричные советы» из представительных органов профсоюзов в центры рабочего самоуправления, выдвинутое Грамши и его соавторами по «Ордине нуво» (Пальмиро Тольятти, Умберто Террачини, Анджело Таска), было представлено как «перевод» (с санкции самого Ленина) советской практики на итальянскую почву. В 1922–1923 гг. Грамши имел возможность непосредственно наблюдать за деятельностью Советов во время своей поездки в Россию в качестве представителя недавно созданной Коммунистической партии Интернационала Италии. Тем не менее уже в 1924 г. он начал разрабатывать иное видение революции на Западе, которое выделяет его в панораме европейского коммунизма и которое в «Тетрадах» (поддерживающих опыт «Ордине нуво», но в то же время показывающих осознание неприменимости схем, которые были бы действительны для всех эпох и стран) будет развито в терминах противопоставления позиционной войны и войны движения (также называемой маневренной войной). Этой квазимилитаристской лексикой Грамши хотел сказать, что Октябрьская революция явилась последним эпизодом, когда власть была захвачена массами путем «любовой атаки» на государственную структуру (взятие Зимнего дворца), ставшей возможной благодаря тому, что «на Востоке государство было всем, гражданское общество было только зарождающимся и желеобразным» (Gramsci, 1977, vol. 2, p. 866). Однако, как это теоретически понимал сам Ленин, а на практике показал провал революций в Германии и Венгрии, а также затянувшееся продвижение Красной армии на запад в 1921 г. (раз и навсегда опровергнувшее «перманентную революцию» Троцкого), более развитым странам капиталистической Европы требовалось «превратить маневренную войну, победоносно примененную на Востоке в 1917 году, в войну позиционную» (Грамши, 1959, с. 199). Последняя предполагает длительную и изнурительную борьбу с неопределенным исходом, чтобы завоевать постепенно «траншеи и крепости», представленные набором институтов, структур и организа-

gan of that time. The proposal from him and his companions in the “Ordine Nuovo” (Palmiro Togliatti, Umberto Terracini, Angelo Tasca) to transform the “Factory Councils” from union representative bodies into nuclei of worker self-government was presented as the “translation” (authorised by Lenin himself) of the soviets into the Italian context. Between 1922 and 1923 Gramsci was able to directly observe the soviets in operation during his trip to Russia as a representative of the newly-founded Communist Party International of Italy. Nevertheless, already in 1924 he began to develop a different view of the revolution in the West, which set him apart in the panorama of European communism and which in the *Notebooks* (which support the Ordinovist experience, but at the same time reveal an awareness of the inapplicability of schemas that are valid for all eras and countries) would be developed in terms of the opposition between a *war of position* and a *war of movement* (elsewhere referred to as a *war of manoeuvre*). With this military-like image, Gramsci wanted to say that the October Revolution was the last episode involving an acquisition of power by the masses through a “frontal attack” against the state structure (the taking of the Winter Palace), made possible by the fact that “in the East, the state was everything, civil society was primordial and gelatinous” (Gramsci, 2011c, p. 169). Nevertheless, as Lenin himself had understood theoretically, and the failure of the revolutions in Germany and Hungary, as well as the stalled advance west by the Red Army in 1921 had demonstrated in practice (once and for all refuting Trotsky’s “permanent revolution”), the more advanced nations in capitalist Europe required “a shift from the war of manoeuvre that had been applied victoriously in the East in 1917, to a war of position, which was the only viable possibility in the West”. The latter entailed a lengthy and exhausting struggle with an uncertain outcome

ций (государственных и частных), которые вместе составляют «гражданское общество» (Грамши, 1959, с. 200). Грамши, в свою очередь, интерпретировал гражданское общество не в противопоставлении государству, а с гегелевской точки зрения — как одну из фундаментальных, неотъемлемых частей государства, фактически «как этическое содержание государства» (Gramsci, 1977, vol. 2, p. 703–704).

Более того, все его тюремные размышления являются не только прямым результатом его личного поражения, когда он оказался в тюрьме и был осужден режимом, против которого яростно выступал, но также тесно связаны с поражением национального и международного рабочего движения от действий реакционных сил: условие, как уже отмечалось, сближающее «Тетради» с «Коммунистическим манифестом» Маркса, который — неслучайно! — начинается со знаменитого вызывания о «призраке коммунизма» (Mordenti, 2007, p. 39). Кроме того, он переживал все большую изоляцию в собственной партии в то время, когда, выступая с неявной критикой еще в письме 1926 г. в Центральный комитет Российской коммунистической партии, он шел дальше. В этом письме он оспаривал методы сталинского большинства, предупреждая об опасности разрушения единства руководящей группы и, таким образом, революционного наследия путем отделения интересов Советского государства от интересов мирового рабочего движения. Таким образом он недвусмысленно показал свое неодобрение лозунга «Класс против класса» и ярлыка «социал-фашизм» (Gramsci, 2014, p. 369–376). На внутреннем фронте, не отрицая прогрессивного характера советского режима, он предупреждал о рисках авторитарной инволюции, оригинально и творчески используя понятия цезаризма и бонапартизма, которые позаимствовал из «Восемнадцатого брюмера Луи Бонапарта» Маркса и применил также к фашистскому режиму (определяемому им, впрочем, как форма регрессивного, а не прогрессивного

to conquer one by one “the elements of trench and fortress”, represented by the set of institutions, structures and organizations (public and private) that together made up “civil society” (Gramsci, 2011c, pp. 168-169). Gramsci (2011c, pp. 20-21), in turn, interpreted civil society not in opposition to the state but from a Hegelian perspective as one of the state’s fundamental, integral parts, in fact “as the ethical content of the state”.

Moreover, his entire prison reflections are not only the direct result of his personal defeat, being imprisoned and condemned by a regime he had fiercely opposed, but are closely linked to the defeat of the national and international workers’ movement at the hands of the forces of reaction: a condition, as has been noted, that brings the *Notebooks* closer to Marx’s *Manifesto*, which — not a coincidence — begins with the famous evocation of “the spectre of communism” (Mordenti, 2007, p. 39). Furthermore, he was becoming increasingly isolated within his own party at a time when, through his implicit criticisms as early as his 1926 letter to the Central Committee of the Russian Communist Party, he went further. In this letter he contested the methods of the Stalinist majority, warning against the danger of destroying the unity of the leadership group and, in this way, the revolutionary legacy by separating the interests of the Soviet State from those of the world workers’ movement. Thus he explicitly revealed his disapproval of the watchwords of the struggle: “class against class” and of “socialfascism” (Gramsci, 2014, pp. 369-376). On the internal front, without denying the progressive nature of the Soviet regime, he warned against the risks of an authoritarian in-volution by making original and creative use of the concepts of *caesarism* and *bonapartism*, which he borrowed from Marx’s *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* and applied also to

цезаризма)¹⁷. Фактически в обоих случаях можно наблюдать появление сильных и харизматических личностей, которые представляли собой (временное) решение серьезных политических и социальных конфликтов благодаря решающей поддержке военно-бюрократического аппарата, поскольку «на определенном этапе их исторического пути социальные группы порывают со своими традиционными партиями», которые, таким образом, «больше не рассматриваются как действительные выразители класса или его части. Когда возникают такие кризисы, положение становится очень затруднительным, даже опасным, так как создается возможность для разрешения этих кризисов с помощью насилия, возможность действия темных сил, представленных провиденциальными личностями... Переход членов многих партий под знамя единственной партии, которая с большим успехом представляет и выражает потребности целого класса, есть явление органическое и вполне нормальное, даже если оно осуществляется в чрезвычайно быстром темпе...» (Граммши, 1959, с. 174–175). Тем не менее «если разрешение кризиса не носит такого органического характера, а происходит в результате утверждения провиденциального вождя, то это свидетельствует о существовании статического равновесия... этот факт свидетельствует также о том, что ни одна группа — ни консервативная, ни прогрессивная — не обладает силой, достаточной для завоевания победы, и что даже консервативная группа нуждается в хозяине» (Граммши, 1959, с. 176).

