

ISSN 0207-6918  
e-ISSN 2310-3701

# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

---

## KANTIAN JOURNAL

2024 ■  $\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$  43 ■ № 1



ISSN 0207-6918  
e-ISSN 2310-3701

**БФУ**  
ИМЕНИ И. КАНТА

**IKBFU**  
IMMANUEL KANT  
BAL TIC FEDERAL  
UNIVERSITY

# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

---

## KANTIAN JOURNAL

2024

Том  
Vol. 43

№ 1

**Кант**  
300

**Kant**  
300

Калининград  
Издательство Балтийского федерального  
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad  
Immanuel Kant Baltic Federal University  
Press

---

2024

12+

Кантовский сборник. — 2024. — Т. 43, №1. — 180 с.

Kantian Journal, 2024, vol. 43, no.1, 180 pp.

Интернет-адрес: [http://journals.kantiana.ru/kant\\_collection/](http://journals.kantiana.ru/kant_collection/)  
URL: [http://journals.kantiana.ru/kant\\_collection/](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.

*Учредитель*

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования  
«Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта»  
(236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14)

*Established by*

Immanuel Kant Baltic Federal University  
(14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia)

Адрес редакции:

236001, Россия, Калининград, ул. Гайдара, 6  
e-mail: [kant@kantiana.ru](mailto:kant@kantiana.ru)

Editorial office address:

6 Gaidara st., Kaliningrad, 236001, Russia  
e-mail: [kant@kantiana.ru](mailto:kant@kantiana.ru)

Адрес издателя:

236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14

Адрес типографии:

236001, Россия, Калининград, ул. Гайдара, 6

Дата выхода в свет: 13.06.2024

© Балтийский федеральный университет  
им. И. Канта, 2024

© Immanuel Kant Baltic Federal University,  
2024

### 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);  
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва (Россия) — заместитель главного редактора;
- Бажанов Валентин Александрович*, доктор философских наук, профессор, Ульяновский государственный университет, Ульяновск (Россия);  
*Байзер Фредерик С.*, доктор философии, профессор, Сиракьюсский университет, Сиракьюс (США);
- Белов Владимир Николаевич*, доктор философских наук, профессор, Российский университет дружбы народов, Москва (Россия);
- Васильев Вадим Валерьевич*, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва (Россия);  
*Вуд Аллен*, доктор философии, профессор, Индианский университет, Блумингтон (США);  
*Дёрфлингер Бернд*, доктор философии, профессор, Трирский университет, Трир (Германия);
- Зильбер Андрей Сергеевич*, кандидат философских наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия) — ответственный секретарь;
- Калинников Леонард Александрович*, доктор философских наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);  
*Кляйнгельд Паулин*, доктор философии, профессор, Гронингенский университет, Гронинген (Нидерланды);  
*Конеv Владимир Александрович*, доктор философских наук, профессор, Самарский национальный исследовательский университет им. академика С.П. Королева, Самара (Россия);
- Копцев Иван Демьянович*, доктор филологических наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);
- Круглов Алексей Николаевич*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва (Россия);  
*Мер Рудольф*, доктор философии, Грацкий 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);
- Штark 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);  
Lomonosov Moscow State University, Moscow (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

#### *К 300-летию Иммануила Канта*

<i>Дмитриева Н. А.</i> «Философы всегда будут восхищаться Кантом...»	7
<i>Баум М.</i> Свобода воли в ранней рецепции кантовской философии	17
<i>Круглов А. Н.</i> О кантовском понятии человеческого достоинства сегодня.....	47
<i>Чалый В. А.</i> Кант и «морская болезнь» современности .....	76
<i>Зензен О.</i> Кант и этика COVID.....	103

#### *Дискуссия*

<i>Кан С.</i> О новой попытке вывести позитивные обязанности из формулы универсального закона Канта .....	128
---	-----

#### *Архив*

<i>Введенский А. И., Рожин Д. О.</i> «Великий рационалист»: Алексей Введенский о Канте в контексте русской кантианы .....	149
---	-----

## CONTENTS

---

---

### Articles

#### *Immanuel Kant Tercentenary*

<i>Dmitrieva N. A.</i> "Philosophers Will Always Admire Kant..." .....	7
<i>Baum M.</i> Freiheit des Willens in der frühen Kant-Rezeption.....	17
<i>Krouglov A. N.</i> The Kantian Concept of Human Dignity Today.....	47
<i>Chaly V. A.</i> Kant and "Seasickness" of Modernity .....	76
<i>Sensen O.</i> Kant and Covid Ethics .....	103

#### *Discussion*

<i>Kahn S.</i> On a Recent Attempt to Derive Positive Duties from Kant's Formula of Universal Law .....	128
---	-----

#### *Archive*

<i>Vvedensky A. I., Rozhin D. O.</i> "The Great Rationalist": Alexey Vvedensky on Kant in the Context of Russian Kantiana .....	149
---	-----

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). Sigla index see here: [http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/Hinweise\\_Autoren\\_2018.pdf](http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/Hinweise_Autoren_2018.pdf) (pp. 3-6). References to the *Critique of Pure Reason* are given as follows: (*KrV*, A 000) for the texts of the first edition, (*KrV*, B 000) for the texts of the second edition, and (*KrV*, A 000 / B 000) for fragments present in both editions.

УДК 1(091)

«ФИЛОСОФЫ ВСЕГДА  
БУДУТ ВОСХИЩАТЬСЯ КАНТОМ...»

Н. А. Дмитриева<sup>1,2</sup>

Тематика номера, посвященного 300-летней годовщине со дня рождения Иммануила Канта, фокусируется на его практической философии, в особенности на проблемах свободы воли в свете дискуссии конца XVIII в., понятии человеческого достоинства и его отражении в повседневности и в основных правовых документах Российской Федерации, возможности вывести позитивные обязанности из категорического императива, а также релевантности кантовской этики в современных реалиях. Вопрос о специфике рецепции философии Канта в России на примере статьи русского религиозного философа Алексея Введенского, посвященной памяти Канта, помещен в исторический контекст возникновения рецепции и ее последующей судьбы в XX в.

**Ключевые слова:** 300-летие Канта, практическая философия, свобода воли, человеческое достоинство, моральный закон, философская рецепция, русская кантиана

В реалиях первой четверти XXI в. Иммануил Кант, пожалуй, единственный философ, признанный во всем мире той интеллектуальной инстанцией, которая способна дать ориентир в основополагающих вопросах человеческой жизни. Наверное, поэтому празднование его 300-летия приобрело поистине глобальный

<sup>1</sup> Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия, 236041, Калининград, ул. А. Невского, д. 14.

<sup>2</sup> Московский педагогический государственный университет (МПГУ), Россия, 119991, Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр. 1. Поступила в редакцию: 23.04.2024 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2024-1-1

“PHILOSOPHERS WILL ALWAYS  
ADMIRE KANT...”

N. A. Dmitrieva<sup>1,2</sup>

The topics of this issue, devoted to the tercentenary of Immanuel Kant's birth, focus on his practical philosophy, most notably on the problems of free will in the light of the debates at the end of the eighteenth century; on the concept of human dignity and its reflection in daily life and in the main legal documents of the Russian Federation; on the possibility of deriving positive duties from the categorical imperative; and on the relevance of Kantian ethics to modern-day realities. The issue of the reception of Kant's philosophy in Russia is also discussed, using as an example the article by Russian religious philosopher Alexey Vvedensky in the historical context of Kant's early reception and subsequent fate in the twentieth century.

**Keywords:** Kant tercentenary, practical philosophy, free will, human dignity, moral law, philosophical reception, Russian Kantiana

In the realities of the twenty-first century, Immanuel Kant is arguably the only philosopher recognised all over the world as an intellectual authority capable of setting benchmarks on the fundamental issues of human life. This may be why the tercentenary celebration has attained a truly global scale, describing which would be a challenge for future generations of historians of philosophy. In Russia, the event

<sup>1</sup> Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU). 14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia.

<sup>2</sup> Moscow Pedagogical State University (MPGU). 1/1 Malaya Pirogovskaya st., Moscow, 119991, Russia. Received: 23.04.2024.  
doi: 10.5922/0207-6918-2024-1-1

масштаб, описать который станет непростой задачей для историка философии будущих поколений. В России это событие отмечено прежде всего Международным кантовским конгрессом «Мировое понятие философии», прошедшим с 22 по 25 апреля 2024 г. в Балтийском федеральном университете им. И. Канта в Калининграде. В нем приняли участие более 300 ученых, выступивших с докладами о философии Канта, и более 200 слушателей из России, Азербайджана, Беларуси, Германии, Дании, Ирана, Ирландии, Испании, Италии, Камеруна, Китая, Сербии, США, Узбекистана и ЮАР.

Выражение «мировое понятие философии», давшее название конгрессу, Кант приводит в конце первой «Критики», в главе «Архитектоника чистого разума». Это понятие, согласно Канту, относится ко всей философии и подразумевает систематическое единство всех ее дисциплин (A 839–840 / B 867–868; Кант, 2006, с. 1051). Вместе с тем мировое понятие философии «касается того, что необходимо интересует каждого» (A 839 Anm. / B 867 Anm.; Кант, 2006, с. 1051, примеч.), – в нем объединяются основные принципы справедливой и осмысленной, *хорошей* жизни. Эти принципы определяются, согласно Канту, конечной целью, под которой он понимает «все предназначение человека», исследуемое моральной философией (A 840 / B 868; Кант, 2006, с. 1051).

Среди всех философских дисциплин Кант отдает предпочтение этике, потому что в фокусе ее находится практический разум – уникальная человеческая способность, которой присуща специфическая каузальность, когда цепочка причин и следствий человеческих поступков возникает спонтанно в разуме и подчиняется не условиям чувственности, а собственному закону разума (A 539, 555 / B 567, 583; Кант, 2006, с. 703–705, 723). Именно практический разум и его моральный закон обосновывают предназначение человека. И именно в практическом разуме и его моральном законе

was marked first and foremost by the International Kantian congress, “The World Concept of Philosophy”. The Congress took place on 22–25 April 2024 at the Kant Baltic Federal University in Kaliningrad. Taking part were more than 300 scholars who delivered reports on Kant’s philosophy, and more than 200 attendees from Russia, Azerbaijan, Belarus, Germany, Denmark, Iran, Ireland, Spain, Italy, Cameroon, China, Serbia, the USA, Uzbekistan, and the Republic of South Africa.

The expression “the world concept of philosophy”, which gave name to the congress, was used by Kant at the end of the first *Critique*, in the chapter, “The Architectonic of Pure Reason”. According to Kant, the concept refers to the whole of philosophy and stresses the systemic unity of all its disciplines (A 839-840 / B 867-868; Kant, 1998, p. 694-695). At the same time, the world concept of philosophy “concerns that which necessarily interests everyone” (A 839n / B 867n; Kant, 1998, p. 695n), combining as it does the principles of a just and meaningful, or *good*, life. These principles, according to Kant, are determined by the ultimate goal, by which he understands “the entire vocation of human beings” which is the subject of moral philosophy (A 840 / B 868; Kant, 1998, p. 695).

Among all the philosophical disciplines, Kant singles out ethics because it focuses on practical reason, the unique human capacity marked by a special kind of causality wherein the chain of causes and effects of human acts is formed spontaneously in the mind, following not its sensibilities, but its inherent law of reason (A 539, 555 / B 567, 583; Kant, 1998, p. 536, 544). It is practical reason and its moral law that form the mission of humankind. It is in practical reason and its moral law that Kant found the foundations of human freedom, thus assuring the perennial relevance of his philosophy.

Кант нашел основание человеческой свободы, чем обеспечил своей философии непреходящую актуальность.

Учение Канта о свободе воли сразу вызвало большой резонанс среди его современников. Развернувшаяся в середине 1780-х гг. дискуссия лишь недавно была документирована в двух дополняющих друг друга сборниках (*Kants Freiheitsbegriff...*, 2021; *Kant's Early Critics...*, 2022). Один из ее эпизодов, связанный с предложенной И. А. Х. Ульрихом и К. Хр. Э. Шмидом теорией «интеллектуального фатализма», анализируется в статье Манфреда Баума, представленной в настоящем номере.

Кант стал первым в истории, кто обосновал и одновременно ограничил свободу человеческой воли пониманием того, что поступки моральны только тогда, когда совершаются согласно требованию *не обращаться с другими людьми только как со средством, но всегда и как с целью самой по себе*. Способность каждого человека подчинять свои поступки этому требованию является для Канта ярким показателем того, что человек обладает неотъемлемой и ни с чем не сравнимой внутренней ценностью — достоинством. Признание достоинства человека высшей ценностью в конституциях многих стран, а также международными общественными организациями (хотя бы на уровне деклараций), несомненно, восходит к Канту. Не стали исключением и конституции СССР и Российской Федерации. О том, какие трансформации испытывает понятие человеческого достоинства в обыденном языке, в идеологических доктринах и в юридических документах постсоветской России и какое звучание приобретает это кантовское понятие в современной ситуации, размышляет в своей статье Алексей Круглов.

При всем значении кантовской эпистемологии для понимания возможностей человеческого познания и при всем ее влиянии на развитие философии Новейшего времени практическая философия Канта играла и продолжает играть ведущую роль в понимании чело-

Kant's teachings on free will resonated immediately with his contemporaries. The discussion that unfolded in the mid-1780s was only recently documented in two mutually complementary collections (Imhof and Noller, 2021; Noller and Walsh, 2022). One of its episodes, involving the theory of “intelligible fatalism” proposed by J. A. H. Ulrich and C. Ch. E. Schmid, is the subject of an article by Manfred Baum analysed in this issue.

Kant was the first in history to assert and simultaneously limit the freedom of the human will by stating that human acts are moral only when they conform with the requirement *not to treat other people as mere means, but always as ends in themselves*. The ability of each person to subordinate one's acts to this requirement is, for Kant, potent proof that man has an inalienable and unique inherent value: namely, dignity. The recognition of human dignity as the supreme value in the constitutions of many countries, as well as by international non-governmental organizations, if only at the level of declarations, undoubtedly goes back to Kant. The constitutions of the USSR and of the Russian Federation are no exception. Alexey Krouglov, in his article, reflects on the transformations the concept of human dignity is undergoing in day-to-day language, in ideological doctrines, and in legal documents in post-Soviet Russia, and on the message Kant's conception carries in the current climate.

For all the importance of Kantian epistemology for understanding the potential of human cognition, and for all its influence on the development of philosophy today, Kant's practical philosophy has played and is playing the key role in our understanding of humankind and social processes, as Vadim Chaly clearly shows in his article. Kant admitted in one of his re-

века и социальных процессов, что ярко показывает в своей статье Вадим Чалый. Кёнигсбергский философ в одной из своих заметок 1764—1765 гг., сделанных в книге «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного», признавался:

Сам я по склонности исследователь. Я испытываю всю жажду знания и неутомимое желание продвинуться в нем, а также удовлетворение от каждого достижения. Было время, когда я верил, что только это может сделать честь человечеству, и презирал сброд, который ничего не знает. *Russo* меня исправил. Это ослепляющее превосходство исчезает, я учусь уважать людей, и я бы считал себя бесполезнее простого рабочего, если бы не верил, что эта рефлексия (*Betrachtung*) может придать ценность всем остальным, чтобы установить права человечества (AA 20, S. 44; Кант, 1994, с. 372—373; перевод уточнен. — Н. Д.).

Эту рефлексию Кант в дальнейшем развил в учение о практическом разуме и обосновал достоинство человека из способности разума так определять волю человека, чтобы последний даже в ущерб своим частным желаниям и предпочтениям следовал моральному закону, то есть в своих поступках исходил из рационально установленных стандартов, значимых для всех людей без исключения в схожих ситуациях. Современные кантоведы ведут дискуссию о том, можно ли из кантовской этики вывести позитивные конкретные обязанности и, соответственно, новые моральные правила. Этим вопросам посвящены статьи Оливера Зензена и Самуэля Кана.

В российской культуре, равно отзывчивой к научным свершениям и нравственным исканиям, имя и философия Канта начиная с конца XVIII столетия получили беспрецедентный резонанс и стали неотъемлемой частью ее интеллектуальной традиции. Первое упоминание Канта на русском языке принадлежит Николаю Михайловичу Карамзину (1766—1826). В

marks which he made 1764-1765 on the pages of the *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*:

I myself am a researcher by inclination. I feel the entire thirst for cognition and the eager restlessness to proceed further in it, as well as the satisfaction at every acquisition. There was a time when I believed this alone could constitute the honor of humankind, and I despised the rabble who knows nothing. *Rousseau* has set me right. This blinding prejudice vanishes, I learn to honor human beings, and I would feel by far less useful than the common laborer if I did not believe that this consideration could impart a value to all others in order to establish the rights of humanity (*BBGSE*, AA 20, p. 44; Kant, 2011 p. 96).

Kant later developed these reflections into his doctrine of practical reason, deriving human dignity from reason's capacity to determine human being's will in a way that would commit us to the moral law even at the expense of our personal wishes and preferences; that is, commit us to proceeding from rationally established standards that are important for all people in similar situations. Modern Kant scholars are debating whether positive concrete duties, and consequently, moral rules can be deduced from the Kantian ethics. Oliver Sensen and Samuel Kahn have devoted their articles to these problems.

In Russian culture, which is responsive to scientific achievements and moral quests alike, Kant's name and philosophy, beginning from the late eighteenth century, have had extraordinary resonance and become an inseparable part of its intellectual tradition. The first to mention Kant in Russian was Nikolay Karamzin (1766—1826). In his best-selling book, *Letters of a Russian Traveler* (1791—1792),<sup>3</sup> Karamzin recom-

<sup>3</sup> *Letters* went through seven editions in Karamzin's lifetime.

своем бестселлере «Письма русского путешественника» (1791–1792)<sup>3</sup> Карамзин рекомендовал русскому<sup>4</sup> читателю «славного Канта» как глубокого и тонкого мыслителя и коротко изложил его основные этические идеи (Карамзин, 1984, с. 20–21; см.: Круглов, 2024, с. 144–152; Dmitrieva, 2022, S. 255, 260, Anm. 6). О том, насколько Карамзин был впечатлен Кантом, свидетельствует его письмо Вильгельму фон Вольцогену от 17 апреля 1804 г. из Москвы после получения известия о смерти Канта (12 февраля 1804 г.) и Иоганна Готфрида Гердера (18 декабря 1803 г.): «Я искренне сожалел о смерти великих людей, которых только что потеряла Германия. Философы всегда будут восхищаться глубиной идей Канта, а друзья литературы всегда будут с удовольствием читать произведения Гердера. Я счастлив, что видел их обоих, и буду хранить их образ в глубинах моей души» (Literarischer Nachlass..., 1849, S. 422).

Первенство Карамзина в представлении Канта русской публике может оспорить, пожалуй, только Александр Николаевич Радищев (1749–1802), который изложил мысли Канта в своем «Путешествии из Петербурга в Москву» (1790), не называя, однако, их автора: он, по собственному выражению, «подтибрил» (Радищев, 1992, с. 29) у Канта размышления о публичном использовании разума и состоянии несовершеннолетия – в переводе Радищева «незрелости разума», – вложив кантовский проект просвещения в уста некоего человека, собиравшегося в Петербург с прошением о бесцензурном книгопечатании в городе Торжке (Там же, с. 79; см.: Каплун, 2021).

С тех пор мало кто из значительных российских мыслителей и писателей XIX – начала XX в. обошел вниманием фигуру и учение

<sup>3</sup> При жизни Карамзина «Письма...» выдержали семь изданий.

<sup>4</sup> И не только русскому читателю: еще при жизни Канта травелог был переведен на немецкий (авторизованный перевод вышел в двух изданиях в 1799 и 1802–1803 гг.) и английский (1803) языки. Правда, самому Канту он остался, скорее всего, неизвестен.

mended to the Russian reader<sup>4</sup> “the celebrated Kant” as an “acute and profound” thinker and gave a brief summary of his main ethical ideas (Karamsin, 1803, pp. 37-40; see: Krouglov, 2024, pp. 144-152; Dmitrieva, 2022, p. 255, 260n6). We can get an idea of how impressed Karamzin was by Kant from the letter dated 17 April 1804 which he sent from Moscow to Wilhelm von Wolzogen upon receiving the news of Kant’s death (12 February 1804) and Johann Gottfried Herder (18 December 1803): “I sincerely regret the death of the two great men Germany has just lost. Philosophers will always admire the profundity of the ideas of Kant and literature lovers will forever enjoy reading the works of Herder. I am happy to have seen both of them and will cherish their image in the depths of my soul”<sup>5</sup> (Hase, 1849, p. 422).

Karamzin’s claim to being the first to introduce Kant to the Russian public may be challenged only by Alexandr Radishchev (1749–1802), who rendered Kant’s ideas in his *Journey from St. Petersburg to Moscow* (1790), without, however, mentioning Kant: he confessed (Radishchev, 2020, p. 52) that he had “filched” Kant’s idea of the public use of reason and “immaturity of reason” (Radishchev’s translation), putting Kant’s enlightenment project in the mouth of a gentleman who was planning to go to Petersburg with a petition for censorship-free printing of books in the town of Torzhok (*ibid.*, p. 157; see Kaploun, 2021).

Since then, few significant Russian thinkers of the nineteenth and early twentieth centu-

<sup>4</sup> And not only to the Russian reader: still in Kant’s lifetime the travelogue was translated into German (the authorised translation was published in 1799 and again in 1802–1803) and English (Karamzin, 1803). True, it is unlikely that Kant knew about the book.

<sup>5</sup> “J’ai bien sincèrement regretté la mort des grands hommes que l’Allemagne vient de perdre. Les philosophes admirèrent toujours la profondeur des idées de Kant, et les amis des lettres liront toujours avec plaisir les ouvrages de Herder. Je me félicite de les avoir vus tous les deux, et je conserverai leur image au fond de mon âme.”

Канта (см.: Круглов, 2024; 2012). Своего рода кульминацией интереса к Канту в дореволюционной России стало 100-летие со дня его смерти в 1904 г. Этому событию и написанному в связи с ним очерку русского философа Алексея Ивановича Введенского (1861–1913), до сих пор остающегося в тени своего известного однофамильца, русского неокантианца Александра Ивановича Введенского (1856–1925), посвящена статья Давида Рожина.

С началом Первой мировой войны и последовавшей за ней революцией русская кантиана не закончилась. Хотя поначалу кажется, что в Советской России на первый план вышли совсем другие философские имена и концепции, советская кантиана остается во многом до сих пор не написанной главой в истории русской философии. Предваряя будущие исследования, можно утверждать, что 200-летний юбилей Канта отмечался в СССР значительно скромнее, чем в Германии. Из двух официально существовавших в 1924 г. журналов философского профиля на это событие откликнулся только один — «Под знаменем марксизма. Ежемесячный философский и общественно-журнал». В его апрельско-майском номере были помещены четыре статьи, посвященные Канту. Их тональность задавал очерк немецкого марксиста Августа Тальгеймера (1884–1948), в 1924–1928 гг. жившего и работавшего в Москве. Автор предложил обзор мероприятий и речей, состоявшихся и прозвучавших в день рождения Канта в Германии, и призвал вернуться к «истинному Канту»:

Германская буржуазия, особенно в лице академической интеллигенции, отпраздновала этот день, хотя и без особенной торжественности. Вполне понятно, что при этом на первый план выдвинулся не столько исторический, т.е. истинный, Кант, сколько Кант в понимании и обработке германской буржуазии современной эпохи... Говоря языком Канта, наша буржуазия праздновала не «Канта в себе», а «Канта для нас», Канта для современной германской буржуазии. <...>

ries have ignored the figure of Kant and his philosophy (see Krouglov, 2024; 2012). Interest in Kant in pre-revolutionary Russia peaked in 1904, which saw the centenary of Kant's death. David Rozhin's article is devoted to that event, and the article written on that occasion by the Russian philosopher Alexey Vvedensky (1861–1913), who remains to this day in the shadow of his famous namesake, the Russian Neo-Kantian Alexandr Vvedensky (1856–1925).

The Russian Kantiana did not end with the First World War and the Russian revolution that followed. Although at first glance it may seem that in Soviet Russia very different philosophical names and concepts came to the fore, the Soviet Kantiana is in many ways an unwritten chapter in the history of the Russian philosophy. Anticipating future research, we can claim that the Kant bicentenary was marked on a far more modest scale in the USSR than in Germany. Of the two official philosophical journals that existed in 1924, only one referred to the event. It was the philosophical and socio-economic monthly, *Under the Banner of Marxism*. Its April-May issue carried four articles devoted to Kant. The tone was set by an essay from the German Marxist August Thalheimer (1884–1948), who lived and worked in Moscow between 1924–1928. The author reviewed the events and speeches that marked Kant's birthday anniversary in Germany, and made a plea for a return to the "authentic" Kant:

The German bourgeoisie, notably the academic intelligentsia, marked that date, though without much pomp. Predictably, in the foreground was not so much the historical, i.e. authentic Kant, as Kant as understood and processed by the German bourgeoisie of the present epoch. [...] To use Kant's language, our bourgeoisie celebrated not "Kant in himself" but "Kant for us", Kant for the modern German bourgeoisie. [...]

Ныне дело дошло до того, что приходится «спасать» настоящего Канта от легенды и подделки буржуазных идеологов (Тальгеймер, 1924, с. 20–21)<sup>5</sup>.

Под «подделкой» Тальгеймер понимал интерпретации философии Канта неокантианцами и феноменологами, а также идеологами различных политических течений.

Остальные статьи принадлежали Николаю Афанасьевичу Кареvu (1901–1936) – активному участнику Октябрьской революции 1917 г., в 1924 г. выпускнику Института красной профессуры по специальности «Философия», позднее расстрелянному в канун Большого террора, Виктору Константиновичу Серёжникову (1873–1944) – выпускнику юридического факультета Санкт-Петербургского университета, меньшевику, в 1924 г. декану факультета общественных наук МГУ, в 1938 г. репрессированному и погибшему в заключении, и Полине Селимовне Виноградской (1896–1979) – участнице Гражданской войны, студентке Института красной профессуры, в 1937 г. репрессированной, но в 1940 г. добившейся освобождения (подробнее об их судьбах см.: Корсаков, 2012, с. 137, 146, 148). Отдельные статьи появились также в журналах «Красная новь» (перевод на русский статьи Л. Рудаши) и «Советское право» (за авторством В. К. Серёжникова).

В русской эмиграции кантовский юбилей прошел еще более незаметно. На данный момент установлено, что на него откликнулись два русских неокантианца – Иван Иванович Лапшин (1870–1952) и Сергей Иосифович Гессен (1887–1950) статьями в русскоязычной прессе. Лапшин опубликовал свой очерк в пражской газете «Огни» (см.: Лапшин, 2015), а

<sup>5</sup> Та же статья вышла в сентябре 1924 г. в Вене на языке оригинала: (Thalheimer, 1924).

Things have come to such a pass that the real Kant has to be rescued from legend and forgery of bourgeois ideologues [...] (Thalheimer, 1924a, pp. 20-21).<sup>6</sup>

By “forgery” Thalheimer meant the interpretation of Kant’s philosophy by Neo-Kantians and phenomenologists, as well as by ideologists of various political currents.

The other three articles were written by Nikolay A. Karev (1901–1936), an active participant in the October Revolution of 1917, who graduated in 1924 from the Institute of Red Professorship majoring in Philosophy, and was executed on the eve of the Big Terror; Viktor K. Seryozhnikov (1873–1944), a graduate of Law at St. Petersburg University, a Menshevik, and Dean of the Moscow University Department of Social Sciences in 1924, who was arrested in 1938 and perished in a prison camp; and Polina S. Vinogradskaya (1896–1979), an active participant in the Civil War and student at the Institute of Red Professorship, who was arrested in 1937 and managed to be released in 1940 (for more on their fates, see Korsakov, 2012, pp. 137, 146, 148). Isolated articles were also published in the journals “*Krasnaya nov*” [“The Red New”] (the Russian translation of László Rudas’s article) and “*Sovetskoye pravo*” (an article authored by Seryozhnikov).

In the Russian emigré community, the Kant jubilee got even less attention. At this writing only two Russian Neo-Kantians are known to have acknowledged it with articles in the Russian-language press: Ivan Lapshin (1870–1952)

<sup>6</sup> Cf. “*Die deutsche Bourgeoisie in Gestalt besonders der akademischen Intelligenz beging diesen Tag zwar nicht mit besonderem Prunk, aber immerhin, sie beging ihn. Es versteht sich, daß bei dieser Gelegenheit nicht so sehr der historische, also der wirkliche Kant in den Vordergrund trat, sondern der Kant, wie ihn heute die deutsche Bourgeoisie auffaßt und zurechtmacht [...]. Um die Sprache Kants zu sprechen: was ‘unserer’ Bourgeoisie am Herzen lag, war nicht ‘Kant an sich’, sondern ‘Kant für uns’, der Kant für die heutige deutsche Bourgeoisie. [...]*

*Es ist heute bereits so weit, daß man den wirklichen Kant vor der Legende und Fälschung der Bourgeoisideologen ‘retten’ muß [...]*” (Thalheimer, 1924b., pp. 458-459).

Гессен одну статью посвятил педагогике Канта и опубликовал в своем журнале «Русская школа за рубежом» (см.: Гессен, 2001), а другую, портретирующую всю кантовскую философию, — в берлинской газете «Рул» (Sergius, 1924). Эта статья готовится Модестом Колеровым к публикации в следующем номере «Кантовского сборника».

На этом русская кантиана послереволюционного периода не исчерпывает себя, но меняет свой характер, постепенно превращаясь в специализированную область философского знания — российское кантоведение, история которого ждет своих исследователей. С самого начала своей институализации — ее условной вехой можно считать первые собрания сочинений Канта на русском языке<sup>6</sup> — российские исследования Канта были и остаются частью международного кантоведения.

### Список литературы

Гессен С. И. Педагогика Канта // Гессен С. И. Педагогические сочинения. Саранск : Красный Октябрь, 2001. С. 341–353.

Кант И. Заметки в книге «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 2. С. 353–392.

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

Кант И. Сочинения. 1747–1777 гг. : в 2 т. / Институт философии Академии наук СССР ; пер. Б. А. Фохта, под общ. ред. Б. Ю. Сливкера. М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1940. Т. 2 : 1759–1777 гг.

<sup>6</sup> Первые шаги в этой работе относятся к 1936 г., которым датированы самые ранние переводы Бориса Александровича Фохта (1875–1946) в фонде Института философии в Архиве РАН для двухтомного собрания докритических сочинений Канта. До начала Великой Отечественной войны успел выйти только второй том этого собрания (Кант, 1940).

and Sergey Hessen (1887–1950). Lapshin published an essay in the Prague newspaper “Ogni” [“Lights”] (see Lapshin, 2015), and Hessen, one article on Kant’s pedagogy in his journal “Russkaya shkola za rubezhom” [“Russian School Abroad”] (see Hessen, 2001), and another in the Berlin newspaper “Rul” [“Steering Wheel”] (Sergius, 1924). That article, with a foreword by Modest Kolerov, is being prepared for publication in the next issue of the “Kantian Journal”.

The Russian Kantiana of the post-revolutionary period does not end there, but its character changes as it evolves gradually into a specialised area of philosophical knowledge — Russian Kant scholarship — which awaits new research. From the very beginning of its institutionalisation — its tentative milestone can be considered the first collections of Kant’s works in Russian<sup>7</sup> — Russian Kant studies have been part of international Kant scholarship.

### References

Dmitrieva, N., 2022. Kants Bedeutung für die intellektuelle Kultur Russlands. In: V. Gerhardt, M. Weber and M. Schepelmann, eds. 2022. *Immanuel Kant 1724–2024. Ein europäischer Denker*. Oldenburg: De Gruyter, pp. 253–262.

Hase, K. von, ed. 1849. *Literarischer Nachlass der Frau Caroline von Wolzogen. Volume 2*. Leipzig: Breitkopf & Härtel.

Hessen, S. I., 2001. Kant’s Pedagogics. In: S. I. Hessen, 2001. *Pedagogicheskie sochineniya [Pedagogical Works]*. Saransk: Krasnyi Oktyabr, pp. 341–353. (In Rus.)

Imhof, S. and Noller, J., eds. 2021. *Kants Freiheitsbegriff (1786–1800): Dokumentation einer Debatte*. Hamburg: Felix Meiner.

Kant, I., 1940. *Sochineniya. 1747–1777. In Two Volumes*. Translated by B. A. Fokht, ed. by B. Yu. Slivker, Institute of Philosophy at the Academy of Sciences of the USSR. Volume 2: 1759–1777. Moscow: Gosudarstvennoe sotsialno-ekonomicheskoe izdatelstvo. (In Rus.)

<sup>7</sup> The beginnings of this work date back to 1936, the date of the translations made by Boris Fokht (1875–1946), indicated by the Institute of Philosophy collection of the RAS Archive for a two-volume collection of Kant’s pre-critical works. Only the second volume of that collection was published before the outbreak of the Great Patriotic War in 1941 (see Kant, 1940).

Каплун В.Л. У истоков российского политического модерна: «подтибрил» ли Радищев свой проект Просвещения у Канта? (И если да, то почему не сослался?) // Логос. 2021. Т. 31, № 5. С. 27–57.

Карамзин Н.М. Письма русского путешественника / изд. подгот. Ю.М. Лотман, Н.А. Марченко, Б.А. Успенский. Л.: Наука, 1984.

Корсаков С.Н. Политические репрессии в Институте философии (1930–1940 гг.) // Философский журнал. 2012. № 1 (8). С. 120–170.

Круглов А.Н. Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012.

Круглов А.Н. Философия Канта в России. Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024.

Лапшин И.И. Кант и современная философия (по поводу 200-летия дня рождения Э. Канта) / подгот. текста, вступ. ст. и примеч. А.М. Шитова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16, № 3. С. 268–278.

Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву // Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву. Вольность / сост., коммент. А.В. Западова. СПб.: Наука, 1992. С. 5–123.

Тальгеймер А. 200-летие со дня рождения Канта в Германии / пер. с нем. Я. Виткина // Под знаменем марксизма. 1924. № 4–5. С. 20–36.

Dmitrieva N. Kants Bedeutung für die intellektuelle Kultur Russlands // Immanuel Kant 1724–2024. Ein europäischer Denker / hrsg. von V. Gerhardt, M. Weber, M. Schepelmann. Oldenburg: De Gruyter, 2022. S. 253–262.

Kants Freiheitsbegriff (1786–1800): Dokumentation einer Debatte / hrsg. von S. Imhof, J. Noller. Hamburg: Felix Meiner, 2021.

Kant's Early Critics on Freedom of the Will / transl. and ed. by J. Noller, J. Walsh. Cambridge, UK; N.Y.: Cambridge University Press, 2022.

Literarischer Nachlass der Frau Caroline von Wolzogen / hrsg. von K. von Hase. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1849. Bd. 2.

Sergius [Гессен С.И.]. Эммануил Кант (К двухсотлетию со дня рождения – 24 апр. 1724 г.) // Руль [Берлин]. 1924. № 1029 (24 апр.). С. 4–5.

Thalheimer A. Kants 200-jähriger Geburtstag in Deutschland // Arbeiter-Literatur. 1924. Jg. 1, № 9. S. 458–477.

Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Edited and translated by P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2011. Remarks in the *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*. In: I. Kant, 2011. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. Edited by P. Frierson and P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 65–204.

Kaploun, V., 2021. The Origins of Russian Political Modernity: Did Radishchev “Crib” His Enlightenment Project from Kant? (And If So, Why Didn’t He Cite the Source?). *Logos*, 31(5), pp. 27–57.

Karamsin, N., 1803. *Travels from Moscow, through Prussia, Germany, Switzerland, France, and England*. Volume 1. Translated from the German [by A.A. Feldborg]. London: Printed for J. Badcock... by G. Sidney...

Korsakov, S.N., 2012. Political Persecution in the Institute of Philosophy in 1930s and 1940s. *Philosophy Journal*, 1(8), 120–170. (In Rus.)

Krouglov, A.N., 2012. *Kant i kantovskaya filosofiya v russkoi khudozhestvennoi literature* [Kant and Kant's Philosophy in Russian Fiction Literature]. Moscow: “Kanon+” ROII “Reabilitatsiya”. (In Rus.)

Krouglov, A.N., 2024. *Filosofiya Kanta v Rossii* [Kant's Philosophy in Russia]. Kaliningrad: IKBFU Press, 2024. (In Rus.)

Lapshin, I.I., 2015. Kant and Modern Philosophy. (The 200th Anniversary of the Birth of Immanuel Kant). Preparation of Remarks and the Accompanying Article by A. V. Shitov. *Review of the Russian Christian Academy for the Humanities*, 16(3), pp. 268–278. (In Rus.)

Noller, J. and Walsh, J., eds. 2022. *Kant's Early Critics on Freedom of the Will*. Cambridge, UK; N.Y.: Cambridge University Press.

Radishchev, A., 2020. *Journey from St. Petersburg to Moscow*. Translated by A. Kahn and I. Reyfman. New York: Columbia University Press.

Sergius [Hessen, S.I.], 1924. Immanuel Kant (On the Bicentenary of the Birth – 24 [sic!] April 1724). *Rul' [Steering Wheel]* (Berlin), 24 Apr., 1029, pp. 4–5. (In Rus.)

Thalheimer, A., 1924. 200th Anniversary of Kant's Birth in Germany. Translated from German by Ya. Vitkind. *Pod znamenem marksizma [Under the Banner of Marxism]*, 4–5, pp. 20–36. (In Rus.)

Thalheimer, A., 1924b. Kants 200-jähriger Geburtstag in Deutschland. *Arbeiter-Literatur* (Wien), 1(9), pp. 458–477.

*Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov*

## Об авторе

Нина Анатольевна *Дмитриева*, доктор философских наук, лаборатория «Кантианская рациональность», Академия Кантиана, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия; Московский педагогический государственный университет, Москва, Россия.

E-mail: [ndmitrieva@kantiana.ru](mailto:ndmitrieva@kantiana.ru); [na.dmitrieva@mpgu.su](mailto:na.dmitrieva@mpgu.su)

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

## Для цитирования:

*Дмитриева Н. А.* «Философы всегда будут восхищаться Кантом...» // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 1. С. 7–16.

doi: [10.5922/0207-6918-2024-1-1](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2024-1-1)

© Дмитриева Н. А., 2024.

## The author

*Prof. Dr Nina A. Dmitrieva*, Kantian Rationality Lab & Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad, Russia; Moscow Pedagogical State University (MPGU), Moscow, Russia.

E-mail: [ndmitrieva@kantiana.ru](mailto:ndmitrieva@kantiana.ru); [na.dmitrieva@mpgu.su](mailto:na.dmitrieva@mpgu.su)

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

## To cite this article:

Dmitrieva, N. A., 2024. "Philosophers Will Always Admire Kant..." *Kantian Journal*, 43(1), pp. 7-16.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-1-1>

© Dmitrieva N. A., 2024.



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/))

---

**От редакции:** 15 апреля 2024 г. профессору Манфреду Бауму, известному специалисту по философии Канта, автору многих блестящих работ и философскому наставнику нескольких поколений кантоведов, исполнилось 85 лет. Профессор Баум многие годы словом и делом поддерживает исследования философии Канта в Калининграде. Сердечно поздравляем нашего коллегу с днем рождения и желаем ему крепкого здоровья и успешного воплощения всех замыслов!

УДК 1(091)

## СВОБОДА ВОЛИ В РАННЕЙ РЕЦЕПЦИИ КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

*М. Баум*<sup>1</sup>

Решение проблемы свободы воли Кант основывает на своей концепции трансцендентального идеализма и проводимом в ней разграничении явлений и вещей самих по себе. Люди с их телами и наблюдаемыми внутренними и внешними действиями – это объекты восприятия (эмпирического созерцания) и, следовательно, явления. Но это лишь явления их noumenальных сущностей. Люди определяются законами природы во всех своих воспринимаемых изменениях, которые включают все их действия, но их noumenальные самости, не находящиеся во времени, не определены необходимостью причинных законов природы, но могут определяться моральным законом их чистого практического разума, который они дают себе сами. Действия воли, наблюдаемые воления и внешние действия, могут поэтому одновременно находиться под действием необходимого закона природы, то есть быть несвободными, и, как явления самоопределения их noumenальной воли (путем выполнения требований морального закона), быть свободными. Два профессора Йенского университета, И. А. Х. Ульрих и К. Хр. Э. Шмид, принимали часть трансцендентального идеализма Канта, но утверждали, что многочисленные нарушения морального закона в человеческих действиях должны иметь свою noumenальную

<sup>1</sup> Вуппертальский университет, Германия, 42119, Вупперталь, Гауссштрассе, д. 20. Поступила в редакцию: 08.12.2023 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2024-1-2

---

**Editorial:** On 15 April 2024, Professor Manfred Baum, a prominent specialist in Kant's philosophy, author of many brilliant works and philosophical mentor to several generations of Kant scholars, turned 85 years old. For many years, Professor Baum has been supporting research on Kant's philosophy in Kaliningrad in both word and deed. We cordially congratulate our colleague on his birthday and wish him good health and success in all his pursuits!

## FREIHEIT DES WILLENS IN DER FRÜHEN KANT-REZEPTION

*М. Баум*<sup>1</sup>

Kant's solution for the problem of freedom of the will rests on his transcendental idealism and its differentiation of appearances and things in themselves. Human beings, with their bodies and observable inner and outer activities, are objects of perception (empirical intuition) and therefore appearances. These are only the appearances of their noumenal selves. Human beings are determined by laws of nature in all their perceivable alterations which include all their actions, but their noumenal selves, not being in time, are not determined by the necessity of causal laws of nature, but can be determined by the moral law of their pure practical reason which they give to themselves. The actions of the will, observable volitions and external actions, can therefore, at the same time, be under the necessitating law of nature, i.e. be unfree, and, as appearances of the self-determination of their noumenal will (by fulfilling the demands of the moral law), be free. Two professors of Jena University, Ulrich and Schmid, accept part of Kant's transcendental idealism but contend that the many transgressions of the moral law in human acting must have their noumenal rea-

<sup>1</sup> University of Wuppertal. Gaußstraße 20, Wuppertal, 42119, Germany. Received: 08.12.2023.  
doi: 10.5922/0207-6918-2024-1-2

причину в интеллигибельном характере агента или в интеллигибельном субстрате природы. Эта теория получила название «интеллигибельный фатализм».

**Ключевые слова:** Кант, свобода, воля, интеллигибельный мир, чувственный мир, необходимость, ноумены, феномены, нравственный закон, фатализм, категорический императив

## 1. Леонард Кройцер как критик Карла Христиана Эрхарда Шмида

В предисловии к работе Леонарда Кройцера «Скептические замечания о свободе воли в связи с новейшими теориями о ней» (1793)<sup>2</sup> Карл Христиан Эрхард Шмид прежде всего свел критику Кройцера в адрес его, Шмида, учения о свободе, изложенного в «Опыте философии морали» (1790), к тезису, что «она разрушает всякую моральность и ниспровергает любую мораль» (Schmid, 1793, S. IX). Шмид не соглашается с этим мнением и задает встречный вопрос: «А что же означает: уничтожить всякую моральность, ниспровергнуть любое нравственное учение?» (Ibid., S. XII). Затем он корректно замечает, что скорее

...честно и открыто озвучил (одну мысль. — М. Б.). Эта мысль заключается в следующем: существует также моральная неспособность, или у человека нет нравственного всемогущества... Большого я, по крайней мере, не *хотел* утверждать. <...> Но вопреки обвинению в безнравственности я осмеливаюсь защищать эту теорию (которую, кстати, нельзя назвать моим собственным изобретением, а только моей находкой) от этого и других оппонентов (Ibid., S. XII–XIV).

Так или иначе, он вновь повторяет свое «утверждение о моральной неспособности» (Ibid., S. XV) человека и подчеркивает сомнительный характер критики в отношении этого утверждения.

<sup>2</sup> Отрывки из трактатов Кройцера, Крауса, Писториуса, Шмида и др., предисловие, комментарии и исследовательскую литературу см. в недавно опубликованном сборнике: (Kants Freiheitsbegriff, 2021).

son in the agent's intelligible character or in the intelligible substrate of nature. This theory is called "intelligible fatalism".

**Keywords:** Kant, freedom, will, intelligible world, sensible world, necessity, noumena, phaenomena, moral law, fatalism, categorical imperative

## 1. Leonhard Creuzer als Kritiker Carl Christian Erhard Schmid

Carl Christian Erhard Schmid hat in der Vorrede zu Leonhard Creuzers *Skeptischen Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe* (1793)<sup>2</sup> zunächst Creuzers Kritik von seiner, Schmid's, Freiheitslehre im *Versuch einer Moralphilosophie* (1790) zu der These zugespitzt, „sie zerstöre alle Moralität und stürze alle Moral über den Haufen“ (Schmid, 1793, S. IX). Schmid ist mit dieser Kritik Creuzers nicht einverstanden und fragt zurück: „Was heißt es denn aber: alle Moralität zerstören, alle Sittenlehre umstürzen?“ (ebd., S. XII). Er stellt sodann richtig, dass er vielmehr einen „Gedanken“

ehrlich und offen vor Augen gelegt habe. Dieser Gedanke ist: es giebt auch ein moralisches Unvermögen, oder es giebt für den Menschen kein sittliches Allvermögen [...]. Mehr als dies wollte ich wenigstens nicht behaupten [...]. Aber gegen den Vorwurf der Unsittlichkeit getraue ich mir, diese Theorie (die übrigens ganz und gar nicht für meine eigene Erfindung, sondern nur für meinen eigenen Fund ausgegeben werden kann,) gegen diesen und andere Gegner in Sicherheit zu bringen (ebd., S. XII-XIV).

Jedenfalls bekräftigt er erneut seine „Behauptung eines moralischen Unvermögens“ (ebd., S. XV) des Menschen und stellt die Kritik an ihr in ihrer Fragwürdigkeit heraus.