Однако аналитическая категория, которая постепенно стала преобладать в тюремных размышлениях Граммши о XIX и XX вв., — это *пассивная революция*, или революция без революции. Она подразумевает процесс модернизации, навязанный господствующими классами и не сопровождающийся какими-либо изменениями во всех активах общества, которые признавал Граммши. Для описания этого процесса он использует формулу, заимствованную им у

¹⁷ На эту тему см.: (Antonini, 2020).

the Fascist regime (defined, nevertheless, as a form of regressive rather than progressive *caesarism*).¹⁶ In fact, in both cases one could observe the emergence of strong and charismatic personalities that represented the (transitory) solution to serious political and social conflicts, thanks to the decisive support of the bureaucratic-military apparatus, since “at a certain point in the course of history, classes become detached from their traditional parties”, which thus “no longer represent their class or their class fraction. This is an extremely delicate and dangerous crisis because it opens the field to men who are charismatic or claim to have been sent by providence.” This occurs “when the rank and file of one or more parties does not very quickly go over to another party that better epitomises the general interest. The passage from one party to another is an organic [and normal] phenomenon”; nevertheless, “when the crisis is not resolved in this organic manner but, instead, produces the man sent by providence, it means that a static equilibrium exists, it means that no class, neither the conservative nor the progressive class, has the strength to win; but it also means that even the conservative class needs a master” (Gramsci, 2011b, pp. 241-242).

However, the analytic category that gradually came to predominate in Gramsci’s nineteenth- and twentieth-century analysis from prison is that of *passive revolution*, or revolution without revolution. This entails a process of modernisation imposed by the dominant classes without any change in the overall assets of the society recognised by Gramsci. To describe this process he uses a formula he took from the moderate Italian thinker, Vincenzo Cuoco, but “in a slightly different sense from that which Cuoco intended” (Gramsci, 1971,

¹⁶ On this topic see Antonini (2020).

умеренного итальянского мыслителя Винченцо Куоко, но «в смысле, немного отличном от того, какой он сам в него вкладывает» (Грамши, 1959, с. 346)¹⁸: отличие в средствах, с помощью которых произошло объединение Италии, и, таким образом, в превосходстве американизма в глобальном масштабе и фашизма в Европе в начале 1930-х гг. Общим элементом в этих двух феноменах является то, что, по мнению Грамши, они оба, хотя частично и по-разному (кейнсианство, корпоративизм), отвечают на историческую необходимость экономического регулирования в результате кризиса 1929 г., который Грамши, отвергая любую форму катастрофизма, не интерпретирует, в отличие от многих современных марксистов, как предзнаменование неизбежного краха капитализма.

Поражение международного рабочего движения от этих контрреволюционных сил представлялось Грамши обусловленным не только экономическими, политическими и военными факторами, но и, возможно, прежде всего неспособностью коммунистических партий получить и осуществить гегемонию еще до того, как они получили власть. Короче говоря, они не были способны установить консенсус иначе, чем с помощью силы, и не умели демократически регулировать отношения между управителями и управляемыми. Тем не менее гегемония нельзя рассматривать только как противоположность диктатуре пролетариата, но можно как один из ее *переводов* (вариантов), включающий силу и консенсус на привилегированной территории гражданского общества и, как было сказано выше, представляющий собой не отрицание революции, а «условие и форму революции на Западе» (Mordenti, 2007, p. 64). Более того, *гегемония* даже не противопоставляется демократии, если только она не является синонимом парламентаризма (опыт которого у Грамши, с его деятельностью в качестве политического борца и лидера, был иным, чем в за-

p. 49):¹⁷ first, in the means by which Italian unification occurred and, thus, in the supremacy of americanism on a global scale and of fascism in Europe in the early 1930s. The common element in these two phenomena is the fact that, according to Gramsci, they both respond in part and in a different way (Keynesianism, corporativism) to the historical need for economic regulation as a result of the 1929 crisis, which Gramsci, rejecting any form of catastrophism, does not interpret, unlike many contemporary Marxists, as foreshadowing the inevitable collapse of capitalism.

The defeat of the international workers' movement by these counter-revolutionary forces did not appear to Gramsci as being due solely to economic, political and military factors, but also, and perhaps above all, to the inability of the communist parties to achieve and exercise hegemony even before they had gained power. In short, they were not able to establish consensus other than through the use of force and could not manage democratically the relation between the leaders and those who are led. Nevertheless, hegemony cannot be seen merely as the opposite of the dictatorship of the proletariat, but as one of its *translations*, which includes force and consensus in the privileged terrain of civil society and, as has been stated above, does not represent the denial of the revolution but "the condition and the *form* of the revolution in the West" (Mordenti, 2007, p. 64; tr. G. C.). Moreover, *hegemony* is not even opposed to democracy, provided this is not synonymous with parliamentarianism (of which Gramsci, in his activities as a political militant and leader, had a different experience compared to that of the Western nations in the

¹⁸ В других случаях Грамши использует с тем же смыслом формулу французского историка и политика Эдгара Кинэ «революция-реставрация» (Грамши, 1991, с. 250). См. также: (Crisi e rivoluzione..., 2021).

¹⁷ On other occasions Gramsci (2011c, p. 252) uses with the same meaning the formula of the French historian and politician Edgar Quinet: "revolution-restoration". See also Cospito, *Francioni and Frosini* (2021).

падных странах второй половины XX в.: ограниченное избирательное право, преобладание исполнительной власти над законодательной, цензура прессы, ограничение гражданских прав, сексуальная, расовая, религиозная, экономическая и социальная дискриминация и т. д.). На самом деле, как пишет Грамши в работе «Гегемония и демократия»,

среди множества пониманий демократии наиболее реалистичным и конкретным, на мой взгляд, является то, которое можно прояснить через связь между демократией и концепцией гегемонии. В гегемонистской системе существует демократия между ведущей группой и группами, которыми руководят, в той мере, в какой [развитие экономики и, соответственно,] законодательство [которое является выражением этого развития,] благоприятствует [молекулярному] переходу от групп, которыми руководят, к ведущей группе (Gramsci, 1977, vol. 2, p. 1056)¹⁹.

6. Заключение

Грамши интерпретирует прошлые, настоящие и будущие события в антидетерминистских понятиях. Отвергая любой финалистский взгляд на историю, он вновь опирается на кантианские предложения, по сравнению с которыми телеологизм Бухарина представляется значительным шагом назад (Gramsci, 1977, vol. 2, p. 1056). В целом осознание общей природы человека как индивидуального агента относится к антропологии, которая в некоторых отношениях может быть определена, как и антропология Канта, с прагматической точки зрения и в любом случае заставляет вспомнить слова философа из Кёнигсберга о том, что «важнейший переворот во внутреннем мире человека — это “выход его из состояния несовершенности”» (AA 07, S. 229; Кант, 1994, с. 259). Это мысли, завершение которых Грамши неявно разделяет (маловероятно, чтобы он в действи-

¹⁹ О понятии гегемонии см.: (Cospito, 2016, p. 49–90; Crisi e rivoluzione..., 2021).

second half of the twentieth century: limited suffrage, predominance of the executive over the legislature, press censorship, limits to civil rights, sexual, racial, religious, economic and social discrimination, and so on). In fact, as Gramsci writes in a work entitled *Hegemony and Democracy*:

among the many meanings of democracy, the most realistic and concrete one, in my view, is that which can be brought into relief through the connection between democracy and the concept of hegemony. In the hegemonic system, there is democracy between the leading group and the groups that are led to the extent that [the development of the economy and thus] the legislation [which is an expression of that development] favours the [molecular] transition from the groups that are led to the leading group (Gramsci, 2011c, p. 345).¹⁸

6. Conclusion

Gramsci interprets past, present and future events in anti-deterministic terms. Rejecting any finalistic view of history, he once again draws on Kantian suggestions, in comparison with which Bukharin's teleologism appears as a significant step backward (*ibid.*). More generally, the awareness of the overall nature of the human being as an individual agent refers to an anthropology that, in certain respects, can be defined, like Kant's anthropology, *from a pragmatic point of view*, and which, in any event, brings to mind the words of the philosopher from Königsberg, according to which “the most important Revolution from within the human being is ‘his exit from his self-incurred immaturity’” (*Anth*, AA 07, p. 229; Kant, 2006, p. 124). These represent thoughts whose completion Gramsci implicitly shares (it is unlike-

¹⁸ On the concept of hegemony see Cospito (2016, pp. 49-90; 2021).

тельности читал эти слова)²⁰: «Человек предназначен своим разумом к тому, чтобы пребывать в обществе людей и совершенствоваться в нем с помощью искусства и наук свою культуру, цивилизованность и моральность» (AA 07, S. 324; Kant, 1994, с. 366). Такое общество состоит из «множества существующих друг после друга или друг подле друга лиц, которые не могут обойтись без мирного совместного существования и вместе с тем не могут избежать постоянного противодействия друг другу»; однако человеческий род надо рассматривать не «как злой, а как род разумных существ, постоянно стремящийся, преодолевая препятствия, от зла к добру» (AA 07, S. 331–333; Кант, 1994, с. 373, 375–376). Для Грамши (который здесь идет дальше Канта и Маркса) этот прогресс приводит к распаду национального государства как политико-социального выражения капиталистической экономики, хотя это произойдет в конце «исторической эпохи, которая, вероятно, продлится века — до тех пор, пока не исчезнет политическое общество и установится общество упорядоченное» (Грамши, 1991, с. 100–101), и этот процесс будет проходить «через множество фаз, на которых могут возникнуть различные региональные комбинации отдельных национальных групп» (Грамши, 1959, с. 236).