<sup>2</sup> Auszüge aus den Abhandlungen von Creuzer, Kraus, Pistorius, Schmid u.a., Einleitung und einführende Kommentare siehe in Silvan Imhof und Jörg Noller (2021). Dort weitere Literatur.

Критик Шмида Кройцер, правда, заявляет, что «интеллигибельный фатализм» Шмида «гораздо больше рекомендует себя разуму в его теоретическом использовании, чем любая другая теория свободы, которая была выдвинута до сих пор» (Creuzer, 1793, S. 183).

Поскольку книга Кройцера представляет собой монографию, посвященную основным теориям свободы, известным со времен Платона, и, в частности, содержит подробное рассмотрение теории свободы Канта, заслуживает внимания его оценка фатализма Шмида, пусть и ограниченная теоретическим использованием разума. Кройцер идет еще дальше в оценке этой теории: «Действительно, я могу смело утверждать, что из всех возможных теорий о ней (свободе. — М.Б.) *только эта теория может быть удовлетворительной с умозрительной точки зрения*. Ибо единственное положение: между необходимостью и не-необходимостью (случайностью) не может быть третьего, — свидетельствует в пользу этого утверждения» (Ibid.). Однако процитированному суждению тут же противопоставляется другое: «...является ли эта теория, столь удовлетворительная с умозрительной точки зрения, и практически удовлетворительной? — вопрос, на который, на мой взгляд, нельзя ответить иначе, нежели отрицательно» (Ibid., S. 183–184). Тогда из теории свободы Шмида следует «неопровержимо, что любой аморальный поступок находится вне нашей власти... что неправильно, если я допускаю *реальную* возможность несовершенного поступка в данное конкретное время» (Ibid., S. 184). Отсюда следует, в свою очередь, «что, во-вторых, не только *всякая вина* снимается, но и что, в-третьих, *если есть какая-то заслуга*, то эта заслуга должна быть *равной* у всех людей. Ибо разум равен самому себе» (Ibid., S. 184–185).

Schmids Kritiker Creuzer (1793, S. 183) bescheinigt Schmid allerdings, dass dessen „intelligibler Fatalismus“ „der Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche sich weit mehr empfiehlt, als jede andre bisher angeführte Theorie über die Freyheit“.

Da Creuzers Buch eine Monographie über die meisten seit Platon bekannt gewordenen Freiheitstheorien ist und insbesondere eine umfangliche Auseinandersetzung mit der Freiheitstheorie Kants enthält, ist seine, wenn auch auf den theoretischen Vernunftgebrauch eingeschränkte Bewertung des Schmidischen Fatalismus beachtlich. Creuzer geht in seiner Wert-schätzung dieser Theorie noch weiter: „Ja ich darf kühn behaupten, dass unter allen möglichen Theorien über dieselbe [die Freiheit — M.B.] *nur diese Theorie speculativ befriedigend seyn könne*. Denn schon der einzige Satz: zwischen Notwendigkeit und Nichtnotwendigkeit (Zufall), ist kein drittes möglich, entscheidet für diese Behauptung“ (ebd.). Allerdings steht dem zitierten Urteil sogleich ein anderes gegenüber: „[...] ob nun diese in spekulativer Rücksicht, so durchaus befriedigende Theorie, auch praktisch befriedigend sey? eine Frage, die meiner Einsicht nach, nicht anders, als verneinend beantwortet werden kann“ (ebd., S. 183-184). Denn aus Schmids Freiheitstheorie folge „unwidersprechlich, dass jede unmoralische Handlung gänzlich außer unserer Gewalt liegt [...], dass es falsch ist, wenn ich die *reale* Möglichkeit der nicht geschehenen Handlung zu der bestimmten Zeit annehme“ (ebd., S. 184). Daraus folgt dann seinerseits, „daß 2tens nicht nur *alle Schuld* wegfällt, sondern daß auch 3tens *wenn es Verdienst giebt*, dies Verdienst bey allen Menschen *gleich* sein müsse. Denn die Vernunft ist sich selbst gleich“ (ebd., S. 184-185).

## 2. Предпосылки теории свободы у Шмида: Иоганн Август Хайнрих Ульрих о свободе и необходимости

Прежде чем перейти к теории свободы Шмида, которую Кройцер подверг этой двойственной оценке, давайте рассмотрим предпосылки этой теории в той мере, в какой они могут быть подтверждены. Важную роль здесь, по-видимому, сыграл вышедший в 1788 г. трактат «Элевтериология, или о свободе и необходимости» Иоганна Августа Хайнриха Ульриха, старшего йенского коллеги и учителя Шмида. Шмид несколько раз ссылаясь на него в своем «Опыте...». Христиан Якоб Краус, кёнигсбергский коллега Канта, при содействии самого Канта написал рецензию на этот трактат для «Всеобщей литературной газеты» (25 апреля 1788 г., № 100). В письме Карла Леонарда Рейнгольда к Канту от 19 января 1788 г. о трактате Ульриха говорится следующее: «В его “Элевтериологии” [sic!] Вы обнаружите, насколько сильно Ваше учение о свободе было искажено этим рыночным зазывалой» (AA 10, S. 526–527). О том, как Кант воспринял этот трактат и йенскую полемику его автора против себя, о которой ему сообщил Рейнгольд, можно судить по его замечанию в письме к Рейнгольду от 7 марта 1788 г.: «Своей оппозиционной деятельностью господин Ульрих снова отрабатывает свою собственную репутацию; кроме того, его последнее заявление, приправленное прежней общепринятой софистикой механизма природы под пустым названием “свобода” (то есть его “Элевтериологией”. — М. Б.), конечно же, не увеличит число его приверженцев» (AA 10, S. 531).

Эта «оппозиционная деятельность» также включала некоторые возражения, которые были выдвинуты Ульрихом в работе «Наставления по логике и метафизике» (1785) против кантовского трансцендентального идеализма, сформулированного в первом издании «Кри-

## 2. Voraussetzungen von Schmid's Theorie der Freiheit: Johann August Heinrich Ulrich über Freiheit und Notwendigkeit

Bevor wir zu Schmid's Freiheitslehre kommen, die Kreuzer dieser zwiespältigen Bewertung unterzogen hat, wollen wir einen Blick auf die Voraussetzungen dieser Theorie werfen, soweit sie sich belegen lassen. Eine wichtige Rolle scheint dabei die Abhandlung *Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit* von Johann August Heinrich Ulrich, dem älteren Jenaer Kollegen und Lehrer Schmid's, gespielt zu haben, die 1788 erschienen ist. Schmid hat sich in seinem *Versuch* mehrfach auf sie bezogen. Kants Königsberger Kollege Christian Jakob Kraus hat unter der Mitwirkung von Kant selbst eine Rezension dieser Schrift für die „Allgemeine Literaturzeitung“ (25. April 1788, Nr. 100) verfasst. In einem Brief von Carl Leonhard Reinhold an Kant heißt es über dieses Werk Ulrichs: „Wie sehr Ihre Lehre von der Freyheit von diesem Marktschreyer gemishandelt worden, werden Sie in seiner *Eleutherologie* [sic!] gefunden haben“ (19. Januar 1788) (*Br*, AA 10, S. 526-527). Kants Urteil über diese Schrift und Ulrichs Jenaer Polemiken gegen Kant, von denen ihm Reinhold berichtet hatte, ist auch Kants Bemerkung im Brief an Reinhold vom 7. März 1788 zu entnehmen: „Herr Ulrich arbeitet durch seine oppositions-Geschäftigkeit wieder [sic!] seine eigene Reputation; wie denn seine letztere Ankündigung, eines mit den alten gewöhnlichen Sophistereyen aufgestutzten Naturmechanismus, unter dem leeren Nahmen von Freyheit [d.i. dessen *Eleutheriologie* — M. B.], seinen Anhang gewiss nicht vergrößern wird“ (*Br*, AA 10, S. 531).

Zu dieser „opposition-Geschäftigkeit“ gehörten auch schon einige der Einwände, die Ulrich in seinen *Institutiones logicae et metaphysicae* (1785) gegen Kants transscendentalen Idea-

тики чистого разума», и на которые Кант ответил во втором издании «Критики». После публикации второго издания Ульрих продолжает в своей «Элевтериологии» подвергать критике неизменный раздел текста первой «Критики» (A 532–558; см.: Кант, 2006а, с. 695–725), ужесточает и распространяет ее на уже опубликованное «Основоположение к метафизике нравов» (1785).

### 2.1. Первое возражение Ульриха

Главное возражение против кантовского учения о свободе основано, с одной стороны, на неприятии трансцендентального идеализма Канта как учения об идеальности времени в качестве чистой формы внутреннего чувства, а с другой — на одобрении и принятии такого идеализма в отношении пространства, что, вероятно, опирается на рассмотрение его Ульрихом как варианта теории пространства Лейбница. Уже в первом издании «Критики чистого разума» (1781) Кант дополнил свое учение о времени «Пояснением», которое частично основывается на его переписке с Иоганном Хайнрихом Ламбертом, поскольку во фрагменте A 36–37 (Кант, 2006б, с. 71–73) почти дословно цитируется письмо Ламберта к Канту от 13 октября 1770 г. (см.: AA 10, S. 107, 109–110), содержащее критический анализ кантовской работы «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» и, в особенности, изложенного там учения о пространстве и времени. Кантовское «Пояснение» начинается так: «Против этой теории, признающей эмпирическую реальность времени, но отрицающей его абсолютную и трансцендентальную реальность, мне приходилось слышать от проницательных людей одно столь единодушно высказываемое возражение, что, я полагаю, оно должно естественным образом возникнуть у каждого читателя, для которого непривычны такие рассуждения» (A 36 / B 53; Кант, 2006а,

lismus in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* erhoben hatte und auf die Kant in der zweiten Auflage der *Kritik* eingegangen war. Ulrich fährt nach dem Erscheinen dieser zweiten Auflage in seiner *Eleutheriologie* mit seiner Kritik an dem unveränderten Textteil der ersten *Kritik* (*KrV*, A 532-558) fort, verschärft sie und bezieht die inzwischen erschienene *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) mit ein.

### 2.1. Ulrichs erster Einwand

Der Haupteinwand gegen die Kantische Freiheitslehre beruht auf der Ablehnung des Kantischen transzendentalen Idealismus qua Lehre von der Idealität der Zeit als bloßer Form des inneren Sinnes einerseits, andererseits der Akzeptanz und Übernahme dieser Art von Idealismus hinsichtlich des Raumes, die wohl darauf beruht, dass Ulrich ihn für eine Variante der Leibnizischen Raumtheorie hielt. Schon in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) hatte Kant seiner Zeitlehre eine „Erläuterung“ folgen lassen, die teilweise auf seinen Briefwechsel mit Johann Heinrich Lambert zurückgeht, da Kant A 36-37 fast wörtlich aus dem Brief Lamberts vom 13. Oktober 1770 zitiert (vgl. *Br*, AA 10, S. 107, 109-110), der eine kritische Auseinandersetzung mit Kants *De mundi sensibilis atque intelligibilis* und insbesondere mit Kants dortiger Raum- und Zeitlehre enthält. Kants „Erläuterung“ beginnt so: „Wider diese Theorie, welche der Zeit empirische Realität zugesteht, aber die absolute und transzendente bestreitet, habe ich von einsehenden Männern einen Einwurf so einstimmig vernommen, dass ich daraus abnehme, er müsse sich natürlicherweise bei jedem Leser, dem diese Betrachtungen ungewohnt sind, vorfinden“ (*KrV*, A 36 / B 53). Und in der Tat finden sich solche Einwände gegen Kants These von der Idealität der Zeit als Form des inneren Sinnes und dem Erscheinungscharakter des erkennenden Subjekts (oder des Ich) bei anderen Autoren, von denen uns hier zunächst nur Ulrich und Pis-

с. 113). И действительно, подобные возражения против кантовского тезиса об идеальности времени как формы внутреннего чувства и о познающем субъекте (или Я) как явлении можно найти и у других авторов, среди которых интерес представляют в первую очередь Ульрих и Писториус. Уже в 1785 г. Ульрих в своих «Наставлениях» ссылаясь на письмо Ламберта к Канту от 1770 г., содержащее возражения против кантовской теории времени; письмо было опубликовано в 1782 г. в первом томе «Немецкой научной переписки Ламберта», подготовленном Иоганном Бернулли (Lambert, 1782, S. 237), и Ульрих в § 238 своего труда уверял читателей: «Но никто никогда не убедит меня, что сама мысль, самосознание или то сознание, которое Кант называет трансцендентальным, является только явлением (Кант никогда не утверждал этого. — М. Б.), а не чем-то истинно существующим (чем-то самим по себе)» (Ulrich, 1785, p. 239). Он ссылаясь на Писториуса как на самого проникательного рецензента «Всеобщей немецкой библиотеки», блестящая рецензия которого на кантовские «Пролегомены» появилась в декабре 1784 г. и выражает, по словам Ульриха, «в известной мере то же мнение» (Ibid., p. 240). Писториус, как и Ламберт, признал идеальность пространства, но сетовал: «...мне с понятием времени стало еще труднее» принять идеальность, «ведь действительно я обнаружил здесь неразрешимую трудность» (Sg., 1991, S. 92). Эта трудность, как он далее объясняет, состоит в том, что «поскольку (если допустить идеальность времени. — М. Б.) наши внутренние ощущения или представления должны были бы быть не вещами самими по себе, а явлениями, то не было бы ничего, кроме видимости, и не осталось бы никакого реального объекта, по отношению к которому что-то могло бы явиться» (Ibid., S. 101). «Реальным объектом» является представляющий субъект, или Я, которое, как опасается Писториус, также растворится в явлениях. Поэтому он просит Кан-

torius interessieren. Ulrich hat sich schon 1785 in seinen *Institutiones* mit seinen Einwänden gegen Kants Zeitlehre auf Lamberts Brief an Kant von 1770 bezogen, der 1782 im ersten Band der von Johann Bernoulli veranstalteten Ausgabe von *Lamberts deutscher Gelehrter Briefwechsel* erschienen war (Lambert, 1782, S. 237), und Ulrich hatte im § 238 desselben Werks seinen Lesern versichert: „*At illud numquam a me aliquis impetrabit, ut mihi persuadeam, ipsam cogitationem, apperceptionem s. conscientiam, imprimis transcendentalem illam, quam Kantius dicit, esse phaenomenon tantum* [das hatte auch Kant nie behauptet — М. Б.], *nec potius ontos on aliquod, (aliquid per se)*“<sup>3</sup> (Ulrich, 1785, p. 239). Er beruft sich auf Pistorius als den *Censor acutissimus*<sup>4</sup> der „Allgemeinen Deutschen Bibliothek“, dessen meisterhafte Rezension von Kants *Prolegomena* im Dezember 1784 erschienen war und die nach Ulrich „*quodammodo in eadem sententia est*“<sup>5</sup> — wie er selber es behauptet habe (ebd., p. 240). Pistorius hatte, wie schon Lambert, die Idealität des Raumes akzeptiert, aber geklagt, dass „es mir mit dem Begriff der Zeit desto schwerer ward“, ihre Idealität anzunehmen, „ja dass ich hier eine mir unauflösliche Schwierigkeit fand“ (Sg., 1991, S. 92). Diese Schwierigkeit besteht, wie er später ausführt, darin, „dass weil alsdenn [wenn ich die Idealität der Zeit annehme — М. Б.] unsre inneren Empfindungen oder Vorstellungen nicht Dinge an sich selbst, sondern Erscheinungen sein müssten, nichts als Schein da wäre und kein reelles Object übrig bliebe, dem etwas erscheine“ (ebd., S. 101). Das „reelle Object“ ist das vorstellende Subjekt oder Ich, von dem Pistorius befürchtet, dass es sich ebenfalls in lauter Erscheinungen auflösen werde. Er bittet deshalb Kant, „bey Gelegenheit

<sup>3</sup> „Aber damit wird niemals jemand bei mir Erfolg haben, dass ich mich überrede, das Denken selbst, das Selbstbewusstsein oder jenes Bewusstsein, das Kant das transzendente nennt, sei nur eine Erscheinung und nicht vielmehr etwas wahrhaft seiendes (etwas an sich)“ (Lat.).

<sup>4</sup> „der scharfsinnigste Gutachter“ (Lat.).

<sup>5</sup> „in gewisser Weise derselben Meinung ist“ (Lat.).

та «разъяснить при случае, как возможно мыслить, что представления, которые всегда должны предполагаться как реальные или как вещи сами по себе, если мы вообще хотим объяснить, как возможна видимость (а именно для субъекта. — М. Б.), сами могут быть только видимостью, и что тогда есть то, посредством чего и в чем эта видимость существует?» (Ibid.).

Поскольку различение явления и вещи самой по себе является ключом к разрешению космологических антиномий, соответствующие трудности понимания возникают и для третьей антиномии, а значит, и для кантовского учения о свободе. Писториус признает: «...я не могу постичь мысль автора относительно третьей [антиномии]» (Ibid., S. 102). Но «чтобы эту антиномию можно было понять хотя бы на словах», он добавляет, «что свобода для автора — это способность начать действие самостоятельно (спонтанно), то есть без вступления в действие каузальности, и поэтому она не требует никакой другой причины, которая бы определяла ее начало» (Ibid.). Наконец, смирившись, Писториус резюмирует относительно кантовского разрешения третьей антиномии:

Такую свободу автор стремится спасти и доказать, несмотря на всю природную необходимость, которую он признает, пожалуй, как существующую вместе с ней для разумных существ, а значит, и для человека, поскольку тот рассматривается не в *явлении*, а *сам по себе*, с помощью различия между *субъективными* и *объективными* основаниями, а также между *нуждой* и *долженствованием*, но, как я уже сказал, мне не удалось сделать способ, каким он это делает, и всю его аргументацию понятными и ясными для себя (Ibid.).

«Элеutheriология» Ульриха содержит, согласно авторскому предисловию, «мысли об одном из самых важных и далеко идущих философских учений» и начинается с обращения к своим слушателям и читателям: «Пока-

ауфzuhellen, wie es nämlich sich als möglich denken lasse, dass Vorstellungen, die man doch immer als reell oder als Dinge an sich selbst voraussetzen muss, wenn man überhaupt erklären will, wie ein Scheinen möglich sey [nämlich für das Subjekt — M. B.], selbst nur ein Schein sein können, und was dasjenige dann ist, wodurch und worin dieser Schein existiret?» (ebd.).

Da die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich der Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Antinomien ist, ergeben sich entsprechende Schwierigkeiten des Verständnisses auch für die dritte Antinomie und damit für Kants Freiheitslehre. Pistorius gesteht, „dass ich bei der dritten [Antinomie] des Verf[assers] Gedanken nicht erreichen kann“ (ebd., S. 102). Er will aber, „damit man diese Antinomie wenigstens den Worten nach verstehe, hinzusetzen, dass dem Verf[asser] Freyheit ein Vermögen ist, eine Handlung von selbst (sponte) anzufangen, d.i. ohne dass die Causalität der Ursache selbst anfangen müsse, und daher keines andern ihren Anfang bestimmenden Grundes bedürfe“ (ebd.). Schließlich resümiert Pistorius Kants Auflösung der dritten Antinomie im Tone der Resignation:

Eine solche Freyheit bemüht sich der Verf[asser] aller von ihm zugestander Naturnothwendigkeit ungeachtet, als mit derselben wohl bestehend für die Verstandeswesen, und also auch für den Menschen, insofern er nämlich nicht in der *Erscheinung*, sondern *an sich* betrachtet wird, vermittelt des Unterschiedes zwischen *subectiven* und *objectiven* Gründen, und dem *Müssen* und *Sollen*, zu retten und zu erweisen, aber wie gesagt, es hat mir nicht glücken wollen, die Art und Weise, wie er dies thut, und das ganze Raisonement desselben mir verständlich und einleuchtend zu machen (ebd.).

Ulrichs *Eleutheriologie* enthält, nach der Vorbemerkung ihres Verfassers, „Gedanken über eines der wichtigsten und weit umgreifenden Lehrstücke der Philosophie“ und beginnt mit der Aufforderung an seine studentischen Zuhörer und

жите на *Вашем* собственном примере, что правильно понятый детерминизм не отменяет мораль, а подкрепляет» (Ulrich, 1788, S. [5–6]). В то же время «Первое предварительное напоминание» во введении к книге начинается с категоричного заявления о «*вере* во всеобщую и окончательную необходимость, даже того, что думает, желает и делает Божество, и особенно нашего любого конечного *воления*, или наших свободных *намерений* и *решений*» (Ibid., S. 7) — и в этом смысле оно является немецким аналогом «Философского учения о необходимости» Джозефа Пристли (Priestley, 1777). Эта «философская система всеобщей необходимости» (Ulrich, 1788, S. 9) основана на «вере во всеобщую и окончательную необходимость, ее можно назвать *детерминизмом*, или *фатализмом*, *стоицизмом*, или *спинозизмом*, или даже *вельзевулизмом*» (Ibid., S. 8), — здесь Ульрих иронически намекает на то, что противники этой философской позиции считают ее «ересью» (Ibid.). Среди немецких последователей Пристли были и Мартин Элерс с его книгой «Об учении о человеческой свободе и средствах достижения высокого уровня моральной свободы» (Ehlers, 1782), и Иоганн Хайнрих Шульц с книгой «Попытка руководства по изучению морали для всех людей, без различия религии» (Schulz, 1783), первый том которой Кант отрецензировал еще в 1783 г.

В рецензии на «Элевтериологию» Ульриха Краус и Кант настаивают на различии между «физическим и моральным в человеке» (AA 08, S. 453; Краус, 2015, с. 94), то есть между человеком, с одной стороны, как природным существом, подчиняющимся природным законам в своих действиях, и, с другой, как субъектом не зависящим от этих законов природы деятельности (Краус, 2015, с. 94), подчиняющимся заданным самим себе моральным законам; это различие свойственно самому обыденному разуму, и поэтому оно проводится между «тем, что есть и происходит», и «тем, что должно быть

Leser: „Zeigen Sie durch Ihr Beyspiel, dass richtig gefasster Determinismus die Sittlichkeit nicht aufhebe, sondern stütze“ (Ulrich, 1788, S. [5-6]). Die „Erste Vorerinnerung“ der Einleitung des Buches beginnt ihrerseits mit einem emphatischen Bekenntnis zum „*Glauben* an allgemeine und entschiedene Nothwendigkeit, selbst dessen, was die Gottheit denkt, will und thut, insbesondere auch unsres jedesmaligen endlichen *Wollens*, oder der freyen *Vorsätze* und *Entschlüssen*“ (ebd., S. 7) und ist insofern ein deutsches Gegenstück zu Joseph Priestleys *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* (Priestley, 1777). Dieses „philosophische System der allgemeinen Nothwendigkeit“ (Ulrich, 1788, S. 9) beruht auf einem „*Glaube[n]* an allgemeine und entschiedene Nothwendigkeit, man mag ihn *Determinismus*, oder *Fatalismus*, *Stoicismus*, oder *Spinozismus* nennen, meinetwegen auch *Beelzebubismus*“ (ebd., S. 8), womit Ulrich ironisch auf die „*Verketzerung*“ (ebd.) dieser philosophischen Position durch ihre Gegner anspielt. Zu den deutschen Nachfolgern Priestleys zählen auch Martin Ehlers in seinem Buch *Ueber die Lehre von der menschlichen Freiheit und über die Mittel, zu einer hohen Stufe moralischer Freiheit zu gelangen* (Ehlers, 1782) und Johann Heinrich Schulz in seinem *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religionen* (Schulz, 1783), dessen ersten Band Kant schon 1783 rezensiert hatte.

Die Rezension von Ulrichs *Eleutheriologie* durch Kraus und Kant insistiert auf dem „Unterschied des Physischen und Moralischen am Menschen“ (*RezUlrich*, AA 08, S. 453), d.h. des Menschen als Naturwesen unter Naturgesetzen seines Handelns einerseits und als Subjekt einer von diesen Naturgesetzen „unabhängige[n] Selbstthätigkeit“ (ebd.) unter selbstgegebenen moralischen Gesetzen andererseits; dieser Unterschied ist der gemeinsten Vernunft geläufig und damit die Unterscheidung von dem „was ist und geschieht, von dem, was sein und geschehen soll“ (ebd.). Dieser Unterschied von Sein

или должно произойти» (Там же). Такое различие между бытием и долженствованием является общеизвестным фактом, но оно противопоставляется «связи физического и морального в человеке», которая состоит не в том, что одни его поступки определены природой, а другие свободны в смысле независимой от природы самостоятельной деятельности, а в том, что он «одни и те же поступки должен мыслить не только в соответствии с определенной природной необходимостью, но и с безусловной самостоятельной деятельностью, а именно и то, и другое вместе». Это «превосходит все возможности его духа» (Там же) и поэтому непостижимо для человека. Ведь если он совершает свои поступки как «определенные природой» или «в соответствии с требованиями морали как обусловленные свободой», то очевидно, что тогда он в первом случае вынужден «отказаться от нравственности», во втором — от «применения рассудка», который внушает ему зависимость его поступков от законов природы, хотя не в силах «отказаться ни от одного из них» (Там же, с. 95). В отличие от детерминизма, который не желает признавать никакой несовместимости в объяснении человеческих поступков, беспристрастный человеческий ум осознает, «что тут перед ним есть какая-то тайна» (Там же).

Эта тайна заставляет человека «сначала пролить ярчайший свет на существенное различие природного и морального и достичь... полной достоверности и уверенности» (АА 08, S. 454; Краус, 2015, с. 95) и затем «путем критического анализа всей нашей познавательной способности» заставить себя понять, «почему связь этих обеих сторон непостижима» и что, несмотря на необъяснимость, «каким образом взаимосвязаны в человеке природа и свобода», можно тем не менее без противоречия мыслить, «что они обе в нем, действительно, связаны воедино» (Там же). Однако это предполагает, что «путем критического анализа всей нашей познавательной способности» мы приходим к «огра-

und Sollen ist also ein allbekanntes Faktum, das aber dem „Zusammenhang des Physischen und Moralischen im Menschen“ entgegengesetzt ist, der darin besteht, daß nicht etwa einige seiner Handlungen naturbestimmt und andere frei im Sinne einer naturunabhängigen Selbsttätigkeit sind, sondern darin, dass er „eben dieselben Handlungen nicht nur nach Verhältnissen der bestimmten Naturnothwendigkeit, sondern auch in Beziehung auf eine unbedingte Selbstthätigkeit und zwar beydes zusammen“ denken soll. Das „überschreitet alle Fassung seines Geistes“ (ebd.), ist dem Menschen also unbegreiflich. Denn wenn er seine Handlungen als „durch Natur bestimmt“ oder „gemäß dem Erfordernisse der Moralität“ als durch Freiheit hervorgebracht annimmt, so ist ersichtlich, dass er dann entweder „das Wesen der Sittlichkeit“ oder „den Gebrauch des Verstandes aufgeben müsse“, der ihn die Abhängigkeit seiner Handlungen von Naturgesetzen lehrt, obwohl „keines von beiden sich aufgeben läßt“ (ebd.). Im Gegensatz zum Determinismus, der hier keine Unvereinbarkeit in der Erklärung der menschlichen Handlungen erkennen will, sieht der unvoreingenommene menschliche Geist ein, „daß hier ein Geheimnis vor ihm liege“ (ebd.).

Dieses Geheimnis nötigt den Menschen, „zuerst den wesentlichen Unterschied des Natürlichen und Sittlichen [...] in völlige Gewißheit und Sicherheit zu setzen“ (ebd., S. 454), und zweitens „durch kritische Erforschung unsers gesammten Erkenntnisvermögens“ sich verständlich zu machen, „warum der Zusammenhang jener beiden Verknüpfungen unbegreiflich ist“ und dass trotz der Unerklärlichkeit dessen, „auf welche Weise Natur und Freiheit im Menschen zusammenhängen“ sich dennoch ohne Widerspruch denken lasse, „daß beide wirklich in ihm vereinigt Statt haben“ (ebd.) Das setzt allerdings voraus, dass man als Ergebnis der „kritischen Erforschung unseres gesammten Erkenntnisvermögens“ zu einer „Begränzung“ des Wissens

ниченности» знания разума, то есть «как раз в силу своей заявленной неспособности соединить природу и нравственность между собой», причем в одном чувственном мире и в его условиях, «наш дух получил бы обнадеживающую возможность проникнуть в мир рассудка, отличающийся от чувственного мира» (Там же). Именно признание несовместимости теоретического и практического в материальном мире дает нам понимание того, что «самая важная и привлекательная из всех проблем разума» — проблема совместимости природы и свободы — «для нас здесь (то есть в условиях чувственного мира. — М. Б.) неразрешима» (Там же). Тем самым указывается на незаменимость трансцендентального идеализма для решения этой важнейшей из всех проблем разума.

В той части трактата, которая направлена против кантовской теории свободы, Ульрих утверждает, «что эта теория неопровержима, если окончательно принять тезис о том, что время — это только субъективная форма явлений» (АА 08, S. 459; Краус, 2015, с. 98). Сам Ульрих, комментируя идею свободы, постулированную Кантом как «идею возможности причины, непосредственное следствие которой возникает во времени, но сама причинность которой не возникает, а потому не подчиняется закону детерминации другими предшествующими причинами» (Ulrich, 1788, S. 32), говорит: «И здесь Кант был бы неопровержим, если бы тезис, который является основным заблуждением, из которого вытекают все другие, однажды был принят им как данность: время — это чисто субъективная форма явлений. В вещах самих по себе нет истинного следствия, следовательно, нет и истинного изменения, увеличения и прекращения состояния вещи самой по себе» (Ibid., S. 32–33). В своих «Наставлениях по логике и метафизике» (1785) Ульрих уже отверг этот кантовский тезис об идеальности времени, благодаря которой все существующие в нем объекты становятся лишь явлениями, в

der Vernunft gelangt, d.h. „eben durch die Erörterung seines Unvermögens, Natur und Sittlichkeit mit einander zu paaren“, nämlich in der einen Sinnenwelt und unter ihren Bedingungen, „unser Geist die erfreulichsten Blicke in eine von der Sinnenwelt unterschiedene Verstandeswelt [...] gewönne“ (ebd.). Gerade das Eingeständnis der Unvereinbarkeit des Theoretischen und Praktischen in der erfahrbaren Welt eröffnet uns die Einsicht, dass „das wichtigste und anziehendste aller Probleme der Vernunft“, das der Vereinbarkeit von Natur und Freiheit, „für uns hienieden [d.h. unter den Bedingungen der Sinnenwelt — M. B.] unauflöslich sei“ (ebd.). Damit ist die Unverzichtbarkeit des transzendentalen Idealismus für die Auflösung dieses wichtigsten aller Probleme der Vernunft angedeutet.

In dem Teil seiner Schrift, der gegen die Kantische Theorie der Freiheit gerichtet ist, heißt es nach Kant bei Ulrich, „daß diese Theorie unwiderleglich sein würde, wenn man den Satz als ausgemacht zugestände, daß die Zeit eine bloß subjective Form der Erscheinungen sei“ (ebd., S. 459). Bei Ulrich selbst heißt es als Kommentar zu der von Kant postulierten Idee der Freiheit als einer „Idee der Möglichkeit einer Ursache, deren unmittelbare Wirkung in der Zeit anhebt, deren Causalität selbst aber nicht anhebt, folglich auch nicht dem Gesetz der Bestimmung durch andere vorhergehende Gründe unterworfen ist“ (Ulrich, 1788, S. 32): „Und hier würde Kant unwiderleglich seyn, wenn man Ihm einmal den Satz als ausgemacht zugestände, welcher das proton pseudos so vieler anderer Behauptungen ist: Die Zeit sey eine bloß subjective Form der Erscheinungen. Es gebe keine wahre Folge in den Dingen an sich, folglich auch keine wahre Veränderung, kein Anheben und Aufhören eines Zustandes eines Dinges an sich“ (ebd., S. 32-33). Diese Kantische These der Idealität der Zeit, durch die alle Gegenstände, die in ihr existieren, zu bloßen Erscheinungen werden, insbesondere also alle Vorstellungen des inneren Sinnes und deren Verän-

особенности все представления внутреннего чувства и их изменения, включая аффицированное ими субъекта. В свою очередь, Кант уже в первом издании «Критики чистого разума» защищал свой тезис, вспоминая, в частности, о его неприятии Ламбертом, что было высказано в письме последнего к Канту в 1770 г., а в 1781 г. Кант задумался над тем, почему соответствующий тезис об идеальности пространства и заключенного в нем телесного мира как мира явлений был принят его критиками. Уже в 1781 г., то есть до появления в печати в 1785 г. более поздних критических замечаний Ульриха, он предугадал их:

Причина, в силу которой это возражение делается столь единодушно, а именно теми, кто все же не находит против учения об идеальности пространства убедительных доводов, состоит в следующем. Абсолютную реальность пространства они не надеялись доказать аподиктически, так как им поперек дороги стоит идеализм, согласно которому действительность внешних предметов не поддается строгому доказательству, между тем как действительность предметов наших внутренних чувств (меня самого и моих состояний) непосредственно очевидна благодаря сознанию. Внешние предметы могли оказаться лишь видимостью, тогда как предметы внутреннего чувства, по их мнению, неоспоримо суть нечто действительное (A 38 / B 55; Кант, 2006а, с. 115).

Я не буду здесь углубляться в то, как Кант отстаивает свой тезис в «Критике», но сошлюсь на характеристику неназванных эмпирических идеалистов в разделе 6 «Трансцендентальный идеализм как ключ к разрешению космологической диалектики» (A 490 / B 518; Кант, 2006а, с. 649) «Антиномии чистого разума», к которым относится и Ульрих. Там говорится про «давно уже обесславленный эмпирический идеализм»: «Что же касается явлений внутреннего чувства во времени, то в них как действительных вещах он не находит никаких за-

дерungen, einschließlich des durch sie affizierten Subjekts hatte Ulrich schon in seinen *Institutiones logicae et metaphysicae* von 1785 abgelehnt. Kant hatte seinerseits schon in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, im Rückblick auf u.a. Lamberts Ablehnung dieser These im Brief an Kant von 1770, seine These verteidigt und sich schon 1781 Gedanken darüber gemacht, warum die entsprechende These von der Idealität des Raumes und der in ihm enthaltenen Körperwelt als Erscheinungswelt von seinen Kritikern akzeptiert wurde. Er hat damit auch Ulrichs spätere Kritik schon 1781 berücksichtigt, also bevor sie 1785 im Druck erschien:

Die Ursache aber, weswegen dieser Einwurf so einstimmig gemacht wird, und zwar von denen, die gleichwohl gegen die Lehre von der Idealität des Raumes nichts Einleuchtendes einzuwenden wissen, ist diese. Die absolute Realität des Raumes hofften sie nicht apodiktisch dartun zu können, weil ihnen der Idealismus entgegensteht, nach welchem die Wirklichkeit äußerer Gegenstände keines strengen Beweises fähig ist: dagegen die des Gegenstandes unserer inneren Sinne, meiner selbst und meines Zustandes unmittelbar durchs Bewußtsein klar ist. Jene konnten ein bloßer Schein sein, dieser aber ist, ihrer Meinung nach, unleugbar etwas Wirkliches (*KrV*, A 38 / B 55).

Ich gehe hier auf Kants Verteidigung seiner Thesen in der *Kritik* nicht ein, verweise aber auf die auch auf Ulrich zutreffende Charakterisierung der ungenannten empirischen Idealisten im 6. Abschnitt der „Antinomie der reinen Vernunft“: „Der transzendente Idealismus als Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik“ (*KrV*, A 490 / B 518). Dort heißt es über den „schon längst so verschrienen empirischen Idealismus“: „Was die Erscheinungen des inneren Sinnes in der Zeit betrifft, an denen, als wirklichen Dingen, findet er keine Schwierigkeit; ja er behauptet sogar, daß diese innere Erfahrung das wirkliche Dasein ihres Objects (an sich selbst,

труднений и даже утверждает, будто один этот внутренний опыт, и только он, достаточно доказывает действительное бытие своего объекта (самого по себе вместе со всем временным определением)» (A 491 / B 519; Кант, 2006а, с. 649–651). Контртезис Канта звучит так:

...и внешнее и внутреннее созерцание нашей души (как предмета сознания), определения которой представляются через последовательность различных состояний во времени, также не есть Я в собственном смысле слова, как оно существует само по себе, [не есть] трансцендентальный субъект, а есть лишь явление, которое дано чувственности этого неизвестного нам сущего. Бытие этого внутреннего явления как некоторой вещи, в таком виде самой по себе существующей, допустить нельзя, потому что ее условием является время, которое не может быть определением какой бы то ни было вещи самой по себе (A 492 / B 520; Кант, 2006а, с. 651; см. об этом: Vaihinger, 1892, S. 405–406).

Тезис о том, что время — это «лишь субъективная форма явлений», явно основан на постулате трансцендентальной эстетики о том, что время — это априорная форма внутреннего созерцания, и поскольку Ульрих не рассматривал этот тезис на предмет его доказательства, Краус и Кант как рецензенты Ульриха должны признать, «что если ни сам этот тезис не будет поколеблен, ни его доказательство, на котором он покоится, не потеряет своей силы, то она (теория Канта. — М. Б.) сохранит свою истинность...» (AA 08, S. 458; Краус, 2015, с. 98).

## 2.2. Второе возражение Ульриха

Второе возражение Ульриха против кантовской теории свободы касается отрывка из «Основоположения к метафизике нравов» (1785).

...долженствование есть, собственно, воление, которое имело бы силу для каждого разумного существа при условии, если бы у него раз-

mit aller dieser Zeitbestimmung) einzig und allein hinreichend beweise“ (KrV, A 491 / B 519). Kants Gegenthese lautet dort:

[...] selbst [...] die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemüts (als Gegenstandes des Bewußtseins), dessen Bestimmung durch die Sukzession verschiedener Zustände in der Zeit vorgestellt wird, [ist] auch nicht das eigentliche Selbst, so wie es an sich existiert, oder das transzendente Subjekt, sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekanntes Wesens gegeben worden. Das Dasein dieser inneren Erscheinung, als eines so an sich existierenden Dinges, kann nicht eingeräumt werden, weil ihre Bedingung die Zeit ist, welche keine Bestimmung irgend eines Dinges an sich selbst sein kann (KrV, A 492 / B 520; vgl. dazu Vaihinger, 1892, S. 405-406).

Der Satz, dass die Zeit „eine bloß subjective Form der Erscheinungen sei“ beruht eindeutig auf dem Satz der transzendentalen Ästhetik, dass die Zeit die Form a priori der inneren Anschauung sei, und da Ulrich diesen Satz nicht hinsichtlich seines Beweises untersucht hat, so ist Kraus und Kant als Rezensenten von Ulrich zuzugestehen, „daß, wenn man weder den Satz selbst umstoßen, noch den Beweis, worauf derselbe ruht, entkräften könnte, [die Kantische] Theorie ihre Richtigkeit haben [...] müsse“ (RezUlrich, AA 08, S. 458).

## 2.2. Ulrichs zweiter Einwand

Ein zweiter Einwand Ulrichs gegen die Kantische Freiheitstheorie zielt auf eine Passage aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785):

[...] d[as] Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die wie wir noch durch Sinnlichkeit als Triebfedern anderer Art afficirt werden, bei denen nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein thun würde, heißt jene Nothwendigkeit der Hand-

ум был без препятствий практическим; для существ, которые, как мы, аффицируются еще чувственностью, как мотивами другого рода, у которых не всегда происходит то, что сделал бы *сам по себе* один только разум, указанная необходимость действия называется только *долженствованием* и субъективная необходимость отличается от объективной (AA 04, S. 449; Кант, 1997а, с. 229; курсив мой. — М. Б.; ср.: Ulrich, 1788, S. 38).

Согласно Ульриху, в этом отрывке речь идет о следующем: «таким образом, Кант сам признает, что разум может быть скован и ограничен в своей способности, что он находится под влиянием определенных препятствий» (Ulrich, 1788, S. 38). По мнению Крауса и Канта, это возражение означает, что Ульрих приписывает Канту, что «наш разум практичен не без препятствий и, следовательно, наша самостоятельная деятельность совершается не без препятствий» (AA 08, S. 460; Краус, 2015, с. 99). Тем самым Кант якобы признал, что чистый практический разум и человеческая чувственность не принадлежат к двум отдельным мирам и что чувственно воспринимаемый мир может оказывать влияние на мир рассудка, вопреки неоднократным кантовским заверениям. Весьма лаконичный комментарий рецензентов сводится к следующему замечанию: «...эти препятствия и преграды, которые мы воспринимаем благодаря чувственному ощущению, имеют опять-таки силу только относительно того, что вообще может быть воспринято нами, но не в отношении того, что, будучи лишено подобного восприятия, только нами мыслится» (Там же), то есть применительно к нам как обладающим опытом человеческим существам, а не к нашим действительным Я как существам чисто практического разума.

Позднее и в другом месте Кант более подробно рассматривает «препятствия», на которые указывает Ульрих. В «Критике способности суждения» (1790) сноска во «Введении» гласит:

lung nur ein *Sollen*, und die subjective Nothwendigkeit wird von der objectiven unterschieden (GMS, AA 04, S. 449; vgl. Ulrich, 1788, S. 38; Hvh. M. B.).

Nach Ulrich besagt diese Stelle: „also giebt Kant selbst zu, daß die Vernunft in ihrer Wirksamkeit gehindert und eingeschränkt werden könne, daß sie unter dem Einfluß gewisser Hindernisse stehe“ (Ulrich, 1788, S. 38). Der Einwand soll nach Kraus und Kant besagen, daß Ulrich Kant unterstellt „unsere Vernunft sei nicht ohne Hindernisse praktisch und mithin unsere Selbstthätigkeit nicht ohne Hemmungen wirksam“ (*RezUlrich*, AA 08, S. 460). Damit hätte Kant also zugegeben, daß die reine praktische Vernunft und die menschliche Sinnlichkeit nicht zu zwei getrennten Welten gehörten, und dass die Sinnenwelt einen Einfluss auf die Verstandeswelt haben könne, was im Widerspruch zu Kants wiederholten Versicherungen stehe. Die sehr kurze Replik der Rezensenten besteht in dem Hinweis: „diese Hemmungen und Hindernisse, welche uns durch sinnliche Wahrnehmungen gegenwärtig werden, gelten wieder nur von dem, was sich überhaupt an uns *sinnlich wahrnehmen*, nicht aber von dem, was, einer solchen Wahrnehmung entnommen, sich bloß *gedenken läßt*“ (ebd.; Hvh. M. B.), also von uns als erfahrbaren Menschen und nicht von unserem eigentlichen Selbst als Wesen der reinen praktischen Vernunft.

An anderer und späterer Stelle hat sich Kant etwas ausführlicher mit Ulrichs „Hindernissen“ auseinandergesetzt. In der *Kritik der Urteilkraft* (1790) heißt es in einer Fußnote der *Einleitung*:

Einer von den verschiedenen vermeinten Widersprüchen in dieser gänzlichen Unterscheidung der Naturkausalität von der durch Freiheit ist der, da man ihr den Vorwurf macht, daß, wenn ich von *Hindernissen*, die die Natur der Kausalität nach Freiheitsgesetzen (den moralischen) legt, oder ihrer *Beförderung* durch dieselbe rede, ich doch der ersteren auf die letztere

Одно из разнообразных мнимых противоречий, которые якобы заключены в этом полном обособлении каузальности природы от каузальности через свободу выражено в следующем упреке против этого обособления: если я говорю о *препятствиях*, которые природа создает каузальности, основанной на законах свободы (моральных законах), или о *содействии* ей со стороны природы, я все же допускаю *влияние* первой на вторую. Но если только захотят понять сказанное, это ложное толкование легко предотвратить. Противдействие или содействие существует не между природой и свободой, а только между природой как явлением и *действиями* свободы как явлениями в чувственно воспринимаемом мире; и даже *каузальность* свободы (чистого и практического разума) есть *каузальность* подчиненной ей причины природы (субъекта как человека, а следовательно, рассматриваемого как явление), *определение* основания которой содержится в умопостигаемом, кое мыслится как подчиненное свободе — хотя, впрочем, подчиненное неопределенным образом (это относится и к тому, что составляет сверхчувственный субстрат природы) (AA 05, S. 195 — 196, Anm.; Кант, 2001, с. 139, примеч.).

Пока же рецензентам остается лишь резюмировать, что труд Ульриха

есть не что иное, как ненужный вклад в доказательство самого по себе очевидного тезиса о том, *что свобода*, лежащая в основе нравственности, *не может быть постижима*, а познаваемая свобода не может служить основанием нравственности, а скорее имеет целью превратить весь моральный мир рассудка, покоящийся на личной самостийности, в мир физической чувственности, где все совершается согласно определению извне и неизменной природной необходимости... <...> ...[провидение] с помощью естественной цепочки необходимых причин, среди следствий из которых некоторые в силу благотворного представления кажутся нам свободными поступками, механически ведет всех людей и всех разумных существ или лиц как сплошь механических машин, одних — позднее по обходному пути

einen *Einfluß* einräume. Aber wenn man das Gesagte nur verstehen will, so ist die Mißdeutung sehr leicht zu verhüten. Der Widerstand oder die Beförderung ist nicht zwischen Natur und der Freiheit, sondern der ersteren als Erscheinung und den *Wirkungen* der letzteren als Erscheinungen in der Sinnenwelt; und selbst die Kausalität der Freiheit (der reinen und praktischen Vernunft) ist die Kausalität einer jener untergeordneten Naturursache (des Subjekts als Mensch, folglich als Erscheinung betrachtet), von deren *Bestimmung* das Intelligible, welches unter Freiheit gedacht wird, auf eine übrigens (ebenso, wie ebendasselbe, was das übersinnliche Substrat der Natur ausmacht) unerklärliche Art den Grund enthält (KU, AA 05, S. 195-196).