Список литературы

Грамши А. Письма из тюрьмы // Избр. произвед. : в 3 т. М. : Издательство иностранной литературы, 1957. Т. 2.

Грамши А. Тюремные тетради // Избр. произвед. : в 3 т. М. : Издательство иностранной литературы, 1959. Т. 3.

Грамши А. Тюремные тетради : в 3 ч. М. : Политиздат, 1991. Ч. 1.

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

²⁰ «Антропологию с прагматической точки зрения» в то время, как и сейчас, не читали за пределами замкнутого круга исследователей философии; например, она не включена в ранее цитированную «Antologia Kantiana» Мартинетти, на которую прямо ссылается Грамши.

ly that he had actually read these words):¹⁹ “the human being is destined by his reason to live in a society with human beings and in it to *cultivate* himself, to *civilize* himself, and to *moralize* himself by means of the arts and sciences” (Anth, AA 07, p. 324; Kant, 2006, p. 229). Such a society is made up of “a multitude of persons, existing successively and side by side, who cannot *do without* being together peacefully and yet cannot *avoid* constantly being objectionable to one another”; however, this cannot be considered “as an evil, but as a species of rational beings that strives in the face of obstacles, to rise out of evil in constant progress toward the good” (Anth, AA 07, pp. 331-333; Kant, 2006, pp. 236-238). For Gramsci (who here goes beyond Kant to Marx), this progress will lead to the breakdown of the nation-state as a political-social expression of the capitalist economy, even though this will occur at the end of “a historical era that will probably last for centuries, that is, until the demise of political society and the advent of regulated society” (Gramsci, 2011c, p. 183), passing “through multiple phases in which the regional combinations (of groups of nations) may be of various kinds” (Gramsci, 1971, pp. 240-241).

References

Antonini, F., 2020. *Caesarism and Bonapartism in Gramsci: Hegemony and the Crisis of Modernity*. Leiden & Boston: Brill.

Bobbio, N., 1993. “Martinettismo” torinese. *Rivista di Filosofia*, 84(3), pp. 329-339.

Boothman, D., 2019. Dizionario gramsciano / Gramsci Dictionary: Translatability. *International Gramsci Journal*, 3(3), 2019, pp. 72-76.

¹⁹ *Anthropology from a Pragmatic Point of View* was not read, then as now, outside a closed circle of philosophy scholars; for example, it is not included in the already-cited *Antologia Kantiana* by Martinetti, to which Gramsci explicitly refers.

Кант И. Критика практического разума // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 4. Кант И. Критика чистого разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006а. Т. 2, ч. 1.

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

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

Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М. : Госполитиздат, 1955. Т. 3. С. 1–4.

Плеханов Г. В. Генрик Ибсен. СПб. : Библиотека для всех, 1906.

Плеханов Г. В. Конрад Шмидт против Карла Маркса и Фридриха Энгельса // Избр. философские произведения. : в 5 т. М. : Политиздат, 1956а. Т. 2. С. 403–422.

Плеханов Г. В. Материализм или кантианизм // Избр. философские произведения. : в 5 т. М. : Политиздат, 1956б. Т. 2. С. 423–441.

Энгельс Ф. Введение к английскому изданию «Развития социализма от утопии к науке» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М. : Политиздат, 1962. Т. 22. С. 294–320.

Antonini F. Caesarism and Bonapartism in Gramsci: Hegemony and the Crisis of Modernity. Leiden ; Boston : Brill, 2020.

Bobbio N. “Martinettismo” torinese // Rivista di Filosofia. 1993. Vol. 84, № 3. P. 329–339.

Boothman D. Dizionario gramsciano / Gramsci Dictionary: Translatability // International Gramsci Journal. 2019. Vol. 3, № 3. P. 72–76.

Cospito G. Il marxismo sovietico ed Engels. Il problema della scienza nel Quaderno 11 // Gramsci nel suo tempo. Rome : Carocci, 2008. Vol. 2. P. 747–766.

Cospito G. “Che cos’è l’uomo?”. Motivi kantiani negli scritti di Antonio Gramsci // Il cannocchiale. 2012. Vol. 3. P. 57–76.

Cospito G. The Rhythm of Thought in Gramsci. A Diachronic Interpretation of Prison Notebooks. Leiden ; Boston : Brill, 2016a.

Cospito G. Dopo i Quaderni. Le ultime letture di Gramsci (agosto 1935 – aprile 1937) // Critica marxista. 2016б. Vol. 4, № 5. P. 53–61.

Cospito G. Egemonia. Da Omero ai Gender Studies. Bologna : Il mulino, 2021.

Crisi e rivoluzione passiva. Gramsci interprete del Novecento / ed. by G. Cospito, G. Francioni, F. Frosini. Como ; Pavia : Ibis, 2021.

Cospito, G., 2008. Il marxismo sovietico ed Engels. Il problema della scienza nel Quaderno 11. In: F. Giasi, ed., 2008. *Gramsci nel suo tempo. Volume 2*. Rome: Carocci, pp. 747-766.

Cospito, G., 2012. “Che cos’è l’uomo?”. Motivi kantiani negli scritti di Antonio Gramsci. *il cannocchiale*, 3, pp. 57-76.

Cospito, G., 2016a. *The Rhythm of Thought in Gramsci. A Diachronic Interpretation of Prison Notebooks*. Leiden & Boston: Brill.

Cospito, G., 2016b. Dopo i Quaderni. Le ultime letture di Gramsci (agosto 1935 – aprile 1937). *Critica marxista*, 4/5, pp. 53-61.

Cospito, G., 2021. *Egemonia. Da Omero ai Gender Studies*. Bologna: Il mulino.

Cospito, G., Francioni, G. and Frosini, F., 2021. Crisi e rivoluzione passiva. Gramsci interprete del Novecento. Como-Pavia: Ibis.

Di Giovanni, P., 1996. *Kant ed Hegel in Italia. Alle origini del neoidealismo*. Rome & Bari: Laterza.

Engels, F., 1892. Introduction to the English Edition (1892) of *Socialism: Utopian and Scientific*. In: K. Marx and F. Engels, 1990. *Collected Works. Volume 27: Frederick Engels, Works: February 1890 – April 1895*. London: Lawrence and Wishart, pp. 278-302.

Fonnesu, L., 2014. Il ritorno dell’autonomia. Kant e la filosofia classica tedesca. *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 43, pp. 25-61.

Francioni, G., 2016. Un labirinto di carta (Introduzione alla filologia gramsciana). *International Gramsci Journal*, 2(1), pp. 7-48.

Gramsci, A., 1971. *Selection from the Prison Notebooks*. Edited and translated by Q. Hoare and G. Nowell Smith. London: Lawrence and Wishart.

Gramsci, A., 1975a. Notes on the Russian Revolution. In: A. Gramsci, 1975. *History, Philosophy and Culture in the Young Gramsci*. Edited and translated by P. Cavalcanti and P. Piccone. St. Louis: Telos Press, pp. 126-128.

Gramsci, A., 1975b. The Russian Maximalists. In: A. Gramsci, 1975. *History, Philosophy and Culture in the Young Gramsci*. Edited and translated by P. Cavalcanti and P. Piccone. St. Louis: Telos Press, pp. 132-134.

Gramsci, A., 1975c. Republic and Proletariat in France. In: A. Gramsci, 1975. *History, Philosophy and Culture in the Young Gramsci*. Edited and translated by P. Cavalcanti and P. Piccone. St. Louis: Telos Press, pp. 81-86.

Gramsci, A., 1975d. The Revolution Against Capital. In: A. Gramsci, 1975. *History, Philosophy and Culture in the Young Gramsci*. Edited and translated by P. Cavalcanti and P. Piccone. St. Louis: Telos Press, pp. 123-126.

Di Giovanni P. Kant ed Hegel in Italia. Alle origini del neoidealismo. Rome ; Bari : Laterza, 1996.

Fonnesu L. Il ritorno dell'autonomia. Kant e la filosofia classica tedesca // Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno. 2014. № 43. P. 25–61.