Es bleibt zunächst nur das Resümee der Rezensenten, dass Ulrichs Schrift

nichts als ein überflüssiger Beitrag zu dem Beweise des an sich klaren Satzes ist, *daß Freiheit*, wie sie Sittlichkeit zum Grunde liegt, *sich nicht begreifen lasse* und, wie sie sich begreifen läßt, nicht der Sittlichkeit zur Grundlage dienen könne; sondern vielmehr dahin abzwecke, die ganze moralische Verstandeswelt, die auf persönlicher Selbstmacht beruht, in eine physische Sinnenwelt zu verwandeln, wo alles nach einer anderswoher bestimmten und unabänderlichen Naturnothwendigkeit fortgeht [...] [und eine Vorsehung angenommen wird — M.B.], welche an der Naturkette der nothwendigen Ursachen, unter deren Erfolgen manche kraft eines wohlthätigen Wahnes uns freie Handlungen zu sein scheinen, alle Menschen und alle vernünftigen Wesen oder Personen, als lauter wirkliche Automate, die einen später auf dem Umwege so genannter Laster, die andern früher auf dem Richtwege vermeintlicher Tugend, zu einem gemeinsamen äußersten Ziele der Glückseligkeit mechanisch hinbewegt (RezUlrich, AA 08, S. 458).

Aus dieser naturalistischen Leibniz-Welt wollen wir nur noch diejenigen Elemente bezeichnen, die von Ulrichs Schüler Schmid weiterentwickelt wurden.

так называемых пороков, других — раньше по сокращенному пути мнимых добродетелей, к всеобщей внешней цели — блаженству (АА 08, S. 458; Краус, 2015, с. 98).

Из всего этого натуралистического лейбнизианского мира мы отметим только те элементы, которые были разработаны учеником Ульриха Шмидом.

### 2.3. Ульрих о необходимости

Прежде всего, существует понятие «необходимость», которое делится на «природную необходимость» и «моральную необходимость». Вместо определения термина Ульрих указывает: «Этим выражением мы хотим обозначить мысль о том, что при определенных обстоятельствах нечто неизбежно, а противоположное невозможно при *совершенно* таких же обстоятельствах» (Ulrich, 1788, S. 16). Моральная необходимость может переходить в природную: «Если... представление о моральной *необходимости* или о *должном* становится настолько сильным, что порождает само твердое *воление*, а противоположные побуждения оказываются бессильными, то возникновение такого решения происходит в момент этого... воздействия мысли: *я должен* также подлинная природная необходимость» (Ibid., S. 17). Аналогичным образом недостаточность воздействия мысли о *долженствовании* вытекает из природной необходимости. Рассуждая о понятии *долженствования*, Ульрих, в частности, задается вопросом, «не растворяется ли... понятие всякой моральной необходимости, и вообще абсолютного *долженствования*, в конце концов в признании физической необходимости, заложенной непосредственно в нашей природе...» (Ibid., S. 18). Руководствуясь своим понятием необходимости, Ульрих разрабатывает собственное понятие случайности: «я понимаю... здесь под случайностью возникновение, становление, которое не имеет под собой определяю-

### 2.3. Ulrich über Notwendigkeit

Da ist zunächst der Begriff der „Nothwendigkeit“, eingeteilt in „Natur-Nothwendigkeit“ und „sittliche Nothwendigkeit“. Statt einer Definition des Begriffs heißt es: „Durch jenen Ausdruck wollen wir den Gedanken andeuten, daß, bey Sezung gewisser Umstände, etwas anders un- ausbleiblich gesetzt wird, und das Gegentheil unter *vollkommen* denselben Umständen nicht möglich ist“ (Ulrich, 1788, S. 16). Sittliche Nothwendigkeit kann in Naturnothwendigkeit übergehen: „Wird [...] die Vorstellung der sittlichen Nothwendigkeit, oder des *Sollens*, so wirksam, daß sie das feste *Wollen* selbst hervorbringt, und die entgegengesetzten Reitze nichts vermögen, so ist das Entstehen eines solchen Entschlusses bey Sezung jener [...] Wirkbarkeit des Gedankens: *Ich soll* auch wahre Naturnothwendigkeit“ (ebd., S. 17). Ebenso resultiert der Mangel an Wirkbarkeit des Gedankens vom Sollen aus einer Naturnothwendigkeit in der Wirkung der Hindernisse. In der Erörterung des Sollensbegriffs fragt sich Ulrich u.a., „ob [...] der Begriff aller sittlichen Nothwendigkeit, und zwar des absoluten Sollens, sich nicht bey uns zuletzt in die Anerkenntnis einer unmittelbar in unsrer Natur liegenden physischen Nothwendigkeit auflöse [...]“ (ebd., S. 18). Entsprechend seinem Notwendigkeitsbegriff bildet sich Ulrich seinen Begriff vom Zufall: „ich verstehe [...] hier unter Zufall ein Entstehen, ein Werden, welches keine entscheidenden Gründe hat, sondern, wo unter vollkommen denselben Umständen, da etwas geschah, eben so gut das Gegentheil geschehen konnte“ (ebd., S. 19). Die „entscheidenden Gründe“ sind offenbar die Leibnizischen *rationes sufficientes* für die Wirkung einer Ursache. Allerdings werden sie vermittelt ihrer ausnahmslos identischen Erfolge definiert: „Entscheidende Gründe nenne ich solche, auf welche, wenn sie sich mehrmals vollkommen so einstellten, auch immer ohne Ausnahme, dasselbe erfolgen würde. Entscheidende

щих оснований, но для которого, если что-то произошло, то с таким же успехом могло произойти и обратное при совершенно одинаковых обстоятельствах» (Ibid., S. 19). «Определяющие основания» — это, по-видимому, лейбницевские *достаточные основания* для действия причины. Однако они определяются неизменно одинаковыми результатами: «Определяющими основаниями я называю те, за которыми, если бы они повторялись несколько раз в одном и том же виде, следовало бы всегда без исключения одно и то же. Таким образом, определяющие основания предполагают единообразие, регулярность, закономерность, порядок, необходимость» (Ibid., S. 21).

Отсюда сразу же следуют определения детерминиста и индетерминиста. «*Детерминист* — это тот, кто учит, что все, что *происходит*, имеет свои определяющие основания; следовательно, оно не могло не произойти в то время и при тех обстоятельствах, при которых оно происходит, или уже не могло быть иным в то время. Поэтому он исповедует истинную общую условную необходимость также и в отношении нашего любого воления, или наших намерений и решений» (Ibid., S. 20). Соответственно, индетерминист описывается посредством его взглядов на воление, где понятие свободы этого воления избегается. «*Индетерминист*... воображает, что человеческий дух... обладает способностью желать и не желать при совершенно одинаковых внутренних и внешних обстоятельствах... или может желать противоположное тому, что он на самом деле решает желать. Поэтому каждое конечное воление не имеет определяющих оснований и в этом смысле является истинной случайностью» (Ibid., S. 21). Что касается человеческого воления и принятия решений, то здесь легко может возникнуть полная дизъюнкция: разумное существо «при совершенно одинаковых внутренних и внешних обстоятельствах либо может воздержаться от решения и принять иное

Gründe setzen daher Einförmigkeit, Gesetzmäßigkeit, Regelmäßigkeit, Ordnung, Nothwendigkeit“ (ebd., S. 21).

Daraus ergeben sich sofort die Definitionen für den Deterministen und den Indeterministen. „*Determinist* ist derjenige, welcher lehrt, daß alles, was *geschieht*, seine entscheidenden Gründe habe; folglich, daß es zu der Zeit, und unter den gesammten Umständen, da es geschieht, nicht ausbleiben, oder schon jetzt anders seyn konnte. Er lehrt folglich eine wahre allgemeine bedingte Nothwendigkeit, auch in Ansehung unsers jedesmaligen Wollens, oder unserer Vorsätze und Entschließungen“ (ebd., S. 20). Der Indeterminist wird entsprechend vermittelt seiner Ansichten vom Wollen definiert, wobei der Begriff der Freiheit dieses Wollens vermieden wird. „Der *Indeterminist* [...] bildet sich ein, daß der menschliche Geist [...] das Vermögen besitze, unter vollkommen denselben innern und äußern Umständen [...] wollen und nicht wollen oder auch das Gegentheil von dem, was er nun wirklich beschließt, wollen zu können. Das jedesmalige endliche Wollen hat demnach keine entscheidenden Gründe, und ist in dem Verstande ein wahrer Zufall“ (ebd., S. 21). Hinsichtlich des menschlichen Wollens und sich Entschließens ergibt sich also leicht eine vollständige Disjunktion: Entweder hat ein vernünftiges Wesen „unter vollkommen denselben innern und äußern Umständen auch die Entschließung unterlassen, und sich anders entschließen können, oder nicht“. Also ist es entweder „ein wahrer Zufall, daß die Entscheidung gerade so ausfällt“, oder wir haben, im zweiten Fall wahre Nothwendigkeit“; *tertium non datur*: „es giebt schlechterdings keinen Mittelweg zwischen Nothwendigkeit und Zufall“ (ebd.).

Diese einfachen Entgegensetzungen erlauben Ulrich eine Art „*Naturnothwendigkeit*“ für Kant anzunehmen oder jedenfalls für möglich zu erklären, die sich bei Kant selbst

решение, либо нет». Таким образом, речь идет либо об «истинной случайности, что решение оказывается именно таким», либо, во втором случае, об «истинной необходимости»; третьего не дано: «нет абсолютно никакого среднего пути между необходимостью и случайностью» (Ibid.).

Эти несложные противоречия позволяют Ульриху предположить у Канта некую «природную необходимость» или, по крайней мере, объявить ее возможной, чего у самого Канта нет. «Поскольку... отрицание природной необходимости в кантовском смысле исключает лишь определение через явления или через такие условия, которые предшествуют во времени (здесь умалчивается, что в природе или в человеческой душе, согласно Канту, определение воли как причины к следствию происходит не только через предшествующую во времени причину, но и через внешнюю причину. — М. Б.), постольку всегда остается вопрос, нет ли в самом интеллигибельном характере оснований для определения интеллигибельной способности, которые, хотя и не предшествуют во времени, тем не менее являются основаниями, и в этом случае природная необходимость возникает в ином смысле (§5)» (Ibid., S. 32). Эта «природная необходимость» воления, вызванная интеллигибельными основаниями, есть то, что Шмид назовет «интеллигибельным фатализмом». С другой стороны, Ульрих считает «слабость интеллигибельного характера» возможной причиной «несостоятельности разума» (Ibid., S. 34) породить соответствующее ему человеческое воление:

Может быть, несостоятельность разума — это изначальный и неизменный недостаток деятельности разума, слабость интеллигибельного характера, а применение разума — изначальное и, заметьте, неизменное состояние более совершенной деятельности и действительности? Таким образом, с неизменяемостью интеллигибельного характера мы обретаем необходимость (хотя и не природную необходимость в кантовском смысле) (Ibid.).

nicht findet. „Da [...] Läugnung der Naturnothwendigkeit im Kantischen Sinne nur die Bestimmung durch Erscheinungen, oder durch solche Bedingungen, welche der Zeit nach vorhergehen, ausschließt [hier wird verschwiegen, daß in der Natur oder in der menschlichen Seele nach Kant die Bestimmung des Willens als Ursache zur Wirkung nicht nur durch eine zeitlich vorhergehende, sondern durch eine Fremdursache erfolgt — M. B.], so bleibt immer die Frage übrig, ob nicht im intelligiblen Charakter selbst Gründe der Bestimmung des intelligiblen Vermögens sich finden, welche zwar der Zeit nach nicht vorhergiengen, aber doch Gründe wären, auf welchem Fall alsdann Naturnothwendigkeit in andern Verstande (§5) statt finden würde“ (ebd., S. 32). Diese durch intelligible Gründe bewirkte „Naturnothwendigkeit“ des Wollens ist das, was bei Schmid „intelligibler Fatalismus“ genannt werden wird. Andererseits erwägt Ulrich als mögliche Ursache der „Unterlassung der Vernunft“ (ebd., S. 34), ein ihr gemäßes Wollen des Menschen hervorzubringen, „eine Schwäche im intelligiblen Charakter“:

Ist vielleicht Unterlassung der Vernunft ein ursprünglicher und unveränderlicher Mangel der Thätigkeit der Vernunft, eine Schwäche im intelligibeln Charakter, und Anwendung der Vernunft ein ursprünglicher und NB. unveränderlicher Zustand einer höhern Thätigkeit und Würksamkeit? So haben wir ja mit der Unveränderlichkeit des intelligibeln Charakters Nothwendigkeit (obgleich nicht Naturnothwendigkeit im Kantischen Sinn) (ebd.).

Eine Schwäche im intelligiblen Charakter würde ihrerseits eine Nothwendigkeit im Versagen der Vernunftbestimmtheit des menschlichen Wollens zur Folge haben — eine weitere Implikation des „intelligiblen Fatalismus“. „Der empirische [Charakter] aber ist nothwendig im intelligibeln gegründet — also auch hier Nothwendigkeit; also — berall Nothwendigkeit“ (ebd.).

Слабость интеллигибельного характера, в свою очередь, привела бы к необходимости терпеть неудачу в рациональном определении человеческого воления — еще одно проявление «интеллигибельного фатализма». «Эмпирический [характер], однако, обязательно основывается на интеллигибельном — таким образом, и здесь необходимость; следовательно — везде необходимость» (Ibid.).

### 3. Интеллигибельный фатализм Шмида

Карл Христиан Эрхард Шмид дважды использовал эту формулу в первом издании своего «Опыта философии морали» (в §228 и §255). Во втором случае лаконично говорится: «Если мы не хотим признавать (неразумную) случайность, то не остается ничего, кроме необходимости; ведь между ними нет абсолютно никакого среднего пути» (Schmid, 1790, S. 209). В сноске к этому предложению Шмид отмечает: «Это утверждение детерминистов, например господина надворного советника *Ульриха* в его “Элевтериологии” (Йена, 1788), §9 и далее, до сих пор не было оспорено или подвергнуто сомнению ни одним разумным человеком, не говоря уже об опровержении» (Ibid., S. 209, Anm.).

Далее своеобразная теория свободы Шмида анализируется по второму изданию (1792) его «Опыта философии морали», в котором он в форме учебника более чем на 800 страницах подробно излагает и интерпретирует моральную философию Канта. Шмид говорит о ней: «Следующая теория — по сути, та же самая, которая была выдвинута в первом издании этих моральных опытов и... была встречена с общим неприятием не иначе как некомпетентными или злонамеренными философскими критиками...» (Schmid, 1792, S. 307). Начиная с третьего издания «Опыта...» Шмид заменил термин «интеллигибельный фатализм» на «интеллигибельный детерминизм».

### 3. Schmid's intelligibler Fatalismus

Diese Formel hat Carl Christian Erhard Schmid in der ersten Auflage seines *Versuchs einer Moralphilosophie* gleich zweimal übernommen (§228 und §255). An der letzteren Stelle heißt es bündig: „Wenn wir keinen (vernunftlosen) Zufall einräumen wollen, so bleibt nichts übrig als Nothwendigkeit; denn es gibt schlechterdings keinen Mittelweg zwischen beyden“ (Schmid, 1790, S. 209). In einer Fußnote zu diesem Satz heißt es bei Schmid: „Diese Behauptung der Deterministen, z.B. des Hn Hofr. Ulrich in Dess. *Eleutheriologie* (Jena 1788) §9ff. ist noch von keinem Vernünftigen angegriffen oder bezweifelt, geschweige denn widerlegt worden“ (ebd., S. 209 Anm.).

Schmid's eigenwillige Freiheitstheorie wird im Folgenden nach der zweiten Auflage (1792) seines *Versuchs einer Moralphilosophie* analysiert, in der er die Kantische Moralphilosophie sehr ausführlich in Gestalt eines Lehrbuchs referiert und auf über 800 Seiten interpretiert hat. Schmid (1792, S. 307) behauptet von seiner Theorie: „Folgende Theorie — im wesentlichen die nähmliche, die schon in der ersten Ausgabe dieser moralischen Versuche aufgestellt und [...] mit allgemeinem Widerspruch der nichts weniger als unkompetenten oder übelwollenden philosophischen Kunstrichter aufgenommen worden ist [...].“ Ab der dritten Auflage des *Versuchs* hat Schmid die Bezeichnung „intelligibler Fatalismus“ durch „intelligibler Determinismus“ ersetzt.

Die „kritische Untersuchung“ (ebd., S. 306) beginnt mit der Feststellung, „daß die speculative Vernunft keinen als real erwiesenen Begriff von einem absoluten Vermögen zu handeln (Freyheit) enthält, worauf der Moralist bauen könnte“ (ebd., S. 303). Die bisherigen Untersuchungsergebnisse des *Versuchs* verweisen aber nach Schmid „auf ein theoretisches Absolutum, nemlich auf ein absolutes Vermögen zu

«Критическое исследование» (Ibid., S. 306) начинается с утверждения, «что спекулятивный разум не содержит реально доказанного понятия абсолютной способности действовать (свободы), на котором мог бы основываться моралист» (Ibid., S. 303). Однако, по мнению Шмида, полученные выводы «Опыта...» указывают «на теоретический абсолютизм, а именно на абсолютную способность действовать, способность абсолютной самостоятельной деятельности, или свободы» (Ibid., S. 304). Таким образом, от следствий моральной философии Канта мы возвращаемся к предполагаемой в ней свободе, согласно Шмиду. Это соответствует утверждению Канта о том, что без осознания морального должностного мы не пришли бы к предположению о свободе нашей воли.

Шмид исходит из фактов сознания, а именно из того, что он называет «моральными фактами», «явлениями ("представлениями, чувствами и стремлениями") внутреннего чувства, которые в обязательном порядке соотносятся с моралью как законом нашего духа» (Ibid., S. 309). Эти внутренние явления бывают четырех видов: явления чистой воли; явления желания, определяемого чистым волением; явления желания и поступка, не определяемых чистым волением; и наконец, явления влияния, которое чистая воля оказывает на чувственное желание, которое либо определяется, либо не определяется ею (Ibid.). Из всех этих явлений, обнаруживаемых в нас посредством самонаблюдения, к теме свободы воли изначально относится то, что Шмид называет «чистой волей», или ее «явлением». «Мы осознаем воление, то есть стремление к поступку, которое... порождается... нами самими» (Ibid.). Следовательно, понимаемая таким образом «чистая воля» — это не способность, а осуществление, приравненное к «чистому волению», и его чистота заключается не в независимости от эмпирии, а в исключительной зависимости от нас самих. Поскольку она относится ко «всем без

handlen, ein Vermögen absoluter Selbstthätigkeit oder Freyheit zurück» (ebd., S. 304). Wir kommen also von den Implikationen der Kantischen Moraphilosophie her auf die in ihr nach Schmid vorausgesetzte Freiheit zurück. Das entspricht der Kantischen Behauptung, dass wir ohne das Bewußtsein eines moralischen Sollens nicht zur Annahme der Freiheit unseres Willens gelangt wären.

Schmid geht von Tatsachen des Bewußtseins aus, nämlich von von ihm „moralische Tatsachen“ genannten „Erscheinungen (Vorstellungen, Gefühle und Bestrebungen) des inneren Sinnes, welche auf Moralität, als Gesetz unseres Geistes eine nothwendige Beziehung haben“ (ebd., S. 309). Diese inneren Erscheinungen sind vierfacher Art. Erscheinungen eines reinen Willens, Erscheinungen eines durch reines Wollen bestimmbareren Begehrens, Erscheinungen eines durch reines Wollen nicht bestimmten Begehrens und Handelns und schließlich Erscheinungen des Einflusses, den der reine Wille auf ein durch ihn entweder bestimmtes oder nicht bestimmtes sinnliches Begehren gleichwohl äußert (ebd.). Von diesen durch Selbstbeobachtung in uns angetroffenen Erscheinungen ist für das Thema der Willensfreiheit zunächst dasjenige relevant, was Schmid den „reinen Willen“ nennt, bzw. dessen „Erscheinung“. „Wir sind uns eines Wollens, d.h. eines Bestrebens zu handeln bewußt, welches [...] hervorgebracht wird, [...] durch uns selbst“ (ebd.). Der so verstandene „reine Wille“ ist also kein Vermögen, sondern ein mit dem „reinen Wollen“ gleichgesetzter Vollzug, und seine Reinheit besteht nicht in der Unabhängigkeit von der Empirie, sondern in der ausschließlichen Abhängigkeit von uns selbst. Sofern er sich „auf alle Handlungen ohne Ausnahme, die unserer Willkür unterworfen sind“ bezieht, ist es ein „allgemeiner Wille“ (ebd., S. 310), und als keine Veränderung erleidend „unter allen Zeitumständen“, ist er ein „un-

исключения поступкам, подвластным нашему произволу», то это «общая воля» (Ibid., S. 310), а поскольку она не претерпевает никаких изменений «при всех обстоятельствах времени», то это «неизменная воля» (Ibid.). Отсюда следует: «Мы считаем поэтому все и каждый из наших произвольных поступков моральными, то есть такими, которые могут быть определены моральным законом, которые находятся в таком отношении к чистой воле, согласно которому произвольное определение чистой волей ни в коем случае не противоречит, а даже практически необходимо, то есть является неизменным, вечным объектом чистой воли» (Ibid.). Хотя об этом не говорится, эти замечания следует понимать так, что чистая воля может определять произвольные поступки как моральные, фактически определяя их через моральный закон, и что это определение является практически необходимой целью действия чистой воли. Здесь не говорится о том, что повелевает моральный закон; речь идет лишь о том, что этот закон является «чистым самоопределяющим законом нашей воли, не порожденным никаким другим определением» (Ibid.), то есть законом самозаконотворчества воли.

После раздела, посвященного стремлению и его движущей силе и показывающего, что помимо чистого воления у нас также есть «стремление, в целом определяемое чистым волением» (Ibid., S. 314), говорится: «Мы распознаем морально неблагоприятные поступки, то есть те, которые не определяются одной лишь чистой волей. Мы также замечаем неморальные поступки, то есть те, которые производятся без моральной установки» (Ibid., S. 314–315). И наконец, мы замечаем, «кроме того, аморальные поступки, то есть те поступки... в которых нравственный мотив подчинен другим чувственным мотивам» (Ibid., S. 315). Это говорит о том, что «наши стремления и действия не полностью определяются чистым волением» (Ibid.). «Но мы не приписываем ни одного безнравствен-

veränderlicher Wille“ (ibd.). Daraus soll folgen: „Wir betrachten also alle und jede unsrer willkürlichen Handlungen als moralisch, d.h. als solche, die durch das moralische Gesetz bestimmbar sind, die in einem solchen Verhältnis zu dem reinen Willen stehen, dem zu Folge das willkürliche Bestimmtwerden durch reinen Willen keineswegs widersprechend, sondern sogar praktisch nothwendig, d.h. ein unveränderlicher, ewiger Gegenstand des reinen Willens ist“ (ibd.). Obwohl es nicht gesagt wird, wird man diese Ausführungen wohl so verstehen müssen, dass der reine Wille die willkürlichen Handlungen zu moralischen bestimmen kann, indem er sie durch das sittliche Gesetz wirklich bestimmt, und dass diese Bestimmung das praktisch notwendige Handlungsziel des reinen Willens ist. Von dem, was durch das sittliche Gesetz geboten wird, ist hier nicht die Rede; es geht nur darum, dass dieses Gesetz ein „reines selbstbestimmendes und nicht durch fremde Bestimmung hervorgebrachtes Gesetz unseres Willens“ (ibd.) ist, also ein Gesetz der Selbstgesetzgebung des Willens.

Nach einem Abschnitt, in dem es um Begehren und seine Triebfeder geht und gezeigt werden soll, dass wir außer dem reinen Wollen „auch ein durch reines Wollen allgemein bestimmbares Begehren“ haben (ibd., S. 314), heißt es: „Wir bemerken *moralisch unlaute* Handlungen, d.h. solche, die nicht bloß durch den reinen Willen bestimmt werden. Wir bemerken also *nichtmoralische Handlungen*, d.h. solche, die ohne sittliche Gesinnung hervorgebracht werden“ (ibd., S. 314–315). Und schließlich bemerken wir „ferner *unmoralische*, d.h. solche Handlungen, [...] wo die sittliche Triebfeder andern sinnlichen Triebfedern nachgesetzt wurde“ (ibd., S. 315). Das spricht dafür, „daß unser Begehren und Handeln nicht durchaus durch reines Wollen bestimmt wird“ (ibd.). „Wir schreiben aber keine unsittliche Handlung einem Mangel oder ein-

ного поступка недостатку или изменению чистой воли, скорее мы освобождаем ее от всякой вины» (Ibid., S. 319). Чувства раскаяния и стыда возникают в результате осознания «желания, не обусловленного чистой волей» (Ibid., S. 320). Затем предпринимается первая попытка объяснить это прискорбное положение вещей: «Благодаря этим чувствам мы сами осознаем, что не хотели совершать этот поступок, что не хотели породить это расположение духа, но что лишь постороннее влияние помешало нам эффективно осознать эту чистую волю и затуманило ее» (Ibid.).

Это возвращает нас к теме свободы и подводит итог этапам проведенного исследования. Исходным пунктом было подтвержденное явлениями «существование *чистой воли* как факта в сознании» (Ibid., S. 329). Чистота этой воли или воления определяется по-новому: «*Моральная воля* как таковая... *чиста*, то есть независима от чувственных определяющих причин» (Ibid.). И теперь также и воля рассматривается как способность: «Способность чистой воли, то есть чистого практического разума, *свободна* — от влияния чувственных представлений и ощущений» (Ibid.). Эта чисто относительная свобода мыслится, однако, абсолютно адекватной только в качестве свободы разума: «Но поскольку при моральном волении сознание всех определяющих причин отсутствует, постольку это совершенно безусловное воление (без *потому что* и *если*): постольку *свобода* практического разума *абсолютна*, полная независимость морального воления и действия от всякой обусловленности» (Ibid.). И наконец, еще раз о чистой воле: «Чистая воля представляется как *моральная*, то есть самозаконотворительная и законополагающая (обратите внимание! — М. Б.) в сознании. Поэтому свобода разума — это не беззаконная, а *закономерная свобода*, то есть ее воздействия можно мыслить в соответствии с законами разума, они не обходятся без правил» (Ibid., S. 330).

er Veränderung des reinen Willens zu, den wir vielmehr von aller Schuld frey sprechen“ (ebd., S. 319). Die Gefühle von Reue und Scham resultieren aus dem Bewußtsein „eines durch den reinen Willen nicht bestimmten Begehrens“ (ebd., S. 320). Danach wird ein erster Erklärungsversuch dieses misslichen Zustandes unternommen: „Durch diese Gefühle werden wir selbst inne, daß wir jene Handlung nicht haben thun, diese Gemüthsbestimmung nicht haben hervorbringen wollen, sondern daß *ein fremder Einfluß* uns nur an dem wirksamen Bewußtseyn dieses reinen Willens verhindert, und daßelbe verdunkelt hat“ (ebd.).

Damit kehren wir zum Thema der Freiheit zurück und resümieren die Schritte der bisherigen Untersuchung. Ausgangspunkt war das durch Erscheinungen gesicherte „Dasein eines *reinen Willens*, als einer Thatsache im Bewußtseyn“ (ebd., S. 329). Die Reinheit dieses Willens oder Wollens wird neu bestimmt: „Das *sittliche Wollen*, als solches [...] ist *rein*, d.h. unabhängig von sinnlichen Bestimmungsgründen“ (ebd.). Und jetzt wird auch der Wille als Vermögen thematisiert: „Das Vermögen eines reinen Willens, d.i. die reine praktische Vernunft ist *frey* — von dem Einflusse sinnlicher Vorstellungen und Gefühle“ (ebd.). Diese bloß comparative Freiheit wird aber qua Freiheit der Vernunft nur als absolute adäquat gedacht: „In so fern aber bey dem moralischen Wollen das Bewußtseyn aller Bestimmungsgründe wegfällt, insofern es ein ganz unbedingtes Wollen ist (ohne *weil* und *wenn*): insofern ist die *Freyheit* der praktischen Vernunft *absolut*, eine gänzliche Unabhängigkeit des sittlichen Wollens und Handelns von allem Bestimmtwerden“ (ebd.). Und schließlich heißt es noch einmal über den reinen Willen: „Der reine Wille wird als *sittlich*, d.h. selbstgesetzlich und gesetzgebend [NB] im Bewußtseyn vorgestellt. Die *Freyheit* der Vernunft ist also nicht eine gesetzlose, sondern *gesetzmäßige Freyheit*, d.h. ihre

Одним из фактов морального сознания является также осознание, «что мы соотносим чистую волю с чувственным желанием и можем определять последнее через первую таким образом, что мы и стремимся к тому, чего хотим, потому что мы этого хотим» (Ibid., S. 313). «Существование желания, определяемого чистым волеием», является, таким образом, «фактом в человеческом сознании» (Ibid., S. 330). Итак, способность желать, которая может быть определена чистым волеием, называется «морально свободной». Следовательно, существу, «обладающему способностью желать, определяемой чистой волей... присуща моральная свобода» (Ibid.). Эта моральная свобода представляет собой, «таким образом, абсолютную свободу воли, в той мере, в какой она проявляется в аффектах ([в] определенности чувственной способности желания) и таким образом выражает себя» (Ibid., S. 331). И именно в этой части теории Шмида, представляющая собой до этого момента простое изложение и хрестоматийную экспликацию кантовской моральной философии, становится его собственной теорией «границ моральной свободы», которую другие кантианцы, его современники, яростно критиковали и отвергали как «интелигибельный фатализм».

«Мы рассматриваем моральную свободу, в той мере, в какой она доказуема из приведенных фактов [морального сознания], как основание реальной возможности определять все наши действия с моральной точки зрения. — Но эта возможность... лишь относительна», ибо некоторые явления внутреннего чувства и, следовательно, эмпирического самосознания доказывают «фактически, что наши стремления и поступки не определяются полностью как моральные, то есть чистой волей. Наличие в реальности неморальных, а также аморальных взглядов и поступков... прямо доказывает их возможность» (Ibid., S. 334). Из этого следует, что для таких взглядов и поступков должны суще-

Wirkungen lassen sich nach Vernunftgesetzen denken, sie sind nicht regellos“ (ebd., S. 330).

Zu den Tatsachen des moralischen Bewußtseins gehört auch, dass wir uns dessen bewußt sind, „daß wir den reinen Willen auf das sinnliche Begehren beziehen, und das letztere durch das erstere so bestimmen können, daß wir auch begehren, was wir wollen, weil wir es wollen“ (ebd., S. 313). „[D]as Daseyn [] eines durch reines Wollen bestimmbaren Begehrens“ ist also „eine Thatsache im menschlichen Bewußtseyne“ (ebd., S. 330). Nun heißt aber ein Begehungsvermögen, welches durch reines Wollen bestimmbar ist, „moralisch frey“. Also kommt einem Wesen, „welches ein durch reinen Willen bestimmbares Begehungsvermögen besitzt [...] moralische Freyheit zu“ (ebd.). Diese moralische Freyheit ist „also die absolute Freyheit des Willens, sofern sie in Affektionen (einem Bestimmwerden des sinnlichen Begehungsvermögens) erscheint, und sich dadurch äußert“ (ebd., S. 331). Und das ist die Stelle, von der an die Theorie Schmids, die sich bis dahin als bloße Darstellung und lehrbuchförmige Explication der Kantischen Moralphilosophie präsentiert hatte, zu einer nur ihm angehörigen Theorie der „Schranken der moralischen Freyheit“ wurde, die unter dem Schlagwort des „intelligiblen Fatalismus“ heftige Kritik und Ablehnung durch andere Kantianer seiner Zeit erfuhr. Das zeigen die folgenden Erklärungen Schmids.

„Moralische Freyheit, so weit sie aus den angegebenen Thatsachen [des moralischen Bewußtseins] erweislich ist, betrachten wir als den Grund der realen Möglichkeit (§247), alle unsre Handlungen sittlich zu bestimmen. — Diese Möglichkeit ist aber [...] nur relativ“ (ebd., S. 334), denn einige Erscheinungen des inneren Sinnes und damit des empirischen Selbstbewußtseins beweisen „faktisch, daß unser Begehren und handeln nicht durchaus sittlich, d.h. durch reinen Willen bestimmt wird. Die Wirklich-

ствовать иные, нежели моральные, основания. «Возможность неморальных и аморальных поступков нельзя в достаточной мере обосновать именно теми [основаниями], в которых обоснована возможность моральных умонастроений и поступков — следовательно, не в моральной свободе человека, а в отсутствии таковой. <...> Поэтому *моральная свобода человека ограничена*» (Ibid.). Помимо нее должны существовать и другие практические определяющие основания, а именно те, которые находятся в «сверхчувственном субстрате природы» (AA 05, S. 196, Anm.; Кант, 2001, с. 139, примеч.).

Вывод Шмида основан просто на умозаключении от следствия к причине, причем эта причина усматривается в чистой воле, которая должна определять желания, в чем, как предполагается, и состоит моральная свобода человека, но она имеет свои границы, поскольку, с очевидностью, не является всеопределяющей. Примечательно, что чистая воля действительно мыслится как определяемая моральным законом, но в этих каузальных связях определения чего-то чем-то никогда не упоминается содержание или даже формулировка этого закона для выбора между максимами произвола, а точнее, то, что в нем законность этих максим предлагается в качестве критерия исключения, и это имеет следствием то, что «неморальные и аморальные умонастроения и поступки» должны основываться на максимах, не обладающих этой законностью. Скорее, «мораль (сама по себе)» отождествляется с «разумным поведением» (см.: Ibid., S. 203); что «не разумно», то и «не морально», и для разума *in abstracto*, равно как и для божественного разума, способ действий, основанный на автономии и «необходимо целесообразный», является естественным законом (Ibid., S. 204). Такое понимание естественного закона, очевидно, заимствовано не из кантовской критики разума, согласно которой он является априорным законом для явлений и в качестве каузального закона законом гетероно-

*keit* nichtmoralischer sowohl als unmoralischer Gesinnungen und Handlungen [...] beweist unmittelbar ihre *Möglichkeit*“ (ebd.). Daraus folgt, dass es andere als sittliche Bestimmungsgründe für solche Gesinnungen und Handlungen geben muss. „Die Möglichkeit nichtmoralischer und unmoralischer Handlungen kann nicht in eben denjenigen [Gründen] zureichend gegründet seyn worin sich die Möglichkeit sittlicher Gesinnungen und Handlungen gründet — also nicht in der *moralischen Freyheit* des Menschen, sondern in dem Mangel derselben. [...] Die *moralische Freyheit* des Menschen ist also *beschränkt*“ (ebd.). Es muß außer ihr noch andere praktische Bestimmungsgründe, und zwar solche im „übersinnlichen Substrat der Natur“ geben (KU, AA 05, S. 196 Anm.).

Dieses Ergebnis Schmids beruht einfach auf einem Rückschluss von der Folge auf den Grund, wobei dieser Grund im reinen Willen, der das Begehren bestimmen soll, gesehen wird, worin die moralische Freiheit des Menschen bestehen soll, die aber ihre Grenzen hat, da sie offenbar nicht allbestimmend ist. Es fällt auf, das der reine Wille zwar als durch das Sittengesetz bestimmt gedacht wird, aber in diesen kausalen Zusammenhängen des Bestimmtwerdens von etwas durch etwas niemals vom Inhalt oder gar Wortlaut dieses Gesetzes für die Wahl unter Maximen der Willkür die Rede ist, nämlich davon, dass in ihm die Gesetzestauglichkeit dieser Maximen als Ausschlusskriterium geboten wird, was zur Folge hat, daß die „nichtmoralischen und unmoralischen Gesinnungen und Handlungen“ (Schmid, 1792, S. 334) auf Maximen beruhen müssen, die diese Gesetzestauglichkeit nicht haben. Es wird vielmehr „die Sittlichkeit (an sich betrachtet)“ mit der „vernünftigen Handlungsweise“ identifiziert (cf. ebd., S. 203); was „nicht vernünftig“ ist, ist auch „nicht sittlich“, und für die Vernunft *in abstracto* sowie für die göttliche Vernunft ist die auf Autonomie ge-

мии, и оно соответствует даже не формуле естественного закона категорического императива, а пониманию природы, на которое ссылается сам Шмид (Ibid., S. 365), а именно — из «Политического трактата» Спинозы (гл. II, §5): «Ведь человек — мудр ли он или невежествен — есть часть природы, и все то, чем каждый определяется к действию, должно быть отнесено к мощи природы, поскольку именно она может быть определена природой того или другого человека. Ибо человек — все равно, руководствуется ли он разумом или одним только желанием, — действует исключительно лишь по законам и правилам природы, т.е. (согласно §4 наст. гл.) по естественному праву» (Спиноза, 1957, с. 292). В §4 говорится: «...под *правом природы* я понимаю законы или правила, согласно которым все совершается, т.е. самую мощь природы» (Там же, с. 291). Шмид дважды процитировал этот отрывок в своем «Опыте...».

В §244 «Опыта...», посвященном *границам моральной свободы*, Шмид сначала тоже выражает свое несогласие с Кантом, чей тезис о том, что «разум есть постоянное условие всех произвольных поступков» (B 581; Кант, 2006а, с. 719), не поддается его пониманию. Ведь «то, что он (Кант. — М.Б.) говорит обо *всех* произвольных поступках», Шмид хочет «ограничить морально свободными, разумными и нравственными поступками и исключить из них безнравственные. В каком смысле можно назвать разум условием неразумности?» (Schmid, 1792, S. 335–336, Anm. 3). Шмид, очевидно, понимает определение поступка разумом как результат перехода качества «разумный» от разума к поступку, или как поступок, который получает свою разумность (= моральность) так же, как толкаемое тело получает свою скорость и направление движения от толкающего тела. Согласно Канту, безнравственные поступки могут совершать только разумные существа, в сознании которых моральный закон содержится как закон чистого практического разума и произвол которых

gründete und „nothwendigerweise zweckmäßige“ Handlungsart Naturgesetz (ebd., S. 204). Dieser Sinn von Naturgesetz ist offenbar nicht der Kantischen Vernunftkritik entlehnt, nach der ein Naturgesetz ein Gesetz *a priori* für Erscheinungen und als Kausalgesetz ein Gesetz der Heteronomie ist, und es entspricht auch nicht der Naturgesetzformel des kategorischen Imperativs, sondern einem Naturverständnis, auf das Schmid selbst einen Hinweis gibt (ebd., S. 365), nämlich aus Spinozas *Tractatus politicus* (Cap. II, §5). „[D]er Mensch, ob Weiser oder Tor, ist ein Teil der Natur; und alles, was den einzelnen zum Handeln treibt, muß zur Macht der Natur gerechnet werden, insofern dies nämlich als die Natur dieses oder jenes Menschen bestimmt werden kann. Denn der Mensch, mag er unter der Herrschaft der Vernunft oder der bloßen Begierde stehen, handelt stets nach den Gesetzen und Regeln der Natur, d.h. (nach §4 d. Kap.) dem Naturrechte gemäß“ (Spinoza, 1977, S. 61). Im §4 heißt es: „*Unter Naturrecht verstehe ich [...] die Naturgesetze selbst* oder die Regeln, nach denen alles geschieht, d.h. eben die Macht der Natur“ (ebd., S. 60). Schmid hat diese Stelle in seinem *Versuch* zweimal zitiert.

Im §244 des *Versuchs*, der von *Schranken der moralischen Freyheit* handelt, äußert Schmid auch erstmals einen Dissens mit Kant. Dessen Satz „Die Vernunft ist die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen“ (KrV, B 581) ist ihm nicht nachvollziehbar. Denn „das, was er [Kant — М.Б.] von *allen* willkürlichen Handlungen sagt“, will Schmid „auf die moralisch freyen, vernünftigen und sittlichen Handlungen einschränken und die unsittlichen davon ausschließen. In welchem Sinne kann die Vernunft die Bedingung der Unvernunft genannt werden?“ (Schmid, 1792, S. 335–336, Anm. 3). Schmid versteht die Vernunftbestimmtheit einer Handlung offenbar als das Resultat einer Übertragung der Qualität „vernünftig“ von der Ver-

избрал максимум, не соответствующую требуемой законом законопригодности, при этом действующий субъект не теряет ни разума, ни свободы своего произвола как своей способности. А вот поступок, максима которого непригодна с точки зрения закона (например, преступление), как и любое целесообразное действие, возможен только благодаря разуму, но, очевидно, не определяется максимой, которая соответствует закону чистого и априорного законополагающего разума, то есть морально запрещена. Несмотря на масштабные и тщательные усилия, Шмиду не удалось, по крайней мере вплоть до второго издания «Опыта...», полностью раскрыть для себя и своих читателей ход кантовской мысли.

Это очевидно также на примере другого кантовского фрагмента, который Шмид цитирует, чтобы выразить свое несогласие с Кантом. Кант приводит пример проверки совести преступника, в которой участвуют адвокат и обвинитель, как на суде, спорящие о «нарушающем закон поведении» преступника, то есть о несправедливости. Адвокат утверждает, что преступник был «неумышленно» «вовлечен потоком естественной необходимости» и поэтому «невиновен», «обвинитель в нем» настаивает на вине, в чем обвиняемый преступник должен с ним согласиться, «если только он сознает, что, совершая несправедливость, он был в здравом уме, т.е. мог пользоваться своей свободой» (AA 05, S. 98; Кант, 1997б, с. 547), хотя он объясняет себе совершение своего проступка «той или другой дурной привычкой... как естественное следствие привычки» (Там же). Шмид на это возражает: «В тот момент, когда человек совершает несправедливость, он никогда не находится в полном уме, то есть он не воспользовался своей моральной свободой. <...> Если бы он мог воспользоваться моральной свободой, если бы влияние чистой воли на его чувственность достигло этой точки, я не сомневаюсь, что он также поступил бы мораль-

ноunft auf eine Handlung, oder wie eine Handlung, die ihre Vernünftigkeit (= Sittlichkeit) so, wie ein gestoßener Körper seine Geschwindigkeit und Bewegungsrichtung von dem stoßenden Körper erhält. Unsittliche Handlungen können nach Kant aber nur von vernünftigen Wesen vollzogen werden, deren Bewusstsein das Sittengesetz als Gesetz der reinen praktischen Vernunft faktisch enthält und deren Willkür eine Maxime gewählt hat, die der vom Gesetz geforderten Gesetzestauglichkeit nicht gemäß ist, wodurch das handelnde Subjekt weder seine Vernunft noch die Freiheit seiner Willkür als seines Vermögens verliert. Dagegen ist eine Handlung, deren Maxime nicht gesetzestauglich ist (z.B. ein Verbrechen), wie jede zweckmäßige Handlung, nur durch Vernunft möglich, aber offenbar nicht durch eine Maxime bestimmt, die dem Gesetz der reinen und a priori gesetzgebenden Vernunft gemäß, also moralisch verboten ist. Trotz sehr umfangreicher und redlicher Bemühungen ist es Schmid, jedenfalls bis zur zweiten Auflage des *Versuchs*, nicht gelungen, sich und seinen Lesern die Kantischen Gedankengänge völlig durchschaubar zu machen.

Das ergibt sich auch aus einer weiteren Kant-Stelle, die Schmid zitiert, um seinen Dissens mit Kant zu bekunden. Kants Beispiel ist das der Gewissensprüfung eines Täters, an der ein Advokat und ein Ankläger in ihm als Gerichtshof beteiligt sind, die über ein „gesetzwidriges Betragen“ des Täters, also ein Unrecht streiten. Der Advokat plädiert dafür, daß der Täter „unvorsätzlich“ „vom Strome der Naturnothwendigkeit fortgerissen“ worden und deshalb „schuldrey“ sei, der „Ankläger in ihm“ besteht auf der Schuld, worin ihm der angeklagte Täter zustimmen muß, „wenn er sich bewußt ist, daß er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bey Sinnen, d.i. im Gebrauche seiner Freyheit war“ (KpV, AA 05, S. 98), obwohl er bei der Erklärung der Tat geltend macht, daß er sie nur „aus gewisser übeln [...] Gewohnheit als eine na-

но» (Schmid, 1792, S. 336). Шмид понимает «использование своей моральной свободы», которая зависит от сознания и которой не мог обладать виновник несправедливости, как «влияние чистой воли на его чувственность», причем это влияние рассматривается как выражение силы, в которой моральность навязывается чувственным склонностям, перед которыми преступник был слишком слаб или от которых его удерживало нечто более сильное. Таким образом, Шмид рассматривает несправедливость и ее замену моральным актом как результат антагонизма сил в душе действующего лица, то есть как естественный процесс. И, соответственно, он понимает определение так называемой чистой воли моральным законом как определение «естественным законом чистой воли» (Ibid., S. 337).

Наконец, выдвигая Шмидом концепция «сверхчувственной необходимости», или «интеллигибельного фатализма», также является результатом рассмотрения кантовского учения о свободе, к которой теперь добавляется понятие «интеллигибельного», или «сверхчувственного субстрата природы», часто используемое в «Критике способности суждения» (Ibid., S. 318). В первую очередь Шмид опирается на кантовский трансцендентальный идеализм применительно к человеку, что отдаляет его от Ульриха:

Даже если наши чувственно воспринимаемые поступки, рассматриваемые как явления, в конечном счете основаны на чем-то мыслимом, хотя и непознаваемом, а именно на сверхчувственном, по отношению к которому воспринимаемые поступки являются лишь чувственными способами представления: всё же эти мыслимые определяющие основания поступков, в той мере, в какой мы мыслим их... как ноумены, подчиняются рациональным законам мышления, даже если, будучи ноуменами, они не подчиняются законам чувственности (Ibid., S. 357 – 358).