Francioni G. Un labirinto di carta (Introduzione alla filologia gramsciana) // International Gramsci Journal. 2016. Vol. 2, № 1. P. 7–48.

Gramsci A. Quaderni del carcere : in 4 vol. / a cura di V. Gerratana. Torino : Einaudi, 1977.

Gramsci A. Repubblica e proletariato in Francia, «Il Grido del Popolo», 20 aprile 1918 // Gramsci A. La città futura. Scritti 1917–1918 / a cura di S. Caprioglio. Torino : Einaudi, 1982. P. 836–843.

Gramsci A. Il nostro Marx, «Il Grido del Popolo, 4 maggio 1918 // Gramsci A. Il nostro Marx. 1918–1919 / a cura di S. Caprioglio. Torino : Einaudi, 1984. P. 3–7.

Gramsci A. Quaderni di traduzioni / a cura di G. Cospito, G. Francioni. Rome : Istituto della Enciclopedia Italiana, 2007. Vol. 2.

Gramsci A. A Great and Terrible World. The Pre-prison Letters 1908–1926 / ed. and transl. by D. Boothman. L. : Laurence & Wishart, 2014.

Gramsci A. Note sulla rivoluzione russa. «Il Grido del popolo», 29 aprile [1917] // Scritti (1910–1926). Roma : Istituto della Enciclopedia Italiana, 2015a. Vol. 2 : 1917 / a cura di L. Rapone con la collaborazione di M. L. Righi e il contributo di B. Garzarelli. P. 255–259.

Gramsci A. I massimalisti russi. «Il Grido del popolo», 28 luglio [1917] // Scritti (1910–1926). Roma : Istituto della Enciclopedia Italiana, 2015b. Vol. 2 : 1917 / a cura di L. Rapone con la collaborazione di M. L. Righi e il contributo di B. Garzarelli. P. 397–400.

Gramsci A. La rivoluzione contro «Il Capitale». «Il Grido del popolo», XXII, n. 697, 1 dicembre 1917, «Avanti!», 22 dicembre 1917 (ed. romana) e ivi, 24 dicembre 1917 (ed. milanese) // Scritti (1910–1926). Roma : Istituto della Enciclopedia Italiana, 2015b. Vol. 2 : 1917 / a cura di L. Rapone con la collaborazione di M. L. Righi e il contributo di B. Garzarelli. P. 617–621.

La Porta L. Etica e politica: Gramsci critico di Kant // Critica marxista. 1990. Vol. 28, № 2. P. 119–126.

Mordenti R. Gramsci e la rivoluzione necessaria. Roma : Editori Riuniti, 2007.

Rapone L. Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo (1914–1919). Roma : Carocci, 2011.

Gramsci, A., 1975e. Our Marx. In: A. Gramsci, 1975. *History, Philosophy and Culture in the Young Gramsci*. Edited and translated by P. Cavalcanti and P. Piccone. St. Louis: Telos Press, pp. 9-12.

Gramsci, A., 1995. *Further Selections from the Prison Notebooks*. Translated and edited by D. Boothman. Minneapolis: Minnesota University Press.

Gramsci, A., 2007. *Quaderni di traduzioni*. Edited by G. Cospito and G. Francioni. Volume 2. Rome: Istituto della Enciclopedia Italiana.

Gramsci, A., 2011a. *Prison Notebooks. In 3 Volumes. Volume 1*. Edited with an Introduction by J. A. Buttigieg. New York: Columbia University Press.

Gramsci, A., 2011b. *Prison Notebooks. In 3 Volumes. Volume 2*. Edited with an Introduction by J. A. Buttigieg. New York: Columbia University Press.

Gramsci, A., 2011c. *Prison Notebooks. In 3 Volumes. Volume 3*. Edited with an Introduction by J. A. Buttigieg. New York: Columbia University Press.

Gramsci, A., 2014. *A Great and Terrible World. The Pre-Prison Letters 1908-1926*. Edited and translated by D. Boothman. London: Laurence & Wishart.

Kant, I., 1998. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Edited and translated by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2006. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Edited by R. B. Loudon. New York: Cambridge University Press.

La Porta, L., 1990. Etica e politica: Gramsci critico di Kant. *Critica marxista*, 28(2), pp. 119-126.

Marx, K. 1845. Theses on Feuerbach. In: K. Marx and F. Engels, 1975. *Collected Works. Volume 5: 1845-1847*. London: Lawrence and Wishart, pp. 3-5.

Mordenti, R., 2007. *Gramsci e la rivoluzione necessaria*. Rome: Editori Riuniti.

Plekhanov, G. V., 1898a. Conrad Schmidt versus Karl Marx and Frederick Engels. In: G. V. Plekhanov, 1976. *Selected Philosophical Works. Volume 2*. Moscow: Progress Publishers, pp. 379-397.

Plekhanov, G. V., 1898b. Materialism or Kantianism. In: G. V. Plekhanov, 1976. *Selected Philosophical Works. Volume 2*. Moscow: Progress Publishers, pp. 398-414.

Plekhanov, G. V., 1908. Ibsen, Petty Bourgeois Revolutionist. In: F. Engels, F. Mehring, G. V. Plekhanov and A. V. Lunacharski, 1937. *Ibsen*. Edited by A. Flores. New York: Critics Group, pp. 35-92.

Rapone, L., 2011. *Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo (1914-1919)*. Rome: Carocci.

The author

Проф. Джузеппе *Коспито*, факультет гуманитарных наук, Университет Павии, Павия, Италия.

E-mail: giuseppe.cospito@unipv.it

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0978-0467>

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:

Коспито Дж. Между Кантом и Марксом: проблема революции у Антонио Грамши // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 1, С. 147–170.

doi: [10.5922/0207-6918-2022-1-6](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2022-1-6)

© Коспито Дж., 2022.

The author

Prof. Dr Giuseppe *Cospito*, Department of Humanities, University of Pavia, Pavia, Italy.

E-mail: giuseppe.cospito@unipv.it

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0978-0467>

To cite this article:

Cospito, G., 2022. The Problem of the Revolution in Gramsci (Between Kant and Marx). *Kantian Journal*, 41(1), pp. 147-170.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-1-6>

© Cospito G., 2022.



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/))

УДК 14(091):165.12

ОБЗОР XIII МЕЖДУНАРОДНОГО
КАНТОВСКОГО КОНГРЕССАС. Л. Катречко¹

XIII Международный Кантовский конгресс состоялся 6–9 августа 2019 г. в Осло (Норвегия). Основные задачи обзора – анализ главной темы конгресса «Суд разума» и таких связанных с ней сфер философского исследования, как метафилософия и философская методология; выявление основных подходов и тенденций развития как трансцендентальной философии в «теоретической» и «практических» сферах, так и современного кантоведения, в частности трансцендентальной философии языка и сознания. Реализация этих задач позволяет поставить вопрос о дальнейших перспективах развития кантовского трансцендентализма применительно к насущным проблемам современности (особенно в области политической философии и философии права), а также наметить пути подобного развития.

XIII Международный Кантовский конгресс был организован Норвежским Кантовским обществом (председатель – Камилла Серк-Хансен) и проводился в Осло (Норвегия) с 6 по 9 августа 2019 г.² Он был посвящен теме «Суд разума». Заметим, что данная юридическая метафора играет важную роль в кантовских текстах: можно вспомнить хотя бы разделение вопросов на *quid facti* и *quid juris*, открывающее центральную часть кантовской системы – трансцендентальную дедукцию категорий³.

¹ Государственный академический университет гуманитарных наук (ГАУГН). 119049, Москва, Мароновский пер., д. 26. Поступила в редакцию: 05.10.2021 г. doi: 10.5922/0207-6918-2022-1-7

² См. информацию о конгрессе: <https://www.hf.uio.no/ifikk/english/research/news-and-events/events/guest-lectures-seminars/norwegian-kant-society/previous-kantseminars.html>

³ Подробнее о «юридической» составляющей кантовской трансцендентальной дедукции см. исследования Д. Генриха: (Henrich, 1969; 1989).

REVIEW OF THE 13th INTERNATIONAL
KANT CONGRESSS. L. Katrechko¹

The 13th International Kant Congress was held on August 6-9, 2019 in Oslo, Norway. The main tasks of this review are to analyse the central theme of the Congress, “The Court of Reason”, the related spheres of philosophical inquiry such as metaphilosophy and philosophical methodology, as well as to reveal the main approaches and development trends of transcendental philosophy in “theoretical” and “practical” fields and modern Kant studies, notably transcendental philosophy of language and consciousness. The solution of these tasks will make it possible to raise the question of the prospects of Kantian transcendentalism in relation to the pressing problems of our time (especially political philosophy and the philosophy of law) and to chart the paths of such development.