түрliche Folge derselben“ begangen habe (ebd.). Dagegen wendet Schmid ein: „[...] der Mensch ist zu der Zeit, da er Unrecht verübt, *nie völlig bey Sinnen*, d.h. er hat den Gebrauch seiner moralischen Freyheit nicht. [...] Hätte er moralische Freyheit brauchen können, hätte sich der Einfluß des reinen Willens auf seine Sinnlichkeit bis dahin erstreckt, so zweifle ich gar nicht, daß er auch sittlich würde gehandelt haben“ (Schmid, 1792, S. 336). Schmid versteht den vom Bewusstsein abhängenden „Gebrauch seiner moralischen Freyheit“, den der Täter des Unrechts nicht haben konnte, als „Einfluß des reinen Willens auf seine Sinnlichkeit“, wobei dieser Einfluss als eine Kraftäußerung angesehen wird, in der sinnlichen Neigungen Moralität aufgezwungen wird, wozu der Täter aber zu schwach war, oder woran er durch etwas Stärkeres gehindert wurde. Schmid sieht das Unrecht und seine Ersetzung durch eine sittliche Tat also als Resultate eines Kräfteantagonismus in der Seele des Handelnden, d.h. als Naturvorgang. Und entsprechend versteht Schmid die Bestimmtheit des sogenannten reinen Willens durch das Sittengesetz als Bestimmtheit durch ein „Naturgesetz des reinen Willens“ (ebd., S. 337).

Schließlich ist auch Schmid's Konzeption einer „übersinnlichen Nothwendigkeit“, bzw. des „intelligiblen Fatalismus“ das Resultat einer Auseinandersetzung mit der Kantischen Freiheitslehre, zu der jetzt der in der *Kritik der Urteilskraft* vielfach verwendete Begriff des „intelligiblen“ bzw. „übersinnlichen Substrats der Natur“ hinzukommt (ebd., S. 318). Zunächst greift Schmid auf Kants transzendenten Idealismus, angewandt auf den Menschen, zurück, womit er sich von Ulrich entfernt:

Wenn auch unsre sinnlich wahrnehmbaren Handlungen, als Erscheinungen betrachtet, sich in etwas denkbarem obgleich nicht erkennbaren, nemlich Uebersinnlichen zuletzt gründen, wovon die wahrnehmbaren Handlungen nur sinnliche Vorstellungsarten sind: so sind doch diese denkbaren Bestimmungsgründe

Применимость понятий основания, законов и необходимости к ноуменам гарантирована, поскольку они «не [являются] понятиями, зависящими от представления о времени или от нашего чувственного способа представления в целом». Согласно Шмиду, это «чистые понятия разума, которые относятся ко всему мыслимому» (Ibid., S. 358). Из этого необходимо сделать вывод, что, «следовательно, мы не имеем права предполагать (иррациональную) случайность, то есть беззаконие, не-необходимость, в отношении сверхчувственных определяющих оснований наших поступков» (Ibid.). Об этом мы уже знаем от Ульриха. Как и следующее: «Поэтому не остается ничего, кроме законной необходимости. Ибо между ними нет абсолютно никакого среднего пути, потому что они находятся в противоречии друг с другом...» (Ibid.). Отсюда непосредственно вытекает интеллигибельный фатализм: «Поэтому мы либо вообще не должны мыслить о сверхчувственном субстрате природы и всех ее явлений, либо должны мыслить о нем как о достаточном и законосообразном основании для принятия решения относительно всех наших являющихся поступков» (Ibid.).

Давайте теперь применим этот интеллигибельный фатализм к безнравственности. «Если допустить, что существуют *аморальные* и *неморальные* поступки... то для этих явлений также следует предположить достаточно вескую причину (достаточное основание. — М. Б.) в интеллигибельном; необходимо представить себе нечто существующее, что одновременно с существованием разума, то есть с его воздействием на явления, определяет также конкретную степень этого воздействия в любой момент времени» (Ibid., S. 358–359). Здесь, таким образом, предполагается соперничество двух ноуменов, один из которых объясняет, так сказать, динамически слабость или неэффективность ноуменального разума.

der Handlungen, sofern wir sie denken [...] als Noumena, den Vernunftgesetzen des Denkens unterworfen, wenn sie gleich als Noumena, nicht unter den Gesetzen der Sinnlichkeit stehen (ebd., S. 357-358).

Die Anwendbarkeit der Begriffe von Grund, Gesetzen und Notwendigkeit auf Noumena ist garantiert, da sie „nicht solche Begriffe [sind], die von der Vorstellung der Zeit oder von unserer sinnlichen Vorstellungsart überhaupt abhängen“. Sie sind nach Schmid „reine Vernunftbegriffe, die zu allem Denkbaren gehören“ (ebd., S. 358). Daraus soll sich ergeben: „Folglich dürfen wir auch in Ansehung der übersinnlichen Bestimmungsgründe unserer Handlungen keinen (vernunftlosen) Zufall, d.h. Gesetzlosigkeit, Nichtnothwendigkeit annehmen“ (ebd.). Das haben wir schon bei Ulrich gelernt. Ebenso das folgende: „Es bleibt also nichts übrig, als gesetzmäßige Nothwendigkeit. Denn es gibt schlechterdings keinen Mittelweg zwischen beyden, weil sie einander contradictorisch entgegengesetzt sind [...]“ (ebd.). Daraus folgt unmittelbar der intelligible Fatalismus: „Wir müßten also entweder überhaupt nichts denken, über das übersinnliche Substrat der Natur und aller ihrer Erscheinungen, oder wir müssen uns dasselbe als zureichenden und gesetzmäßigen Entscheidungsgrund aller unsrer erscheinenden Handlungen gedenken“ (ebd.).

Wenden wir nun diesen intelligiblen Fatalismus auf die Immoralität an. „Gesetzt nun, daß es *immoralische* und *nicht-moralische Handlungen* [...] gebe, so muß auch zu diesen Erscheinungen ein zureichend entscheidender Grund [eine *ratio sufficiens* — М. Б.] in dem Intelligiblen angenommen werden; es muß etwas als vorhanden gedacht werden, was zugleich mit dem Daseyn der Vernunft, d.h. mit ihrer Würksamkeit auf Erscheinungen, auch den bestimmten jedesmaligen Grad dieses Einflusses bestimmt“ (ebd., S. 358-359). Hier werden also zwei Noumena in

Хотя то, что должно определять явления как последнее мыслимое основание, само не может быть явлением... тем не менее мы должны предположить (в силу ограниченности морального явления), что то, что лежит в основе чувственности и всех ее явлений в себе (как их мыслимое основание), или сверхчувственный субстрат природы, определяет эту воспринятую ограниченность действия разума в явлении (Ibid., S. 359).

В этом месте Шмид ссылается на «Элевтериологию» Ульриха. Несмотря на все сомнения в познаваемости связи между ноуменами и их феноменами, мы тем не менее можем, согласно Шмиду, допустить следующую аналогию: «...как явление моральности соотносится с явлением аморальности, так и разум сам по себе и являющееся основанием чувственности интеллигибельное соотносится друг с другом» (Ibid., S. 362). Эта аналогия построена на необоснованном предположении, что для «аморальности» необходимо интеллигибельное основание, которое, несмотря на наше полное неведение о нем, все же может объяснить нам такое поведение, которое заключается лишь в выборе, принятии и следовании максиме, непригодной с точки зрения закона. Шмид, кстати, вновь повсеместно допускает необходимость, а именно частично чувственную, частично сверхчувственную необходимость.

При детальном рассмотрении интеллигибельного фатализма мы сталкиваемся в основном со старыми знакомыми из кантовской моральной философии. Во всяком случае, бросается в глаза натуралистическая формулировка этой философской теории — например, когда о разумном человеке говорится, что он определяет свою собственную ценность посредством «самого сокровенного стремления контролировать силой закона разума все свои иные силы и подчинять их себе» (Ibid., S. 390). Поступать безнравственно — это снова то же самое, что и «поступать неразумно» (Ibid.). «С осознанием нашей свободной воли неразрывно связано осознание беспричинного и неизбежного ограничения нашей власти и неизбежной необхо-

Конкуренз angenommen, von denen eines die Schwäche oder die Unwirksamkeit der noumenalen Vernunft, sozusagen dynamisch, erklärt.

Ob nun gleich, was als letzter denkbarer Grund die Erscheinungen bestimmen soll, nicht selbst wieder Erscheinung sein kann [...], so müssen wir doch (wegen der Eingeschränktheit der sittlichen Erscheinung) annehmen, daß dasjenige, *was der Sinnlichkeit* und allen ihren Erscheinungen *an sich* (als ihr denkbarer Grund) *zum Grunde liegt*, oder das übersinnliche Substrat der Natur, diese wahrgenommene Einschränkung der Vernunftwirkungen in der Erscheinung bestimme (ebd., S. 359).

Hier verweist Schmid auf Ulrichs *Eleutheriologie*. Bei allen Bedenken gegen die Erkennbarkeit des Verhältnisses zwischen den Noumena und ihren Erscheinungen, können wir doch nach Schmid von dieser Analogie ausgehen: „[...] *wie sich verhält die Erscheinung der Moralität zu der Erscheinung der Immoralität, so verhalten sich Vernunft an sich selbst und das Intelligible, welches der Sinnlichkeit zum Grunde liegt, zu einander*“ (ebd., S. 362). Diese Analogie beruht auf der grundlosen Annahme, die „Immoralität“ bedürfe eines intelligiblen Grundes, der, trotz unserer gänzlichen Unwissenheit über ihn, dennoch diese Handlungsweise, die nur in der Wahl, Annahme und Befolgung einer nicht gesetzestauglichen Maxime besteht, für uns erklären könne. Im Übrigen unterstellt Schmid wieder überall Notwendigkeit, nämlich teils sinnliche, teils übersinnliche Notwendigkeit.

In der Einzelerörterung des intelligiblen Fatalismus begegnen wir in der Hauptsache alten Bekannten aus der Kantischen Moralphilosophie. Allenfalls ist die naturalistische Ausgestaltung dieser philosophischen Theorie auffallend, wenn etwa vom vernünftigen Menschen gesagt wird, er bestimme seinen Wert selbst durch „das innigste Bestreben, durch die Kraft des Vernunftgesetzes alle seine übrigen Kräfte zu beherrschen, und sich diese unterzuordnen“ (ebd.,

димости всего, что происходит, и всего, что будет происходить» (Ibid., S. 391). Наконец, Шмид определяет интеллигибельный фатализм как «утверждение всеобщей необходимости по законам разума, всеобщей закономерности вещей самих по себе (в той мере, в какой они мыслятся как ноумены) — это необходимая мысль разума, с которой сопряжен весь интерес и вся возможность использования разума» (Ibid., S. 397).

### Список литературы

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

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

Кант И. Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4. С. 69–833.

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

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

Краус Хр. Рецензия на «Элевтерологию» Иоганна Августа Генриха Ульриха / пер. с нем. И. Д. Копцева // Кантовский сборник. 2015. № 1 (51). С. 94–99.

Спиноза Б. Политический трактат / пер. С. М. Роговина и Б. В. Чредина // Избр. произвед. : в 2 т. М. : Государственное издательство политической литературы, 1957. Т. 2. С. 285–382.

Creuzer L. Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe. Giessen : G. F. Heyer, 1793.

Ehlers M. Ueber die Lehre von der menschlichen Freiheit und über die Mittel, zu einer hohen Stufe moralischer Freiheit zu gelangen. Dessau : in der Buchhandlung der Gelehrten, 1782.

Kants Freiheitsbegriff (1786–1800): Dokumentation einer Debatte / hrsg. von S. Imhof, J. Noller. Hamburg : Felix Meiner, 2021.

Lambert J. H. Deutscher gelehrter Briefwechsel / hrsg. von J. Bernoulli. Berlin : bei dem Herausgeber ; Dessau : in der Buchhandlung der Gelehrten, 1782. Bd. 1.

Priestley J. The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated. L. : J. Johnson, 1777.

Schmid C. Ch. E. Versuch einer Moralphilosophie. Jena : im Verlag der Crökerschen Handlung, 1790.

Schmid C. Ch. E. Versuch einer Moralphilosophie. 2te, verm. Ausg. Jena : im Verlag der Crökerschen Handlung, 1792.

S. 390). Das unsittliche Handeln ist wiederum dasselbe wie „unvernünftig zu handeln“ (ebd.). „Mit dem Bewußtseyn unseres freyen Willens [ist] das Bewußtseyn der unverschuldeten und unvermeidlichen Einschränkung unserer Kraft, und der unhintertreiblichen Nothwendigkeit alles Geschehens, und alles dessen, was geschehen wird, unzertrennlich verbunden“ (ebd., S. 391). Schließlich definiert Schmid den intelligiblen Fatalismus als „die Behauptung einer allgemeinen Nothwendigkeit nach Vernunftgesetzen, allgemeine Gesetzmäßigkeit der Dinge an sich selbst (insofern sie gedacht werden als Noumena) — ist ein nothwediger Gedanke der Vernunft, mit dem alles Interesse und alle Möglichkeit des Vernunftgebrauchs steht und fällt“ (ebd., S. 397).

### Literatur

Creuzer, L., 1793. *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe*. Giessen: G. F. Heyer.

Ehlers, M., 1782. *Ueber die Lehre von der menschlichen Freiheit und über die Mittel, zu einer hohen Stufe moralischer Freiheit zu gelangen*. Dessau: in der Buchhandlung der Gelehrten.

Imhof, S. und Noller, J., Hg. 2021. *Kants Freiheitsbegriff (1786-1800): Dokumentation einer Debatte*. Hamburg: F. Meiner.

Lambert, J. H., 1782. *Deutscher gelehrter Briefwechsel. Erster Band*. Herausgegeben von J. Bernoulli. Berlin: bei dem Herausgeber; Dessau: in der Buchhandlung der Gelehrten.

Priestley, J., 1777. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated*. London: J. Johnson.

Schmid, C. Ch. E., 1790. *Versuch einer Moralphilosophie*. Jena: im Verlag der Crökerschen Handlung.

Schmid, C. Ch. E., 1792. *Versuch einer Moralphilosophie. Zweyte, vermehrte Ausgabe*. Jena: im Verlag der Crökerschen Handlung.

Schmid, C. Ch. E., 1793. Vorrede. In: L. Creuzer, 1793. *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe*. Giessen: G. F. Heyer, S. V-XVI.

*Schmid C. Ch. E. Vorrede // Creuzer L. Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe. Giessen : G. F. Heyer, 1793. S. V–XVI.*

*Schulz J. H. Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religionen. Berlin : Ch.L. Stahlbaum, 1783.*

*Sg. [Pistorius H. A.]. [Rez.] Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, von Immanuel Kant. Riga : bey Hartknoch, 1783. 222 S. // Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781–1787 / hrsg. von A. Landau. Bebra : A. Landau, 1991. S. 85–108.*

*Ulrich I. A. H. Institutiones logicae et metaphysicae. Ienae : Sumtibus viduae Croekerianae, 1785.*

*Ulrich J. A. H. Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit. Jena : in der Crökerschen Buchhandlung, 1788.*

*Vaihinger H. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart ; Berlin ; Leipzig : Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1892. Bd. 2.*

## Об авторе

*Манфред Баум*, доктор философии, профессор, Вуппертальский университет, Вупперталь, Германия.

E-mail: baum@uni-wuppertal.de

## О переводчике

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

E-mail: ichernenok@kantiana.ru

## Для цитирования:

*Баум М. Свобода воли в ранней рецепции кантовской философии // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 1. С. 17–46.*

doi: 10.5922/0207-6918-2024-1-2

© Баум М., 2024.

*Schulz, J. H., 1783. Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religionen. Berlin: Ch.L. Stahlbaum.*

*Sg. [Pistorius, H. A.], 1991. [Rez.] Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Von Immanuel Kant. Riga bey Hartknoch. 1783. 8. 222 Seiten. In: A. Landau, Hg. 1991. Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781–1787. Bebra: A. Landau, S. 85-108.*

*Spinoza, B. de, 1977. Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Abhandlung vom Staate. Übersetzung, Anmerkungen und Register von C. Gebhardt. Hamburg: F. Meiner.*

*Ulrich, I. A. H., 1785. Institutiones logicae et metaphysicae. Ienae: Sumtibus viduae Croekerianae.*

*Ulrich, J. A. H., 1788. Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit. Jena: in der Crökerschen Buchhandlung.*

*Vaihinger, H., 1892. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Band. Stuttgart, Berlin & Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft.*

## The author

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

E-mail: baum@uni-wuppertal.de

## To cite this article:

*Baum, M., 2024. Freiheit des Willens in der frühen Kant-Rezeption. Kantian Journal, 43(1), pp. 17-46.*

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-1-2>

© Baum M., 2024.



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/))

## О КАНТОВСКОМ ПОНЯТИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДОСТОИНСТВА СЕГОДНЯ

А. Н. Круглов<sup>1</sup>

Несмотря на то что Кант родился три столетия назад, его практическая философия по-прежнему носит злободневный характер, помогая понять трудные и определяющие вопросы современности. Это видно на примере той превратной трансформации, которую в постсоветской России – в обыденном языке, в идеологических доктринах и в юридических документах – претерпело понятие человеческого достоинства. Если в обыденном значении достоинство все больше сводилось к возможности потребления преимущественно материальных благ, то в юридическом значении – и прежде всего в Конституции РФ 1993 г. – оно было превращено как следствие антикоммунистической идеологии в некое «право», способствующее благоприятным условиям жизни, будучи практически полностью оторванным от обязанностей и рассматриваемым совершенно безотносительно к морали. Такое толкование человеческого достоинства ведет в тупик и создает неразрешимые в рамках подобного правопонимания проблемы в его восприятии и согласовании с иными конституционными положениями. Обращение к Канту, одному из столпов нововременного антисословного универсалистского понимания человеческого достоинства, позволяет увидеть исходную идею достоинства личности как абсолютной внутренней ценности, не имеющей, в отличие от внешней цены, эквивалента и связанной с самозаконодательством, ограничением свободы и следованием моральному долгу.

**Ключевые слова:** человеческое достоинство, достоинство человечества в нас, личность, обязанность, моральный закон, ценность, право, Конституция РФ

<sup>1</sup> Российский государственный гуманитарный университет.  
Россия, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6.  
Поступила в редакцию: 10.01.2024 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2024-1-3

## THE KANTIAN CONCEPT OF HUMAN DIGNITY TODAY

A. N. Krouglov<sup>1</sup>

Although Kant was born three hundred years ago, his practical philosophy is still relevant and helpful for understanding difficult and crucial issues of today. One example is the strange transformation the concept of human dignity has undergone in post-Soviet Russia – in everyday language, in ideological doctrines, and in legal documents. While in ordinary life dignity is increasingly reduced to access to material benefits, in its legal sense – above all in the 1993 Constitution of the Russian Federation – anti-communist ideology has turned it into the “right” to enjoy comfortable living conditions, being almost totally divorced from duties and from morality. Such interpretations of human dignity lead to a dead end, creating problems for its perception and for its relationship to other constitutional provisions – problems that are impossible to resolve in the framework of such an interpretation of right. By turning to Kant, one of the pillars of the modern egalitarian universalist conception of human dignity, we can trace the idea of personal dignity back to its origin as an absolute inner value which, unlike external material benefits, has no equivalent, and involves self-legislation, restriction of freedom, and the fulfilling of moral duty.

**Keywords:** human dignity, human dignity within us, personality, duty, moral law, values, right, Constitution of the RF

<sup>1</sup> Russian State University for the Humanities.  
6 Miuskaya sq., Moscow, 125993, Russia.  
Received: 10.01.2024.  
doi: 10.5922/0207-6918-2024-1-3

За время, прошедшее с распада Советского Союза, произошли немалые смысловые и языковые изменения, которые мы как современники, погруженные в эпоху, «сыновья своего времени» (Гегель, 1990, с. 55; Hegel, 2009, S. 15), не всегда способны отчетливо осознавать. Констатация этих изменений и понимание тенденции их развития требуют рефлексии и анализа. Один из впечатляющих примеров — трансформация понятия человеческого достоинства, которая наблюдается как в обыденном языке, научной литературе, идеологических доктринах, так и в юридически обязывающих документах. Разобраться же в том, что произошло в нашей стране в эти годы, помогает неустаревающая кантовская философия, творец которой родился в Пруссии ровно три столетия назад.

### 1. О понятии достоинства в обыденном языке современной России

Наиболее яркий пример обыденного использования понятия человеческого достоинства представляет собой популярная реклама, долгие годы не сходявшая с российских телеэкранов. Слоган, придуманный еще в начале 1970-х гг. для фирмы *L'Oréal Paris* в английском варианте — *Because You're Worth It* и переведенный на французский язык как *Parce que je le vauх bien*, а на немецкий — *Weil ich es mir wert bin*, в Российской Федерации прижился в примечательном переводе: «Ты этого достойна». Ни в английском, ни во французском, ни в немецком вариантах не использовались слова, которые буквально выражают те или иные аспекты достоинства, — подобное наблюдается только в русском варианте. Гамму значений западноевропейских версий можно передать приблизительно следующим образом: ты этого стоишь, ты этого заслуживаешь, это подходит тебе больше всего, тебе требуется самое лучшее, ты для себя ценна, а поэтому в силу этой самоценности готова использовать самое лучшее и дорогое.

The time since the break-up of the Soviet Union has seen considerable changes of semantics and language which we, as contemporaries who are “children of our time” (cf. Hegel, 2008, p. 15; Hegel, 2009, p. 15) are not always able to perceive clearly. Perceiving these changes and determining their direction calls for reflection and analysis. One striking example, observed in everyday language, scholarly literature, ideological doctrines, and in legally binding documents, is the transformation of the concept of human dignity. To understand what happened in our country during this period, I propose we turn to the evergreen philosophy of the man who was born in Prussia, three centuries ago.

### 1. The Concept of Human Dignity in Everyday Russian Language

The most revealing example of our everyday use of the concept of human dignity is the popular advert which was on television screens for many years. The slogan, thought up in the early 1970s for the firm *L'Oréal Paris* and translated into French as “*Parce que je le vauх bien*,” and into German as “*Weil ich es mir wert bin*,” became popular in its Russian version, “*Ty etogo dostoyна*” (read as “It’s your right to a dignified appearance,” which roughly corresponds to “You are worth it”). The remarkable thing about the Russian version is that the word *dostoyна* has the same root as the Russian word *dostoinstvo* (“dignity”). Neither the English, nor the French, nor the German versions contain words associated with any aspects of dignity. The range of meanings the Western European versions seek to convey is roughly as follows: you are worth it, you deserve it, it suits you best of all, you want to have the best, you value yourself, and you are prepared to use the best and most expensive products to do justice to your value.

Но что же выражает «достоинство» в набившем оскомину русскоязычном варианте? Разумеется, можно объяснять этот русский перевод особенностями современного русского языка и ассоциациями с теми или иными устойчивыми оборотами, и тем не менее, на мой взгляд, безотносительно к этим сугубо лингвистическим соображениям данный русскоязычный слоган оказался как нельзя более созвучен тем глубинным идеологическим изменениям, которые как раз в это время происходили в России. Во-первых, даже если и остаться с «достоинством», победило не выражение «Это достойно тебя», а именно «Ты этого достойна»: в первом случае определенным мерилom выступал все же человек, с которым соотносился некий продукт, в то время как во втором уже человек дотягивал до некоего продукта как эквивалента. Во-вторых, неявно достоинство недвусмысленно соотносится с денежной ценой — достоинство предполагает возможность потратить немалые средства на самого себя. Или, в другом смысле, после сделанного комплимента ради самоуверения в достоинстве доказательством оно оказывается трата определенной денежной суммы. Все это прекрасно коррелировало с другим распространенным лозунгом 1990-х гг.: «Стыдно быть бедным». Тем самым достоинство редуцировалось главным образом к «достойной» жизни, под которой понимались в первую очередь богатство, достаток, комфорт, благополучие. Таким образом, главный смысл достоинства усматривался в возможности потребления всевозможных благ, особенно материальных и дорогих.

Иными словами, в понимании человеческого достоинства в постсоветской России свершилась некая ущербная буржуазная контрреволюция. Исторически «достоинство» долгое время понималось сословным образом: еще в русских словарях конца XVIII в. первым значением «достоинства» указывались «чин, важная должность, сан» (Словарь Академии Российской, 1794, ст. 769). Буржуазные революции Нового времени хотя бы частично, но нивелировали упомянутые сословные различия, про-

And what is the message of the word “dignity” in the cloying Russian version? Granted, the particular form taken by this translation can be attributed in part to modern Russian linguistic features and semantic associations; yet I think that, regardless of these considerations, the Russian version proved to be singularly consonant with the underlying ideological changes that were taking place in Russia at the time. First, even if we remain with the notion of *dostoinstvo* (“dignity”), the version that has prevailed seems to say not “this thing lives up to you” but “you live up to this thing”: in the former case the measure is the human being and in the latter case the human being’s worth is measured by the thing. Secondly, dignity is implicitly related to the amount of money you are prepared to spend on yourself. To put it another way, you can earn your worthiness of compliments by forking out a certain sum of money. All of this resonates with another popular catchphrase of the 1990s: “It’s a shame to be poor”. Thus, dignity was reduced to “dignified” life, meaning above all wealth, comfort, and wellbeing. The hallmark of dignity was the possibility to consume various goods, especially expensive material goods.

In other words, post-Soviet Russia saw a woeful bourgeois counter-revolution in its conception of human dignity. Historically, “dignity” had been associated with the notion of social estate: Russian dictionaries as late as the end of the eighteenth century listed as the first meaning of the word dignity “rank, important position, status” (*Slovar’*, 1794, col. 769). Bourgeois revolutions of the modern time levelled out, if only partially, the above-mentioned distinctions of social estate, moving toward a modicum of univer-

двигаясь в сторону некоей универсализации. Ущербность же российской смысловой буржуазной контрреволюции, напротив, шла вразрез с этим движением к универсализации, фактически выражая иной, сегрегационный смысл: чем больше денег, тем больше достоинства, отсутствие же денег лишает достоинства огромные слои населения.

## 2. О личности и обязанностях в российской юридической литературе

Несколько иное развитие наблюдалось в юридической мысли постсоветской России, для разбора которой придется прибегнуть к обширному цитированию<sup>2</sup>. В ней велась активная борьба с «коммунизмом» — главным образом путем насаждения антикоммунистической идеологии как чего-то «естественного», соответствующего самой «природе человека» и потому якобы не являющегося идеологией. Эпохальные изменения, свершившиеся в те годы, нашли свое выражение и в принятой в декабре 1993 г. новой Конституции РФ, действующей с некоторыми поправками по сей день.

В рамках антикоммунистической борьбы в тексте Конституции пропали почти все упоминания «личности» — правда, по недосмотру оставшись в 21-й статье о достоинстве личности<sup>3</sup>. Если в последней советской Конституции 1977 г. имелся специальный раздел «Государство и личность», а в нем — глава «Основные права, свободы и обязанности граждан СССР», то в Конституции 1993 г. на ее место заступила глава «Права и свободы человека и гражда-

<sup>2</sup> Ср.: «Имеется наука, которая по своей сущности никак не может избежать цитирований, а именно право. Из этого видно, сколь ненадежны должны быть все юридические суждения. Но некое изначальное право действительно могло бы быть представлено и без цитирования» (АА 24, S. 871; Кант, 2022, с. 285).

<sup>3</sup> Особенно отчетливо эта недоработка по элиминации понятия личности из текста Конституции 1993 г. заметна в 64-й статье, в которой указано, что вся вторая глава «Права и свободы человека и гражданина» описывает «правовой статус личности». Куда при этом пропал правовой статус гражданина, остается загадкой.

salisation. The main thrust of the semantic bourgeois counter-revolution in post-Soviet Russia was directed against universalisation, effectively carrying a segregationist message: more money means more dignity, while a lack of money deprives huge masses of the population of their dignity.

## 2. Personality and Duty in Russian Legal Literature

Legal thought in post-Soviet Russia developed in a somewhat different direction. Its analysis requires numerous citations.<sup>2</sup> The crusade against “communism” took the form of instilling an anti-communist ideology as something “natural”, according with “human nature”, and therefore as not constituting an ideology. The epoch-making changes that took place in those years were reflected in the new Constitution of the RF which was adopted in December 1993 and which, with some amendments, remains in effect.

As part of the anti-communist struggle, all references to the “individual” were dropped from the Constitution, although due to oversight, Article 21 does refer to the dignity of the individual.<sup>3</sup> Whereas the last Soviet Constitution of 1977 had a special section devoted to “The State and the Individual” with a chapter entitled, “The Basic Rights, Freedoms and Duties of Citizens of the USSR”, the 1993 Constitution replaced it with the chapter, “Rights

<sup>2</sup> Cf.: “There is a science that has the property that it simply cannot dispense with citations, namely, law. Here we see how uncertain all juridical judgments must be. An original justice could actually be introduced, however, without citation” (*V-LoWiener*, AA 24, p. 871; Kant, 1992, p. 321).

<sup>3</sup> The failure to eliminate the concept of individual from the 1993 Constitution stands out in Article 64 which says that the whole Chapter Two, “The Rights and Freedoms of Man and Citizen”, describes “the legal status of the individual”. What happened to the legal status of the citizen remains a mystery.

нина». Так в действующей Конституции РФ не только почти полностью было устранено «социалистическое» понятие личности, но из ключевых заголовков — также и понятие обязанности гражданина / человека. После десятилетий господства марксистско-ленинской философии, по поводу и без ссылавшейся на генетическую преемственность с диалектикой Г. В. Ф. Гегеля, его глубокое толкование взаимосвязи прав и обязанностей, столь убедительно нашедшее свое отражение в «Философии права» (1821) (Гегель, 1990, с. 207, §155, с. 288, §261; Hegel, 2009, S. 143, §155, S. 208-209, §261), было полностью проигнорировано. Произошло это не случайно. Причины стыдливого замалчивания в Конституции 1993 г. обязанностей, которые, несмотря на отсутствие в заглавии, все равно присутствуют в главе о правах и свободах, правдоподобно объяснил В. А. Четвернин: «Конституция никак не связывает права человека с какими бы то ни было обязанностями человека и устанавливает безусловную обязанность государства признавать, соблюдать и защищать права человека. В этом вопросе конституционное правопонимание сходится с традиционной идеологией прав человека, развиваемой в рамках современного юридического либертаризма» (Четвернин, 2003, с. 32).

Причины изменений в отношении к обязанностям носили сугубо идеологический характер. Советская Конституция сводила, как это утверждает редактор известного учебника «Права человека» член-корреспондент РАН Е. А. Лукашева, «положение человека только к его взаимосвязи с государством в качестве гражданина, получившего свои права в “дар” от государственной власти и всецело ей подчиненного. ...новая Конституция РФ восстанавливает те общечеловеческие ценности, которые были утверждены в результате буржуазных революций и нашли свое воплощение в законодательных актах, впервые в истории человечества закрепивших равенство, свободу, право на счастье...» (Права человека, 2011, с. 104); и далее: «Права личности не “дар” законодателя, а социальные возможности, обеспечивающие че-

and Freedoms of Man and Citizen”. Thus, the current Constitution of the RF, in addition to practically dispensing with the “socialist” concept of the individual, also drops the concept of the duties of citizens/human beings from its key headings. After decades under the sway of the Marxist-Leninist philosophy which was at pains to trace its lineage to Hegel’s dialectics, convincingly set forth in *Outlines of the Philosophy of Right* (1821) (Hegel, 2008, p. 161, §155, pp. 236-237, §261; cf. Hegel, 2009, p. 143, §155, pp. 208-209, §261), Hegel’s profound interpretation of the link between rights and obligations was now totally ignored. This did not happen by chance. The reasons for which the 1993 Constitution quietly sidesteps the mention of obligations in its chapter titles, although they are nevertheless present within the chapter on rights and freedoms, have been illuminated by Vladimir A. Chetvernin (2003, p. 32): “The Constitution does not connect human rights with any human duties and establishes the state’s unconditional obligation to recognise, observe and protect human rights. On that issue the Constitution coincides with the traditional human rights ideology espoused by modern legal libertarianism.”

The reasons for the change of stance on duties were strictly ideological. The editor of the well-known textbook *Human Rights*, Corresponding Member of the RAS Elena A. Lukashcheva (2011, p. 104), claims that the Soviet Constitution reduced “the position of human being only to the interaction between the state and the individual as a citizen who has been ‘granted’ rights by the state power and is totally subordinate to it [...] The new Constitution of the RF restores the universal human values established as a result of bourgeois revolutions, values enshrined in the legislative acts which for the first time in human history proclaimed equality, liberty and the right to pursue happiness [...]”; and further: “Individ-

ловеку определенный стандарт жизни» (Там же, с. 102). И если идеологические мотивы конституционных изменений разьяснения Лукашевой иллюстрируют прекрасно, то в содержательном плане в этом объяснении возражения вызывают едва ли не все утверждения. Во-первых, Лукашева сознательно игнорирует понятие личности в Конституции 1977 г., делая вид, будто в ней идет речь исключительно о гражданине. В отношении Конституций нашей страны 1918, 1924, 1936, 1977 и 1993 гг. фактом является то, что последняя советская Конституция 1977 г. представляет собой уникальный юридический документ, в котором понятие личности играет первостепенную роль начиная уже с преамбулы («всестороннее развитие личности»). Примечательно также, что у Лукашевой «общечеловеческие ценности» соседствуют с «буржуазными» революциями, и в этом не видится никакого диссонанса. Кроме того, если новая Конституция и в самом деле восстановила перечисленные «общечеловеческие ценности», то трудно объяснить, как это могло произойти, если во всем ее тексте не только не упомянуто право на счастье, но не встречается и само понятие счастья. Особо отмечу, что, как и в рекламных слоганах, в разьяснениях конституционных положений о правах большую важность в учебнике приобретает именно «стандарт жизни», а не какие-то обязанности.

Борьба с Советским Союзом рефреном проходит через многие авторитетные пояснения конституционных положений. Бывший судья Европейского суда по правам человека А. И. Ковлер подчеркивает, что сама последовательность слов в названии раздела Конституции 1977 г. — «Государство и личность» — свидетельствует о пирамиде ценностей в СССР, предполагавшей «подчиненность личности государству» (Ковлер, 2019, с. 9). Иных аргументов он при этом не приводит. Он же, как и Лукашева, утверждает: «...советская правовая доктрина признавала только обретенные (октроированные) права гражданина» (Там же, с. 10). Насколько я могу судить, в российском

ual rights are not a ‘gift’ from the law maker, but social opportunities which ensure certain living standards” (*ibid.*, p. 102). While Lukashева does an excellent job of illustrating the ideological motives behind the constitutional changes, on matters of substance, almost all of her claims are vulnerable to objection. First, Lukashева consciously ignores the concept of individual in the 1977 Constitution, pretending that it deals only with the citizen. In considering the Russian constitutions of 1918, 1924, 1936, 1977, and 1993, it has to be said that the Soviet Constitution of 1977 is a unique legal document in that the concept of the individual looms large, beginning from the preamble (“all-round development of the individual”). It is noteworthy that Lukashева speaks of “universal human values” in the same breath as “bourgeois” revolutions, seeing no contradiction there. Furthermore, if the new Constitution did indeed restore the above-mentioned “universal human values,” how was this possible with a text that never once mentions the right to happiness or indeed the concept of happiness? It is important to note that “living standards,” and not some kind of obligations, are front and centre in the textbook’s promotional slogans and its explanations of the constitutional provisions.

The struggle against the Soviet Union figures in many authoritative justifications for present-day constitutional provisions. Anatoly I. Kovler (2019, p. 9), a former judge of the European Court of Human Rights, stresses that the sequence of words in the title of the 1977 Constitution’s section “The State and the Individual” reveals the pyramid of values in the USSR which assumed “subordination of the individual to the State”. This is the only argument he adduces. Like Lukashева, he maintains that “[...] the Soviet legal doctrine recognised

юридическом языке сложилась странная и нелепая конвенция, в соответствии с которой, в частности, противопоставляются «октроированные» и «народные» конституции: первые приняты учредительными собраниями или парламентами, в то время как вторые — референдумами. Куда в таком случае попадают в буквальном смысле «октроированные», то есть подаренные или пожалованные монархом конституции (например, прусская Конституция 1848/1850 гг.), которые в строгом смысле слова только и являются октроированными, остается без ответа.

По этой причине сомнительно истолкование обретенных прав как обязательно октроированных — последние должны быть, скорее, пожалованными или дарованными. Не всякое обретенное право человека, имеющее своим источником позитивное право, является в этом смысле октроированным. Если же говорить применительно к конституции, то Конституция 1977 г. не являлась даром Генерального секретаря ЦК КПСС или Политбюро, а была принята представительным органом — Верховным Советом СССР — после всенародного обсуждения ее проекта<sup>4</sup>. Вероятно, Ковлер, как и Лукашева, тем не менее придерживается позиции, согласно которой права гражданина, упоминаемые в Конституции 1977 г., являются «даром» государственной власти в Советском Союзе и в этом смысле они «октроированы». Каким образом при этом трактовать принятие этой Конституции парламентом после всенародного обсуждения, для меня остается непонятным. Возможно, впрочем, что вопрос об октроировании конституции решается иначе, нежели в отношении прав: во втором случае можно подразумевать принадлежность человеку некоторых естественных прав от рождения, а не в силу конституции, пусть и принятой на референдуме.

<sup>4</sup> Даже те, кто считает данную Конституцию лишь «ширмой» для произвола властей, вынуждены признать, что результатом всенародного обсуждения стало «внесение весьма существенных поправок», в то время как проект Конституции 1993 г. ни на какое всенародное обсуждение вообще не выносился; см.: (Дмитриев, 2008, с. 38).

only granted civil rights” (*ibid.*, p. 10). As far as I can judge, a bizarre convention has arisen in Russian legal parlance which, among other things, juxtaposes “octroyed” and “popular” constitutions, the former being adopted by constitutional assemblies or parliaments, and the latter by referendum. What happens to the constitutions (like the Prussian 1848/1850 Constitution) which have been granted by the monarch in the strict sense of the word remains unclear.

For this reason interpreting granted rights as octroyed by the ruler is dubious; the latter should be considered to be bestowed rights. The 1977 Constitution, for example, was not a gift of the General Secretary of the Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union or the Politburo but was passed by the representative body, the Supreme Soviet of the USSR after a nationwide discussion of its draft.<sup>4</sup> Apparently Kovler, like Lukashева, still holds that the civil rights mentioned in the 1977 Constitution are “a gift” of state power in the Soviet Union and have been “octroyed” in that sense. How to interpret the adoption of the Constitution by parliament after a nationwide discussion remains unclear. Perhaps the question of the constitution being bestowed is decided differently than the questions of rights: in the latter case we may be looking at certain natural human rights given from birth and not by a constitution, even if it is adopted by referendum.

Leaving aside the legal niceties and summing up what has been said up to this point, I would like to stress that the exclusion of du-

<sup>4</sup> Those who see this Constitution as a mere “screen” to cover up arbitrary rule have to admit that the nationwide discussion led to the “adoption of substantial amendments,” whereas the draft Constitution of 1993 was never put to a nationwide referendum; see Dmitriev (2008, p. 38).

Оставляя в стороне юридические тонкости и подводя предварительный итог, подчеркну, что исключение обязанностей из самого названия второй главы Конституции 1993 г. призвано было продемонстрировать неотчуждаемый характер основных прав и свобод человека: «...государство не может отнять у человека его права и свободы, даже если он нарушает обязанность быть законопослушным. Государство вправе ограничить осуществление человеком его прав и свобод... Но оно не вправе, даже в наказание за преступление... отказать ему в признании его человеческого достоинства» (Четвернин, 2003, с. 34). Но чтобы выразить и закрепить этот новый смысл прав человека, в Конституции РФ 1993 г., помимо доктринального отрывания обязанностей от прав, при котором права все больше приписывались человеку и гражданину, в то время как обязанности — государству (ст. 2), и помимо рассмотрения в качестве правового такого отношения, в котором на стороне одного — только права, а на стороне другого — только обязанности<sup>5</sup>, по крайней мере некоторые права человека были истолкованы в духе естественного права (ст. 17, ч. 2). Наиболее удачную формулировку для этой трансформации нашел академик РАН В. С. Нерсесянц:

Использование в Конституции новой для нас естественно-правовой конструкции природенных прав и свобод человека по существу направлено против ранее господствовавших в нашей теории и практике представлений об октроированном (дарованном сверху официальными властями) характере прав людей. *Антиэтатический смысл* данной конструкции очевиден: основные права и свободы принадлежат каждому по безусловному естественному основанию (в силу природного факта рождения), а не в зависимости от диктуемых государством условий. Не по усмотрению, воле и решению властей. Определенная *стилизация под естественное право* призвана здесь продемонстрировать исходную и безусловную свободу, правомочность и правосубъектность любого индивида в его отношениях со всеми остальными — государством, обществом, другими индивидами (Нерсесянц, 2005, с. 375).

<sup>5</sup> Что является нонсенсом с точки зрения Канта; см. об этом подробнее: (АА 06, S. 241–242; Кант, 2014, с. 117–119).

ties from the title of chapter two of the 1993 Constitution was designed to demonstrate the inalienable character of the basic human rights and freedoms: “[...] the state cannot take away from human being his rights and freedoms even if he violates the obligation to be law-abiding. The state has the right to limit man’s exercise of his rights and freedoms [...] But it has no right, even as punishment for a crime [...] to deny him his human dignity” (Chetvernin, 2003, p. 34). But to express and seal this new meaning of human rights, the 1993 Constitution, in addition to doctrinal severance of obligations from rights, whereby rights increasingly were ascribed to human being and citizen while obligations belonged to the state (Art. 2), and in order to account for the legitimacy of a situation in which one side has only rights and the other side only duties,<sup>5</sup> at least some human rights have been interpreted as natural rights (Art. 17, part 2). The essence of this transformation has been most succinctly formulated by Full Member of the RAS, Vladik S. Nersesyants (2005, p. 375):

The Constitution’s novel use of the natural rights approach to the inborn rights and freedoms of human being is essentially aimed against the notion that people’s rights have been handed down from on high (by the authorities), the notion that was hitherto prevalent in our theory and practice. *The anti-statist intent* of this approach is obvious: the basic rights and freedoms belong to each person on unchallengeable natural grounds (the fact of having been born) and not depending on the conditions dictated by the state. Not at the discretion of, or by the will or decision of the authorities. *Stylisation as a natural right* is called upon to demonstrate the original and unconditional freedom, legal capacity and agency of any individual in his/her relations with all the others, be it the state, society or other individuals.

<sup>5</sup> This is nonsense from Kant’s point of view; see more on this in MS, AA 06, pp. 241–242; Kant, 1996a, pp. 396–397.

Если попробовать обобщить смысл этих конституционных нововведений антикоммунистической постсоветской России, то он выглядит следующим образом: человек обладает правами вне какой-либо зависимости от своих обязанностей, безразлично к своему поведению, эти права носят естественный характер, не зависят в своем происхождении от государства, человек обладает достоинством безотносительно к своему поведению и ему ничего не требуется предпринимать для его обретения, но государство обязано всячески оберегать и охранять эти права и всегда, при любых обстоятельствах признавать его человеческое достоинство. Таким образом, к тому, что достоинство измеряется деньгами и стыдно быть бедным, юридические документы, вульгарно толкуемые, добавили: я государству ничем не обязан, это оно мне обязано, у меня есть множество прав, и государство обязано их соблюдать вне зависимости от того, помню ли я о неких обязанностях, стыдливо замаскированных, или же нет, права мне обеспечивают «определенный стандарт жизни», и никто и ничто не вправе отказывать мне в человеческом достоинстве не только из-за несоблюдения обязанностей, но даже несмотря на самые отвратительные и чудовищные преступления, безотносительно к которым я был и остаюсь «высшей ценностью». Уже не первое десятилетие некоторые российские политики вопреки ч. 2 ст. 13 Конституции РФ мечтают создать мифическую объединяющую идеологию — реальная же, не выдуманная, сложившаяся после распада Советского Союза, частично описана выше.

### **3. Достоинство личности / человеческое достоинство в Конституции РФ: русская правовая наука**

Провозглашение человека — к слову, принципиально чего-то посюстороннего, а не трансцендентного — высшей ценностью наталкивает на вопрос о том, «образ какого человека

If one were to sum up the meaning of these constitutional novelties in post-Soviet anti-communist Russia, it amounts to the following: human beings have rights independently from their duties and behaviour; these rights have a natural character, i.e. they do not originate from the state; human beings possess dignity regardless of their conduct and they do not have to do anything to acquire it, but the state is obliged to safeguard human rights and recognise human dignity under any circumstances. Thus, to the notion that dignity is measured by money and that it is a shame to be poor, legal documents, on a vulgar interpretation, have added the following: I owe nothing to the state, it is the state that owes to me; I have a lot of rights and the state is obliged to observe them, regardless of whether I am mindful of my obligations or whether they are quietly disguised; my rights entitle me to “a certain standard of living” and no one and nothing can deny me my human dignity not only if I am derelict in some duties, but even if I commit the most heinous of crimes — I remain “the supreme value” regardless. For decades now some Russian politicians, contrary to part 2 of Article 13 of the RF Constitution, have been dreaming of creating a mythical, unifying state ideology. Meanwhile the real one, which has taken shape since the collapse of the Soviet Union, has been partially described above.

### **3. Individual Dignity / Human Dignity in the RF Constitution: The Russian Legal Science**

Proclaiming humankind — incidentally, not transcendent, but of this world — to be the supreme value prompts the question, “what image of human being does this or that legal doc-

несет в себе та или иная правовая доктрина? Какой человек возводится в идеал и высшую ценность?» (Куркин, 2014, с. 66). Как справедливо замечают Б. А. Куркин и И. С. Искевич, «провозглашая человека “высшей ценностью”, становится невозможным уйти от вопроса о качестве этого человека. Падший человек — тоже человек. Он будет “высшей ценностью”? Модусы человечности вообще беспредельны» (Куркин, Искевич, 2017, с. 24). Явного ответа на этот вопрос в российской юридической литературе, подчеркивающей «человекоцентристское правопонимание» новой Конституции (Нерсесянц, 2005, с. 374), не обнаружить, но именно этот никак не охарактеризованный человек как высшая ценность и наделяется в 21-й статье Конституции РФ достоинством: «1. Достоинство личности охраняется государством. Ничто не может быть основанием для его умаления. 2. Никто не должен подвергаться пыткам, насилию, другому жестокому или унижающему человеческое достоинство обращению или наказанию. Никто не может быть без добровольного согласия подвергнут медицинским, научным или иным опытам» (Конституция РФ, 1993). Первый вопрос, который возникает относительно этой статьи, — является ли достоинство личности в части первой и человеческое достоинство в части второй синонимами? На основе имеющейся российской литературы по конституционному праву на этот вопрос можно с уверенностью ответить утвердительно, поскольку термин «личность» относится именно к человеку (Баглай, 2007, с. 184)<sup>6</sup>. Но чем при этом оказывается человеческое достоинство исходя из расположения 21-й статьи внутри второй главы о правах и свободах человека и гражданина?

В известной мне российской юридической литературе, а также в выступлениях российских политиков прослеживаются две тенденции. В том случае, когда комментарии прибли-

<sup>6</sup> Академик РАН О. Е. Кутафин в Конституции 1993 г. усматривал и некое достоинство гражданина (Козлова, Кутафин, 2001, с. 106). На чем он при этом основывался, он не прояснил.

trine carry? What kind of human being does it hold up as the ideal and the supreme value?” (Kurkin, 2014, p. 66). As Boris A. Kurkin and Irina S. Iskevich (2017, p. 24) rightly point out, “in proclaiming human being to be ‘the supreme value’ one cannot get away from the question of the quality of such a human being. Is a fallen human being also a human being? Will he still be ‘the supreme value’? Modes of humanity are infinite”. The Russian legal literature, which stresses the new Constitution’s “human-centric conception of law” (Nersesyants, 2005, p. 374), does not give a straight answer to this question, and yet this human being, which has not been characterised in any way, is proclaimed to be the supreme value and is vested with dignity under Article 21 of the RF Constitution: “1. Individual dignity [*dostoinstvo lichnosti*] shall be protected by the State. Nothing may serve as a basis for its derogation. 2. No one shall be subject to torture, violence or other severe treatment and punishment or treatment and punishment humiliating human dignity [*chelovecheskoe dostoinstvo*]. No one may be subject to medical, scientific and other experiments without voluntary consent” (Constitution of the RF, 1993; transl. is corrected — A. K.; cf. *Konstituciya RF*, 1993). The first question that springs to mind regarding this article is whether individual dignity in part 1 is the same thing as human dignity in part 2. Proceeding from the Russian literature on constitutional law, the question can safely be answered in the affirmative because the term “individual” refers to human being (Baglay, 2007, p. 184).<sup>6</sup> But then what is human dignity considering that Article 21 is inside Chapter 2 dealing with the rights and freedoms of human being and citizen?

From the Russian legal literature I have read, and the pronouncements of Russian politicians,

<sup>6</sup> Full Member of the RAS Oleg Ye. Kutafin discerned a reference to dignity of citizen in the 1993 Constitution (Kozlova and Kutafin, 2001, p. 106). But he did not explain why he thought so.

жены к тексту Конституции 1993 г., достоинство явным образом именуется правом. В случае же общих рассуждений на тему Конституции достоинство странным образом выделяется из ряда прав и употребляется в каком-то ином статусе наряду с правами. Уже одно это свидетельствует о наличии какой-то трудно-разрешимой проблемы. Более детальное знакомство с конкретными разъяснениями и во все ввергает в полное недоумение. Человеческое достоинство оказывается таким понятием, которое совершенно не поддается российским конституционным правоведам.

Нерсисянц рассматривает достоинство личности как право наряду с другими, говоря о праве «на достоинство личности» (Нерсисянц, 2005, с. 377). В качестве личного права и свободы рассматривает достоинство личности и бывший председатель КС РФ, член-корреспондент РАН М. В. Баглай (Баглай, 2007, с. 207), давая ему следующее определение: «Это качество человека равнозначно неотъемлемому праву на уважение и обязанности уважать других. Оно достигается развитием личности, осознающей свою свободу, равенство и защищенность» (Там же, с. 211–212). Е. И. Козлова толкует в качестве личного права не само достоинство, а «право на охрану государством достоинства личности» (Козлова, Кутафин, 2001, с. 217).

Уже эти тезисы лишь с некоторой натяжкой можно рассматривать как некие комментарии к ст. 21 Конституции РФ. С другими ситуация еще хуже — так, Баглай утверждает: «Достоинство тесно связано с принципами гуманизма и справедливости, оно конкретизируется в правах человека, защита которых составляет назначение государства» (Баглай, 2007, с. 212). Каким образом достоинство как право может конкретизироваться в других правах? Если бы речь шла, допустим, о примерах из уголовного права, это можно было бы понять как некую иерархию прав: основные в Конституции и иные, неосновные, в других законах. В этой связи Н. С. Колесова, один из авторов процитированного выше учебника, подчеркивает:

I can discern two trends. When comments are close to the text of the 1993 Constitution, dignity is clearly referred to as a right. In the case of general reasoning about the Constitution dignity is strangely singled out from amongst other rights, the term being used in some other sense than as a right. This already signals the existence of some difficult problem. A closer acquaintance with the concrete explanations only compounds the bewilderment. Human dignity turns out to be a concept that defies Russian constitutional scholars' efforts to explain it.

Nersesyants (2005, p. 377) considers human dignity as a right along with other rights speaking about the right “to individual dignity”. Former chairman of the Constitutional Court, Corresponding Member of the RAS Marat V. Baglay (2007, p. 207) also sees individual dignity as an individual right and freedom, defining it in the following way: “This human property is equal to the inalienable right to be respected and the duty to respect others. It is achieved through the development of a personality which is aware of one’s freedom, equality and security” (*ibid.*, p. 211-212). Ekaterina I. Kozlova interprets as an individual right, not of dignity *per se*, but “the right to state protection of the individual dignity” (Kozlova and Kutafin, 2001, p. 217).

Already these theses can be considered to be comments on Art. 21 of the RF Constitution only by a stretch. The situation with other theses is still worse. Baglay claims: “Dignity is closely linked with the principles of humanism and justice, is embodied in human rights whose protection is the mission of the state” (Baglay, 2007, p. 212). How can dignity as a right be embodied in other rights? If we were looking, for example, at criminal law cases we could interpret it as a hierarchy of rights, with the main rights sealed in the Constitution and other rights in other laws. Natalia S. Kolesova, one of the authors of the above-cited textbook, stresses:

Достоинство как субъективное право человека включает в себя охрану чести, репутации и доброго имени. В развитие конституционных норм достоинство личности охраняется нормами ряда отраслей права, вплоть до уголовного, предусматривающего такие составы преступлений против чести и достоинства, как клевета и оскорбление. В социальном государстве «достоинство личности» включает не только обладание правовой свободой, но и создание условий для достойной жизни человека (гарантии здравоохранения и образования, право на жилище и социальное обеспечение, достойная оплата труда и др.). Защита достоинства личности безусловна и осуществляется государством: никакие обстоятельства не могут служить основанием для его умаления. Поэтому защите подлежит достоинство любой личности — не только взрослого и дееспособного человека, но и полностью или ограниченно недееспособных (несовершеннолетних и душевнобольных), лиц, осужденных к лишению свободы, и др. (Права человека, 2011, с. 156).

Однако наряду с иллюстрациями из уголовного права Баглай, в отличие от Колесовой, приводит в качестве примера «конкретизации» достоинства как права другие права из Конституции, которые им же самим называются основными. Каким образом одно «основное» право (ст. 17, ч. 2) может конкретизироваться в другом «основном» праве, он не объясняет.

Из дефиниции достоинства Баглая, имеющей широкое распространение, видно, что в российской юридической литературе по умолчанию происходит подмена: на место достоинства заступает уважение. Сходным образом поступает и Колесова: «Право на достоинство (т.е. на самоуважение, уважение и справедливую оценку человека другими лицами) — это признание обществом социальной ценности, уникальности и значимости каждой конкретной личности» (Права человека, 2011, с. 155). Подмену легко понять с точки зрения русского языка: вместо противоестественного «права на достоинство» появляется конвенционально и без всяких возражений звучащее право на уважение. Однако сведение достоинства к уважению

Dignity as a person's subjective right includes protection of honour, reputation, and good name. As a development of constitutional norms the dignity of the individual is protected by the norms of some branches of law, including criminal law which envisages such crimes against honour and dignity as slander and defamation. In a social state "individual dignity" includes not only legal freedom, but the creation of conditions for a life worth living (guarantees of healthcare and education, the right to housing and social security, a decent wage, etc.). Protection of individual dignity is unconditional and is provided by the state: no circumstances can be grounds for diminishing it. That is why the dignity of any individual is to be protected, not only of a legally competent adult, but also of fully or partly incompetent (minors and mentally sick) persons, persons sentenced to deprivation of freedom, and so on (Lukasheva, 2011, p. 156).

However, in addition to such examples from the criminal law, Baglay, unlike Kolesova, maintains that dignity is "embodied" in other constitutional rights, rights which he himself calls fundamental. How a "fundamental" right (Art. 17, part 2) can be embodied in another "fundamental" right remains unclear.

Baglay's popular definition shows that the Russian legal literature quietly supplants dignity with respect. Kolesova proceeds in a similar way: "The right to dignity (i.e. self-respect, respect and fair assessment of the person by other persons) means that society recognises the social value, uniqueness and significance of every concrete individual" (Lukasheva, 2011, p. 155). The replacement can easily be explained away by features of the Russian language: instead of the unnatural "right to dignity," it refers to the conventional right to be respected, which raises no objections. However, reducing dignity to respect shows a failure to comprehend the philosophical essence of dignity and the sources of this concept.

есть серьезное непонимание как самой философской сути достоинства, так и истоков данного понятия.

Поскольку положительная дефиниция человеческого достоинства или достоинства личности в Конституции РФ отсутствует — эксплицитно здесь названо лишь то, что его нарушает, — российские правоведы пытаются дать ее сами, однако получается это крайне неудачно. В определении Баглая право на достоинство равно праву на уважение и обязанности уважать других. Каким образом дефиниция права превращается по форме в «право = право + обязанность», остается без ответа. Даже если согласиться с тем, что право можно назвать качеством, оно, как оказывается, «достигается» развитием личности. Каким образом основное, неотчуждаемое, принадлежащее каждому от рождения право (ст. 17, ч. 2) может «достигаться», равным образом остается без ответа.

Другой ряд проблем касается правоотношений и вообще отношений. М. В. Баглай подчеркивал, что конституционные права и свободы как главные элементы конституционных отношений возникают между человеком или гражданином и государством, в результате чего порождается обязанность государства по защите прав и свобод (Баглай, 2007, с. 182). Но если достоинство как правоотношение возникает между человеком и государством, то откуда в дефиниции достоинства у М. В. Баглая появляется обязанность человека уважать других? Если же присмотреться к определению Колесовой, то наряду с отношением к другим в нем идет речь и об отношении к самому себе, «самоуважении». Может ли человек сам умалить свое собственное достоинство или возможность такового действия признается лишь за государством и за другими? Или же человеческое достоинство — если оно право, — как и все остальные права, никак не зависит в своей значимости и действительности от выполнения или невыполнения человеком своих обязанностей, и именно в этом состоит достижение Консти-

Because the RF Constitution does not contain a positive definition of human dignity or dignity of the individual — it explicitly states only what violates it — Russian legal scholars try to fill the gap themselves, but with little success. In Baglay's definition the right to dignity is equated with the right to respect and the duty to respect others. How the definition of a right turns, in form, into "right = right plus duty" is not explained. Even if one agrees that a right may be called a property, it turns out that it is "achieved" through development of the individual. How a fundamental, inalienable right each individual has from birth can be "achieved" is equally unanswered (Art. 17, part 2).

Another set of problems has to do with legal relations and relations in general. Baglay stresses that constitutional rights and freedoms, as key elements of constitutional relations, arise between man/citizen and the state, giving rise to the duty of the state to protect rights and freedoms (Baglay, 2007, p. 182). But if dignity as a legal relation arises between human being and the state, where does the individual's duty to respect others come from on Baglay's definition of dignity? A closer look at Kolesova's definition reveals that, along with an attitude towards others, dignity refers to an attitude taken toward oneself: "self-respect". Can a person demean their own dignity or can this be done only by the state or by others? Or is it the case that human dignity, like all the other rights — if it is a right — does not depend for its significance or effectiveness on whether or not a person fulfils their duties, and that this is an achievement of the 1993 Constitution compared with the 1977 Constitution? Kolesova's definition refers to the recognition of the social value of each concrete individual, which means that it includes out-and-out criminals who have

туции 1993 г. по сравнению с Конституцией 1977 г.? В этом же определении Колесовой говорится о признании социальной ценности и значимости каждой конкретной личности, следовательно, включая и отъявленных преступников, совершивших самые страшные преступления против человечности. В каком смысле их личность социально ценна и значима?

Приведенный обзор наиболее авторитетной российской исследовательской литературы по конституционному праву показывает совершенно удручающую ситуацию в деле разъяснения смысла человеческого достоинства в Основном законе современной России. Человеческое достоинство то ли ограничивается синонимичным ему достоинством личности, то ли допускает еще и некое достоинство гражданина; является то ли правом, то ли правом и свободой, то ли правом + обязанностью, то ли правом оказывается не само достоинство, а его охрана со стороны государства; существует то ли в отношении человека и государства, то ли в отношении человека с другими людьми и с самим собой; то ли синонимично уважению и самоуважению, то ли нет; то ли присуще от рождения, то ли достигается; то ли как основное право конкретизируется в таких же основных правах, то ли нет; то ли может умаляться лишь со стороны государства, то ли и со стороны других и самого себя; то ли не связано с выполнением обязанностей, то ли все же является и обязанностью, свидетельствуя о ценности и уникальности каждой конкретной личности...

Причина этого катастрофического положения заключается не только в общем состоянии российского правоведения, но в первую очередь в том, что достоинство — это вообще не право, и в ст. 21 второй главы Конституции РФ оно находится совершенно не на своем месте. И оказалось оно в этой главе потому, что авторы текста Конституции почти полностью низвели человеческое достоинство к «определенному стандарту жизни», к комфорту и благополучию, «достойной жизни» (ст. 7, ч. 1), по причине чего оно и располагается где-то между охраной

committed heinous crimes against humanity. In what sense are such persons socially valuable and significant?

My review of the most authoritative Russian scholarly literature on constitutional law reveals a dismal failure of the Main Law of modern Russia to explain human dignity. Human dignity is either limited to the synonymous dignity of the individual, or it also includes the dignity of a citizen; it is either a right, or a right-and-freedom; either a right-plus-duty or the right is not to dignity itself, but merely to its protection by the state. It exists either in the relationship between the individual and the state, or in the relationship between the individual and other individuals, as well as with oneself; it is either synonymous with respect and self-respect, or it is not; it is either given by birth or it is achieved; it is either embodied as a fundamental right in equally fundamental rights, or it is not. It may be demeaned either by only the state, or by others and oneself; it is either unconnected with the fulfilment of duties, or it is a duty attesting to the value and uniqueness of every concrete individual; and so on.

The cause of this catastrophic situation is not only the overall state of Russian legal scholarship, but first and foremost the fact that dignity is not a right to begin with, and it should not be in Article 21 of the second chapter of the RF Constitution. It ended up in this chapter because the drafters of the Constitution have reduced human dignity to “a certain standard of living”, “a worthwhile [*dostojnaya*] life” (Art. 7, part 1), which puts it somewhere in between healthcare, medical aid, free general education, the right to housing, and to taking part in cultural life. Leaving aside the total ban on demeaning the individual’s dignity (Art. 21, part 1), which concedes that dignity has an ab-

здоровья, медицинской помощью, бесплатным основным общим образованием, правом на жилище и на участие в культурной жизни. Если оставить в стороне полный запрет на умаление достоинства личности (ст. 21, ч. 1), свидетельствующий все же об абсолютном характере этого достоинства<sup>7</sup>, то человеческое достоинство, или достоинство личности, оказалось подменено «достойными условиями жизни». Тем самым наблюдается примечательный параллелизм между обыденным использованием понятия достоинства, нашедшим свое выражение в том числе в навязчивой рекламе, и строгим юридическим употреблением этого же понятия.

Несмотря на все это, не ослабевают странные попытки российских правоведов все же выводить из достоинства другие права. В комментариях под редакцией действующего председателя КС РФ В. Д. Зорькина утверждается:

Поскольку государство не предоставляет, а лишь признает, соблюдает и защищает права и свободы человека, в указанной конституционной формуле находит выражение идея естественных, неотъемлемых и неотчуждаемых прав человека, которые существуют независимо от государственного их признания, в силу чего конституционные права и свободы не октроированы государством, не дарованы им, а являются атрибутивными, свойственными личности и вытекают из присущего каждому человеку достоинства (Комментарий..., 2011, с. 57).

Проблема этого комментария состоит в том, что он — вопреки заглавию книги — комментирует какой-то иной текст, нежели Конституцию РФ 1993 г. со ст. 21 во второй главе.

Подобные комментарии — результат прямого влияния зарубежного конституционного права. В силу того что конституции ряда зарубежных государств написаны ощутимо грамот-

solite character,<sup>7</sup> human dignity or the dignity of an individual has been supplanted by “worthy living conditions”. This reveals a notable parallel between the everyday meaning of dignity — manifest in, among other things, aggressive advertising — and the rigorous legal meaning of the same concept.

Even so, we see strange, relentless attempts on the part of Russian legal scholars to derive other rights from dignity. Consider the following comments edited by the current Chairman of the Constitutional Court of the RF, Valery D. Zorkin (2011, p. 57):

Because the state does not grant, but merely recognises, observes and protects these rights and freedoms of the individual, this constitutional formula expresses the idea of natural, inviolable and inalienable rights of man that exist regardless of whether or not the state recognises them, owing to which constitutional rights and freedoms are not granted or bestowed by the state, but are attributive, intrinsic to the individual and derive from the dignity inherent in every person.

The trouble with this commentary is that — belying its title — it is commenting on some text other than the RF Constitution with its Article 21 in Chapter 2.

Such commentaries are the result of direct influence of Western constitutional law. Because the constitutions of a number of foreign states are tangibly better-written and less eclectic than the Constitution of the RF, dignity in them has an entirely different status, as witnessed by a large body of legal literature. This alternative vision has penetrated into Russian constitutional discourse, but it has been rather

<sup>7</sup> Правда, именно этот аспект в комментариях и не находит должного разъяснения, а как раз в них как нельзя кстати пришлось бы кантовское понимание человека как цели самой по себе, которого нельзя использовать как только лишь голое средство; см. об этом подробнее: (Brandt, 2010, S. 215—218).

<sup>7</sup> True, it is precisely this aspect that the commentary fails to explain adequately, and yet it could greatly benefit from Kant’s concept of man as an end in himself which should not be used as a mere means; see more on this in Brandt (2010, pp. 215-218).

нее и менее эклектично, нежели Конституция РФ, и в них достоинство имеет совершенно иной статус, о чем существует уже солидная юридическая литература, это иное видение достоинства проникло и в российские конституционные размышления, но неким контрабандным способом: текст самой Конституции и положение в ней ст. 21 остаются неизменными, но, вопреки этому, в публичных речах и в комментаторской литературе человеческое достоинство наделяют иным статусом по сравнению с тем, что сформулировано в самой Конституции<sup>8</sup>. В качестве юридической основы иных типов конституций следует указать прежде всего на «Всеобщую декларацию прав человека» (1948) и особенно на «Международный пакт о гражданских и политических правах» (1966/1976), во втором пункте преамбулы которого четко сформулировано: «...принимая во внимание, что... признание достоинства, присущего всем членам человеческой семьи, и равных и неотъемлемых прав их является основой свободы, справедливости и всеобщего мира, признавая, что эти права вытекают из присущего человеческой личности достоинства...» (Международный пакт, 1966/1976). Достоинство человеческой личности здесь является не правом, а тем основанием, из которого права вытекают. Это положение нашло свое выражение и в Основном законе ФРГ 1949 г.<sup>9</sup>, а именно в абз. 1–2 ст. 1. На рефлексии немецких правоведов по поводу достоинства человека (*die Würde des Menschen*), «исходя из которого» (*darum*) и признаются неприкосновенные и неотчуждаемые права человека (Основной закон ФРГ, 1949; Хессе, 1981; Государственное право Германии, 1994), и ориентируются современные российские правоведы в собственных дедукци-

<sup>8</sup> Одни из последних политических примеров такого рода — выступление В. В. Путина перед Федеральным Собранием в январе 2020 г., в котором свободы и права граждан и достоинство человека равноположены (Путин, 2020), в то время как, согласно букве и духу Конституции, достоинство — это всего лишь одно из прав и свобод.

<sup>9</sup> Одной из первых глубоких философских интерпретаций преамбулы Основного закона ФРГ еще во времена разделенной Германии стало сочинение Курта Хюбнера (Хюбнер, 1996, с. 330–333).

smuggled-in: the text of the Constitution and Article 21 remains unchanged, in spite of public speeches and commentary literature which confer on human dignity a different status than it has in the Constitution itself.<sup>8</sup> The legal foundations of other types of constitutions include, above all, the *Universal Declaration of Human Rights* (1948) and especially the *International Covenant on Civil and Political Rights* (1966/1976), the second item of whose preamble sets down in black-and-white: “[...] Considering that [...] recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world, Recognising that these rights derive from the inherent dignity of the human person [...]” (*Mezhdunarodnyj pakt*, 1966/1976). Here human dignity is not a right, but the foundation from which rights flow. This principle is enshrined in the Basic Law for the Federal Republic of Germany of 1949,<sup>9</sup> specifically paras. 1-2, Art. 1. Russian legal scholars in their deductions<sup>10</sup> look to these reflections of the German legal scholars on human dignity (*die Würde des Menschen*), “proceeding from which” (*darum*) inviolable and inalienable rights of man are recognised (Basic Law for the FRG, 1949; Hesse, 1999; Isensee and Kirchhof, 1987–1992). And they do not notice that the provision of Article 21 of the RF Constitution precludes this by reducing human dignity to a “worthy living standard”.

<sup>8</sup> One recent political example of this kind is Vladimir V. Putin’s speech to the Federal Assembly in January 2020, in which the freedoms and rights of citizens and human dignity are equated (Putin, 2020), whereas, according to the letter and spirit of the Constitution, dignity is only one of the rights and freedoms.

<sup>9</sup> One of the first profound philosophical interpretations of the Preamble to the Basic Law of the FRG in the times of divided Germany was the work of Kurt Hübner (1985, pp. 354–357).

<sup>10</sup> Without noticing, however, the influence of Kant’s philosophy on the concept of human dignity in the Basic Law of the FRG; see on this (Merkel, 2001, p. 56; Mohr, 2009, pp. 474-475).

ях<sup>10</sup>, совершенно не замечая того, что положение ст. 21 Конституции РФ этого совершенно не позволяет, низводя человеческое достоинство до «достойного уровня жизни».

#### 4. Понятие достоинства в философии Канта: краткий абрис и современное звучание

Прежде чем я перейду к вопросу о том, чем нам сегодня может помочь кантовская философия в разрешении перечисленных выше юридических затруднений, стоит хотя бы лапидарно очертить кантовское понимание человеческого достоинства<sup>11</sup>. Понятие достоинства формулируется Кантом в его, быть может, самом ярком и значимом этическом произведении «Основоположение к метафизике нравов» (1785). А некоторые комментарии и разъяснения к нему содержатся в лекциях «Естественное право Файерабенд», читавшихся в момент работы над рукописью «Основоположения...».

Позиция, выраженная Кантом, во многом является полемикой с Т. Гоббсом. Последний утверждал в «Левиафане» (1651): «Стоимость (value), или ценность (worth), человека, подобно всем другим вещам, есть его цена (price), т.е. она составляет столько, сколько можно дать за пользование его силой, и потому является вещью не абсолютной (absolute), а зависящей от нужды в нем и оценки другого» (Гоббс, 1991, с. 66–67; Hobbes, 2011, p. 96). С ценностью Гоббс связывал и уважение: «Проявление ценности, которую мы придаем друг другу, есть то, что обычно называется уважением (honouring) и неуважением (dishonouring)» (Гоббс, 1991, с. 67; Hobbes, 2011, p. 96). Наконец, «общественная ценность (public worth) человека, т.е. та цена (value), кото-

#### 4. The Concept of Dignity in Kant's Philosophy: A Brief Outline and Current Perception

Before I attempt to answer the question of how Kantian philosophy may help us to resolve the difficulties stated above, it would be helpful to outline, if only briefly, the Kantian interpretation of human dignity.<sup>11</sup> We find a definition of dignity in what is arguably the most brilliant and significant ethical work, *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (1785). Some comments and explanations of it are contained in the “Natural Right Course” (Feyerabend) lectures, delivered at the time Kant was working on the manuscript for the *Groundwork*.

The position Kant sets forth is in many ways a polemic aimed at Hobbes, who makes the following claims in *Leviathan* (1651): “The value, or worth of a man, is as of all other things, his price; that is to say, so much as would be given for the use of his power: and therefore is not absolute; but a thing dependent on the need and judgment of another” (Hobbes, 2011, p. 96). Hobbes also links worth and respect: “The manifestation of the value we set on one another, is that which is commonly called honouring, and dishonouring” (*ibid.*). Finally, “the public worth of a man, which is the value set on him by the commonwealth, is that which men commonly call *dignity*” (*ibid.*). While remaining in the framework of Hobbesian terminology,<sup>12</sup> Kant gives it a totally different interpretation,

<sup>10</sup> Правда, при этом совершенно не замечая того влияния, которое кантовская философия оказала на понятие человеческого достоинства в Основном законе ФРГ; см. об этом (Merkel, 2001, S. 56; Mohr, 2009, S. 474–475).

<sup>11</sup> В рамках данной статьи я не имею возможности вдаваться в детали современной кантоведческой полемики по этому вопросу; см. из последних работ на эту тему: (Sensen, 2009; Klemme, 2013; Sánchez, 2013; Niederberger, 2018).

<sup>11</sup> Going into the details of the modern polemics on this issue among Kantian scholars is beyond the scope of this article; for the latest works on this topic see: (Sensen, 2009; Klemme, 2013; Sánchez, 2013; Niederberger, 2018).

<sup>12</sup> It has to be stressed that the English version of Hobbes' work here is far more accurate than the 1670 Latin version. For lack of space, I leave aside the Latin manual of Gottfried Achenwall (1763), which Kant used in his lectures, and his terminology.

рая дается ему государством (Commonwealth), есть то, что люди обычно называют *достоинством* (dignity)» (Там же). Оставаясь в рамках гоббсианской терминологии<sup>12</sup>, Кант придает ей совсем иное толкование, в результате чего достоинство перестает иметь сословный характер, зависимый от государства, а, напротив, обретает абсолютный, внутренний и универсальный характер.

В «Основоположении...» Кант вопреки Гоббсу подчеркивает принципиальную разницу между ценой (Preis) и достоинством (Würde): первая может быть заменена неким эквивалентом, в то время как второе никакого эквивалента не допускает и находится выше какой бы то ни было цены (AA 04, S. 434; Кант, 1997а, с. 187). Цена может быть рыночной или аффективной. Достоинство же обладает внутренней, а не относительной ценностью (Wert), благодаря которой ее носитель может выступать в качестве неинструментализируемой цели самой по себе. Для разумного же существа в качестве условия бытия целью самой по себе выступает еще и моральность: «Таким образом, нравственность и человечество (Menschheit), поскольку оно к ней способно, есть то, что одно только и имеет достоинство» (AA 04, S. 435; Кант, 1997а, с. 187). В лекциях по естественному праву различие проводится между внутренней и внешней ценностью:

Именно человек является целью самой по себе, поэтому только он может обладать внутренней ценностью, то есть достоинством, которое нельзя заменить никаким эквивалентом. Другие вещи обладают внешней ценностью, то есть ценой, которой каждая вещь, пригодная для той же самой цели, может служить эквивалентом. Внутренняя ценность человека зиждется на его свободе, на том, что он обладает собственной волей. Так как он должен быть конечной целью, то его воля не должна больше ни от чего зависеть (Кант, 2016, с. 76; Kant, 2010, S. 5–6).

<sup>12</sup> Стоит подчеркнуть, что английский вариант сочинения Гоббса здесь гораздо точнее латинского издания 1670 г. Латинский учебник Г. Ахенваля, на который опирался в лекциях Кант (Achenwall, 1763), и его терминологию из соображений краткости я оставлю здесь в стороне.

such that dignity loses both its connection with social estates and its dependence on the state and acquires, on the contrary, an absolute, intrinsic and universal character.

In *Groundwork*, Kant stresses, contrary to Hobbes, the fundamental difference between price (*Preis*) and dignity (*Würde*): the former can be replaced by an equivalent whereas the latter does not admit of any equivalent and is above any price (GMS, AA 04, p. 434; Kant, 1996b, p. 84). The price can be market or affective. Dignity has intrinsic and not relative worth (*Wert*), owing to which the bearer of dignity can be seen as a non-instrumentalisable end in themself. For an intelligent being, morality as an end in itself is a condition of being: "Hence morality, and humanity (*Menschheit*), insofar as it is capable of morality, is that which alone has dignity" (GMS, AA 04, p. 435; Kant, 1996b, p. 84). In the lectures on natural law, a distinction is drawn between inner and outer value:

To be precise a human being is an end in itself, from this a human being can have only an inner value, i.e. have dignity in whose place no equivalent can be set. Other things have outer value, i.e. price, for which each and every thing that is fitting for the same end can be set as an equivalent. The inner value of a human being is based on his freedom, that he has a will of his own. Because he should be the final end his will must be dependent on nothing else (*V-NR/Feyerabend*, AA 27, pp. 1319-1320; Kant, 2016, p. 82; Hinske, et al., 2010, pp. 5-6).

Finally, in a late work, *The Metaphysics of Morals* (1797), in which he delineates the metaphysical principles of his teachings on virtue, Kant systematises his thoughts of the 1780s in such a way that belonging to the human race becomes, itself, a virtue:

Наконец, в позднем произведении — «Метафизике нравов» (1797), а именно в метафизических первоначалах учения о добродетели, — Кант систематизирует некоторые свои мысли 80-х гг. таким образом, что уже сама принадлежность к человеческому роду оказывается достоинством:

Человечность (*Menschheit*) сама уже есть достоинство; ибо человека ни один человек (ни другие, ни даже он сам) не может употреблять просто как средство, но он во всякое время должен быть употребляем также как цель, и именно в этом состоит его достоинство (личность [*Persönlichkeit*]), благодаря которому он стоит выше всех остальных существ мира, которые не люди и которые, однако же, могут быть употребляемы, стало быть, выше всех вещей. Так же как человек не может отдать самого себя ни за какую цену (что противоречило бы обязанности самоуважения), точно так же он не может поступить против столь же необходимого самоуважения других как людей, т.е. он обязан практически признавать достоинство человечества в каждом другом человеке; стало быть, на него возложена обязанность, относящаяся к уважению (*Achtung*), которое необходимо следует оказывать каждому другому человеку (AA 06, S. 462; Кант, 2019, с. 203–205 (§38)).

Однако теснейшая связь между достоинством и уважением ни в коем случае не означает у Канта сведения первого ко второму, как это практикуют российские юристы, а, напротив, выступает неким неизменным условием существования достоинства.

Другой особенностью «Метафизики нравов» является то, что Кант проводит здесь тонкое различие между «достоинством человечества в нас» (*Würde der Menschheit in uns*) (AA 06, S. 436; Кант, 2019, с. 145 (§12)) и достоинством человека (*Würde des Menschen, Menschenwürde*) (AA 06, S. 436, 429, 465; Кант, 2019, с. 145 (§12), 129 (§9), 209 (§42); см. об этом различии подробнее: Klemme, 2011). Достоинство человечества в нас предполагает следование моральному закону из уважения к нему. Только сам человек

Humanity (*Menschheit*) itself is a dignity; for a human being cannot be used merely as a means by any human being (either by others or even by himself) but must always be used at the same time as an end. It is just in this that his dignity (personality) consists, by which he raises himself above all other beings in the world that are not human beings and yet can be used, and so over all things. But just as he cannot give himself away for any price (this would conflict with his duty of self-esteem), so neither can he act contrary to the equally necessary self-esteem of others, as human beings, that is, he is under obligation to acknowledge, in a practical way, the dignity of humanity in every other human being. Hence there rests on him a duty regarding the respect (*Achtung*) that must be shown to every other human being (MS, AA 06, p. 462; Kant, 1996a, p. 579 (§ 38)).

However, even the closest of links between dignity and respect emphatically does not mean reducing the former to the latter, as do Russian legal scholars; on the contrary, it is an indispensable condition of the existence of dignity.

Another feature of *The Metaphysics of Morals* is that Kant draws a fine distinction between “the dignity of humanity within us” (*Würde der Menschheit in uns*) (MS, AA 06, p. 436; Kant, 1996a, p. 558 (§ 12)) and human dignity (*Würde des Menschen, Menschenwürde*) (MS, AA 06, p. 436, 429, 465; Kant, 1996a, p. 558 (§12), 553 (§9), 581 (§42); see more on this distinction: Klemme, 2011). Human dignity within us implies following the moral law out of respect for it. Only the individual himself can exercise his dignity which implies, among other things, a duty toward other people as intelligent beings. However, complete loss of human dignity within us is impossible: we should respect humanity even in the person of an out-and-out criminal (MS, AA 06, pp. 362-363; Kant, 1996a, pp. 497-498). But we should respect his dignity as someone belonging to the human race — that is, as having intelligence and free-

может осуществлять свое достоинство, которое подразумевает в том числе и долг в отношении других людей как разумных существ. Однако полная потеря достоинства человечества в нас невозможна: даже в личности самого отъявленного преступника мы должны уважать человечество (AA 06, S. 362–363)<sup>13</sup>. Но уважается при этом его достоинство в смысле принадлежности к человеческому роду, означающей наличие разума, свободы, потенциально до последнего вдоха оставляющих возможность возвращения на пусть истинный, что в христианской культуре лучше всего выражает образ благо-разумного разбойника. Уважается достоинство не в смысле какой-то уникальности конкретной личности, как это представлено в работах российских юристов, ибо подобная уникальность может означать и особенные и извращенные преступления, а именно как неуникальность — человечество в нас, присущее любому человеку, как потенциальная способность к моральному поведению. Но если некое базовое достоинство человечества в нас сохраняется в человеке всегда, независимо от его поведения, то человеческое достоинство может иметь разные степени, и оно может умаляться или возвышаться поступками самого человека.

Былой сословный статус человеческого достоинства Кант распространяет на все человечество в лице всех его представителей. Тем не менее по сравнению с сословной структурой общества и государства с императором, царем или королем на вершине положение человечества отличает в этом новом статусе то, что по отношению к нему четко обозначено располагающееся не только ниже него — «вещи» и «средства», но и выше — Бог как абсолютно добрая воля. Но один атрибутивный царский признак в понимании человеческого достоинства у Канта, как это пронизательно подметил Н. Хинске, явно сохранился: правомочие самостоятельно предписывать законы (Hinske,

<sup>13</sup> В новом русском переводе фрагмент отсутствует. См. перевод в предыдущем издании кантовских произведений: (Кант, 1994, с. 400).

dom which potentially leave open, until the last breath, the path to redemption (which in the Christian culture is best expressed in the image of the Wise Thief). We should respect dignity not in the sense, which we find in the works of Russian lawyers, of the uniqueness of a concrete individual, because such uniqueness may imply special and perverse crimes; but in the sense of *non*-uniqueness, of the humanity within us that is inherent in every human as the potential for moral behaviour. But while the basic human dignity within us is always present irrespective of our behaviour, human dignity comes in degrees, and may diminish or grow depending on a person's acts.

Kant extends human dignity, formerly reserved for only some social estates, to the whole of humanity and its representatives. Compared with the class structure of society and the state with an emperor, tsar, or king at the top, the new condition of humanity is different in that there is a clear distinction between what is below it — “things” and “means” — and what is above it, i.e. God as the absolute good will. But, as Norbert Hinske (2023, p. 209) penetratingly noted, Kant preserves one regal attribute in the interpretation of human dignity, and that is the right to prescribe laws. However, these are laws that limit one's own freedom and are imposed on oneself: “*Autonomy* is therefore the ground of the dignity of human nature and of every rational nature” (GMS, AA 04, p. 436; Kant, 1996b, p. 85). These are not just any laws, but moral laws, such that obeying these laws means performing one's obligations or duties.

Unlike Russian legislators and legal scholars, Kant persistently stresses that dignity imposes duties, limits the individual's rights, and cannot exist outside morality, something the contemporary legal science, in its struggle against communism and the Soviet past, has

2023, S. 209). Однако это законы, ограничивающие собственную свободу и накладываемые на самого себя: «Автономия есть, таким образом, основание достоинства человеческой и всякой разумной природы» (AA 04, S. 436; Кант, 1997а, с. 191). Это не просто законы, а законы моральные, и исполнение этих законов есть исполнение своих обязанностей, или долга.

В отличие от российских законодателей и правоведов, Кант настойчиво подчеркивает: достоинство возлагает на человека обязанности, оно ограничивает его права и не может существовать безотносительно морали — это то, о чем современная российская юридическая наука в своей борьбе с коммунизмом и советским прошлым забыла напрочь. Наивная попытка российских правоведов, борющихся, как им кажется, с советским представлением о правах человека как «даре» государства, представить эти права как «дар» природы в рамках неуклюжей стилизации под естественное право ведет в тупик (еще более жалким и убогим является вульгарное обыденное сведение достоинства к деньгам):

В системе природы человек (*homo phaenomenon, animal rationale*) — незначительное существо, имеющее ценность, одинаковую с другими животными как продуктами земли (*pretium vulgare*). Даже то, что человек имеет перед ними преимущество рассудка и может сам полагать себе цели, придает ему все же лишь *внешнюю* ценность его пригодности (*pretium usus*), а именно одного человека для другого, т.е. *цену* как товару в обращении с этими животными как вещами, в котором он все же имеет более низкую цену, чем всеобщее средство обмена — деньги, ценность которых называется поэтому отличной (*pretium eminens*) (AA 06, S. 434; Кант, 2019, с. 141 (§11)).

Для того же, чтобы возвыситься над природой и феноменальным, человек должен вспомнить о своем ноуменальном, о лице и личности, обладающих морально-практическим разумом и имеющих «абсолютную внутреннюю ценность», или достоинство (AA 06, S. 435;

cleanly forgotten. The naïve attempt of Russian legal scholars, who think they are fighting the Soviet notion of human rights as a “gift” from the state, to present these rights as “gifts” of nature are part of what is a clumsy stylisation, as natural rights lead to a dead end (although the vulgar reduction of dignity to money is still more pathetic):

In the system of nature, a human being (*homo phaenomenon, animal rationale*) is a being of slight importance and shares with the rest of the animals, as offspring of the earth, an ordinary value (*pretium vulgare*). Although a human being has, in his understanding, something more than they and can set himself ends, even this gives him only an extrinsic value for his usefulness (*pretium usus*); that is to say, it gives one man a higher value than another, that is, a price as of a commodity in exchange with these animals as things, though he still has a lower value than the universal medium of exchange, money, the value of which can therefore be called preeminent (*pretium eminens*) (MS, AA 06, p. 434; Kant, 1996a, p. 557 (§11)).

In order to rise above nature and the phenomenal, human being should recall his noumenal, his person and personality that possess moral-practical reason and “an absolute inner worth”, or dignity (MS, AA 06, p. 435; Kant, 1996a, p. 557 (§11)) — not by the mere fact of having been born, which grants only the possibility of dignity to a member of the human race, but thanks to one’s moral behaviour. This is the message of the famous Kantian passage in the *Critique of Practical Reason*, regarding “the starry heavens above me and the moral law within me” (KpV, AA 05, pp. 161; Kant, 1996c, pp. 269), when read to the end.

Until recently, one could find profound reflections on human dignity consonant with Kant’s reflections, not in Russian le-

Кант, 2019, с. 141 (§11)), — но не благодаря простому факту своего рождения, который создает только возможность достоинства члена человеческого рода, а благодаря своему моральному поведению. И знаменитый пассаж Канта в «Критике практического разума» про «звездное небо надо мной и моральный закон во мне» (AA 05, S. 161; Кант, 1997б, с. 729–731), дочитанный до конца, говорит именно об этом.

Глубокая рефлексия по поводу человеческого достоинства, созвучная кантовской, наблюдалась некоторое время назад не в среде российских правоведов, а в лоне Русской православной церкви, хотя и здесь в настоящее время она полностью оказалась, насколько я могу судить, вытеснена на обочину. Несмотря на то что применяемая в церковных документах терминология может на первый взгляд вводить в заблуждение, будто речь идет о противоречащих конституционным положениям тезисах, содержательно именно в этих рассуждениях можно встретить обдумывание тех сложных вопросов, которые российские юристы не просто не обдумывают, а даже и не ставят. В 2006 г. X Всемирный русский народный собор принял «Декларацию о правах и достоинстве человека», вызвавшую полемические возражения в среде российских правозащитников. Уже в названии четко зафиксировано, что достоинство — это не одно из прав, как то указано в Конституции РФ. В этой декларации утверждалось: «Человек как образ Божий имеет особую ценность, которая не может быть отнята. Она должна уважаться каждым из нас, обществом и государством. Совершая добро, личность приобретает *достоинство*. Таким образом, мы различаем ценность и достоинство личности. Ценность — это то, что дано, достоинство — это то, что приобретается» (Декларация..., 2006). Мы видим здесь перекличку с утверждением в Конституции РФ человека как высшей ценности, а также необходимости охраны человеческого достоинства от умаления. За человеком признается особая, а не высшая ценность, и особая ценность вытека-

gal scholarship but in the Russian Orthodox Church — although today they seem to have been abandoned. Although the terminology used in church documents may at first glance mislead one into thinking that they challenge constitutional theses, in essence these reflections are addressing the complex questions which Russian legal scholars do not even raise, let alone reflect on. In 2006, the 10<sup>th</sup> World Russian People's Council passed a Declaration on the Rights and Dignity of Man which met with objections on the part of Russian human rights activists. Already its title clearly states that dignity is not one of the rights, as the RF Constitution indicates. The Declaration claims: “*Man as God's image has special value which cannot be taken away. It must be respected by each of us, by society and the state. In doing good the individual acquires dignity. Thus, we distinguish the value and dignity of the individual. Value is what is given, dignity is what is gained*” (Deklaraciya, 2006). This clashes with the assertion of human being as the supreme value in the RF Constitution, and of the need to protect human dignity from being demeaned. Human being is recognised to have special and not supreme value, his special value arising from the fact that God has created human being in His image, as we read in Genesis (1: 26): “Then God said, ‘Let Us make man in Our image, according to Our likeness [...]’.” The Bible clearly distinguishes the image (εἰκόνα) and likeness (ὁμοίωσιν) of God.

The above distinction, in spite of terminological differences, points in the same direction as does Kant in distinguishing human dignity and the dignity of humanity in us. The value (according to image) is a given, while dignity (according to likeness) is gained or demeaned depending on human acts. From this it follows that dignity cannot be immoral: “*Human rights*

ет из сотворения человека по образу Божию, о котором повествует Бытие (1: 26): «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему...» В Елизаветинской Библии или в синодальном переводе четко отличается образ (εἰκόνα) и подобие (ὁμοίωσις) Бога.

Приведенное здесь различие, несмотря на терминологические несоответствия, содержательно идет в направлении того, что Кант выразил различием человеческого достоинства и достоинства человечества в нас. Ценность (по образу) дана, есть нечто реализованное, в то время как достоинство (по подобию) приобретает или умаляется, есть нечто заданное, в зависимости от человеческих поступков. Отсюда вытекает, что безнравственного достоинства быть не может: «Права человека имеют основанием ценность личности и должны быть направлены на реализацию ее достоинства. Именно поэтому содержание прав человека не может не быть связано с нравственностью. Отрыв этих прав от нравственности означает их профанацию, ибо безнравственного достоинства не бывает» (Декларация..., 2006). Иным следствием является то, что «права и свободы неразрывно связаны с обязанностями и ответственностью человека», а кроме того, «существуют ценности, которые стоят не ниже прав человека» (вера, нравственность, святости, Отечество) (Там же).

Таким образом, мы имеем неотъемлемую ценность человека как образа Божьего, которая сохраняется несмотря ни на что, а также динамическое достоинство человека, которое человек может возвышать, а может и умалять, либо все больше уподобляясь Богу, либо отдаляясь от него своими поступками. Права же человека оказываются в данном смысле реализацией достоинства человека, то есть направлены на достижение уподобления Богу. Или, в интерпретации патриарха Кирилла: достоинство означает, во-первых, «что некий субъект обладает ценностью. Во-вторых, достоинство означает соответствие жизни субъекта этой ценности» (Кирилл, митрополит, 2006). Статический и дина-

are based on the value of the person and must be aimed at *realising the person's dignity*. That is why the content of human rights cannot but be connected with morality. Separating these rights from morality means their profanation, for *immoral dignity does not exist*" (Deklaraciya, 2006). Another consequence is that "*rights and freedoms are inseparably bound-up with duties and responsibility of man*", and besides, "*there exist values that stand not lower than human rights*" (e.g., faith, morality, sacred objects, Fatherland) (*ibid.*).

Thus, we have man's inalienable value as the image of God which is absolute, as well as the dynamic dignity of man, which a person may enhance or demean by becoming more and more like God or moving away from Him through action. In that sense, human rights are the realisation of human dignity, i.e. are aimed at becoming more God-like. Or, as Patriarch Kirill puts it, dignity means, first, "that a subject has value. Second, dignity means that the subject's life corresponds to this value" (Kirill, archbishop, 2006). The static and dynamic elements of human nature are here interpreted in accordance with the above-mentioned distinction, and on the basis of *Genesis*: "The existence of the image of God in human nature means the intransient value of man, and likeness means the task of developing this value [...]. In the process of one's life a person must become more and more like God, consequently growing in one's dignity" (*ibid.*; cf. Tolstoy, 1904, p. 207). Unfortunately, after 2006, this topic has not been pursued further in any noticeable way.