The 13th International Kant Congress, organised by the Norwegian Kant Society (chaired by Camilla Serck-Hanssen), was held in Norway (Oslo) on August 6-9, 2019.² Its topic was “The Court of Reason”. It has to be noted that this legal metaphor plays an important role in Kant’s texts: we only have to think of the distinction between *quid facti* and *quid juris*, which reveals the central part of Kant’s system, the transcendental deduction of categories.³ The court of reason metaphor is used in the *Critique of Pure Reason* several times (*KrV*, A XI / B XIII, A 669 / B 697, A 740 / B 768, A 751 / B 779,

¹ State Academic University of the Humanities. 26 Maronovsky pereulok, Moscow, 119049, Russia. Received: 05.10.2021.

doi: 10.5922/0207-6918-2022-1-7

² See the information about the Congress: <https://www.hf.uio.no/ifikk/english/research/news-and-events/events/guest-lectures-seminars/norwegian-kant-society/previous-kantseminars.html>

³ For more on the “legal” aspect of Kant’s transcendental deduction see the works of Dieter Henrich (1969; 1989).

Метафора *суда разума* используется Кантом несколько раз в «Критике чистого разума» (А XI, В XIII, А 669 / В 697, А 740 / В 768, А 751 / В 779, А 787 / В 815) и является важной для понимания общего замысла трансцендентальной философии⁴. Во фрагментах А XI–XII Кант пишет о том, что разум должен взяться «за самое трудное из своих занятий — за самопознание и учреди[ть]... суд, который бы[с одной стороны,] подтвердил справедливые требования разума, а с другой стороны, был бы в состоянии устранить все неосновательные притязания — не путем приказания, а опираясь на вечные и неизменные законы самого разума. Такой суд есть не что иное, как *критика* самого *чистого разума*» в качестве «критики способности разума вообще в отношении всех знаний» (Кант, 2006а, с. 15). А во фрагменте В XIII Кант подчеркивает, что «разум должен подходить к природе... не в ранге школьника... а в качестве судьи, заставляющего свидетеля отвечать на предлагаемые судьей вопросы» (Кант, 2006б, с. 15), то есть на основе принципов, которые разум сам создает по собственному плану и вкладывает в природу (ср. с кантовским «коперниканским переворотом» (В XVI; В XXII, примеч.)). Как пишут организаторы конгресса в аннотации, кантовский тезис о том, что разум является судьей самому себе, важен не только для адекватного понимания собственно философии Канта, но и для таких сфер философского исследования, как *метафилософия* и *философская методология* (ср. с названием соответствующей секции конгресса). Соответственно, большое внимание на форуме было уделено кантовской методологии и кантовской концептуальной *критике*, а также актуальности кантовских идей, особенно для политической философии и философии права.

⁴ Накануне конгресса Д. Тревисан опубликовал свою работу, в которой провел историческое и систематическое исследование этой метафоры (Trevisan, 2018), а в 2020 г., уже после конгресса, С. Мёллер представила результаты своего исследования той же метафоры (Møller, 2020).

А 787 / В 815) and is important for understanding the concept of transcendental philosophy.⁴ In fragments A XI–XII Kant writes that “reason should take on anew the most difficult of all its tasks, namely, that of self-knowledge, and to institute a court of justice by which reason may secure its rightful claims while dismissing all its groundless pretensions, and this not by mere decrees but according to its own eternal and unchangeable laws; and this court is none other than the **critique of pure reason itself**”, or “a critique of the faculty of reason in general in respect of all the cognitions” (Kant, 1998, p. 101). In В XIII Kant stresses that “reason [...] must approach nature [...] not like a pupil [...] but like an appointed judge who compels witnesses to answer the questions he puts to them” (Kant, 1998, p. 109), i. e. the principles reason creates according to its plan and introduces into nature (*cf.* the Kantian “Copernican turn” — *KrV*, В XVI; В XXII). As the Congress organisers say in their abstract, the Kantian thesis that reason is its own judge is important not only for a proper understanding of Kant’s philosophy, but also of such spheres of philosophical investigation as metaphilosophy and philosophical methodology (*cf.* the title of the corresponding Congress breakout group). Accordingly, the Congress devoted much attention to Kantian methodology and Kantian conceptual *critique* as well as the relevance of Kant’s ideas, especially for political philosophy and the philosophy of law.

International Kant Congresses are held once every five years. The 13th Congress had 18 traditional sections and one round table. The metaphilosophy and philosophical methodology

⁴ On the eve of the Congress Diego Trevisan (2018) published a historical and systematic study of this metaphor and in 2020 (after the Congress), Sofie Moeller (2020) presented the results of her study of this legal metaphor.

Международные Кантовские конгрессы проводятся раз в пять лет. На XIII конгрессе были представлены 18 традиционных секций и круглый стол. Особый статус получила секция по метафилософии и философской методологии (5 секционных заседаний). Секции по теоретической (метафизика, эпистемология, логика, философия науки) и практической философии (этика, право, политика) были распределены между днями конгресса примерно поровну. Круглый стол «Кант в Азии» засвидетельствовал интерес к кантовскому трансцендентализму в этом регионе⁵. На Кантовском конгрессе в 2019 г. были представлены участники со всех пяти континентов из более чем 35 стран, общее их количество составило примерно 250 человек, среди которых были такие известные кантоведы, как К. Америкс, П. Гайер, Г. Праусс, М. Фридман⁶. По результатам работы издан сборник материалов (*The Court of Reason...*, 2021).

Из-за разнообразия тем не представляется возможным уделить должное внимание всем докладам и выступлениям на конгрессе, поэтому в обзоре я остановлюсь прежде всего на определяющих тенденциях современного кантоведения, которые связаны с кантовским «измененным методом [самого] способа мысли» (В XVIII; Кант, 2006б, с. 19), то есть с трансцендентальным методом.

Один из центральных пленарных докладов конгресса на тему «Трансцендентальный идеализм как формальный идеализм: антиметафизическая интерпретация» сделал Р. Л. Андерсон (Anderson, 2021)⁷. В докладе была представлена антипсихологическая, восходящая к неокантианству трактовка кантовского тран-

group enjoyed a special status (5 meetings). The groups on theoretical philosophy (metaphysics, epistemology, logic, philosophy of science) and practical philosophy (ethics, law, politics) were distributed fairly equally over the Congress days. The “Kant in Asia” round table signaled an interest in Kantian transcendentalism in that region.⁵ The 2019 Kant Congress hosted more than 250 participants from 35 countries on all the five continents. Among them were such prominent Kant scholars as Karl Ameriks, Paul Guyer, Gerold Prauss, Michael Friedman and others.⁶ The results of the Congress were presented in its proceedings (Serck-Hanssen and Himmelmann, 2021).

Since the diversity of topics makes it impossible to devote equal attention to all the contributions and interventions, I will focus on the main trends of modern Kant scholarship connected with the Kantian “altered method of our way of thinking” (*KrV*, В XVIII; Kant, 1998, p. 111), i. e. transcendental method.

A keynote contribution was delivered at the Congress plenary session by R. Lanier Anderson (2021) “Transcendental Idealism as Formal Idealism: Anti-Metaphysical Interpretation”.⁷ The speaker set forth an anti-psychological interpretation of Kantian transcendentalism as *formal idealism* going back to Neo-Kantianism (see Kant’s *Prolegomena*). Of special interest is Anderson’s conceptual breakdown of modern interpretations of Kantian idealism. Whereas in the 1980s and until the end of the twentieth century Kantian scholarship was dominated by the juxtaposition of the theory of “two worlds/

⁵ См. раздел «Кант и философия незападного мира» в материалах конгресса (*The Court of Reason...*, 2021, p. 1317–1358).

⁶ С сожалением приходится констатировать, что Россия была представлена лишь несколькими участниками.

⁷ Андерсон на основе своего доклада на конгрессе опубликовал «расширенную» статью, в которой более четко изложил свою *гилеоморфную* интерпретацию кантовского трансцендентализма (Anderson, 2022).

⁵ See the section “Kant and the Philosophy of the Non-Western World” (Serck-Hanssen and Himmelmann, 2021, pp. 1317–1358).

⁶ Regrettably, Russia was represented by only a few participants.

⁷ Anderson, proceeding from his presentation at the Congress, published an “enlarged” article in which he elucidated his *hylomorphic* interpretation of Kant’s transcendentalism (Anderson, 2022).