Human dignity is not a right, or a 'medal' nature has put around a person's neck at birth, which will not fade or depreciate no matter what a person does, and to which the state should bow. Until the 1993 Constitution of the RF, I am not aware of any precedents in Rus-

мический элементы природы человека толкуются в этом случае в соответствии с указанным различием и на основе книги Бытия: «Наличие образа Божия в природе человека означает непреходящую ценность человека, а подобие означает задачу по развитию этой ценности. ... в процессе своей жизни человек должен был все больше и больше уподобляться Богу, следовательно, возрастать в своем достоинстве» (Там же; ср.: Толстой, 1957, с. 133–134). Но, к сожалению, после 2006 г. эта тема внутри церкви так и не получила никакого заметного развития.

Достоинство человека — это не право и не медаль, повешенная человеку при рождении на шею природой, которая не потускнеет и ничуть не потеряет в цене, что бы человек ни делал, и пред которой должно преклоняться государство. До Конституции РФ 1993 г. я вообще не знаю precedентов причисления и интерпретации в русской философской культуре достоинства как «права»<sup>14</sup>, хотя первый же русский журнал философской направленности — «Утренний свет» — в первый год своего издания, в далеком 1777 г., опубликовал статью «О достоинстве человека, в отношениях к Богу и миру» (О достоинстве..., 1777), авторство которой долгое время приписывалось Н. И. Новикову<sup>15</sup>.

Едва ли не дальше всего как отменный эквивалент внешней ценности отстоят от человеческого достоинства как раз деньги. Конституционный запрет на умаление и унижение человеческого достоинства со стороны государ-

<sup>14</sup> Некоторое частичное исключение представляет собой лишь статья «Достоинство» в «Философской энциклопедии», изданной в 1960-е гг., но и в ней достоинство не называется правом напрямую, а лишь утверждается, что достоинство есть осознание личностью «своего права на обществ[енное] уважение, основанное на признании обществом социальной значимости человека» (Морозов, 1962, с. 58).

<sup>15</sup> В действительности статья представляет собой перевод с немецкого статьи, которая отвечала умонастроению Новикова, из журнала «Человек: Моральный еженедельник», выходившего под редакцией Г. Ф. Майера и С. Г. Ланге (Von der hohen Würde..., 1751), что убедительно показал в своем исследовании В. И. Симанков (Симанков, 2010, с. 128).

sian philosophical culture for considering and interpreting dignity as a “right”;<sup>13</sup> although the very first Russian philosophical journal, “Morning Light”, published in the remote year 1777, carried an article “On Human Dignity in Relation to God and the World” (Anon., 1777) which for a long time was attributed to Nikolay I. Novikov.<sup>14</sup>

Money, as an equivalent of outer value, is probably furthest thing from human dignity. The constitutional ban on demeaning and humiliating human dignity on the part of the state is an important and necessary constitutional provision which recognises a human being as an end in itself; but we should not forget that human dignity can be demeaned and humiliated not just by the state but by the person who behaves immorally, in a manner unworthy of man. Just as important and necessary are all the aspects of the activity of the social state to create favourable, “worthy” conditions for life, labour, leisure and self-realisation, something the Constitution of the RF speaks about, alas, more often than not in a declarative way. But this is not what human dignity is all about. It does not consist in consuming material benefits or enjoying “worthy” living conditions (although it does not rule it out). Indeed, as if foreseeing such interpretations, Kant once stressed that “[...] it is false to say that God created human beings for their happiness” (V-NR/*Feyerabend*, AA 27, p. 1382; Kant, 2016, p. 165). Even the most inhumane and “unworthy” liv-

<sup>13</sup> A partial exception is the article “Dignity” in the Philosophical Encyclopedia published in the 1960s, though it does not directly refer to dignity as a right, but merely claims that dignity is a person’s awareness of “one’s right to social respect based on society’s recognition of the social value of human being” (Morozov, 1962, p. 58).

<sup>14</sup> In reality the article is a translation from the German of an article that was consonant with Novikov’s mindset, from the moral weekly “*Der Mensch*” edited by G. F. Meyer and S. G. Lange (Anon., 1751), a fact which has been convincingly proved by Vitaly I. Simankov (2010, p. 128).

ства — важное и нужное конституционное положение, признающее человека как цель саму по себе, однако нельзя забывать о том, что умалить и унижить человеческое достоинство безо всякого государства может и сам человек своим безнравственным поведением, недостойным человека. Равным образом важны и необходимы и все стороны деятельности социального государства, создающие благоприятные, «достойные» условия жизни, труда, отдыха, самореализации, о чем — увы, чаще всего лишь декларативно — говорит Конституция РФ. Однако само человеческое достоинство состоит вовсе не в этом. Оно никоим образом не заключается и в потреблении материальных благ или в наслаждении созданными «достойными» условиями жизни (хотя и не исключает этого). Более того, словно предвидя подобные интерпретации, однажды Кант даже подчеркнул, что «Бог создал людей не ради их счастья» (Kant, 2016, р. 206). Даже самые нечеловеческие и «недостойные» условия жизни человека не могут лишить его возможности сохранять и проявлять собственное человеческое достоинство. Права человека можно выводить или не выводить из достоинства — сам Кант в первой части «Метафизики нравов» эксплицитно не предлагал подобной дедукции, хотя ее возможность его этика в принципе, похоже, допускает. Важнее другое: человеческое достоинство невозможно без самоограничения свободы моральным законом как проявления автономии воли, без соблюдения долга и обязанностей. Как абсолютная внутренняя ценность, оно есть — в отличие от всех обеспечивающих благоприятные условия жизни обстоятельств — нечто безусловное, но требующее неперестанного обретения трудом в виде моральной добродетели. И это то, чему мы можем и должны поучиться у Канта и сегодня.

*Исследование выполнено при поддержке РФФ, грант № 24-28-01134 «Классическая немецкая философия права и российская философско-правовая современность».*

ing conditions cannot prevent human being from preserving and manifesting human dignity. One may or may not derive human rights from dignity — Kant himself, in the first part of *The Metaphysics of Morals*, did not explicitly offer such a derivation although his ethics in principle allows it. More importantly, human dignity is impossible without the self-restraint of freedom by the moral law as a manifestation of the autonomous will; without honouring duty and obligations. As an absolute inner value, unlike all the circumstances that ensure favourable living conditions, it is something unconditional, but it needs to be continually earned through labour in the shape of moral virtue. This is what we can and must learn from Kant, even today.

*This research has been performed within the project no. 24-128-01134 “Classical German Philosophy of Law and Russian Philosophical and Legal Modernity” supported by the Russian Science Foundation (RSF).*

## References

- Achenwall, G., 1763. *Juris naturalis pars posterior complectens jus familiae, jus publicum et jus gentium in usum auditorum*. Göttingen: Bossiegel.
- Anon., 1751. Von der hohen Würde des Menschen. *Der Mensch: eine moralische Wochenschrift* (edited by G. F. Meier and S.G. Lange, Halle a.S.), Thl. 1, St. 3, pp. 17-24.
- Anon., 1777. On the Dignity of Human Being, in Relationship to God and the World. *Utrennij svet, ezhemesyachnoe izdanie [Morning Light, monthly edition]* (St. Petersburg), Pars 1, December, pp. 285-297. (In Rus.)
- Baglay, M. V., 2007. *Konstitucionnoe pravo Rossijskoj Federacii: uchebnik dlya vuzov [Constitutional Law of the Russian Federation: textbook for High Schools]*. Moscow: Norma. (In Rus.)
- Basic Law of the Federal Republic of Germany*, 1949. Translated by C. Tomuschat, D.P. Currie, D.P. Kommers and R. Kerr, 2022. Available at: <[https://www.gesetze-im-internet.de/englisch\\_gg/englisch\\_gg.html](https://www.gesetze-im-internet.de/englisch_gg/englisch_gg.html)> (Accessed 9 January 2024).

## Список литературы

Баглай М. В. Конституционное право Российской Федерации : учебник для вузов. 6-е изд. М. : Норма, 2007.

Гегель Г. В. Ф. Философия права / пер. Б. Г. Столпнера, М. И. Левиной ; под ред. Д. А. Керимова, В. С. Нерсеянца. М. : Мысль, 1990.

Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / пер. А. Гутермана // Соч. : в 2 т. Т. 2 / под ред. В. В. Соколова. М. : Мысль, 1991. С. 3–546.

Государственное право Германии. Сокращенный перевод немецкого семитомного издания / под ред. Б. Н. Топорнина : в 2 т. М. : Изд-во ИГиП РАН, 1994.

Декларация о правах и достоинстве человека X Всемирного русского народного собора. 2006. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/103235.html> (дата обращения: 09.01.2024).

Дмитриев Ю. А. О юридическом значении преамбулы Конституции России // Государство и право. 2008. № 12. С. 35–38.

Кант И. Метафизика нравов / пер. С. Я. Шейнман-Топштейн, Ц. Г. Арзаканьяна // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 6. С. 224–543.

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

Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 277–736.

Кант И. Метафизика нравов. Ч. 1. Метафизические первоначала учения о праве // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон+, 2014. Т. 5, ч. 1. С. 18–471.

Кант И. Естественное право Файерабенда. Введение / пер. Л. Э. Крыштоп // Кантовский сборник. 2016. № 3. С. 75–81.

Кант И. Метафизика нравов. Ч. 2. Метафизические основные начала учения о добродетели // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон+, 2019. Т. 5, ч. 2. С. 13–261.

Кант И. Венская логика / предисл. А. Н. Круглова, А. М. Харитоновой, Л. Э. Крыштоп, А. С. Бобровой ; пер. с нем. А. М. Харитоновой, Л. Э. Крыштоп, под ред. А. Н. Круглова ; коммент. А. Н. Круглова, А. М. Харитоновой, Л. Э. Крыштоп ; общ. ред. А. Н. Круглова. М. : Канон+, 2022.

Кирилл, митрополит. Права человека и нравственная ответственность (2006). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/102261.html> (дата обращения: 09.01.2024).

Brandt, R., 2010. Die Würde des Menschen. In: R. Brandt, 2010. *Immanuel Kant – was bleibt?* Hamburg: Meiner, pp. 215-237.

Chetvernin, V. A., 2003. Russian Constitutional Concept of Legal Understanding. *Konstitutsionnoye pravo: vostochnoevropeyskoye obozreniye*, 4, pp. 28-36. (In Rus.)

Constitution of the Russian Federation, 1993. Available at: <http://www.constitution.ru/en/10003000-01.htm> (Accessed 9 January 2024).

Deklaraciya o pravah i dostoinstve cheloveka X Vsemirnogo russkogo narodnogo sobora [Declaration on Human Rights and Dignity of the X World Russian People's Council], 2006. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/103235.html> (Accessed 9 January 2024). (In Rus.)

Dmitriev, Yu. A., 2008. On the Legal Significance of the Preamble to the Russian Constitution. *State and Law*, 12, pp. 35-38. (In Rus.)

Hegel, G. W. F., 2008. *Outlines of the Philosophy of Right*. Translated by T. M. Knox; revised, edited, and introduced by S. Houlgate. Oxford: Oxford University Press.

Hegel, G. W. F., 2009. Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: G. W. F. Hegel. *Gesammelte Werke. Hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 14,1*. Hamburg: Meiner, pp. 5-282.

Hesse, K., 1999. *Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*. 20<sup>th</sup> Edition. Heidelberg: C. F. Müller.

Hinske, N. 2023. Würde als Schlüsselbegriff der Philosophie Kants. In: N. Hinske, 2023. *Vernunft, Wissen, Glaube. Wege zu einem neuen Verständnis Immanuel Kants*. Edited by C. Böhr. Wiesbaden: Springer, pp. 203-216.

Hobbes, Th., 2011. *Leviathan. Parts I and II Revised Edition*. Edited by A. P. Martinich and B. Battiste. Peterborough: Broadview editions.

Hübner, K., 1985. *Die Wahrheit des Mythos*. München: C. H. Beck.

Isensee, J. and Kirchhof, P., eds. 1987-1992. *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*. Heidelberg: C.F. Müller.

Kant, I., 1992. The Vienna Logic. In: I. Kant, 1992. *Lectures on Logic*. Translated and edited By J. M. Young. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 251-377.

Kant, I., 1996a. The Metaphysics of Morals (1797). In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Translated and edited by M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 365-603.

Ковлер А.И. Конституция России как сравнительный проект (К истории создания Конституции Российской Федерации) // Журнал зарубежного законодательства и сравнительного правоведения. 2019. № 1. С. 8–14.

Козлова Е.И., Кутафин О.Е. Конституционное право России : учебник. 2-е изд. М. : Юрист, 2001.

Комментарий к Конституции Российской Федерации / под ред. В.Д. Зорькина. 2-е изд. М. : Норма, 2011.

Конституция РФ, 1993. URL: <http://www.constitution.ru/index.htm> (дата обращения: 09.01.2024).

Куркин Б.А. Идеологема прав человека и ее интерпретация в современной отечественной правовой теории // Юридический форум : межвуз. сб. науч. тр. М. : Московский государственный индустриальный университет, 2014. Вып. 1. С. 51–69.

Куркин Б.А., Искевич И.С. Права человека: два взгляда на феномен // Право: история и современность. 2017. № 1. С. 18–26.

Международный пакт о гражданских и политических правах (1966/1976). URL: [https://www.un.org/ru/documents/decl\\_conv/conventions/pactpol.shtml](https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/pactpol.shtml) (дата обращения: 09.01.2024).

Морозов В. Достоинство // Философская энциклопедия / под ред. Ф.В. Константинова. М. : Советская энциклопедия, 1962. Т. 2. С. 58–60.

Нерсесянц В.С. Философия права : учебник для вузов. М. : Норма, 2005.

О достоинстве человека, в отношениях к Богу и миру // Утренний свет, ежемесячное издание (СПб.). 1777. Ч. 1. Декабрь. С. 285–297.

Основной закон ФРГ (1949). URL: [https://www.1000dokumente.de/index.html?c=dokument\\_de&dokument=0014\\_gru&object=translation&trefferanzeige=&suchmodus=&t=&l=ru](https://www.1000dokumente.de/index.html?c=dokument_de&dokument=0014_gru&object=translation&trefferanzeige=&suchmodus=&t=&l=ru) (дата обращения: 09.01.2024).

Права человека : учебник / под ред. Е.А. Лукашевой. 2-е изд. М. : Норма, 2011.

Путин В.В. Послание Президента Федеральному Собранию. 15 января 2020 г. URL: <http://kremlin.ru/events/president/news/62582> (дата обращения: 09.01.2024).

Симанков В.И. Из разысканий о журнале «Прибавление к Московским ведомостям» (1783–1784) или об авторстве сочинений, приписывавшихся Н.И. Новикову, И.Г. Шварцу и Ф.В. Каржавину. Харьков : Б.и., 2010.

Словарь Академии Российской. СПб. : при Императорской академии наук, 1794. Ч. 5.

Kant, I., 1996b. Groundwork of the Metaphysics of Morals (1785). In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Translated and edited by M.J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 43-108.

Kant, I. 1996c. *Critique of Practical Reason* (1788). In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Translated and edited by M.J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 139-271.

Kant, I., 2010. *Naturrecht Feyerabend*. Abhandlung. Neue, anhand des Manuskriptes revidierte Fassung. In: N. Hinske, H.P. Delfosse, G. Sadun Bordoni, eds. 2010. *Kant-Index. Volume 30.1: Stellenindex und Konkordanz zum "Naturrecht Feyerabend"*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, pp. 3-15.

Kant, I. 2016. *Natural Right Course Lecture Notes by Feyerabend*. In: I. Kant, 2016. *Lectures and Drafts on Political Philosophy*. Edited by F. Rauscher, translated by F. Rauscher and K.R. Westphal. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 73-180.

Kirill, Metropolitan, 2006. *Prava cheloveka i нравstvennaya otvetstvennost'* [Human Rights and Moral Responsibility]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/102261.html> (Accessed 9 January 2024). (In Rus.)

Klemme, H. F., 2011. *Das rechtsstaatliche Folterverbot aus der Perspektive der Philosophie Kants*. In: K. Altenhain and N. Willenberg, eds. 2011. *Die Geschichte der Folter seit ihrer Abschaffung*. Göttingen: V&R Unipress, pp. 39-53.

Klemme, H. F., 2013. *Menschenwürde und Menschenrecht. Variationen eines Kantischen Themas in systematischer Absicht*. In: F. Brosow and T. R. Rosenhagen, eds. 2013. *Moderne Theorien Praktischer Normativität. Zur Wirklichkeit und Wirkungsweise des praktischen Sollens*. Münster: Mentis, pp. 213-229.

Kovler, A. I., 2019. *The Constitution of Russia as a Comparative Project (To the History of the Constitution of the Russian Federation)*. *Journal of Foreign Legislation and Comparative Law*, 1, pp. 8-14. (In Rus.)

Kozlova, E. I. and Kutafin, O. E., 2001. *Konstitucionnoe pravo Rossii. Uchebnik* [Russian Constitutional Law. Textbook]. Moscow: Yurist. (In Rus.)

*Konstituciya RF* [Constitution of the Russian Federation], 1993. Available at: <http://www.constitution.ru/index.htm> (Accessed 9 January 2024). (In Rus.)

Kurkin, B. A., 2008. *Ideology of Human Rights and Its Interpretation in Modern Domestic Legal Theory*. *Law. Journal of the Higher School of Economics*, 2, pp. 110-117. (In Rus.)

Толстой Л. Н. Исследование догматического богословия // Полн. собр. соч. М. : ГИХЛ, 1957. Т. 23. С. 60–303.

Хессе К. Основы конституционного права ФРГ / пер. Е. А. Сидорова. М. : Юридическая литература, 1981.

Хюбнер К. Истина мифа. М. : Республика, 1996.

Четвернин В. А. Российская конституционная концепция правопонимания // Конституционное право: восточноевропейское обозрение. 2003. № 4. С. 28–36.

Achenwall G. *Juris naturalis pars posterior complectens jus familiae, jus publicum et jus gentium in usum auditorum*. Editio 5. Göttingen : Bossiegel, 1763.

Brandt R. Die Würde des Menschen // Brandt R. Immanuel Kant – was bleibt? Hamburg : Meiner, 2010. S. 215–237.

Hegel G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts // Gesammelte Werke / hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg : Meiner, 2009. Bd. 14.1. S. 5–282.

Hinske N. Würde als Schlüsselbegriff der Philosophie Kants // Hinske N. Vernunft, Wissen, Glaube. Wege zu einem neuen Verständnis Immanuel Kants / hrsg. von Chr. Böhr. Wiesbaden : Springer, 2023. S. 203–216.

Hobbes Th. *Leviathan*. Pars I and II revised edition / ed. by A.P. Martinich, B. Battiste. Peterborough : Broadview editions, 2011.

Kant I. Naturrecht Feyerabend. Abhandlung. Neue, anhand des Manuskriptes revidierte Fassung // Kant-Index. Bd. 30.1 : Stellenindex und Konkordanz zum „Naturrecht Feyerabend“ / hrsg. von N. Hinske, H.P. Delfosse, G. Sadun Bordonni. Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 2010. S. 3–15.

Kant I. *Lezioni sul diritto naturale (Naturrecht Feyerabend)*. Testo tedesco a fronte / a cura di N. Hinske, G. Sadun Bordonni. Milano : Bompiani, 2016.

Klemme H. F. Das rechtsstaatliche Folterverbot aus der Perspektive der Philosophie Kants // Die Geschichte der Folter seit ihrer Abschaffung / hrsg. von K. Altenhain, N. Willenberg. Göttingen : V&R Unipress, 2011. S. 39–53.

Klemme H. F. Menschenwürde und Menschenrecht. Variationen eines Kantischen Themas in systematischer Absicht // Moderne Theorien Praktischer Normativität. Zur Wirklichkeit und Wirkungsweise des praktischen Sollens / hrsg. von F. Brosow, T. R. Rosenhagen. Münster : Mentis, 2013. S. 213–229.

Merkel R. Rechte für Embryonen? Die Menschenwürde lässt sich nicht allein auf die biologische Zugehörigkeit zur Menschheit gründen // *Biopolitik. Die Positionen* / hrsg. von Ch. Geyer. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2001. S. 51–64.

Kurkin, B. A. and Iskevich, I.S., 2017. Human Rights: Two Looks at the Phenomenon. *Law: history and modernity*, 1, pp. 18-26. (In Rus.)

Lukasheva, E. A., ed. 2011. *Prava cheloveka: uchebnik [Human Rights: A Textbook]*. Moscow: Norma. (In Rus.)

Merkel, R., 2001. Rechte für Embryonen? Die Menschenwürde lässt sich nicht allein auf die biologische Zugehörigkeit zur Menschheit gründen. In: C. Geyer, ed. 2001. *Biopolitik. Die Positionen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 51-64.

*Mezhdunarodnyj pakt o grazhdanskih i politicheskikh pravah [International Covenant on Civil and Political Rights]*, 1966/1976. Available at: [https://www.un.org/ru/documents/decl\\_conv/conventions/pactpol.shtml](https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/pactpol.shtml) (Accessed 9 January 2024). (In Rus.)

Mohr, G., 2009. „nur weil er verbrochen hat“ – Menschenwürde und Vergeltung in Kants Strafrechtsphilosophie. In: H. F. Klemme, 2009. *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin: de Gruyter, pp. 469-499.

Morozov, V., 1962. Dignity. In: F. V. Konstantinov, ed. 1962. *Filosofskaya enciklopediya [Philosophical Encyclopedia]*, Volume 2. Moscow: Sovetskaya enciklopediya, pp. 58-60. (In Rus.)

Nersesyants, V.S., 2005. *Filosofiya prava. Uchebnik dlya vuzov [Philosophy of Right. Textbook for High Schools]*. Moscow: Norma. (In Rus.)

Niederberger, A. 2018. Braucht die Kantische Rechtsphilosophie die Menschenwürde? In: R. Mosayebi, ed. 2018. *Kant und Menschenrechte*. Berlin: De Gruyter, pp. 81-100.

Putin, V. V., 2000. *Poslanie Prezidenta Federal'nomu Sobraniyu. 15 yanvarya 2020 g. [Message from the President to the Federal Assembly. January 15, 2020]*. Available at: <http://kremlin.ru/events/president/news/62582> (Accessed 9 January 2024). (In Rus.)

Sánchez, N., 2013. Bemerkungen zur Kants Auffassung der menschlichen Würde. *Studia Philosophica Kantiana*, 2, pp. 27-47.

Sensen, O., 2009. Kant's Conception of Human Dignity. *Kant-Studien*, 100, pp. 309-331.

Simankov, V. I., 2010. *Iz razyskanij o zhurnale "Privavlenie k Moskovskim vedomostyam" (1783–1784) ili ob avtorstve sochinenij, pripisyvaavshihysya N.I. Novikovu, I.G. Shvarcu i F.V. Karzhavinu [From Research on the Journal "Addendum to the Moscow Vedomosti" (1783–1784), or On the Authorship of Works Attributed to N.I. Novikov, I.G. Shvarts and F.V. Karzhavin]*. Kharkov: s.n. (In Rus.)

Mohr G. „nur weil er verbrochen hat“ – Menschenwürde und Vergeltung in Kants Strafrechtsphilosophie // Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung / hrsg. von H. F. Klemme. Berlin : De Gruyter, 2009. S. 469–499.

Niederberger A. Braucht die Kantische Rechtsphilosophie die Menschenwürde? // Kant und Menschenrechte / hrsg. von R. Mosayebi. Berlin : De Gruyter, 2018. S. 81–100.

Sánchez N. Bemerkungen zur Kants Auffassung der menschlichen Würde // Studia Philosophica Kantiana. 2013. Vol. 2. P. 27–47.

Sensen O. Kant's Conception of Human Dignity // Kant-Studien. 2009. Bd. 100. S. 309–331.

Von der hohen Würde des Menschen // Der Mensch: eine moralische Wochenschrift / hrsg. von G.F. Meier, S. G. Lange. 1751. Thl. 1, St. 3. S. 17–24.

## Об авторе

Алексей Николаевич **Круглов**, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия.

E-mail: akrouglov@mail.ru

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

## Для цитирования:

Круглов А. Н. О кантовском понятии человеческого достоинства сегодня // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 1. С. 47–75.

doi: 10.5922/0207-6918-2024-1-3

© Круглов А. Н., 2024.

*Slovar' Akademii Rossijskoj* [Dictionary of the Russian Academy], 1794. Volume 5. St. Petersburg: Pri Imperatorskoj akademii nauk. (In Rus.)

Tolstoy, L.N., 1904. Critique of Dogmatic Theology. In: L.N. Tolstoy, 1904. *My Confession. Critique of Dogmatic Theology*. Boston: D. Estes & Co, pp. 93-451.

Topornin, B.N., ed. 1994. *Gosudarstvennoe pravo Germanii. Sokrashchennyj perevod nemeckogo semitomnogo izdaniya* [German State Law. Abridged Translation of the German Seven-Volume Edition], 2 Volumes. Moscow: IGI RAN Press. (In Rus.)

Zor'kin, V.D., ed. 2011. *Kommentarij k Konstitucii Rossijskoj Federacii* [Commentary to the Constitution of the Russian Federation]. Moscow: Norma. (In Rus.)

*Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov*

## The author

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

E-mail: akrouglov@mail.ru

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

## To cite this article:

Krouglov, A. N., 2024. The Kantian Concept of Human Dignity Today. *Kantian Journal*, 43(1), pp. 47-75.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-1-3>

© Krouglov A. N., 2024.



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 И «МОРСКАЯ БОЛЕЗНЬ» СОВРЕМЕННОСТИ

В. А. Чалый<sup>1,2</sup>

В канун трехсотлетия Канта, как и сто лет назад, кантианство испытывает одновременно удары истории и атаки соперничающих философских партий, как прогрессистских, так и реакционных. Общее для радикальных крыльев тех и других партий – переживание современности как тягостного, тошнотворного состояния, которое необходимо преодолеть разрывом и уходом в прошлое либо в будущее. Один из самых оригинальных и глубоких диагнозов этой установки предложил Ханс Йонас, усмотревший в радикальных доктринах столетней давности сходство с позднеантичным гностицизмом. Диагноз Йонаса не утратил актуальности, поэтому центральная проблема этого исследования звучит так: какой рецепт предлагает кантианская программа от «гностического головокружения» современности? Я утверждаю, что критический переворот Канта служит работающей стратегией компенсации неожиданных перегрузок и «гностических позывов», спровоцированных современной мировоззренческой революцией, возвращает «ориентацию в мышлении», с которой возвращается ориентация в мировом процессе и в индивидуальной деятельности. Требование всегда видеть и уважать человечность в конкретном человеке предупреждает от «категориальной ошибки», совершаемой современными радикалами в приписывании агентности (субъектности) не могущим обладать этим качеством нечеловеческим абстракциям. В теоретическом отношении Кант обосновывает необходимость смириться с ограниченностью и локальностью человеческой перспективы. Кантовская практическая философия снабжает путешественника картой регулятивных идей и «моральным компасом» с объяснением искажающих его работу факторов, дает рабочее объяснение ситуации и ее

<sup>1</sup> Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Россия, 119991, Москва, Ленинские горы, д. 1.

<sup>2</sup> Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия, 236041, Калининград, ул. А. Невского, д. 14.  
Поступила в редакцию: 14.12.2023 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2024-1-4

## KANT AND “SEASICKNESS” OF MODERNITY

V. A. Chaly<sup>1,2</sup>

*On the eve of the tercentenary of Kant’s birth, just as it was a hundred years ago, Kantianism is simultaneously on the receiving end of the blows of history and attacks by rival philosophical parties, both progressivist and reactionary. The radical wings of both parties perceive modernity as a depressing, nauseating period which must be broken with by moving toward the past or toward the future. One of the most original and profound diagnoses of this attitude was offered by Hans Jonas, who discerned in radical doctrines of a hundred years ago a similarity with the gnosticism of antiquity. Jonas’s diagnosis has not lost its relevance. That is why the central question addressed in this study is as follows: what prescription does the Kantian programme offer for modernity’s “gnostic dizziness?” I maintain that Kant’s critical turn is still an effective strategy by means of which to compensate for the sudden stresses and “gnostic impulses” provoked by the modern worldview revolution, bringing back an “orientation in thinking” which reorients the world process and individual activity. The imperative to always see and respect humanity in a particular individual warns against the “category mistake” committed by modern radicals who ascribe agency (subjectivity) to non-human abstractions which cannot possess this property. In theory, Kant grounds the view that humanity should resign itself to the fact of its perspective being limited and local. Kantian practical philosophy provides the traveler with a map of regulative ideas and a “moral compass”, along with an explanation of disruptive factors, offering a working*

<sup>1</sup> Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russia.

<sup>2</sup> Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), 14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia.  
Received: 14.12.2023.  
doi: 10.5922/0207-6918-2024-1-4

возможных исходов. «Коперниканский переворот» Канта возвращает человеку центральное положение, приводит в порядок воображение и позволяет надеяться успешно встретить новые вызовы.

**Ключевые слова:** Кант, современность, гностицизм, ориентация, нигилизм, категориальная ошибка, персонализм

Я не касаюсь здесь того, что есть не результат намеренно примененного средства, а скорее естественное следствие положения, в которое попадает человек, когда он теряет власть над собой под действием своего воображения. Сюда относится *головокружение* при взгляде вниз с края крутой вершины (или даже просто с узкого моста без перил) и *морская болезнь*. — Доска, на которую вступает чувствующий слабость человек, не нагнала бы на него страх, если бы лежала на земле; но когда она положена как мост над глубокой пропастью, одна мысль о возможности оступиться действует так сильно, что она сама представляет опасность для совершающего попытку человека. — Морская болезнь (которую я сам испытал в путешествии из Пиллау в Кёнигсберг, если только это можно назвать морским путешествием) с ее позывами к рвоте зависела, как мне показалось, только от зрения; ибо, наблюдая за качкой из каюты корабля, я видел то залив, то возвышенность Балги, и повторение погружения после подъема стимулировало антиперистальтическое движение кишечника посредством воображения через мышцы живота (AA 07, S. 169 Anm.; Кант, 1994а, с. 190 примеч.; перевод уточнен. — В. Ч.).

Опыт морской болезни, который Кант описывает в этом малозаметном примечании в «Антропологии с прагматической точки зрения», случился с ним примерно в семнадцати морских милях от места, где жил, трудился, умер и похоронен Николай Коперник, чей трактат «О вращении небесных сфер» (1543) символизирует начало современной научной и мировоззренческой революции. Примерно двести тридцать лет разделяют переворот Коперника и переворот Канта, и такая же вре-

explanation of the situation and its possible outcomes. Kant's "Copernican revolution" brings human beings back into focus and imagination to order, allowing for the hope that new challenges will be successfully met.

**Keywords:** Kant, modernity, Gnosticism, orientation, nihilism, category mistake, personalism

I pass over here what is not a means to a purpose but a natural consequence of a situation in which someone is placed, and where his imagination alone disconcerts him. Examples of this are *dizziness*, caused by looking down from the edge of a steep height (perhaps also by looking down from a narrow bridge without railings) and *seasickness*. — The board on which a human being who feels faint steps would strike no fear in him if it were lying on the ground, but when it is placed over a deep precipice as a footbridge the thought of the mere possibility of taking a false step is so powerful that the person attempting to cross over really is in danger. — Seasickness (which I myself experienced on a voyage from Pillau to Königsberg, if indeed one wants to call this a sea voyage), with its attack of vomiting, came, as I believe I observed, merely by means of my eyes; because the rocking of the ship, as seen from the cabin, made me see now the bay, now the summit of Balga, and the recurrent falling after the rising of the ship provoked, by means of the power of the imagination, an antiperistaltic movement of the intestines by the stomach muscles (*Anth*, AA 07, p. 169n; Kant, 2007a, p. 280n).

Kant had an encounter with seasickness he describes in an obscure footnote in *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, approximately seventeen nautical miles from where Nicolaus Copernicus lived, worked, died, and was buried. Copernicus' *On the Revolutions of the Heavenly Spheres* (1543) ushered in the modern scientific and worldview revolution. The Copernican revolution and the Kantian revolution are separated by some two hundred and thirty years, the same period that separates us from

менная дистанция отделяет нас от кантовской критической философии. Мощь и период волн, поднятых этими событиями, из которых одно было реакцией на другое, огромны и с трудом поддаются осознанию. Бывают долгие затишья, когда кажется, что воды современности успокоились, требующее ответственной деятельности опасное плавание превратилось в туристический круиз либо вовсе закончилось<sup>3</sup>, — но вот корабль снова кренится, его пассажиров тошнит, а философ вылетает из тихой академической каюты, ударяется о палубу и просыпается от догматического сна.

Истории о перевороте Коперника обычно отмечают его непреднамеренность: великий астроном, помимо научной устремленности к истине, имел вполне консервативное желание подкрепить нашу веру в разумность божественного мироустройства<sup>4</sup> и сам не делал головокругительных экзистенциальных выводов, хотя и понимал, что его идеи могут взволновать воображение читателей. Приведя в движение Землю, он не собирался приводить в движение ее обитателей. Напротив, Кант придавал своим идеям мировоззренческую направленность и намеревался сделать максимально очевидными основания для веры в разумность и достоинство человека и в нашу способность стоять у руля в начавшемся самостоятельном пути, дать «моральный компас» и «карту», указать маяки регулятивных идей и наилучший маршрут для человеческой одиссеи. Обширный каталог реакций на переворот Коперника включает ужас Паскаля, восторг Гёте, горечь Ницше (Blumenberg, 2011, p. 100). Кантовский переворот также вызвал и восхищение после-

<sup>3</sup> Галилей на протяжении «Диалога о двух главнейших системах мира» разбирает эту иллюзию отсутствия движения корабля и, по аналогии, Земли.

<sup>4</sup> «Разве человек, прилепляющийся к тому, что он видит построенным в наилучшем порядке и управляющимся божественным изволением, не будет призываться к лучшему после постоянного, ставшего как бы привычкой созерцания этого и не будет удивляться творцу всего, в ком заключается все счастье и благо?» (Коперник, 1964, с. 16).

the Kantian critical philosophy. The power and period of the waves made by these events, one of which was a reaction to the other, are huge and astonishing. There are periods when, while modernity seems to be in the doldrums, the dangerous and stressful journey turns into a pleasure cruise or has even come to an end<sup>3</sup> — but then the ship begins to list again, passengers feel queasy, and the philosopher is thrown out of his quiet academic cabin, lands on the deck with a thump and awakens from his dogmatic slumber.

Historians of the Copernican turn tend to stress its unintended character: the great astronomer, while striving toward scientific truth, was driven by the conservative wish to bolster our faith in the wisdom of the Divine order<sup>4</sup> and himself did not draw dizzying existential conclusions, although he was aware that readers might find his ideas unsettling. By setting the Earth in motion he did not intend to set its inhabitants in motion. By contrast, Kant gave his ideas a worldview thrust and wanted to elucidate the grounds of faith in the reasonableness and dignity of human being and our ability to undertake the autonomous journey; to give a “moral compass” and “a map”; to show the beacons of regulative ideas and the best route for mankind’s odyssey. The vast catalogue of reactions to the Copernican revolution includes Pascal’s horror, Goethe’s ecstasy, and Nietzsche’s distress (Blumenberg, 2011, p. 100). The Kantian revolution, too, was hailed by its followers and criticised by those who considered its consequences terrifying, its as-

<sup>3</sup> Galileo in his *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems* unravels the illusion of the ship standing still and by analogy, of the Earth standing still.

<sup>4</sup> “For who, after applying himself to things which he sees established in the best order and directed by divine ruling, would not through diligent contemplation of them and through a certain habituation be awakened to that which is best and would not wonder at the Artificer of all things, in Whom is all happiness and every good?” (Copernicus, 1952, p. 510).

дователей, и критику со стороны тех, кто счел его последствия ужасающими, допущения ошибочными, рассуждения непоследовательными, а намерения чрезмерными либо, наоборот, недостаточно радикальными. Однако как в первом, так и во втором случае с нашей исторической дистанции уже не может быть сомнений в масштабе события.

Случившееся может не нравиться. Испытывающие тошноту от качки могут хотеть забыть или отменить современную ситуацию. Этим тягостным состоянием вполне объясняется позыв иных кого-то сбросить, других — спрыгнуть самому, третьих — потопить весь корабль. Можно понять негодование тех, кто чувствует, что был «заброшен» на корабль спящим: незападные страны и выходцы из них накопили большой список претензий к тем, кого считают колонизаторами. Россия, втянутая в модерн Петром и советским строительством, так вполне и не прижилась в нем, и сейчас ее реакционные силы претендуют на глобальную роль лидеров сопротивления. Не вполне благополучны и колыбель современности Европа, и ее нынешний эпицентр в Америке. Однако начавшееся «плавание» нельзя отменить, хотя оно и не было предметом явного согласия всех его участников. Теперь его успех будет зависеть не только от прочности матчасти, но и от мужества рулить. И от того, насколько разум сможет успокоить разгулявшееся неразумное воображение.

В философии нынешний конец «прекрасной эпохи» похож на предыдущий. Трехсотлетие Канта напоминает о его двухсотлетию. Над многолюдной и истонченной кантианской философией реет тень Давоса. Тот факт, что юбилейный Кантовский конгресс смят и разорван фракциями, разделенными по внефилософскому принципу «чей домен — того и вера», свидетельствует о кризисе, возможно, даже ярче, чем неудача Кассирера в полемике с Хайдеггером. В этот раз кантианцам не хватило автономии даже для себя, чтобы подняться

сумptions false, its arguments inconsistent, its intentions over-ambitious or, on the contrary, not radical enough. However, in both cases, from our historical distance, the magnitude of the event is not open to question.

What happened may not be to everybody's liking. Those who feel seasick may want to displace or cancel the modern condition. This uncomfortable feeling may well explain why some would like to throw some passengers overboard, others to jump ship themselves, and yet others to sink the entire vessel. One can understand the anger of those who feel that they have been brought on board while asleep: non-Western countries and people coming from there have a long catalogue of grievances against those they consider to be colonisers. Russia, drawn into modernity by Peter I and the Soviet experiment, has never felt at home in it, such that today its reactionary forces are claiming leadership in the resistance. Europe, the cradle of modernity, and its current epicenter, North America, are not quite happy either. However, the "journey" has started, it cannot be canceled, although not all of its participants agreed to the journey in the first place. Now its success depends not only on the robustness of the ship, but also on the courage of those who steer it. And on the extent to which their reason can calm down their misguidedly riotous imagination.

In philosophy, the end of the current *belle époque* is similar to that of the previous one. Kant's tercentenary is reminiscent of his bicentenary. The shadow of Davos hovers over the sophisticated crowd of Kantian philosophers. The fact that the jubilee Kant congress is trampled down and fragmented on the non-philosophical principle *cuius regio, eius religio* attests to a crisis perhaps more vividly than Cassirer's lack of success in the polemic with Heidegger. This time around the Kantians could not muster autonomy even for

над собственными эмоциями и внешними политическими обстоятельствами и попытаться вернуть их в пределы смысла. Впрочем, не стоит преувеличивать и разумность философов, и возможности философии. Впереди будет достаточно сумерек для кантианской совы.

### Критика спереди и сзади

Еще несколько лет назад могло показаться, что кантовская мысль предлагает набор трюизмов: разумность есть сущностная характеристика человека, человечность есть конечная ценность, постоянный мир между народами есть цель, право священо, автономия и ответственное действие есть способ человеческой совершеннолетней жизни. Конечно, эти нормы не везде и не всегда выполнялись, иногда не выполнялись с самым изощренным лицемерием, но они не вызывали публичных возражений, лишь невнятное неудовольствие на философской периферии, а их постепенная реализация виделась основным содержанием и общим направлением исторического процесса. Казалось, Кант вместе с природой гарантируют успех, и от его — их — последователей требуется лишь двигаться по предустановленному маршруту и оглашать мысли великого классика перед публикой на торжественных академических симпозиумах.

Сегодня ситуация выглядит иначе. Консенсус очевидным образом разрушен, и сразу несколько больших мировоззренческих проектов ведут борьбу за демонтаж кантовского наследия и избавление от него. Как и прежде, критика Канта ведется слева и справа. Точнее будет сказать, спереди и сзади. «Моральный компас» кантовской философии — ценность свободы и человеческого достоинства — позволяет лучше сориентироваться в политическом пространстве, созданном различными философскими фракциями, чем случайное и неясное деление на «левых» и «правых». Из канти-

themselves in order to rise above their own emotions and external political circumstances, and try to bring these into the bounds of sense. Having said that, we should not exaggerate the reasonableness of philosophers and the powers of philosophy. There is enough twilight ahead for the Kantian owl.

### Critique from the Front and from Behind

Until a few years ago Kantian thought might have seemed to be a range of truisms: reasonableness is the essential characteristic of man, humanity is the ultimate value, enduring peace among peoples is the goal, right is sacred, autonomy and responsible action is the way of life of mature humankind. These norms, of course, were not followed everywhere and always, and sometimes were not followed at all, being covered up by sophisticated hypocrisy, but they were not publicly challenged, meeting with mutterings on the fringes of philosophy, while their gradual implementation was seen as the main content and direction of the historical process. It seemed that Kant, and nature, guaranteed success, and all his — their — followers had to do was to stick to the road map and voice the classic's thoughts at gala academic symposiums.

The current situation is different. Consensus has obviously broken down, with several philosophical projects seeking to dismantle the Kantian legacy and get rid of it. Like before, Kant is criticised from the left and from the right or, more precisely, from the front and from behind. The "moral compass" of Kantian philosophy — the value of freedom and human dignity — is more helpful in gaining one's bearings in the political space created by various philosophical factions than the contingent and vague distinction between "left" and "right". From the Kantian perspective, these factions are located on the arrow of historical time stretching from

анской перспективы фракции расположены на стреле исторического времени, тянущейся от пробуждения разума к регулятивной идее его полноты в «царстве целей», где природа не препятствует свободе, а люди находятся в этическом сообществе, гражданско-правовом состоянии и постоянном мире. Выбрав кантианскую программу за точку отсчета, мы увидим критиков в их устремлении с разной степенью решительности либо назад, к досовременному миру традиций, внерациональной веры, чудес и тайн, авторитетов и иерархий, «пастырей» и их «домашнего скота», либо вперед, к идеалу полной эмансипации и деконструкции всех ограничивающих человека структур.

Впереди видны те, кто находит Канта недостаточно прогрессивным, темпорально заторможенным. Интенсивность и ожесточенность их критики различны, однако наиболее заметны не попытки «подтолкнуть» Канта вперед через аккуратные ревизии и локальные апдейты, через ускорение кантианского реформизма и смягчение его антропологического реализма, а яркие карикатуры на Канта в роли апостола колониального угнетения и одного из основателей расистской антропологии. Из России, обжегшейся на прогрессистском радикализме и сейчас метнувшейся маятником обратно по историческому времени, трудно судить о мотивациях и сюжетных поворотах в тридцатилетнем процессе «деколонизации Канта», начатом Эмануэлем Эзе (Eze, 1997), Робертом Бернасconi (Bernasconi, 2002) и другими и до сих пор имеющем неясные перспективы (Kleingeld, 2007; Жаворонков, 2021; Lu-Adler, 2023).

В нашей местной перспективе «Критика чистого разума» и «Основоположение к метафизике нравов» до сих пор считаются намного более весомыми, чем заметки к физической географии и антропологии. Кантовские сентенции о русских известны (см., напр.: AA 25, S. 542), но не вызывают азарта — детство человечества полно предрассудков, и продолжать

the awakening of reason to the regulative idea of its fruition in “the kingdom of ends” where nature does not obstruct freedom and people are in an ethical community, civil and legal state in a perpetual peace. With the Kantian programme as a reference point, we see critics looking, with varying degrees of determination, either backward, to the pre-modern world of traditions, extra-rational faith, miracles and mysteries, authorities and hierarchies, “shepherds” and their “flock”; or forward, toward the ideal of complete emancipation and the dismantling of all structures that constrain human being.

In the front ranks we see those who find Kant not progressive enough, lagging behind the times. The intensity and vehemence of their criticism vary, but what stands out is not the tendency to “nudge” Kant forward through careful revisions and local updates, the speeding up of Kantian reformism, and the dilution of his anthropological realism, but rather the graphic caricatures of Kant as an apostle of colonial oppression and one of the founders of racist anthropology. From Russia, which, having burned its fingers on progressivist radicalism and swung back in historical time, it is hard to judge the motivations and twists and turns in the thirty years-long process of the “decolonisation of Kant” started by Emmanuel Eze (Eze, 1997), Robert Bernasconi (Bernasconi, 2002) and others, a process whose outcome is still unclear (Kleingeld, 2007; Zhavoronkov, 2021; Lu-Adler, 2023).

From our local perspective, the *Critique of Pure Reason* and the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* are still considered to carry more weight than the notes on physical geography and anthropology. Kant’s pronouncements on the Russians are known (see, for example: *V-Anth/Fried*, AA 25, p. 542), but not given much attention — humankind’s childhood is full of prejudices, and to continue spending

тратить на них время означает затягивать несовершенное. Возможно, это местная особенность: в одной оптике Россия не знает колониализма, в другой здесь колонизированы и угнетены все. И в том, и в другом случае все — почти все — находятся в равных условиях и не имеют поводов для взаимных ретроспективных претензий, выясняя отношения по иным поводам и на иных языках (Чалый, 2020). Так или иначе, сам Кант ставит вопрос о разумности, культуре и цивилизации намного шире расовых рамок. Он не наделяет привилегией человеческий способ реализации разума и сдержан в оценках положения человеческого рода в гипотетическом ряду «разумных существ вообще». Это видно и в его гипотезах об инопланетном разуме, и в явной скептической иронии по поводу энтузиазма Гердера, предвкушающего радость наших более разумных «братьев» при встрече с нами (AA 08, S. 51; Кант, 1994д, с. 45–46). В любом случае такие вызовы, как глобальный политический кризис, развитие ИИ, ограниченность ресурсов и другие проблемы планетарного масштаба, требуют отложить «спор между собой» и вместе задуматься о нашей общей человеческой разумности и ее нормативных рамках, определяющих нашу общую судьбу.