сцендентализма в качестве *формального идеализма* (см. кантовские «Пролегомены...»). Представляет особый интерес данная в докладе концептуальная разметка современных интерпретаций кантовского идеализма: если в 1980-е гг. и вплоть до конца XX в. определяющим в кантоведении было противопоставление теории «двух миров / объектов» (феноменалистское прочтение Канта) и более новой теории «двух аспектов» (Праусс, Г. Эллисон)⁸, то Андерсон наряду с этими трактовками выделяет новую «умеренную» метафизическую трактовку Канта (представленную уже в начале XXI в., например, работами Америкса⁹, Т. Розефельдта¹⁰, Л. Эллайс¹¹ и др.), а также близкие докладчику «реалистические» (антиметафизические) трактовки трансцендентализма, которые можно рассматривать как синтез кантовского эмпирического реализма и его трансцендентального идеализма (А 370 и далее)¹². Современным трактовкам кантовского трансцендентализма были посвящены также доклады Д. Хайдемана «Слабые метафизические прочтения трансцендентального идеализма Канта»¹³, К. де Бёр «Неуловимая природа трансцендентальной философии», Э. Уоткинса «Разум и объекты традиционной метафизики» и ряд других докладов на ту же тему. В частности, известный кантовед Фридман в своем пленарном докладе «Суд Разума и его полномочия» (Fried-

⁸ См., напр., известную обзорную статью Америкса на эту тему: (Ameriks, 1982).

⁹ См. статью Америкса «Кантовский идеализм в умеренной интерпретации» с подобной трактовкой трансцендентализма, которая перепечатана в недавнем представительном сборнике по кантовскому идеализму (Ameriks, 2011).

¹⁰ На конгрессе Розефельдт представил интересный доклад «Кант о синтезе и созерцании бесконечного пространства».

¹¹ См.: (Allais, 2015).

¹² Подробнее о кантовской «идее трансцендентальной философии» (А 1) и ее современных реалистических трактовках см. мою статью (Катречко, 2020).

¹³ См. также статью Д. Хайдемана (с несколько отличающимся названием) «Предполагаемый реализм Канта о вещах в себе» в материалах конгресса (Heidemann, 2021).

objects” (phenomenalist reading of Kant) and the later theory of “two aspects” (G. Prauss, H. Allison),⁸ Anderson, along with these interpretations, singles out the “moderate” metaphysical interpretation of Kant (represented already at the beginning of the twenty-first century, for example by the works of Karl Ameriks,⁹ Tobias Rosefeldt,¹⁰ Lucy Allais (2015) and others), as well as Anderson’s favourite “realistic” anti-metaphysical interpretations of transcendentalism which can be seen as a synthesis of Kantian empirical realism and his transcendental idealism (A 370 and further).¹¹ Contemporary interpretations of Kantian transcendentalism were the subjects of papers by Dietmar Heidemann: “Elusive Metaphysical Readings of Kant’s Transcendental Idealism”,¹² Karin de Boer: “The Elusive Nature of the Transcendental Philosophy”, Eric Watkins: “Reason and the Objects of Traditional Metaphysics” and some other contributions on the topic. In particular, Michael Friedman (2021), a noted Kant scholar, in his plenary presentation “The Court of Reason and its Authority” proposed an interpretation of Kant (transcendentalism) that continues the line of the Marburg School of Neo-Kantianism and logical positivism (H. Reichenbach, R. Carnap).¹³ In my opin-

⁸ See, for example, the well-known Ameriks (1982) review article on this topic.

⁹ See Ameriks’ article “Kant’s Idealism on a Moderate Interpretation” with a detailed treatment of transcendentalism, reprinted in a recent authoritative symposium of articles on Kantian idealism (Schulting and Verburgt, 2011, pp. 29-54).

¹⁰ Rosefeldt delivered an interesting lecture, “Kant on the Synthesis and Intuition of Infinite Space”.

¹¹ For more on the Kantian “idea of transcendental philosophy” (A 1) and modern realist interpretations see my article (Katrechko, 2020).

¹² See also Heidemann’s article (under a slightly different title) “Kant’s Supposed Realism about Things-in-Themselves” in the Congress proceedings (Heidemann, 2021).

¹³ See Friedman *et al.* (1998) and his numerous Kantian works.

man, 2021) предложил такую трактовку Канта (трансцендентализма), которая продолжает линию неокантианства Марбургской школы и логического позитивизма (Г. Рейхенбах, Р. Карнап)¹⁴. Как мне представляется, это свидетельствует о том, что современное кантоведение перешло от недавнего противопоставления радикальных трактовок трансцендентализма к поиску более «умеренных» и взвешенных синтетических интерпретаций, которые в свое время были характерны для неокантианских концепций.

Еще одной интересной тенденцией кантоведения последних лет, которая также проявилась в работе конгресса, стало совместное рассмотрение теоретической и практической философии Канта. Впервые об этом стал говорить У. Селларс в своей метафоре *логического пространства разума*. Развитию этой метафоры был посвящен пленарный доклад М. Виллашека «Структура нормативного пространства: кантовская система рациональных принципов» (Willaschek, 2021), а также пленарные доклады Америкса, А. Чигнелла, Фридмана.

Выделю еще одну многообещающую тенденцию последних лет, которая получила хорошее освещение на конгрессе, — кантовский взгляд на природу языка. В последние время ряд авторов сделал серьезный вклад в обсуждение этой темы (см., напр.: Forster, 2012; Capozzi, 1987; 2011). М. Капоцци на конгрессе продолжила развивать вопросы философии языка в своем докладе «Почему язык имеет значение для кантовской философии и логики?» (Capozzi, 2021). Примечательно, что это был не единственный пленарный доклад, посвященный проблеме языка¹⁵.

Мой коллега М. Д. Евстигнеев при анализе материалов конгресса обратил внимание на еще одну тенденцию современного кантоведе-

ния, this shows that modern Kant scholarship has moved from the recent juxtaposition of radical interpretations of transcendentalism to the search for more “moderate” and balanced synthetic interpretations which once characterised Neo-Kantian thinking.

Another interesting trend of modern Kant scholarship in recent years, which was also evident at the Congress, was the conjoint study of Kant’s theoretical and practical philosophy. This was first mentioned by Wilfrid Sellars in his metaphor of *the logical space of reason*. The metaphor was elaborated in Marcus Willaschek’s plenary presentation “The Structure of Normative Space: Kant’s System of Rational Principles” (Willaschek, 2021), and the plenary contributions of Karl Ameriks, Andrew Chingell and Michael Friedman.

Another promising recent trend that was well-covered at the Congress is the Kantian views on the nature of language. A number of authors have recently made a serious contribution to the discussion of this topic (see, for example, Forster, 2012; Capozzi, 1987; 2011). Mirella Capozzi (2021) at the Congress advocated the study of the philosophy of language in her presentation “Why Language Matters for Kantian Philosophy and Logic”. It should be noted that this was the only plenary presentation on the problem of language.¹⁴

My colleague, Maksim D. Evstigneyev, analysing the Congress proceedings, drew attention to yet another modern trend in Kant scholarship: “the return” to major Kant conferences of Kant’s well-known argument on non-congruent likenesses, which has to do with the figures which are equal in terms of “conceptual” parameters but do not coin-

¹⁴ См.: (Friedman, 1998) и его другие многочисленные «кантианские» работы.

¹⁵ См., напр., доклад Д. В. Бурокер «Мысль и язык в критической философии» (Buroker, 2021).

¹⁴ See, for example, Buroker’s presentation “Thought and Language in Critical Philosophy” (Buroker, 2021).

ния: «возвращение» на крупные кантоведческие конференции известного аргумента Канта о неконгруэнтных подобиях, суть которого состоит в том, что существуют фигуры, равные по своим «концептуальным» параметрам, но при этом не совпадающие при «чувственном» наложении. В кантоведении этот аргумент обсуждается уже давно, однако споры о его значении ведутся до сих пор: одни авторы полагают, что неконгруэнтные подобия лежат в основе кантовского идеализма (Buroker, 1981), другие — что аргумент был математической ошибкой Канта (Rusnock, 2004). На конгрессе аргумент обсуждали Н. Альбицу в докладе «Ориентация и свойства пространства» (Albizu, 2021) и К. Фрибе в докладе «Неконгруэнтные подобия и неразличимые: прямая референция посредством созерцания» (Friebe, 2021), а несколько авторов посвятили свои выступления родственной для проблемы неконгруэнтности тематике кантовской мереологии (доклады А. Журкевича «Кант и мереология тела воспринимающего» (Jurkiewicz, 2021) и П. Тилке «Реализм, идеализм и мереология событий»).