Что видно в актуальных левых дискуссиях (благодаря богатому опыту русского радикализма XIX и XX вв., от которого Запад сам не «вакцинировался» ленинизмом и сталинизмом), так это общая тенденция, уводящая в сторону от кантовского (восходящего к христианскому) понимания человека как совершающей каждодневное нравственное усилие ответственной личности (*Persönlichkeit*). Для кантовского человека труд философской критики необходим, чтобы добиться *прежде всего от себя* все менее предвзятого и эгоистичного взгляда на мир, при этом с сохранением сознания неизбежной ограниченности своей перспективы и случайности эмпирической траектории. Вместо личности современный че-

time on them is to prolong our age of minority. This may be partly a local feature: on one framing Russia does not know colonialism, and on another all peoples in Russia are colonised and oppressed. In both cases everybody — or nearly everybody — is in equal circumstances and has no reason for mutual retrospective claims and the settling of accounts on other matters and in other languages (Chaly, 2020). Be that as it may, Kant himself approaches the question of reasonableness, culture, and civilisation with a much broader perspective than that of race. He does not confer privilege on the human way of actualising reason in the hypothetical range of “reasonable beings in general.” This shows clearly in his hypotheses about extra-terrestrial reason, and in his undisguised skeptical irony concerning Herder’s enthusiasm in anticipating the joy of our more advanced “brothers” at meeting with us (*RezHerder*, AA 08, p. 51; Kant, 2007c, p. 130). In any case, such challenges as the global political crisis, the development of AI, limited resources, and other global problems dictate putting aside our “internal arguments” and thinking together about our shared human sapience and its normative frameworks, which determine our common destiny. What stands out in the current leftist discussions (thanks to the rich experience of Russian radicalism in the nineteenth and twentieth centuries, against which the West was not “vaccinated” by Leninism and Stalinism) is the general trend away from the Kantian (originally Christian) understanding of the human being as making a daily moral effort to be a responsible personality (*Persönlichkeit*). For the Kantian human, the labour of philosophical critique is necessary to cultivate, *above all in oneself*, a less and less prejudiced and selfish view of the world while being aware of the inevitable limitations of one’s perspective and the contingency of one’s empirical trajectory. Instead

людей рассматривается как «пучок» естественных частных, образующих контингентную идентичность и требующих внешнего признания в качестве ценности. Требование признания, которое трудно обосновать из контингентности, часто подменяется требованием репараций за прошлые притеснения, из которых состоит человеческая история<sup>5</sup>. Отвлекаясь от задачи созидания себя в настоящем ради будущего и от выстраивания общих оснований для частных, философское внимание посвящает себя прошлому в поисках поводов для обид и ressentiment, в поисках виноватых других, на которых можно возложить ответственность за свое несовершенство и на чьих компенсациях можно жить, не трудясь или «барствуя» (AA 08, S. 389–391; Кант, 1994в, с. 481–485). В пределе философия оказывается лишь служанкой ressentimentного сознания, рационализирующей «естественной диалектикой» борьбу за власть, а мысль прошлого — сквотом, который можно оккупировать и эксплуатировать, пока он не придет в окончательный упадок.

Заднеориентированная мысль, которую в российском дискурсе обычно без разбора именуют консерватизмом, также атрибутирует мышление и действие, автономию и ценность чему-то иному, чем человек. Разница в том, что там, где радикальные приверженцы прогресса распознают в ином внедренные в сознание структуры угнетения, реакционеры видят его конституирующие формы, моральный «экзоскелет» человека, который тот, чтобы вообще состояться, должен интериоризировать, как произошло в христианстве с маской-личностью, или активировать как предзаданный «разработчиком» нативный «цивилизационный код». Первые требуют эмансипации от ложного сознания, вторые, наоборот, насаждают его как истину либо «полезный миф», иногда также не останавливаясь перед насилием. Конеч-

<sup>5</sup> Обзор позиций и аргументов, а также попытка обоснования репараций идеями Канта представлены, например, в статье: (Fisette, 2022).

of personality, the modern human is seen as “a bundle” of natural particulars that form a contingent identity and claim external recognition as a value. The demand for recognition, which is hard to derive from contingency, is often supplanted by the demand for reparations for the past injustices of which human history consists.<sup>5</sup> Instead of addressing the task of creating oneself in the present for the sake of the future and building general foundations for particulars, philosophy devotes itself to the past in search of causes for grievances and resentment, of others who can be blamed for our own faults and on whose compensations one can live “idly” without working (VT, AA 08, pp. 389-391; Kant, 2002a, pp. 431-432). Carried to its logical conclusion, this approach turns philosophy into a maidservant of the resentful consciousness which uses “natural dialectics” to rationalise the struggle for power, and past thought into a squat which can be occupied and exploited until it runs to seed.

Backward-oriented thought, which in Russian discourse is usually lumped together as being all conservative, also attributes thought and action, autonomy and value to something other than human being. The difference is that where the radical progressivists see in the other oppressive structures embedded into consciousness, the reactionaries see its constituting forms, the moral “exoskeleton” of human being which human being, in order to exist, must interiorise, as happened in Christianity with the mask-personality, or activate, as the native “civilisational code” pre-installed by the “developer”. The former demand emancipation from false consciousness and the latter, on the contrary, instil it as the truth or “a useful myth”, sometimes also not stopping at using violence.

<sup>5</sup> For a review of positions and arguments and an attempt to justify reparations by Kant’s ideas see, for example, Fisette (2022).

но, выведение нормативности из «полезных мифов» представляет не меньшие трудности, чем оправдание контингентной идентичности<sup>6</sup>.

Охранительный консерватизм атрибутирует мышление, намерение и действие государству, а неподконтрольную государству агентность приписывает недружественным силам, поскольку сами подданные, «слабосильные бунтовщики», в этой идеологии к агентности принципиально не способны. Традиционалистский консерватизм реифицирует традицию, путаясь в том, что можно считать традицией, в частности в России, триста лет подвергавшейся радикальной модернизации сверху. Отношения с государством у традиционалистов нестабильны: тогда и в той мере, когда государственным потребна традиционалистская риторика и образ жизни, сторонники старины видят в государстве защиту, а себя ошибочно мнят целью государственных усилий; как только ситуация и требования меняются, государство, связанное неизбежностью модернизации, оказывается для традиционалистов враждебной силой, неаутентичной, колониальной и обслуживающей чужие (в России обычно западные, но теперь возможны варианты) интересы.

Таким образом, и сзади, и спереди идет атака на фундаментальные опоры, разделяемые кантовской философией. С обеих сторон кантовскому универсализму противопоставляется истористский релятивизм локальных норм, пониманию человеческого достоинства как нормативного основания и долга как необходимой непредвзятой силы — нигилизм и децизионизм, автономии — гетерономия, миру людей — редукционистские или холистские он-

<sup>6</sup> Кант прямо приравнивает «полезные мифы» к лжи: «Может случиться, что не все, принимаемое человеком за истинное, является истинным (ведь он может заблуждаться); но во всем том, что он говорит, он должен быть правдивым (он не должен обманывать) — будь его исповедание лишь внутренним (перед Богом) или же внешним. — Нарушение этого долга быть правдивым называется ложью; причем ложь может быть как внешняя, так и внутренняя; так что та и другая ложь могут объединяться, а могут и противоречить друг другу» (AA 08, S. 421; Кант, 1994г, с. 555).

Needless to say, deriving norm from “useful myths” is as difficult as justifying contingent identity.<sup>6</sup>

Protective conservatism attributes thought, intent, and action to the state, and ascribes agency that is not controlled by the state to unfriendly forces since the subjects themselves, these “weak rebels”, are incapable of agency in principle. Traditionalist conservatism reifies tradition, not always being sure what tradition is, for example, in Russia, which has been exposed to attempts at radical modernisation from the top for at least three centuries. The state’s attitude to traditionalists is changeable: when and to the extent that the state can benefit from traditionalist rhetoric and ways of life, those who pine for old times see themselves, mistakenly, as the aim of the state’s efforts; as soon as the situation and requirements change, the state, bound by the inevitability of modernisation, becomes for the traditionalists a hostile, inauthentic, colonial force serving alien interests (in Russia usually the West, though as of lately not necessarily).

Thus, the fundamental principles shared by Kantian philosophy are attacked both from behind and from the front. From both sides, Kantian universalism is opposed by historicist relativism of local norms; the concept of human dignity as the normative foundation and duty as a necessary impartial force, by nihilism and decisionism; autonomy by heteronomy;

<sup>6</sup> Kant expressly equates “useful myths” to lies: “It may be that not everything is true which a man takes to be so (for he may err); but in everything he says he must be truthful (he must not deceive), whether his profession be merely internal (before God), or also an external one. The violation of this duty of truthfulness is called a lie; whence there can be not only external lies, but also an internal one, so that both may occur united together, or also in contradiction to one another” (VNAEF, AA 08, p. 421; Kant, 2004, p. 459).

тологии. Что не менее важно, кантианскому умеренному реалистическому оптимизму противопоставляется экзальтированный экзистенциальный негативизм, доходящий до головокружительной паники и ужаса. Это умонастроение является источником опасности и требует специального внимания.

### В окружении гностиков

Ханс Йонас одним из первых квалифицировал описанное умонастроение как гностическое. Наследуя немецкой традиции исследования гностицизма (Ф.Г. Баур, А. фон Гарнак, К. Шмидт и др.), он применил ее аппарат и свои обширные знания (Jonas, 1934) к экзистенциализму своего научного руководителя Хайдеггера (Jonas, 1952; 2001; Йонас, 1998). Последовала дискуссия с участием Якоба Таубеса, Эрика Фёгелина, Ханса Блюменберга, Одо Маркварда, Гершома Шолема и других, с разными вариациями зафиксировавшая важный общий тезис, что современность так или иначе заряжена гностической установкой (Hotam, 2007; Styfhals, 2019). В философской литературе продолжается дискуссия о том, кого и на каком основании можно или нельзя, продуктивно или бессмысленно считать «гностиком» (Culianu, 1992; O'Regan, 2001; 2002). Позиция Йонаса сохраняет силу, в ее развитие высказываются и обосновываются доводы о том, что нигилистический экзистенциализм, прежде всего хайдеггерианский, сам есть не преодоление, но лишь нездоровая мировоззренческая реакция, морская болезнь в плавании современности (Herskowitz, 2022).

В версии Йонаса гностицизм характеризуют две черты: радикальный дуализм и нигилизм. Дуализм современного сознания инспирирован философско-научной революцией и, в частности, картезианским разрывом между немыслящей протяженной материей и мысля-

the world of humans by reductionist or holistic ontologies. Also very importantly, *Kantian moderate realistic optimism* is opposed by *extreme existential pessimism*, sometimes bordering on *frenzied panic and horror*. This mindset is a source of danger that demands special attention.

### Surrounded by the Gnostics

Hans Jonas was one of the first to qualify the mood described above as gnostic. Following the German tradition of the study of Gnosticism (F. G. Baur, A. von Harnack, C. Schmidt and others), he applied its apparatus and his vast knowledge (Jonas, 1934) to the existentialism of his academic supervisor Heidegger (Jonas, 1952; 2001). The discussion that followed involved Jacob Taubes, Eric Voegelin, Hans Blumenberg, Odo Marquard, Gershom Scholem and others who each in their own way expressed the shared thesis that modernity is infected with gnosticism (Hotam, 2007; Styfhals, 2019). The discussion still continues in the philosophical literature as to who and on what grounds can or cannot be considered a “gnostic”, usefully or meaninglessly (Culianu, 1992; O'Regan, 2001; 2002). Jonas's position is still valid, bolstered by the argument that nihilistic existentialism, especially of the Heideggerian persuasion, constitutes not an overcoming, but a morbid philosophical reaction, a seasickness on the modern journey (Herskowitz, 2022).

Jonas's version of gnosticism stressed two features: radical *dualism* and *nihilism*. The dualism of modern consciousness is inspired by the philosophical-scientific revolution, specifically the Cartesian gap between unthinking,

щим сознанием. Мыслящий человек оказывается брошенным в бессмысленную и безразличную к нему природу — ситуация, впервые понята Паскалем (Йонас, 1998, с. 321). Подобно позднеантичному гностику, замкнутому в созданном чужой ошибкой или злой насмешкой мире, современный человек обнаруживает себя брошенным в бесконечную и бессмысленную вселенную и приходит в отчаяние и ярость. Ощущая свою радикальную ненужность и свободу, такой человек направляет свою волю на борьбу с миром и с тем, что он принимает за его создателя. «Мир (не отчуждение от него) должно преодолеть; и мир, находящийся в состоянии упадка, разжаловавший систему власти, можно преодолеть только через власть» (Там же, с. 329).

На месте демиурга современного мира оказываются реифицированные абстракции — капитализм, колониализм, глобализм и т.п., — овладевающие индивидуальными сознаниями и ставящие их на службу. Дуализм имеет не только внешний, космологический, но и внутренний психологический характер: гностический дуализм души и духа, *псюхе* и *пневмы*, на разные лады повторяется в дуализме ложного сознания и подлинной самости. Последняя может представлять, например, в виде освобожденного от угнетения индивидуального набора «подлинных», «политически корректных» и прочих идентичностей или в виде очищенного от вредоносных «вирусов» коллективного «цивилизационного кода». Как и у гностиков, добрая *пневма* в пределе может оказаться лишенной содержания чистой негативностью: подлинное оказывается таковым лишь до тех пор, пока новое критическое усилие не разоблачит в нем агента ложного сознания. Отсутствие у подлинного «судимости» оказывается лишь временной недоработкой той инстанции, которой случилось захватить судебную власть.

Йонас констатирует, что видимость «смерти Бога» влечет за собой отрицание универсально-

extended matter and thinking consciousness. Thinking beings are thrown into a meaningless nature which is indifferent toward them, a situation first understood by Pascal (Jonas, 2001, p. 322). Like the gnostic of late antiquity, trapped in a world created by someone's error or wicked prank, the modern human finds oneself thrown into an infinite and meaningless universe, which makes one desperate and furious. Feeling one's redundancy and freedom, such a person directs his will toward fighting the world and what he considers to be its creator. "The world (not the alienation from it) must be overcome; and a world degraded to a power system can only be overcome through power" (*ibid.*, p. 329).

The place of the demiurge in the modern world is taken by reified abstractions — capitalism, colonialism, globalism, etc. — which entrap and harness individual consciousnesses. Dualism has not only an external, cosmological character, but also an internal, psychological character: the gnostic dualism of soul and spirit, *psyche* and *pneuma*, manifests itself in various ways in the dualism of false consciousness and genuine selfhood. The latter may take the guise of an individual set of "authentic", "politically correct", and other identities, or a collective "civilisational code" purged of harmful "viruses". Like with the gnostics, the good *pneuma* may turn out to be pure negativity, devoid of content: the authentic retains its status until some new critical effort exposes it as an agent of false consciousness. The authentic's inculpability turns out to be a temporary oversight of the organisation which happens to have seized the judiciary power.

Jonas notes that the seeming "death of God" entails a denial of the universal moral law. Eth-

го морального закона. Этический релятивизм провоцирует всеобщую борьбу за власть и даваемую ей возможность децизионистски судить:

Ниспровержение идеи закона, *номоса*, приводит к этическим последствиям, в которых нигилистический подтекст гностического акосмизма и в то же время аналогия определенным современным рассуждениям становятся даже более очевидными, чем в космологическом аспекте. <...> То, от чего избавились в одном случае, было нравственным наследием золотого века древней цивилизации; в другом случае добавилось то, что существовало две тысячи лет западной христианской метафизики как основа идеи о нравственном законе (Там же, с. 330).

Йонас приводит валентинианскую формулу старого гностицизма: «То, что делает нас свободными, есть познание того, кто мы были, чем мы стали; где мы были, куда мы брошены; куда мы стремимся, что искупаем; что есть рождение, и что — возрождение» (Там же, с. 333). Он видит в ее динамизме «необратимое направление от прошлого к будущему» (Там же). К этому следует добавить, что динамизм может быть прочитан не только эсхатологически-прогрессистски, но и реакционно: спасение из нашей брошенности лежит позади, в воображаемой традиции. Обе установки объединяет неприятие настоящего, пребывание в котором не просто «сокращается» под действием набирающих ход объективных процессов современности (Люббе, 1994), но становится невыносимым, вызывает бунт: «...не существует настоящего для обитания, только кризис между прошлым и будущим, указанный момент между ними, балансирующий на лезвии решения, толкающего вперед» (Йонас, 1998, с. 336). Этот бунт, возможно, даже яростнее и отчаяннее у реакционера, чем у революционера: реакционер пытается идти против естественного течения времени с сознанием, что *вся история,*

ical relativism provokes a universal struggle for power, which allows it to pass this decisionist judgment:

The subversion of the idea of law, of *nomos*, leads to ethical consequences in which the nihilistic implication of the gnostic acosmism, and at the same time the analogy to certain modern reasonings, become even more obvious than in the cosmological aspect. [...] What was being liquidated, in the one case, was the moral heritage of a millennium of ancient civilization; added to this, in the other, are two thousand years of Occidental Christian metaphysics as background to the idea of a moral law (*ibid.*, p. 331).

Jonas cites the Valentinian formula of old Gnosticism: “What makes us free is the knowledge who we were, what we have become; where we were, wherein we have been thrown; whereto we speed, where from we are redeemed; what is birth and what rebirth” (*ibid.*, p. 334) He sees in its dynamism “irreversible direction from past to future” (*ibid.*). To this we should add that dynamism can be interpreted not only in the eschatological-progressive way, but also in a reactionary way: salvation from our thrown state lies in the past, in an imagined tradition. Both attitudes have in common the rejection of the present, a sojourn which is not only “shrunk” under the impact of accelerated objective processes of modernity (Lübbe, 2013), but becomes unbearable and triggers a revolt: “there is no present to dwell in, only the crisis between past and future, the pointed moment between, balanced on the razor’s edge of decision which thrusts ahead” (Jonas, 2001, p. 337). This revolt is perhaps even more furious and desperate with the reactionary than with the revolutionary: the reactionary tries to swim against the natural flow of time with a notion that *the whole history, the whole*

*весь мир* не на его стороне<sup>7</sup>. В пределе это оборачивается трагической установкой на временное «удержание» мира от неизбежного конца («катехон»), за которым, впрочем, должно каким-то сверхъестественным образом последовать обещанное откровением торжество праведных.

Многие яркие эпизоды российской современной истории свидетельствуют о своеобразном и сильном присутствии мироотрицательной установки, описанной Ионасом. Например, использованная Лейбницем метафора России как «чистого листа» и «неподнятой целины» (Лейбниц, Герье, 1873, с. 52; Герье, 1871, с. 64) становится одним из главных «социотехнических воображаемых» русской современной «перманентной революции», «пахоты» сверху, сверху-силы «заботы» о светлом будущем при кажущемся отсутствии прошлого и радикальной неудовлетворенности настоящим (см. об этом подробнее: Chaly, 2023). Чаадаев говорит о пустоте России как «не-места» (см.: Chepurin, Dubilet, 2019). Из совсем другого лагеря Победоносцев в частной, но ставшей знаменитой беседе называет страну «ледяной пустыней, по которой бродит лихой человек»<sup>8</sup>. Нигилизм, кри-

<sup>7</sup> Можно сопоставить это отчаяние реакционера, например, с торжеством революционера Г. В. Плеханова, сознающего свое слияние с энергией исторической необходимости и переживающего экстатический прорыв к подлинному бытию: «...когда мы говорим, что данная личность считает свою деятельность необходимым звеном в цепи необходимых событий, это значит, между прочим, что отсутствие свободы воли равносильно для нее совершенной неспособности к бездействию и что оно, это отсутствие свободы воли, отражается в ее сознании в виде невозможности поступать иначе, чем она поступает. Это именно то психологическое настроение, которое может быть выражено знаменитыми словами Лютера: "Hier stehe ich, ich kann nicht anders" ("На том стою, и не могу иначе". — В. Ч.), и благодаря которому люди обнаруживают самую неукротимую энергию, совершают самые поразительные подвиги» (Плеханов, 1956, с. 302).

<sup>8</sup> «Не могу сказать наверно, к этому ли времени или более позднему относится свидание Дм. С-ча со всемогущим обер-прокурором Синода Победоносцевым, когда этот крепкий человек сказал ему знаменитую фразу: "да знаете ли вы, что такое Россия? Ледяная пу-

*world* are not on his side<sup>7</sup>. Ultimately, it turns out to be a tragic commitment to temporarily "holding back" an inevitable end of the world (*katechon*) which, however, would somehow be followed by the triumph of the righteous promised in the revelation.

Many high-profile events in Russia's modern history reveal an unusual and strong presence of the world-negating attitude described by Jonas. For example, Leibniz's metaphoric reference to Russia as "a blank slate" and "a virgin soil" (Leibniz and Guerrier, 1873, p. 52; Guerrier, 1871, p. 64) becomes one of the main "sociotechnical imaginaries" of the modern Russian "permanent revolution", "upturning" of virgin soil from the top, "a striving" toward a bright future in the seeming absence of a past and radical dissatisfaction with the present (see more on this: Chaly, 2023). Chaadayev speaks of Russia as an empty "non-place" (Chepurin and Dubilet, 2019). From an entirely different camp, Pobedonostsev, in a private conversation which has become famous, describes the country as "an icy desert in which a dashing man wanders"<sup>8</sup>. Nihilism, critically introduced

<sup>7</sup> One can compare, for example, the despair of the reactionary with the triumph of Georgy V. Plekhanov, the revolutionary who is conscious of being merged with the energy of historical necessity and is experiencing ecstatic striving toward authentic being: "[...] when we say that a certain individual regards his activities as an inevitable link in the chain of inevitable events, we mean, among other things, that for this individual, lack of free will is tantamount to *incapability of inaction*, and that this lack of free will is reflected in his mind as the *impossibility of acting differently from the way he is acting*. This is precisely the psychological mood that can be expressed in the celebrated words of Luther: 'Here I stand, I can do no other,' and thanks to which men display the most indomitable energy, perform the most astonishing feats" (Plekhanov, 1940, p. 12).

<sup>8</sup> "I cannot say for sure whether it was then or later that D.S. met the almighty Chief Procurator of the Synod, Pobedonostsev, when this strong man said famously: 'Do you know what Russia is? It is an icy wilderness in which wanders an evil man.' Apparently D.S. [Merezhkovsky] replied, rather boldly, was it not he and others of his ilk who were turning Russia into an icy wilderness... or something like that" (Gippius, 2002, pp. 281-282).

тически введенный в оборот Ф. Г. Якоби в отношении современной ему философии, становится одной из характерных тем русской классической литературы и запечатленной в ней жизни XIX в., редким примером успешной адаптации западного понятия к русской реальности. Бисмарк, согласно гулявшей в конце XIX в. по мировым газетам истории, привозит из России запечатленное им на кольце переживание встречи с русским «ничего»<sup>9</sup>. Обратная популярность слова «ничего» в европейских языках с конца XIX в. и до наших дней свидетельствует о силе и особенности его русских смыслов (Podhajeka, 2022). Гностицизм непосредственно повлиял на некоторые стороны философии В. С. Соловьева, Л. П. Карсавина и многих других, вообще на культуру Серебряного века (Козырев, 2007). Революционный большевизм и сталинизм с «чистками» от врагов реализуют гностический радикальный дуализм<sup>10</sup>. Сегодня интеллигентский прогрессистский гностицизм «России в плену автократии злокозненного гения» соседствует и по форме схож с реакционным гностицизмом «России в плену глобалистского колониального проекта». Доходит дело до того, что Кант персонально объявляется демиургом, создавшим злой западный мир.

стыня, а по ней ходит лихой человек". Кажется, Д. С. [Мережковский] возразил ему тогда довольно смело, что не он ли, не они ли сами устраивают эту ледяную пустыню из России... во всяком случае, что-то в подобном роде» (Гишпиус, 2002, с. 281 – 282).

<sup>9</sup> В середине 1880-х гг. по газетам от Европы до США и Новой Зеландии циркулировали разные версии истории, объясняющей тот факт, что «железный канцлер» носит кольцо с надписью «Nitschewo». В одних версиях он едва не замерз в русской «ледяной пустыне», пока заблудившийся кучер повторял «Ничего, барин, ничего» (Bismarck's Iron Ring, 1885; Bismarck's Ring, 1886). В других, менее драматичных, он обещал царю и Горчакову начать говорить по-русски, когда он усвоит смысл непонятого слова «ничего», которое слышит повсюду (Rjabowa, 2015).

<sup>10</sup> Сектантская природа и эсхатологический характер большевизма и других революционных программ — известная тема философов русского зарубежья.

by Friedrich Heinrich Jacobi with respect to the philosophy of his time, becomes a stock theme of Russian literature and the nineteenth-century life it portrays, a rare successful adaptation of a Western concept to Russian reality. An anecdote widely recounted in the world newspapers in the late nineteenth century has it that Bismarck, after a trip to Russia, had brought back a ring with the Russian word *Nitschewo* (literally “nothing”, loosely, “take it easy”, “don’t worry”) reminding him of his experience there.<sup>9</sup> The reverse popularity of the analogue of the Russian *nichevo* in the European languages since the late nineteenth century until today attests to the tenacity and peculiarity of the word’s Russian connotations (Podhajeka, 2022). Gnosticism had a dire impact on some aspects of the philosophy of Vladimir S. Soloyov, Lev P. Karsavin, and many others, and in general on the Silver Age culture (Kozyrev, 2007). Revolutionary Bolshevism and Stalinism with their “purges” of enemies realise gnostic radical dualism.<sup>10</sup> Today, the intelligentsia’s progressivist “Russia-under-the-autocracy-of-an-evil-genius” gnosticism chimes with the reactionary “Russia-in-the-grip-of-a-globalist-colonialist-project” gnosticism. It even comes to Kant being personally declared to be the demiurge who created the evil West.

<sup>9</sup> In the mid-1880s, versions of the anecdote circulated in the newspapers from Europe to the USA and New Zealand explaining why the “iron chancellor” was wearing a ring with the inscription *Nitschewo*. Some versions had it that he nearly froze to death in the Russian “icy desert” while the cabman who had lost his way kept saying, “Nitschewo, sir, nitschewo” (Anon., 1885; Anon., 1886). In other, less dramatic versions, he promised to the Tsar and to Gorchakov to start speaking Russian once he grasped the meaning of the mysterious Russian word “*nichevo*” which he was hearing everywhere (Rjabowa, 2015).

<sup>10</sup> The sectarian nature and eschatological character of Bolshevism and other revolutionary programs is a pet topic of Russian émigré philosophers.

## Пилули и лечебные ванны

Экзальтированному сознанию, чтобы «пройти по доске над пропастью» или выстоять «у руля корабля», придется успокоить усугубляющее реальные трудности воображение, эту «слепую, хотя и необходимую функцию души» (A 78 / B 103; Кант, 2006, с. 171). Кант указывает на терапевтические возможности философии в лечении «болезней головы». Однако необходимо, чтобы лекарства выписывали «принадлежащие к гильдии медиков», а не любители-энтузиасты и безответственные шарлатаны, чье лечение только усугубит недуг (AA 08, S. 414; Кант, 1994г, с. 535).

Первейшая кантовская рекомендация связана с его первым вопросом философии: «Что я могу знать?» Знать можно только то, что обнаруживается в чувственном опыте и подводится под понятия: «мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» (A 51 / B 75; Кант, 2006, с. 139). Поэтому отбор понятий, то есть их *критика*, есть дело ответственное, и ошибки здесь имеют самые глубокие последствия. Кант считал, что некоторый набор понятий после тщательного испытания приходится признать необходимым для всякого возможного опыта и предшествующим ему, то есть придать этому связному набору статус *априори*, одинаковый для всех разумных существ. В современной философии сильное понимание кантовского априоризма вызывает сомнения, однако слабый априоризм достаточно распространен<sup>11</sup>. И он позволяет разоблачить «мир видимости», населенный при участии воображения мнимыми сущностями вроде меньшинств, наций, классов, цивилизаций и госу-

<sup>11</sup> Хорошо известный пример дает Хилари Патнем: «...моя процедура тесно связана с тем, что Кант называл “трансцендентальным” исследованием; ибо это исследование... предпосылок референции и, следовательно, мышления — предпосылок, встроенных в природу самих наших умов, хотя и не полностью независимых (как надеялся Кант) от эмпирических предположений» (Putnam, 1981, p. 16).

## Pills and Curative Baths

An inflamed mind, in order to “walk on a footbridge over a precipice” and “stand at a ship’s helm”, will have to calm the imagination, this “blind though indispensable function of the soul” (*KrV*, A 78 / B 103; Kant, 1998, p. 211), which magnifies the real difficulties. Kant points to the therapeutic potential of philosophy to treat “the maladies of the head”. But the remedies should be prescribed by “qualified physicians”, and not by enthusiastic amateurs and irresponsible charlatans whose efforts can merely aggravate the disease (*VNAEF*, AA 08, p. 414; Kant, 2004, p. 454).

Kant’s prime recommendation is linked to his first question to philosophy: “What can I know?” One can only know what is in sensual experience and accords with the thesis: “thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind” (*KrV*, A 51 / B 75; Kant, 1998, pp. 193-194). That is why selecting concepts, i.e. their *critique*, is a crucial task, such that errors here may have profound consequences. Kant believed that a set of concepts, after thorough testing, has to be recognised as necessary for all possible experience and as preceding any experience; that is, that this set should be given the status of *a priori* for all thinking creatures. In current philosophy the hard version of Kantian apriorism raises doubts, but soft apriorism is fairly widespread.<sup>11</sup> It makes it possible to expose “the world of illusion” inhabited, with the help of the imagination, by fictitious entities such as minorities, nations, classes, civilisations, and states, and downgrade them to their proper sta-

<sup>11</sup> Hilary Putnam (1981, p. 16) famously gives an example: “My procedure has a close relation to what Kant called a ‘transcendental’ investigation; for it is an investigation [...] of the preconditions of reference and hence of thought — *preconditions* built in to the nature of our minds themselves, though not (as Kant hoped) wholly independent of empirical assumptions.”

дарств и вернуть им статус технических понятий, помогающих решать проблемы в отдельных предметных областях и бессмысленных в остальных.

Приписывание мнимым сущностям атрибутов или способностей по-разному именуется в разных парадигмальных жаргонах. Так, в марксизме говорят об овеществлении (или реификации) как обезличении, деперсонификации человека и наделении вещей свойствами субъекта или персоны; У. Джеймс пишет о «порочном абстракционизме»<sup>12</sup>, А. Н. Уайтхед — об «ошибке неуместной конкретности»<sup>13</sup>; Б. Латур критикует гипостазирование «социальных сил», «общества» и «социального»<sup>14</sup>; в теории аргументации известны ошибки, связанные с неуместной атрибуцией персональности, такие как «патетическая ошибка» (Fogelin, Dug-

<sup>12</sup> «Позвольте мне назвать “порочным абстракционизмом” способ использования понятий, который можно описать следующим образом: мы постигаем конкретную ситуацию, выделяя в ней какую-то характерную или важную черту и классифицируя ее под эту черту; после, вместо того, чтобы прибавлять к ее предыдущим признакам все положительные последствия, которые может принести новый способ понимания ситуации, мы переходим к привативному использованию нашего понятия; сведение первоначально богатого явления к голым предложениям этого имени, взятого абстрактно. <...> Я убежден, что злонамеренное использование абстрактных персонажей и классов является одним из величайших первоначальных грехов рационалистического ума» (James, 1988, p. 951).

<sup>13</sup> «Невозможно преувеличить значение того обстоятельства, что ключ к процессу индуктивного вывода, будь то в науке или повседневной жизни, должен быть найден в правильном понимании непосредственного события знания в его исчерпывающей конкретности. Исключительная важность современных достижений в физиологии и психологии обнаруживается именно в отношении нашей способности схватывать эти события в их конкретности. <...> Когда мы подменяем это конкретное событие простой абстракцией, которая описывает лишь материальные предметы в их изменяющихся в пространстве и времени конфигурациях, то запутываемся в неразрешимых проблемах» (Уайтхед, 1990, с. 100).

<sup>14</sup> Например, «Группы — не безмолвные объекты, а временное порождение постоянного гула, создаваемого миллионами голосов, спорящих о том, что это за группа и кто к какой группе принадлежит» (Латур, 2014, с. 48).

tus of technical concepts which help to solve problems in some domains and make no sense in other areas.

Imputing attributes or capacities to imagined entities has different names in different paradigm jargons. Thus, Marxists speak about reification as the depersonification of human being and imputing properties of a subject or person to things; William James writes about “vicious abstractionism”,<sup>12</sup> Alfred North Whitehead about the “fallacy of misplaced concreteness”,<sup>13</sup> Bruno Latour criticises hypostatisation of “social forces”, “society”, and “the social”;<sup>14</sup> argumentation theory speaks about errors of inappropriate attribution of personality, such as “the pathetic fallacy” (Fogelin and Duggan, 1987), etc. In the language of analytic philosophers, including of those who have been influenced by Kant, ascription of attributes, such as thought, intention, interest, value, decision,

<sup>12</sup> “Let me give the name of ‘vicious abstractionism’ to a way of using concepts which may be thus described: We conceive a concrete situation by singling out some salient or important feature in it, and classing it under that; then, instead of adding to its previous characters all the positive consequences which the new way of conceiving it may bring, we proceed to use our concept privatively; reducing the originally rich phenomenon to the naked suggestions of that name abstractly taken, treating it as a case of ‘nothing but’ that concept, and acting as if all the other characters from out of which the concept is abstracted were expunged. [...] The viciously privative employment of abstract characters and classnames is, I am persuaded, one of the great original sins of the rationalistic mind” (James, 1988, p. 951).

<sup>13</sup> “It is impossible to overemphasise the point that the key to the process of induction, as used either in science or in our ordinary life, is to be found in the right understanding of the immediate occasion of knowledge in its full concreteness. It is in respect to our grasp of the character of these occasions in their concreteness that the modern developments of physiology and of psychology are of critical importance. [...] We find ourselves amid insoluble difficulties when we substitute for this concrete occasion a mere abstract in which we only consider material objects in a flux of configurations in time and space” (Whitehead, 1948, pp. 44-45).

<sup>14</sup> For example, “Groups are not silent things, but rather the provisional product of a constant uproar made by the millions of contradictory voices about what is a group and who pertains to what” (Latour, 2005, p. 41).

gan, 1987), и т. д. В языке философов-аналитиков, в том числе испытывавших влияние Канта, приписывание атрибутов, таких как мышление, намерение, интерес, ценность, решение, ответственность, чему-либо, кроме живого сознающего существа, каковым является человек, — это вид *категориальной ошибки*, неправильного употребления языка, рождающего бессмыслицу вроде предложения «суббота лежит в постели», создающего псевдо-миры, которые мы сами для себя не можем сделать понятными (Magidor, 2022), вавилонские башни, — или, если угодно использовать континентальный язык, «дома бытия», которые непригодны для «человеческого присутствия». В литературе подробно обсуждается *мереологическая* разновидность категориальной ошибки, часто совершаемой в нейронауках, когда частям существа — мозгу, его разделам, клеткам и т. д. — «приписываются атрибуты, которые логически могут быть приписаны только существу целиком» (Bennett, Hacker, 2021, p. 38). Результатом становится онтология, которую можно назвать редукционистской, или дефляционной, «сдувающей» или понижающей «фундаментальный» уровень бытия относительно человека.

В нашем контексте можно говорить о направленной в противоположную сторону *холистской* категориальной ошибке, когда то же самое проделывается с абстрактными общностями. «Инфляционная» онтология «надувает» псевдосущности, своими масштабами превосходящие человека и поглощающие его. Если мереологическая ошибка ведет к неврологическому и другим разновидностям элитистского техноэнтузиазма, то холистская приводит в движение массы. И то, и другое сегодня прямо угрожает человечеству в лице каждого человека как единственному *правильному* субъекту атрибуции мышления, намерения, действия, опыта и т. д. Кантовский критицизм и сегодня предохраняет от онтологических искажений, имеющих множество вредных последствий. Всегда приписывай агентность только

responsibility to anything other than a living being such as human is a kind of *category mistake*, wrong use of language which produces nonsense, such as the sentence “Saturday is in bed”, which creates pseudo-worlds which we cannot explain to ourselves (Magidor, 2022), towers of Babel — or, to use continental language, “houses of being” unfit for “human presence”. The literature discusses in detail the *mereological* variety of the category mistake frequently committed in neurosciences which “consists in ascribing to a part of a creature attributes which logically can be ascribed only to the creature as a whole” (Bennett and Hacker, 2021, p. 38). The result is an ontology that can be called reductionist or deflationary, which lowers the “fundamental” level of being in relation to the human.

In our context, we can speak about a reverse, *holistic* category mistake when the same thing is done to abstract generalities. “Inflationary” ontology blows up pseudo-entities which are larger than humans and absorb us. While the mereological mistake leads to neurological and other varieties of elitist techno-enthusiasm, the holistic mistake sets the masses in motion. Today, both of these pose a direct threat to humanity insofar as the person of every human being is the sole subject to which thought, intentions, actions, experience, etc. can be *rightly* attributed. Kantian criticism to this day protects against ontological distortions which have multiple harmful consequences. Ascribe agency only to human beings: this is how the second formulation of the categorical imperative may sound today.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> It would not come amiss to mention that Michel Callon (2001) warns against imputing agency to actors/actants, and Bruno Latour uses “agency” agnostically to preserve “uncertainty”, such that “the type of agencies participating in interaction seems to remain wide open” (Latour, 2005, p. 22). Activity in the actor-network theory is not identical to philosophical agency and does not claim to draw ontological conclusions, a claim sometimes enthusiastically ascribed to it.

лишь человеку — так может звучать актуальная вариация второй формулы категорического императива<sup>15</sup>.

Следует сказать, что самого Канта иногда критикуют за реификацию безличного «трансцендентального субъекта». Справедливость этой критики и успешность попыток замены трансцендентального субъекта другим, более конкретным, «действующим лицом», например реифицированным пролетариатом как «субъект-объектом» исторического процесса в критике Лукача (Лукач, 2003, с. 179–302), требует специального обсуждения. Здесь мы лишь укажем на центральное значение конкретной личности в практическом отношении, которое для Канта имеет примат над теоретической областью, средой обитания абстракции трансцендентального субъекта. О центральном значении личности Кант пишет, например, в «Религии в пределах только разума»: «Задатки личности — это способность воспринимать уважение к моральному закону как сам по себе достаточный мотив произвола. <...> ...идею морального закона с неотделимым от нее уважением к нему нельзя назвать задатками личности; она уже сама личность...» (AA 06, S. 27–28; Кант, 1980, с. 97–98). Признание неустранимого значения конкретной личности во всяком осмысленном практическом опыте, невозможном без личного поступка, свободы и ответственности, имеет центральное значение в кантовской философии и не получает достаточного внимания в современных дискуссиях.

Вторая задача — унять гностический ужас, овладевающий экзальтированными умами в мире видимости и толкающий к мироразрушительным «подвигам». Его происхождение объясняет Йонас:

<sup>15</sup> Здесь на всякий случай следует сказать, что Мишель Каллон предупреждает от наделения акторов / актантов агентностью (Callon, 2001), а Бруно Латур употребляет «агентность» агностически, чтобы сохранить «неопределенность» и «оставить открытой категорию агентов, участвующих во взаимодействии» (Латур, 2014, с. 36). Активность в акторно-сетевой теории не тождественна философской агентности и не претендует на онтологические выводы, иногда ей увлеченно приписываемые.

It is important to note that Kant himself is sometimes criticised for reifying the impersonal “transcendental subject”. The merits of this criticism and the success of the attempts to replace the transcendental subject with another, more concrete “actor” — for example, a reified proletariat as the “subject-object” of the historical process in the critique of Lukacs (1972, pp. 83-222) — calls for a separate discussion. At this point, it is enough to stress the central role of the concrete individual in practical terms, which for Kant has primacy over the theoretical sphere, the habitat of the transcendental subject abstraction. Kant writes about the centrality of the personality, for example, in *Religion Within the Bounds of Bare Reason*: “The predisposition to personality is the susceptibility to respect for the moral law as of itself a sufficient incentive to the power of choice. [...] The idea of the moral law alone, together with the respect that is inseparable from it, cannot be properly called a predisposition to personality; it is personality itself” (RGV, AA 06, pp. 27-28; Kant, 1996a, p. 76). Recognition of the abiding significance of personality in all meaningful practical experience, which is impossible without a personal act, freedom, and responsibility, is central to Kant’s philosophy, a fact that does not get its due share of attention in modern discourse.

The second task is to mitigate the gnostic horror that takes possession of inflamed minds in the world of appearance and prompts world-destroying “feats”. Jonas explains its origin thus:

A universe without an intrinsic hierarchy of being, as the Copernican universe is, leaves values ontologically unsupported, and the self is thrown back entirely upon itself in its quest for meaning and value. Meaning is no longer found but is “conferred”. Values are no longer be held in the vision of objective reality, but are posited as feats of valuation. As functions of the will, ends are solely my own creation.

Вселенная без внутренней иерархии бытия, какой является вселенная Коперника, покидает ценности, онтологически неподдерживаемые, и самость оказывается полностью предоставленной самой себе при суждении о значениях и ценностях. Значение больше не находится, но «даруется». Ценности больше не видятся в свете объективной реальности, но постулируются как подвиги оценки. Как функции воли, цели являются единственно моим собственным творением. Воля заменяет видение; временный характер действия вытесняет вечность «бога в себе». Это ницшеанская стадия данной ситуации, поверхность которой разрушил европейский нигилизм. Теперь человек остается наедине с самим собой (Ионас, 1998, с. 323).

Критический переворот Канта призван *компенсировать* эти неожиданные перегрузки от переворота Коперника и современной революции — избавить человека от мирового одиночества, от переживания радикальной заброшенности, предостеречь от «слабосильного бунта» или добровольного несовершеннoleтия, «бегства от свободы», указать на значения и ценности внутри самого человека. Критическая философия призвана вернуть «ориентацию в мышлении», с которой возвращаются ориентация в мировом процессе и в индивидуальной деятельности; она — «пилюля» от «морской болезни» современности. В теоретическом отношении Кант обосновывает необходимость смириться с ограниченностью и локальностью человеческой перспективы — надежен, то есть универсален, лишь голый безжизненный «остров» чистого рассудка в «бушующем океане иллюзий», в который все равно приходится отправиться (A 235 / B 295; Кант, 2006, с. 391). В практическом же Кант, наоборот, пытается обосновать демиургическую роль человека в творимом человеческой моральной волей (*Wille*), но также и внеморальным произволением (*Willkur*) «царстве», грядущей «земле обетованной».

Will replaces vision; temporality of the act ousts the eternity of the “good in itself”. This is the Nietzschean phase, of the situation in which European nihilism breaks the surface. Now man is alone with himself (Jonas, 2001, pp. 323-324).

Kant’s critical revolution is called upon to *compensate* for these unexpected overloads caused by the Copernican revolution and the modern revolution, and to rid human beings of loneliness in the world, of a sense of being abandoned, to warn against “weak revolt” or self-incurred immaturity, “flight from freedom”, and to point to the meanings and values intrinsic to human being. Critical philosophy is called upon to bring back “orientation in thought” which facilitates orientation in the world process and in individual activity; it is a “pill” for the “seasickness” of the modern age. In theoretical terms, Kant grounds the need for humans to confine themselves to the limited and local human perspective: only the bare lifeless “island” of reason is reliable, that is, universal in the “stormy ocean of illusion” which nevertheless has to be navigated (*KrV*, A 235 / B 295; Kant, 1998, p. 339). In practical terms, Kant, on the contrary, tries to ground the demiurgic role of humans in the “kingdom” being created by man’s moral will (*Wille*), but also by extra-moral volition (*Willkur*), the future “promised land”.

Left to themselves, humans inspect their storm-battered boat. Like in pre-modernity, the question of the good is key to practice. “What could be good in our current situation?” we ask ourselves. The Kantian answer is almost analytical: the very ability to ask the question about the good and the will to work toward it is “good will”. “It is impossible to think of anything at all in the world, or indeed even beyond it, that could be considered good without limitation except a **good will**” (*GMS*, AA 04, p. 393; Kant, 1996, p. 49).

«Оставшийся наедине с самим собой» человек инспектирует свою попавшую в шторм лодку. Как и до современности, важнейшим в практике является вопрос о благе. «Что может быть благом в моей нынешней ситуации?» — спрашивает он себя. Кантовский ответ почти аналитичен: сама разумная способность задаваться вопросом о благе и волевая способность деятельно стремиться к нему, то есть «добрая воля». «Нигде в мире, да даже вне его, невозможно мыслить ничего, что могло бы считаться без ограничения добрым, кроме только **доброй воли**» (AA 04, S. 393; Кант, 1997, с. 59).

Каким может и должен быть способ действия доброй воли? Такая воля не может действовать с мнимых «высот апофеоза», якобы достижимых без предшествующей критики и неподотчетных разуму (AA 08, S. 390; Кант, 1994а, с. 485). Подотчетность разуму означает соответствие его априорным практическим принципам, не зависящим от нашей эмпирической ситуации (AA 04, S. 390; Кант, 1997, с. 49). Иными словами, добрая воля может быть только законосообразной, ее действия могут быть лишь исполнениями подпадающих под общее правило частных случаев и не могут быть децизионистскими чрезвычайными актами. Любой случай, кажущийся исключительным, должен и может перестать им казаться, получив ту или иную квалификацию в терминах принципов разума. Сознание наличия и иллюзорности разумной доброй воли рассеивает иллюзию головокружения и дезориентации как сущностного свойства всей современной ситуации и не дает трактовать эту ситуацию как длящееся чрезвычайное положение, в котором «все дозволено». Кант утверждает, что обретение ориентации не требует специальных спекулятивных усилий и доступно обычному человеческому разуму, который «с этим компасом [своего принципа] в руках, во всех представляющихся случаях очень хорошо умеет различить, что хорошо и что дурно, что сообразно с долгом и что ему противоречит...» (AA 04, S. 403; Кант, 1997, с. 91).