Российские участники конгресса выступили на секциях по метафилософии и философской методологии (С. Л. Катречко, «Двойственный (амбивалентный) характер кантовского концепта явления: объективная (“gegenständlich”) природа явлений как “предметов опыта”» (Katrechko, 2021)), по философии образования (А. И. Троцак, «Возможность вхождения европейца в кантовское “царство целей”: мысленный эксперимент по подтверждению квалификации» (Trotsak, 2021)) и по неокантианству (Н. А. Дмитриева, «Кант и раннее русское неокантианство» (Dmitrieva, 2021) и Л. Ю. Корнилаев, «“Коперниканский поворот” Канта: интерпретация Эмиля Ласка и ее критика в России (Kornilaev, 2021)).

Прошедший конгресс сыграл важную роль в дальнейшем развитии кантовской трансцендентальной философии и ее рецепции в раз-

сиде in “sensible” superimposition. This is a long-standing argument and it is still mooted today, with some authors claiming that non-congruent likenesses form the basis of Kantian idealism (Buroker, 1981), while others consider it to be Kant’s mathematical error (Rusnock, 2004). The argument was discussed at the Congress by Natalia Albitzu (2021) in the paper “Orientation and the Properties of Space”, by Cord Friebe (2021) in “Non-Congruent Likenesses and Indistinguishables: Direct References Through Intuition”, while several authors focused on the problem of Kantian mereology, which is related to the problem of non-congruence: Adam Jurkiewicz (2021) with “Kant and the Mereology of the Perceiver’s Body” and Peter Thielke with “Realism, Idealism and Mereology of Events”.

The Russian participants made presentations at the sections on metaphilosophy and philosophical methodology: Sergey L. Katrechko (2021) with “The Ambivalent Character of the Kantian Notion of the Appearance: the Objective-Objectual (“gegenständlich”) Nature of Appearances as “Objects of Experience”, on the philosophy of education: Aleksey I. Trotsak (2021) with “The Possibility of a European Entering the Kantian ‘Kingdom of Ends’: Mental Experiment in Verifying Qualification”, on Neo-Kantianism: Nina A. Dmitrieva (2021) with “Kant and Early Russian Neo-Kantianism” and Leonid Yu. Kornilaev (2021) with “Kant’s ‘Copernican Turn’: Emil Lask’s Interpretation and its Critique in Russia”.

The Congress has played an important role in developing Kant’s transcendental philosophy and its reception in various areas of contemporary philosophical knowledge. Let us hope that by 2024 the presence of Russian par-

ных областях современного философского знания. Будем надеяться, что к 2024 г. присутствие российских участников на кантовских конгрессах возрастет и российское кантоведение внесет свой вклад в развитии трансцендентального подхода.

Благодарности. Данный обзор подготовлен в рамках проекта «Кантовский проект дескриптивной метафизики: история и современное развитие», поддержанного грантом РФФИ (проект № 19-011-00925).

Список литературы

- Кант И. Критика чистого разума, 1-е (А) изд. // Соч. на рус. и нем. яз. М. : Наука, 2006а. Т. 2, ч. 2.
- Кант И. Критика чистого разума, 2-е (В) изд. // Соч. на рус. и нем. яз. М. : Наука, 2006б. Т. 2, ч. 1.
- Катречко С.Л. Кантовская идея трансцендентальной философии // Трансцендентальный журнал (Studies in Transcendental Philosophy). 2020. Т. 1, вып. 1. URL: <http://ras.jes.su/transcendental/s123456780008967-4-1> (дата обращения: 01.08.2021).
- Albizu N. Orientation and the Properties of Space: An Interpretation of the Argument from Incongruent Counterparts // The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6–9 August 2019 / ed. by C. Serck-Hanssen, B. Himmelfmann. Berlin ; Boston : Walter de Gruyter, 2021. P. 843–852.
- Allais L. Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism. Oxford : Oxford University Press, 2015.
- Ameriks K. Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy // American Philosophical Quarterly. 1982. Vol. 19, № 1. P. 1–24.
- Ameriks K. Kant's Idealism on a Moderate Interpretation // Kant's Idealism New Interpretations of a Controversial Doctrine / ed. by D. Schulting, J. Verburgt, Dordrecht ; Heidelberg ; L. ; N. Y. : Springer, 2011. P. 29–54.
- Anderson R. L. Transcendental Idealism as Formal Idealism: an Anti-Metaphysical Reading // The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6–9 August 2019 / ed. by C. Serck-Hanssen, B. Himmelfmann. Berlin ; Boston : Walter de Gruyter, 2021. P. 49–67.
- Anderson R. L. Transcendental Idealism as Formal Idealism // European Journal of Philosophy. 2022. P. 1–25. doi.org/10.1111/ejop.12753. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/ejop.12753> (дата обращения: 04.02.2022).

ticipants at Kant Congresses will increase and Russian Kant scholars will make their contribution to the development of the transcendental approach.

Acknowledgements. This study was carried out as part of the project “The Kantian Project of Descriptive Metaphysics: History and Modern Development” supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR) (project no. 19-011-00925).

References

- Allais, L., 2015. *Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Ameriks, K., 1982. Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy. *American Philosophical Quarterly*, 19(1), pp. 1-24.
- Ameriks, K., 2011. Kant's Idealism on a Moderate Interpretation. In: *Kant's Idealism New Interpretations of a Controversial Doctrine*. Edited by D. Schulting and J. Verburgt. Dordrecht, Heidelberg, London & New York: Springer, pp. 29-54.
- Anderson, R. L., 2021. Transcendental Idealism as Formal Idealism: an Anti-Metaphysical Reading. In: C. Serck-Hanssen and B. Himmelfmann, eds. 2021. *The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6-9 August 2019*. Berlin & Boston: Walter de Gruyter, 2021, pp. 49-67.
- Anderson, R. L., 2022. Transcendental Idealism as Formal Idealism. *European Journal of Philosophy*, [e-journal] pp. 1-25. <https://doi.org/10.1111/ejop.12753>
- Buroker, J. V., 1981. *Space and Incongruence: The Origin of Kant's Idealism*. Dordrecht: Springer-Science+Business Media.
- Buroker, J. V., 2021. Thought and Language in the Critical Philosophy. In: C. Serck-Hanssen and B. Himmelfmann, eds. 2021. *The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6-9 August 2019*. Berlin & Boston: Walter de Gruyter, 2021, pp. 69-83.
- Capozzi, M., 1987. Kant on Logic, Language and Thought. In: M. Ferriani and D. Buzzetti, eds. 1987. *Speculative Grammar, Universal Grammar, and Philosophical Analysis of Language*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, pp. 97-148.

Buroker J. V. *Space and Incongruence: The Origin of Kant's Idealism*. Dordrecht : Springer-Science+Business Media, 1981.

Buroker J. V. *Thought and Language in the Critical Philosophy // The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6–9 August 2019 / ed. by C. Serck-Hanssen, B. Himmelfmann. Berlin ; Boston : Walter de Gruyter, 2021. P. 69–83.*

Capozzi M. *Kant on Logic, Language and Thought // Speculative Grammar, Universal Grammar, and Philosophical Analysis of Language / ed. by M. Ferrian, D. Buzzetti. Amsterdam : John Benjamins Publishing Company, 1987. P. 97–148.*

Capozzi M. *Philosophy and Writing: The Philosophical Book According to Kant // Quaestio. 2011. Vol. 1. P. 307–350.*

Capozzi M. *Why Language Matters to Kant's Philosophy and Logic // The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6–9 August 2019 / ed. by C. Serck-Hanssen, B. Himmelfmann. Berlin ; Boston : Walter de Gruyter, 2021. P. 97–115.*

Dmitrieva N. A. *Kant in Early Russian Neo-Kantianism: The Case of Vvedensky // The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6–9 August 2019 / ed. by C. Serck-Hanssen, B. Himmelfmann. Berlin ; Boston : Walter de Gruyter, 2021. P. 1247–1254.*

Forster M. N. *Kant's Philosophy of Language? // Tijdschrift voor Filosofie. 2012. Vol. 74. № 3. P. 485–511.*

Friebe C. *Inkongruente Gegenstände und Ununterscheidbares: Wozu braucht es Anschauung? // The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6–9 August 2019 / ed. by C. Serck-Hanssen, B. Himmelfmann. Berlin ; Boston : Walter de Gruyter, 2021. S. 707–715.*

Friedman M. *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1998.

Friedman M. *The Court of Reason and its Authority // The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6–9 August 2019 / ed. by C. Serck-Hanssen, B. Himmelfmann. Berlin ; Boston : Walter de Gruyter, 2021. P. 191–207.*

Heidemann D. *Kant's Supposed Realism about Things-in-Themselves // The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6–9 August 2019 / ed. by C. Serck-Hanssen, B. Himmelfmann. Berlin ; Boston : Walter de Gruyter, 2021. P. 515–524.*

Henrich D. *The Proof-structure of Kant's Transcendental Deduction // Review of Metaphysics. 1969. Vol. 22, № 4. P. 640–659.*

Capozzi, M., 2011. *Philosophy and Writing: The Philosophical Book According to Kant. Quaestio, 1, pp. 307-350.*

Capozzi, M., 2021. *Why Language Matters to Kant's Philosophy and Logic. In: C. Serck-Hanssen and B. Himmelfmann, eds. 2021. The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6-9 August 2019. Berlin & Boston: Walter de Gruyter, 2021, pp. 97-115.*

Dmitrieva, N.A., 2021. *Kant in Early Russian Neo-Kantianism: The Case of Vvedensky. In: C. Serck-Hanssen and B. Himmelfmann, eds. 2021. The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6–9 August 2019. Berlin & Boston: Walter de Gruyter, pp. 1247-1254.*

Forster, M. N., 2012. *Kant's Philosophy of Language? Tijdschrift voor Filosofie, 74(3), pp. 485-511.*

Friebe, C., 2021. *Inkongruente Gegenstände und Ununterscheidbares: Wozu braucht es Anschauung? In: C. Serck-Hanssen and B. Himmelfmann, eds. 2021. The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6–9 August 2019. Berlin & Boston: Walter de Gruyter, pp. 707-715.*

Friedman, M., 1998. *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Friedman, M., 2021. *The Court of Reason and its Authority. In: C. Serck-Hanssen and B. Himmelfmann, eds. 2021. The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6-9 August 2019. Berlin & Boston: Walter de Gruyter, pp. 191-207.*

Heidemann, D., 2021. *Kant's Supposed Realism about Things-in-Themselves. In: C. Serck-Hanssen and B. Himmelfmann, eds. 2021. The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6-9 August 2019. Berlin & Boston: Walter de Gruyter, pp. 515-524.*

Henrich, D., 1969. *The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction. Review of Metaphysics, 22(4), pp. 640-659.*

Henrich, D., 1989. *Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique. In: E. Förster, ed. 1989. Kant's Transcendental Deduction; The Three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'. Stanford: Stanford University Press, pp. 29-46.*

Jurkiewicz, A., 2021. *Kant and the Mereology of the Perceiver's Body. In: C. Serck-Hanssen and B. Himmelfmann, eds. 2021. The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6-9 August 2019. Berlin & Boston: Walter de Gruyter, pp. 1237-1244.*

Henrich D. Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique // Kant's Transcendental Deduction; The Three 'Critiques' and the 'Opus postumum' / ed. E. Förster. Stanford : Stanford University Press, 1989. P. 29–46.

Jurkiewicz A. Kant and the Mereology of the Perceiver's Body // The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6–9 August 2019 / ed. by C. Serck-Hanssen, B. Himmelfmann. Berlin ; Boston : Walter de Gruyter, 2021. P. 1237–1244.

Katrechko S. The Ambivalent Character of the Kantian Notion of Appearance: The Objective-Objectual ('gegenständlich') Nature of Appearances as 'Objects of Experience' // The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6–9 August 2019 / ed. by C. Serck-Hanssen, B. Himmelfmann. Berlin ; Boston : Walter de Gruyter, 2021. P. 319–327.

Kornilaev L. Kant's Copernican Turn: Emil Lask's Interpretation and Its Criticism in Russia // The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6–9 August 2019 / ed. by C. Serck-Hanssen, B. Himmelfmann. Berlin ; Boston : Walter de Gruyter, 2021. P. 1265–1273.

Møller S. Kant's Tribunal of Reason: Legal Metaphor and Normativity in the Critique of Pure Reason. Cambridge : Cambridge University Press, 2020.

Rusnock P. Was Kant's philosophy of mathematics right for its time? // Kant-Studien. 2004. Vol. 95. P. 426–442.

The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6–9 August 2019 / ed. by C. Serck-Hanssen, B. Himmelfmann. Berlin ; Boston : Walter de Gruyter, 2021. doi: 10.1515/9783110701357.

Trevisan D. K. Der Gerichtshof der Vernunft. Eine historische und systematische Untersuchung über die juristischen Metaphern der Kritik der reinen Vernunft. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2018.

Trotsak A. I. The Dispute over Universal Competences during a Pandemic // The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6–9 August 2019 / ed. by C. Serck-Hanssen, B. Himmelfmann. Berlin ; Boston : Walter de Gruyter, 2021. P. 1595–1604.

Willaschek M. The Structure of Normative Space: Kant's System of Rational Principles // The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6–9 August 2019 / ed. by C. Serck-Hanssen, B. Himmelfmann. Berlin ; Boston : Walter de Gruyter, 2021. P. 245–266.

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

Katrechko, S. L., 2021. Kant's "Idea [Project] of Transcendental Philosophy". *Studies in Transcendental Philosophy*, 1(1), [online] Available at: <<http://ras.jes.su/transcendental/s123456780008967-4-1>> [Accessed 01 August 2021].

Katrechko, S. L., 2021. The Ambivalent Character of the Kantian Notion of Appearance: The Objective-Objectual ('gegenständlich') Nature of Appearances as 'Objects of Experience'. In: C. Serck-Hanssen and B. Himmelfmann, eds. 2021. *The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6-9 August 2019*. Berlin & Boston: Walter de Gruyter, pp. 319-327.

Kornilaev, L., 2021. Kant's Copernican Turn: Emil Lask's Interpretation and Its Criticism in Russia. In: C. Serck-Hanssen and B. Himmelfmann, eds. 2021. *The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6-9 August 2019*. Berlin & Boston: Walter de Gruyter, pp. 1265-1273.

Møller, S., 2020. *Kant's Tribunal of Reason: Legal Metaphor and Normativity in the Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rusnock, P., 2004. Was Kant's Philosophy of Mathematics Right for Its Time? *Kant-Studien*, 95, pp. 426-442.

Serck-Hanssen, S. and Himmelfmann, B., eds. 2021. *The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6-9 August 2019*. Berlin & Boston: Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110701357>

Trevisan, D. K., 2018. *Der Gerichtshof der Vernunft. Eine historische und systematische Untersuchung über die juristischen Metaphern der Kritik der reinen Vernunft*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Trotsak, A. I., 2021. The Dispute over Universal Competences during a Pandemic. In: C. Serck-Hanssen and B. Himmelfmann, eds. 2021. *The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6-9 August 2019*. Berlin & Boston: Walter de Gruyter, pp. 1595-1604.

Willaschek, M., 2021. The Structure of Normative Space: Kant's System of Rational Principles. In: C. Serck-Hanssen and B. Himmelfmann, eds. 2021. *The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress. Oslo, 6-9 August 2019*. Berlin & Boston: Walter de Gruyter, pp. 245-266.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

Об авторе

Сергей Леонидович **Катречко**, кандидат философских наук, доцент, философский факультет, Государственный академический университет гуманитарных наук (ГАУГН), Москва, Россия.

E-mail: skatrechko@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2884-7719>

Для цитирования:

Катречко С. Л. Обзор XIII Международного Кантовского конгресса // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 1. С. 171–180.

doi: [10.5922/0207-6918-2022-1-7](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2022-1-7)

© Катречко С. Л., 2022.

The author

Dr Sergey L. **Katrechko**, Department of Philosophy, State Academic University of the Humanities (GAUGN), Moscow, Russia.

E-mail: skatrechko@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2884-7719>

To cite this article:

Katrechko, S. L., 2022. Review of the 13th International Kant Congress. *Kantian Journal*, 41(1), pp. 171-180.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-1-7>

© Katrechko S. L., 2022.



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**

2022

**Том
Vol. 41**

№ 1

Перевод с англ. на рус. *А. В. Брюшинкина, Ю. Ю. Бардун,
П. Р. Бонадысева, А. С. Зильбер*

Перевод с рус. 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 English by *A. V. Brushinkin, Yu. Yu. Bardun,
P. R. Bonadyseva, A. S. Zilber*

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*

Формат 84×108¹/₁₆. Усл. печ. л. 19,0
Тираж 500 экз. (1-й завод 65 экз.). Заказ 003
Свободная цена. Подписной индекс 80623

Size 84×108¹/₁₆. 19.0 sheets
500 copies (first print: 65 copies). Order 003
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