How can and must a good will act? Such a will cannot act from “soaring apotheosis”, allegedly attainable without prior critique and not accountable to reason (VT, AA 08, p. 390; Kant, 2002, p. 432). Accountability to reason means conformity with its *a priori* practical principles, which do not depend on our empirical condition (GMS, AA 04, p. 390; Kant, 1996, p. 45). In other words, good will can only be exercised under law, its acts can merely fulfil individual cases under a general rule and cannot be decisionist, extraordinary acts. Any case that seems to be exceptional must and can cease to be perceived as exceptional by being qualified in terms of the principles of reason. The awareness of good will’s non-illusory existence dispels the illusion of dizziness and disorientation being the essential properties of the modern condition, and prevents this condition from being interpreted as a lasting state of exception in which “anything goes”. Kant maintains that finding one’s bearings does not require special speculative efforts and is accessible to ordinary human reason, which, “with this compass in hand, knows very well how to distinguish in every case that comes up what is good and what is evil, what is in conformity with duty or contrary to duty” (GMS, AA 04, S. 404; Kant, 1996, p. 58).

Kant describes the workings of this “moral compass” in the formulations of the categorical imperative: the end is humanity in every person, the bearings are taken in the form of deliberative attempts to universalize maxims, and the destination, the “Ithaca” of the journey is “the kingdom of ends”. The readings on that compass will not always be certain: the concept of humanity is multi-faceted (Chaly, 2021), maxims may turn out to be temporary, local and defeasible (Chaly, 2022), any human obviously falls short of being a “universal law-giver” in reality beyond a thought experiment, and the coherence of all the laws of nature and free-

Устройство этого «морального компаса» Кант раскрывает в формулах категорического императива: целью является человечество в лице каждого, сверка осуществляется делиберативными попытками универсализации максим, а итогом, «Итак» путешествия выступает «царство целей». Показания этого «компас» не всегда будут определенными: понятие «человечества» сложно и многозначно (Chaly, 2021), универсализируемость максимы может оказаться временной и локальной, модифицируемой (Чалый, 2022), позиция «всеобщего законодателя» в действительности, а не в мысленном эксперименте человеку явно несоразмерна, а именуемая «царством целей» когерентность всех законов природы и свободы превышает нашу способность представления и в лучшем случае, если вообще возможна<sup>16</sup>, выглядит далеким регулятивом. Однако, по мнению Канта, этих показаний достаточно, чтобы продолжать движение и не терять надежды. Его моральный критицизм противостоит и скептическому разочарованию, ведущему к релятивизму либо к мечтательному упованию контрпросвещения на отчего-то заботливое внешнее управление, и догматическому энтузиазму, не понимающему меры сложности задач и спешащему навстречу ошибкам. На кантианском корабле, по замыслу, не должно быть ни бунта, ни капитуляции, ни безразсудства.

Работе «морального компаса» мешает естественное искажение, «девиация», которую Кант подробно описывает в «Религии в пределах только разума». Человек «хрупок», «недобросовестен» и «злонравен» (AA 06, S. 29–30; Кант, 1980, с. 100), попустительствует наруше-

<sup>16</sup> Кант сам указывает на присущий природе антагонизм и прославляет раздор (AA 08, S. 20–22; Кант, 1994б, с. 91–95) и даже войну философскую (AA 08, S. 414; Кант, 1994г, с. 533), а также готов признать некоторое позитивное значение у войны буквальной (AA 05, S. 263, 433; Кант, 2001, с. 299, 703–705). Будет ли этот природный антагонизм сохраняться в «царстве целей» и в какой форме — остается вопросом.

dom, called “the kingdom of ends”, exceeds our capacity of representation, resembling at best a remote regulative ideal, if attainable at all.<sup>16</sup> And yet Kant believes these readings are sufficient to continue moving and not to lose hope. His moral critique challenges both sceptical disenchantment, which leads to relativism or starry-eyed counter-enlightenment hope for some inexplicably benign external guidance, and dogmatic enthusiasm, which is unaware of the complexity of its tasks and rushes headlong toward making mistakes. On the Kantian ship, there should be neither mutinies, nor capitulation, nor recklessness.

The work of the “moral compass” is hindered by the natural “deviation”, which Kant describes in detail in *Religion within the Bounds of Bare Reason*. Human being is “frail, impure, depraved” (RGV, AA 06, pp. 29-30; Kant, 1996a, p. 77), condones the violation of the order of personal motivation and its corruption by selfishness. Kant doubts that humans can challenge the inner moral law “in rebellious attitude” (RGV, AA 06, S. 36; Kant, 1996a, p. 82), but the subsequent course of modernity has produced a whole gallery of types of the “underground man” or the modern gnostic, to use Jonas’s terminology, which puts into question Kant’s complacency. Nevertheless, rebellion serves as additional evidence of human freedom (SF, AA 07, p. 85; Kant, 1996b, p. 302), bringing back the Kantian question of how to make the best use of it. Human capacity to do evil, which is inevitably linked to the capacity to be free, gives no grounds for the return of complaints, “as

<sup>16</sup> Kant himself points to nature’s inherent antagonism and praises discord (*laG*, AA 08, pp. 20-22; Kant, 2007, pp. 110-112) and even philosophical war (*VNAEF*, AA 08, p. 414; Kant, 2002b, p. 453), and is prepared to concede that real war may have some positive significance (*KU*, AA 05, p. 263, 433; Kant, 2000, p. 146, 300). Whether this natural antagonism will survive in “the kingdom of ends” and in what form remains a question to be answered.

ниям порядка собственной мотивации, ее извращению себялюбием. Кант сомневается, что человек способен восстать против внутреннего закона «как мятежник» (AA 06, S. 36; Кант, 1980, с. 106), однако дальнейший ход современности продемонстрировал целую галерею типажей «подпольного человека» или, в терминологии Йонаса, современного гностика, ставящую под вопрос кантовское благодушие. Тем не менее бунт становится дополнительным свидетельством в пользу человеческой свободы (AA 07, S. 85; Кант, 1994ж, с. 102) и возвращает к кантовскому вопросу о ее наилучшем применении. Способность человека к злу, необходимым образом связанная со способностью к свободе, не дает оснований для возвращения старых, как «религия жрецов», жалоб на якобы захватившие контроль над миром злые силы (AA 06, S. 18; Кант, 1980, с. 89).

Кантовская философия истории не просто описывает, но *дедуцирует из свойств путешественника* карту местности и предстоящий ему маршрут, ведущий к осуществлению предназначения человеческого рода. Трансцендентальная дедукция из хаоса мировых событий как-если-бы-существующего «замысла Природы» (AA 08, S. 18–22; Кант, 1994б, с. 83–95) и ее «гарантии» (AA 08, S. 360–368; Кант, 1994е, с. 405–425) призвана указать рулевым цель и сохранить команде надежду и оптимизм в суровых поворотах истории, «повторяющих погружение после подъема» (см.: AA 07, S. 169 Anm.; Кант, 1994а, с. 190 примеч.). Кант отстаивает очевидность целесообразности природного процесса и ответственность человека как его (со)автора и исполнителя. Признание генерального замысла должно позволить каждому члену экипажа осознать свое место и роль и перейти от бессмысленных грез и хаотичного поведения к осмысленной и слаженной деятельности, позволяющей обоснованно надеяться на успех предприятия.

old as [...] the religion of the priests" (RGV, AA 06, p. 18; Kant, 1996a, p. 69), about evil forces which have seized control over the world.

Kant's philosophy of history does not just describe but *deduces from the properties of the traveler* the map of the terrain and the route leading to the fulfilment of the mission of the human race. Transcendental deduction of the presumed "plan of Nature" (*IaG*, AA 08, pp. 18; Kant, 2007b, p. 109) from the chaos of world events and its "guarantee" (*ZeF*, AA 08, pp. 360-368; Kant, 1996d, pp. 331-337) is called upon to point out the aim to the helmsman, and to preserve the crew's hope and optimism at severe turns of history, "recur[ing] falling after the rising" (*Anth*, AA 07, p. 169 Anm.; Kant, 2007, p. 280n). Kant upholds the obvious purposiveness of the natural process and humanity's responsibility as its (co)author and executor. Recognition of the existence of the master plan should enable every member of the crew to understand their place and role and pass from meaningless dreams and chaotic behaviour to a meaningful and concerted activity which gives grounds for hope that the enterprise will be successful.

## Conclusion

No philosophical doctrine possesses apodictic certainty, i.e. it does not necessarily turn the one who becomes familiar with it into its follower. In the modern philosophical tailor shop, garments are chosen at will or on a whim of the customer, and depend on the consumer's imagination. It has to be admitted that today, like a hundred years ago, the Kantian "suit" is going out of fashion. However, this does not make it a less effective tool. It has been cut with detailed and precise knowledge of the human physique and its needs in modern conditions, with an awareness of the stresses and loads experienced by an autonomous traveller away

## Заключение

Ни одна философская доктрина не обладает аподиктической достоверностью, то есть не превращает ознакомившегося с ней в ее последователя с необходимостью. В современном мировоззренческом ателье наряды выбираются по желанию и прихоти потребителя и зависят от потребительского воображения. Приходится признать, что, как и сто лет назад, кантианский «костюм» выходит из моды. Однако это не делает его менее эффективным рабочим инструментом. Он скроен с подробным и точным пониманием человеческой конституции и ее потребностей в современных условиях, с пониманием перегрузок и напряжения, выпадающих на долю автономного путешественника, оторванного от дома. В нем придется не щеголять или кривляться, но работать, преодолевая тошноту, — тянуть канаты, драить палубу, терпеливо убирать за теми, кого укачало, успокаивать отчаявшихся, разнимать дерущихся и в целом пытаться не дать превратить судно в корабль дураков, идущий к крушению. Возможно, это не тот парадный облик, в котором кантианцам хотелось подойти к трехсотлетию великого философа, но юбилей, пусть и большой, — это не итог, а событие в пути.

*Данная публикация подготовлена при финансовой поддержке Министерства науки и высшего образования Российской Федерации, проект № 075-15-2019-1929 «Кантианская рациональность и ее потенциал в современной науке, технологиях и социальных институтах», реализуемый на базе Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград).*

## Список литературы

Герье В. И. Отношения Лейбница к России и Петру Великому по неизданным бумагам Лейбница в Ганноверской библиотеке. СПб. : Печ. В. И. Головина, 1871.

Гиппиус З. Н. Живые лица: Воспоминания. Стихотворения // Собр. соч. : в 15 т. М. : Русская книга, 2002. Т. 6.

from home. In this suit, one is not to preen but, overcoming seasickness, to do the hard work: pull the ropes, scrub the deck, patiently clean up after those who have fallen sick, calm down those who have succumbed to despair, separate those who fight, and, in general, try to prevent the vessel from becoming a ship of fools heading for a wreck. Perhaps this is not the festive look the Kantians would have liked to assume as they celebrate the tercentenary of the great philosopher; but then a jubilee, no matter how significant, is not the end, but a milestone along the way.

*This research was supported by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation grant no. 075-15-2019-1929, project “Kantian Rationality and Its Impact in Contemporary Science, Technology, and Social Institutions” provided at the Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad.*

## References

Anon., 1885. Bismarck’s Iron Ring. *The New York Times*. November 25, sec. Archives. Available at: <<https://www.nytimes.com/1885/11/25/archives/bismarcks-iron-ring.html>> [Accessed 11 December 2023].

Anon., 1886. Bismarck’s Ring. *Colonist*. January 12. Available at: <<https://paperspast.natlib.govt.nz/news-papers/TC18860112.2.14>> [Accessed 11 December 2023].

Bennett, M. R. and Hacker, P. M. S., 2021. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: John Wiley & Sons.

Bernasconi, R., 2002. Kant as an Unfamiliar Source of Racism. In: J. K. Ward and T. L. Lott, eds. 2002. *Philosophers on Race: Critical Essays*. Oxford: Blackwell, pp. 145-166 <https://doi.org/10.1002/9780470753514.ch8>.

Blumenberg, H., 2011. *Paradigms for a Metaphorology*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Callon, M., 2001. Actor Network Theory. In: N. J. Smelser and P. B. Baltes, ed. 2001. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Oxford: Pergamon, pp. 62-66. <https://doi.org/10.1016/B0-08-043076-7/03168-5>.

Жаворонков А. Г. Разум как привилегия европейцев? Кант и проблема расизма // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2021. № 60. С. 89–96.

Ионас Х. Гностицизм (Гностическая религия) / пер. К. А. Шукина. СПб. : Лань, 1998.

Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. М. : Наука, 1980. С. 78–278.

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

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994б. Т. 1. С. 79–123.

Кант И. О недавно возникшем барском тоне в философии // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994в. Т. 1. С. 479–527.

Кант И. Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 1. М. : Ками, 1994г. Т. 1. С. 528–557.

Кант И. Рецензии на книгу И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» (Части 1, 2) // Собр. соч. : в 8 т. Т. 8. М. : Чоро, 1994д. С. 38–62.

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

Кант И. Спор факультетов // Собр. соч. : в 8 т. Т. 7. М. : Чоро, 1994ж. С. 57–136.

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

Кант И. Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 4. М. : Ками, 2001. С. 64–957.

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

Козырев А. П. Соловьёв и гностики. М. : Издатель Савин С. А., 2007.

Коперник Н. О вращениях небесных сфер / пер. И. Н. Веселовского. М. : Наука, 1964.

Латур Б. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию / пер. И. Полонской. М. : Издательский дом Высшей школы экономики, 2014.

Лейбниц Г. В., Герье В. И. Сборник писем и мемориалов Лейбница, относящихся к России и Петру Великому. СПб. : Тип. Имп. Акад. наук, 1873.

Лукач Г. История и классовое сознание: исследования по марксистской диалектике / пер. С. Н. Земляного. М. : Logosaltera, 2003.

Chaly, V., 2020. Immanuel Kant – Racist and Colonialist? *Kantian Journal*, 39(2), pp. 94-98. <https://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-2-5>.

Chaly, V., 2021. Kant's Menschheit and Its Interpretations. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 14, pp. 327-343. <https://dx.doi.org/10.5281/zenodo.5776039>.

Chaly, V., 2022. Towards Kantian Moral Fallibilism: Underdetermination in Deliberation under the First Formula of Categorical Imperative. *Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy*, 1, pp. 105-114. (In Rus.)

Chaly, V. 2023. Kant and 'tabula Russia'. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 18, pp. 153-162. <https://doi.org/10.5209/kant.91754>.

Chepurin, K. and Dubilet, A., 2019. Russia's Atopic Nothingness: Ungrounding the World-Historical Whole with Pyotr Chaadaev. *Angelaki*, 24(6), pp. 135-151. <https://doi.org/10.1080/0969725x.2019.1684705>.

Copernicus, N., 1995. *On the Revolutions of Heavenly Spheres*. New York: Prometheus Books.

Culianu, I.P., 1992. *The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*. San Francisco: Harper San Francisco.

Eze, E., 1997. The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology. In: E.C. Eze, ed. 1997. *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 103-140.

Fisette, J.R., 2022. At the Bar of Conscience: A Kantian Argument for Slavery Reparations. *Philosophy & Social Criticism*, 48(5), pp. 674-702. <https://doi.org/10.1177/01914537211001916>.

Fogelin, R. J. and Duggan, T. J., 1987. Fallacies. *Argumentation*, 1(3), pp. 255-262. <https://doi.org/10.1007/bf00136777>.

Gippius, Z.N., 2002. Zhivye litsa [Living Names]. In: Z. Gippius Z. *Sobr. soch v 15 t. [Collected Works in 15 Volumes]: Volume 6*. Moscow: Russkaja kniga, pp. 5-102. (In Rus.)

Guerrie, V. I., 1871. *Otnosheniya Lejbnica k Rossii i Petru Velikomu po neizdannym bumagam Lejbnica v Gannoverskoj biblioteke [Leibniz's relations to Russia and Peter the Great according to Leibniz's unpublished papers in the Hannover Library]*. Sankt-Peterburg: Pechatnya V. I. Golovina. (In Rus.)

Herskowitz, D. M., 2022. Reading Heidegger against the Grain: Hans Jonas on Existentialism, Gnosticism, and Modern Science. *Modern Intellectual History*, 19(2), pp. 527-550. <https://doi.org/10.1017/S147924432100010X>.

Люббе Г. В ногу со временем. О сокращении нашего пребывания в настоящем / пер. Н. С. Плотникова // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 94–113.

Плеханов Г. В. К вопросу о роли личности в истории // Плеханов Г. В. Избранные философские произведения : в 5 т. М. : Госполитиздат, 1956. Т. 2. С. 300–334.

Уайтхед А. Н. Наука и современный мир / пер. А. Ф. Грязнова и др. под ред. М. А. Кисселя // Избранные работы по философии. М. : Прогресс, 1990. С. 100–271.

Чалый В. А. Иммануил Кант — расист и колониалист? // Кантовский сборник. 2020. Т 39, № 2. С. 94–98. doi: 10.5922/0207-6918-2020-2-5.

Чалый В. А. К кантианскому моральному фаллибилизму: недоопределенность в рассуждениях по первой формуле категорического императива // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2022. № 1. С. 105–114.

Bennett M. R., Hacker P. M. S. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford : John Wiley & Sons, 2021.

Bernasconi R. Kant as an Unfamiliar Source of Racism // *Philosophers on Race: Critical Essays* / ed. by J. K. Ward, T. L. Lott. Oxford et al. : Blackwell, 2002. P. 145–166. doi: 10.1002/9780470753514.ch8.

*Bismarck's Iron Ring* // The New York Times. 1885. November 25, sec. Archives. URL: <https://www.nytimes.com/1885/11/25/archives/bismarcks-iron-ring.html> (дата обращения: 11.12.2023).

*Bismarck's Ring* // *Colonist*. 1886. January 12. URL: <https://paperspast.natlib.govt.nz/newspapers/TC18860112.2.14> (дата обращения: 11.12.2023).

Blumenberg H. *Paradigms for a Metaphorology*. Ithaca, NY : Cornell University Press, 2011.

Callon M. Actor Network Theory // *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* / ed. by N. J. Smelser, P. B. Baltes. Oxford : Pergamon, 2001. P. 62–66. doi: 10.1016/B0-08-043076-7/03168-5.

Chaly V. Kant's *Menschheit* and Its Interpretations // *Con-Textos Kantianos*. International Journal of Philosophy. 2021. № 14. P. 327–343.

Chaly V. Kant and 'Tabula Russia' // *Con-Textos Kantianos*. International Journal of Philosophy. 2023. № 18. P. 153–162.

Chepurin K., Dubilet A. Russia's Atopic Nothingness: Ungrounding the World-Historical Whole with Pyotr Chaadaev // *Angelaki*. 2019. Vol. 24, № 6. P. 135–151. doi: 10.1080/0969725x.2019.1684705.

Culianu I. P. *The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*. San Francisco : Harper San Francisco, 1992.

Hotam, Y., 2007. Gnosis and Modernity — a Postwar German Intellectual Debate on Secularisation, Religion and 'Overcoming' the Past. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8(3/4), pp. 591-608.

James, W., 1988. The Meaning of Truth. In: W. James, 1988. *Writings 1902-1910*. New York, N. Y.: Library of America, pp. 824-978.

Jonas, H., 1934. *Gnosis und spätantiker Geist*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Jonas, H., 1952. Gnosticism and Modern Nihilism. *Social Research*, 19(4), pp. 430-452.

Jonas, H., 2001. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity*. Third Edition. Beacon Press.

Kant, I., 1996a. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Edited by and translated by M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 37-108.

Kant, I., 1996b. *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. In: I. Kant, 1996. *Religion and Natural Theology*. Edited by and translated by A. Wood, G. Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 39-216.

Kant, I., 1996c. *Toward Perpetual Peace*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Edited by and translated by M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 311-351.

Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Edited by and translated by P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.

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

Kant, I., 2002a. On a Recently Prominent Tone of Superiority in Philosophy. In: I. Kant, 2002. *Theoretical Philosophy after 1781*. Edited by A. Wood and P. Guyer, translated by P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 429-445.

Kant, I., 2002b. *Proclamation of the Imminent Conclusion of a Treaty of Perpetual Peace in Philosophy*. In: I. Kant, 2002. *Theoretical Philosophy after 1781*. Edited by and translated by P. Heath and H. Allison. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 451-460.

Kant, I., 2007a. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. Edited by and translated by R.B. Loudon and G. Zöllner. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 227-429.

Eze E. The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology // *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*. Oxford : Blackwell, 1997. P. 103–140.

Fisette J.R. At the Bar of Conscience: A Kantian Argument for Slavery Reparations // *Philosophy & Social Criticism*. 2022. Vol. 48, № 5. P. 674–702. doi: 10.1177/01914537211001916.

Fogelin R. J., Duggan T. J. Fallacies // *Argumentation*. 1987. Vol. 1, № 3. P. 255–262. doi: 10.1007/bf00136777.

Herskowitz D. M. Reading Heidegger against the Grain: Hans Jonas on Existentialism, Gnosticism, and Modern Science // *Modern Intellectual History*. 2022. Vol. 19, № 2. P. 527–550. doi: 10.1017/S147924432100010X.

Hotam Y. Gnosis and Modernity – a Postwar German Intellectual Debate on Secularisation, Religion and 'Overcoming' the Past // *Totalitarian Movements and Political Religions*. 2007. Vol. 8, № 3/4. P. 591–608.

James W. The Meaning of Truth // *James W. Writings 1902–1910* / ed. by F. Bowers, I.K. Skrupskelis. N.Y. : Library of America, 1988. P. 824–978.

Jonas H. *Gnosis und spätantiker Geist*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1934.

Jonas H. Gnosticism and Modern Nihilism // *Social Research*. 1952. Vol. 19, № 4. P. 430–452.

Jonas H. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity*. 3<sup>rd</sup> ed. Boston, MA : Beacon Press, 2001.

Kleingeld P. Kant's Second Thoughts on Race // *The Philosophical Quarterly*. 2007. № 57 (229). P. 573–592.

Lu-Adler H. *Kant, Race, and Racism: Views from Somewhere*. N. Y. : Oxford University Press, 2023.

Magidor O. Category Mistakes // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition) / ed. by E. N. Zalta, U. Nodelman. Stanford, 2022. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/category-mistakes/> (дата обращения: 11.12.2023).

O'Regan C. *Gnostic Return in Modernity*. Albany, NY : SUNY Press, 2001.

O'Regan C. *Gnostic Apocalypse: Jacob Boehme's Haunted Narrative*. Albany, NY : SUNY Press, 2002.

Podhajecka M. Revising the History of 'Nitchivo' with Text Archives // *Studia Anglica Posnaniensia*. 2022. Vol. 57, №1. P. 279–313. doi: 10.14746/stap.2022.57.12.

Putnam H. *Reason, Truth and History*. Cambridge : Cambridge University Press, 1981. doi: 10.1017/CBO9780511625398.

Kant, I., 2007b. Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. Edited by G. Zöllner and R. B. Louden., translated by A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 107-120.

Kant, I., 2007c. Review of J. G. Herder's Ideas for the Philosophy of the History of Humanity. Parts 1 and 2. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. Edited by G. Zöllner and R. B. Louden., translated by A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 121-142.

Kleingeld, P., 2007. Kant's Second Thoughts on Race. *The Philosophical Quarterly*, 57(229). pp. 573-592.

Kozyrev, A.P., 2007. *Solov' jov i gnostiki* [*Solovyov and the Gnostics*]. Moscow: Izdatel' Savin S.A. (In Rus.)

Latour, B., 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Leibniz, G. W., Guerie, V.I. 1873. *Sbornik pisem i memorialov Lejbnica, odnosjashihsjja k Rossii i Petru Velikomu* [*A Collection of Leibniz's Letters and Memorials Related to Russia and Peter the Great*]. Saint Petersburg: Tip. Imp. Akad. nauk. (In Rus.)

Lu-Adler, H., 2023. *Kant, Race, and Racism: Views from Somewhere*. New York, N. Y.: Oxford University Press.

Lübbe, H., 2013. *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart. Second Edition*. Berlin & Heidelberg: Springer.

Lukacs, G., 1972. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. New Haven: MIT Press.

Magidor, O., 2022. Category Mistakes. In: E. N. Zalta and U. Nodelman, 2022. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition). Available at: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/category-mistakes/>> [Accessed 11 December 2023].

O'Regan, C., 2001. *Gnostic Return in Modernity*. Albany, N.Y.: SUNY Press.

O'Regan, C., 2002. *Gnostic Apocalypse: Jacob Boehme's Haunted Narrative*. Albany, N. Y.: SUNY Press.

Plekhanov, G. V., 1956. The Role of the Individual in History. In: G. V. Plekhanov, 1956. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya: v 5 tomakh*. [Selected Philosophical Works in Five Volumes]. Volume 2. Moscow: Gospolitizdat, pp. 300-334. (In Rus.)

Podhajecka, M., 2022. Revising the History of 'Nitchivo' with Text Archives. *Studia Anglica Posnaniensia*, 57, pp. 279-313. <https://doi.org/10.14746/stap.2022.57.12>.

Putnam, H., 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625398>.

Rjabowa Ja. Otto von Bismarcks russische Spuren // Russia Beyond DE. 2015. 3 April. URL: [https://de.rbth.com/kultur/2015/04/03/otto\\_von\\_bismarcks\\_russische\\_spuren\\_33309](https://de.rbth.com/kultur/2015/04/03/otto_von_bismarcks_russische_spuren_33309) (дата обращения: 11.12.2023).

Styfhals W. No Spiritual Investment in the World: Gnosticism and Postwar German Philosophy. Ithaca, NY : Cornell University Press, 2019.

## Об авторе

Вадим Александрович **Чалый**, доктор философских наук, философский факультет, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия; лаборатория «Кантианская рациональность», Академия Кантиана, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: [vadim.chaly@gmail.com](mailto:vadim.chaly@gmail.com)

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

## Для цитирования:

Чалый В. А. Кант и «морская болезнь» современности // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 1. С. 76–102.

doi: [10.5922/0207-6918-2024-1-4](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2024-1-4)

© Чалый В. А., 2024.

Styfhals, W., 2019. *No Spiritual Investment in the World: Gnosticism and Postwar German Philosophy*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Whitehead, A.N., 1948. *Science and the Modern World: Lowell Lectures, 1925*. New York, N. Y.: New American Library.

Zhavoronkov, A.G., 2021. Reason as a Privilege of Europeans? Kant and the Problem of Racism. *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*, 60, pp. 89-96. <https://www.doi.org/10.17223/1998863X/60/9>. (In Rus.)

*Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov*

## The author

Prof. Dr Vadim A. **Chaly**, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; Kantian Rationality Lab & Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad, Russia.

E-mail: [vadim.chaly@gmail.com](mailto:vadim.chaly@gmail.com)

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

## To cite this article:

Chaly, V. A., 2024. Kant and “Seasickness” of Modernity. *Kantian Journal*, 43(1), pp. 76-102.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-1-4>

© Chaly V. A., 2024.



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 И ЭТИКА COVID

О. Зензен<sup>1</sup>

Несмотря на популярность многих этических понятий Канта, таких как автономия, достоинство и уважение личности, даже среди его исследователей бытует мнение, что из кантовской моральной философии невозможно достоверно вывести конкретные обязанности. Возражая этому, я буду утверждать, что правильно понятая, этика Канта и сегодня имеет первостепенную важность. Я докажу, что предпочитаемая Кантом процедура на самом деле является тем способом, с помощью которого мы выработали новые этические правила во время недавней пандемии коронавируса. Чтобы это продемонстрировать, я сначала размышляю о том, как мы пришли к таким этическим правилам, как соблюдение дистанции, ношение маски или ограничение количества людей, которые могут находиться в комнате одновременно. Затем я укажу причины, по которым не придерживаюсь стандартных интерпретаций относительно выведения конкретных обязанностей из основной формулировки категорического императива или «формулы человечности» Канта. Наконец, я приведу текстуальные свидетельства того, что Кант предложил метод, подобный тому, которым мы пользуемся сегодня во время пандемии, и докажу, что эта альтернативная интерпретация способна гораздо лучше противостоять основным возражениям, выдвигаемым обычно против стандартной интерпретации кантовской процедуры выведения конкретных обязанностей из категорического императива.

**Ключевые слова:** Кант, COVID, категорический императив, формула человечности, КИ-процедура, этика пандемии, коронавирус

<sup>1</sup> Философский факультет, Тулейнский университет, США, LA 70118, Новый Орлеан, Сент-Чарльз авеню, д. 6823.

Поступила в редакцию: 16.12.2023 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2024-1-5

## KANT AND COVID ETHICS

O. Sensen<sup>1</sup>

Despite the popularity of many of Kant's ethical notions, such as autonomy, dignity and respect for persons, there is a perception, even among Kant scholars themselves, that one cannot reliably derive concrete duties from Kant's moral philosophy. Against this, I shall argue that – properly understood – Kant's ethics is of prime importance even today. I shall argue that Kant's preferred procedure is actually the way we develop new ethical rules during the recent Coronavirus pandemic. In order to demonstrate this, I shall first reflect on how we came up with ethical rules such as keeping six feet of distance, wearing a mask, or restricting the number of people who can occupy a room at the same time. I shall then give the reasons why I do not follow the standard interpretations of how one derives concrete duties from Kant's main formulation of the Categorical Imperative or the Formula of Humanity. Finally, I shall present the textual evidence that Kant proposes a method like the one we use today during a pandemic, and argue that this alternative interpretation can deal much better with the main objections that are commonly levelled against the standard interpretation of Kant's procedure to derive concrete duties from the Categorical Imperative.

**Keywords:** Kant, Covid, Categorical Imperative, Formula of Humanity, CI-procedure, pandemic ethics, Coronavirus

<sup>1</sup> Department of Philosophy, Tulane University, 6823 St Charles Ave, New Orleans, LA 70118, USA.  
Received: 16.12.2023.

doi: 10.5922/0207-6918-2024-1-5

## Введение

Какова актуальность этики Канта сегодня? Насколько важна его философия для нашей сегодняшней жизни?

Можно утверждать, что «формула человечности» Канта очень важна и востребована: «*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, 1997а, с. 169). Эта формула является важным опорным пунктом при обсуждении вопросов биомедицинской этики (см.: Beauchamp, Childress, 1994, p. 125), прав человека (см.: Griffin, 2008, p. 151–157) или конституции государств, в преамбулу которых включено понятие достоинства (см.: Grundgesetz, 1958). Кроме того, эта формула, по-видимому, отражает конкретную повседневную проблему, которая звучит так: «Он просто использовал меня».

Однако нет единого мнения о том, что именно нужно делать и от чего воздерживаться, чтобы следовать этой формуле. Кантоведы, пытающиеся найти четкую процедуру применения формулы человечности, приходят к выводу, что она больше напоминает шантаж, чем надежное руководство к действию (Allison, 2011, p. 232; Wood, 1999, p. 143; Kerstein, 2013). Еще более жесткий отклик вызывает основная формулировка категорического императива Канта: «*поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом*» (AA 04, S. 421; Кант, 1997а, с. 143). После публикации Кантом «Основоположения к метафизике нравов» основная формулировка подвергалась критике как пустая и неспособная предоставить конкретные указания (см.: Tittel, 1786, S. 33; Гегель, 1990, с. 176–177 (§135); Timmerman, 2007, p. 82).

Чему же Кант может научить нас сегодня, например во время глобальной пандемии? В начале вспышки коронавирусной инфекции 2020 года перед обществом встали новые этические вопросы. Этическая задача имела различные

## Introduction

What is the contemporary relevance of Kant's ethics? How important is his theory for our lives today?

One could argue that Kant's Formula of Humanity is important and popular: "*So act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means*" (GMS, AA 04, p. 429; Kant, 1996a, p. 80). The formula is an important reference point in discussions of biomedical ethics (cf. Beauchamp and Childress, 1994, p. 125), human rights (cf. Griffin, 2008, pp. 151-157), or the constitution of states that have dignity in their preamble (cf. Dürig *et al.*, 1958). The formula also seems to capture a particular everyday complaint, i.e. 'he was just using me'.

However, there is no agreement what exactly one has to do and refrain from doing in order to abide by the formula. Kant scholars who try to find a clear procedure for applying the Formula of Humanity conclude that it is more like an extortion than a reliable guide (Allison, 2011, p. 232; cf. Wood, 1999, p. 143; Kerstein, 2013). The verdict is even stronger for Kant's main formulation of the Categorical Imperative: "*act only in accordance with that maxim through which you can at the same time will that it become a universal law*" (GMS, AA 04, p. 421; Kant, 1996a, p. 73). Since the publication of Kant's *Groundwork*, the main formulation has been criticised as being empty and unable to give concrete guidance (cf. Tittel, 1786, p. 33; Hegel, 1991, pp. 162-163 (§135); Timmerman, 2007, p. 82).

What, then, does Kant have to teach us today, e.g., during a global pandemic? At the beginning of the 2020 Coronavirus outbreak, societies were faced with new ethical questions. There were different aspects to the ethical

аспекты. Например, больницы столкнулись с нехваткой мест в отделениях интенсивной терапии, медицинского персонала и аппаратов искусственной вентиляции легких; позже встал вопрос о том, кто должен первым получить доступ к вакцинам<sup>2</sup>. Но были и вопросы, касающиеся повседневного поведения. Так, во многих обществах были введены правила не обмениваться рукопожатиями, держаться на расстоянии полутора метров (или около того) друг от друга, ограничить количество людей на встречах, носить маски в общественных местах и т. д.

В этой статье я рассматриваю последний из перечисленных аспектов пандемии. Столкнувшись с новой угрозой, общества придумали новые правила среднего уровня, часто соблюдаемые юридически, но также рассматриваемые как моральные стандарты. Может ли этика Канта сказать что-нибудь об этом? Можно подумать, что Кант вообще не является частью этой дискуссии. Те рекомендации, которые он нам предлагает, в лучшем случае слишком общие: «не относись к другим как к средству, но помогай другим» (см.: AA 04, S. 429–430; Кант, 1997а, с. 169–171), а в худшем — пустые или ненадежные.

Против этого общего мнения я буду утверждать, что процедура, с помощью которой мы действительно приходим к правилам среднего уровня (таким, как «соблюдай дистанцию в полутора метра»), — это метод, который Кант рекомендует для выведения правил второго уровня (таких, как «не давай ложных обещаний») на основе категорического императива. Для того чтобы аргументировать эту точку зрения, я сперва представлю общее описание этого метода (раздел 1). Затем я рассмотрю и отвергну стандартный способ, которым принято описывать эту процедуру (раздел 2), а также формулу человечности Канта (раздел 3), после чего представлю доказательства альтернативной интерпретации кантовского текста (раздел 4). Наконец, я философски обосную альтернативный метод, демон-

problem. For instance, hospitals faced shortages of Intensive Care Units (ICU) beds, medical staff, or ventilators; later it became a question of who should have first access to vaccines.<sup>2</sup> But there were also questions for the conduct in our everyday lives. For instance, many societies implemented rules of not shaking hands, keeping six feet (or so) distance from each other, limiting the number of people at gatherings, wearing masks in public and so forth.

In this article, I am interested in the latter aspect of the pandemic. Faced with a new threat, societies produced new, mid-level rules that often were enforced legally, but were also considered to be moral standards. Does Kant's ethics have anything to say about those? One could think that Kant is not really part of this discussion. The guidance he gives us is in the best case too general: 'do not treat others as mere means but help others' (*cf.* *GMS*, AA 04, pp. 429-430; Kant, 1996a, pp. 80-81) — and empty or unreliable in the worst.

Against this general suspicion I shall argue that the procedure in which we actually engage with mid-level rules (such as 'keep six feet of distance') is the one that Kant recommends for deriving mid-level rules (such as 'do not make a false promise') from the Categorical Imperative. In order to argue for this point I shall first provide a general sketch of that method (Section 1). I shall then discuss and put aside the standard way in which Kant's own procedure is generally portrayed (Section 2), as well as Kant's Formula of Humanity (Section 3), before I present the textual evidence for an alternative Kant interpretation (Section 4). Finally, I shall defend the alternative method philosophically by showing that it can fare better against the objections that are commonly raised against the standard view (Section 5).

<sup>2</sup> Об этом см.: (Альтман, 2022).

<sup>2</sup> On these issues see Altman (2022).

стрируя, что он лучше справляется с возражениями, которые обычно выдвигаются против стандартной точки зрения (раздел 5).

## 1. Ковидные правила

Как мы можем разработать новое этическое правило — например, соблюдать социальную дистанцию в полтора метра во время пандемии? Можно подумать, что эта процедура строго утилитарна. Возможно, мы просчитываем, что принесет максимальную пользу, и внедряем наиболее полезное правило для защиты нашего здоровья и обеспечения выживания.

Однако я считаю, что мы поступаем не совсем так. Справедливости ради следует отметить, что большая часть наших расчетов — это оценка выгоды. Также можно утверждать, что в условиях необходимости сортировки — при нехватке медикаментов и оборудования в чрезвычайных ситуациях — наше мышление склоняется к утилитаризму (Альтман, 2022). Но я не думаю, что выбор правил среднего уровня, таких как соблюдение социальной дистанции, исключительно утилитарно.

Начнем с наименее спорного момента: наши рассуждения не укладываются в классическую утилитарную модель. Причина этого в том, что классическая модель ориентирована на счастье и в основном касается субъективной удовлетворенности индивида. Это верно, если понимать счастье как удовольствие (Бентам, 1998, с. 9) или как удовлетворение желаний или предпочтений (Harsanyi, 1982). Наши рассуждения о COVID в большей степени ориентированы на объективное представление о счастье. Мы стремимся защитить такие ценности, как жизнь, здоровье, общественные связи или функционирование экономики.

Но, конечно, это не будет существенным различием. Можно быть консеквенциалистом и придавать значение только последствиям наших поступков и принципов, при этом оценивая положение дел с точки зрения объектив-

## Section 1: Covid Rules

How do we produce a new ethical rule, e.g. keeping six feet of distance during a pandemic? One could think that the procedure is strictly Utilitarian. Maybe we calculate what would maximise the benefits, and implement the most beneficial rule to protect our health and survival.

However, I do not think that this is quite how we proceed. To be fair, much of our calculations are a benefit analysis. One could also argue that in a triage situation — when there is a shortage of medicines and equipment in emergency situations — our reasoning tends to be Utilitarian (*cf.* Altman, 2022). But I do not think that the selection of mid-level rules, such as keeping six feet of distance, is wholly Utilitarian. To start with a less controversial point, our reasoning does not fit the classical Utilitarian model. This is because the classical version focuses on happiness and is mostly concerned with the subjective satisfaction of the individual. This is so if one understands happiness as pleasure (*cf.* Bentham, 1970, pp. 11-12) or the satisfaction of desires or preferences (*cf.* Harsanyi, 1982). Our Covid calculations focus more on an objective list of happiness. We try to protect values such as survival, health, social ties or the functioning of the economy.

But, of course, this would not be an essential difference. One could be a consequentialist, and attach value just to the state of affairs as consequences to our actions and policies, but evaluate the state of affairs in terms of an objective list of values (such as health, survival, social ties etc.) rather than subjective happiness. In other words, one could be a health consequentialist, for instance.

However, more importantly, I do not think that this adequately describes the procedure of

ного перечня ценностей (таких, как здоровье, жизнь, общественные связи и т. д.), а не субъективного счастья. Другими словами, можно быть, например, последовательным защитником здоровья.

Но что еще важнее, мне не кажется, что это адекватное описание процедуры выбора новых моральных правил. Причина в том, что консеквенциализм нейтрален к агентам: он сосредоточен на последствиях и абстрагируется от средств, позволяющих нам их добиться. Цель оправдывает средства. Например, во время пандемии было бы более полезно поместить всех людей с низким риском заболеть на две недели в специализированные поселения, заразить их и тем самым быстро выработать общественный иммунитет. Результат мог бы даже оправдать принесение в жертву людей, имеющих высокую вероятность пострадать от болезни. Но ни один из этих методов не был нами выбран.

Кто-то мог бы возразить, что это несправедливая характеристика консеквенциалистской позиции. Консеквенциалист вполне может учесть негативную реакцию людей на принудительные инфицирующие поселения либо массовые жертвы и воздержаться от применения подобных методов из-за этого. В числе ценностей, которые оценивает консеквенциалист, могут быть не только здоровье, но также гражданский мир и благополучие людей. Тем не менее подобные методы необязательно будут иметь негативные последствия. Например, студенты с низким уровнем риска, живущие в общежитиях, могли бы предпочесть провести две недели вместе и не посещать занятия, а не уезжать из кампуса домой. Также было бы дешевле предоставить бесплатный отпуск в каком-нибудь курортном месте другим группам населения с низким уровнем риска. Но даже если таким образом можно было бы быстро создать групповой иммунитет без негативных социальных издержек, это не являлось нашей основной целью.

selecting new moral rules. The reason is that consequentialism is agent-neutral: it focuses on the outcomes, and abstracts from the means of how we get there. The ends justify the means. During a pandemic it could be more beneficial, for instance, to put all the people who are low risk in camps for two weeks, infect them, and thereby quickly create herd immunity. The outcome could even justify sacrificing the people who have a high risk of being harmed by the disease. Neither of these methods is the course we followed.

One could object that this is an unfair characterisation of a consequentialist position. A consequentialist could take the negative reactions people would have against forced infection camps and mass sacrifice into account and refrain from these methods because of it. Among the values that the consequentialist calculates might not just be health, but also civil peace and the contentment of people. However, these methods would not necessarily have the negative effects. For instance, on college campuses low-risk students might have preferred to spend two weeks together in their dorms without classes rather than having to leave campus for home. It also might have been cheaper to give other low-risk parts of the population a free vacation in a holiday spot. But even if, in this way, one could have quickly created herd immunity without adverse social costs, this was not our actual focus.

Rather, the focus was on what particular agents should and should not do to protect their particular goods. The procedure was agent-relative: How should one behave if one encounters another human being? Rules such as keeping six feet of distance, not shaking hands, wearing a mask etc. all focused on the particular relation between two (or more) agents.

Скорее, внимание было сосредоточено на том, что конкретные агенты должны и не должны делать для защиты своих конкретных благ. Процедура была соотносима с агентом: как следует вести себя, если человек сталкивается с другим человеком? Такие правила, как соблюдение социальной дистанции, отказ от рукопожатий, использование защитной маски и т. д., были ориентированы на конкретные отношения между двумя (или более) агентами.

Таким образом, не будучи конвенционалистом, я полагаю, что процедура была скорее следующей. (1) Сначала мы определили основные цели человека, такие как жизнь, здоровье, общественные связи, экономическая стабильность и т. д. Это не означает, что все люди в действительности разделяют эти цели. Существуют люди с отклоняющейся от нормы психикой — например, те, кто жаждет смерти или желает узнать, как чувствует себя заболевший. Однако в целом всеобщие цели — это ценности, которые можно смело приписывать другим человеческим существам. Ведь если бы все остальные условия были равны, люди хотели бы жить, быть здоровыми, иметь дружеские отношения и быть материально обеспеченными.

(2) Затем мы выработали правила среднего уровня, защищающие или способствующие достижению этих целей. В течение долгого времени в истории человечества эти правила определялись деревенскими старейшинами или духовными лидерами. Сегодня же мы считаем, что лучший способ разработки подобных правил — это научная экспертиза. Наука объясняет нам, будет ли распространение болезни снижено, если мы будем соблюдать дистанцию в полтора метра или ограничим число людей в маленьком помещении и т. д.

Иногда такие правила позволяют установить баланс между конфликтующими целями человека. Например, для сдерживания распространения болезни было бы гораздо эффективнее, если бы в помещении всегда находился только один человек. Однако наша потребность в социальных отношениях может заста-

So, rather than being consequentialist, I believe the procedure was more like the following:

(1) We first identify basic human ends such as survival, health, social ties, economic stability etc. This does not mean that everyone actually endorses these ends. There could be people with an abnormal psychology, for instance, someone who has a death wish or wants to know how the disease feels like. But, overall, the universal ends are values which we can safely ascribe to another human being. Other things being equal, people want to survive, be healthy, have friendships and be financially secure. (2) We then produce mid-level rules that protect or promote these ends. For the longest time in human history, these rules were selected by village elders or spiritual leaders. Today we believe that the best way to come up with these rules is by peer-reviewed science. Science tells us whether the spread of the disease is sufficiently diminished if we keep six feet of distance, or limit the number of people in a small room etc.

Sometimes these rules strike a balance between conflicting human ends. For instance, it could be much better for limiting the spread of the disease if at all times one allows there to be only one person in the room. However, our need for social ties might make it necessary to find a compromise — a good balance that protects several ends in the best way we can find. The balance of different values is not totally a scientific question. Different cultures might value certain ends differently. Covid rules differ in France and Sweden. Some cultures might for instance value social ties more than others.

In this way, science is in the service of the cultural ordering of our basic human ends. The mid-level rules can also change. Our sci-

вить нас искать компромисс — оптимальный баланс, защищающий несколько целей наилучшим образом. Вопрос о балансе различных ценностей не является в полной мере научным. В разных культурах некоторые цели могут оцениваться по-разному. Так, ковидные правила различны для Франции и Швеции. Например, в некоторых культурах социальные связи могут цениться больше, чем в других.

Так наука служит культурному упорядочиванию наших главных человеческих целей. Правила среднего уровня тоже могут изменяться. Наши научные знания со временем могут становиться всё лучше, а болезни мутировать, так же как и наша система ценностей со временем может измениться.

(3) Третий компонент нашего современного подхода — это четкое требование не нарушать правила среднего уровня (в случае равенства прочих условий). Правила среднего уровня выбираются таким образом, чтобы быть применимыми ко всем в равной степени. В противном случае они несправедливы. Но это не значит, что не может быть исключений. Если в конкретном случае соблюдение правила поставит под угрозу основную человеческую цель, которую оно призвано защищать, то действие правила приостанавливается. Например, если в обществе действует правило среднего уровня — носить маску, но при этом вы столкнулись с человеком, которому для выживания требуется сердечно-легочная реанимация, то снять маску кажется вполне допустимым. В конце концов, это правило призвано защитить жизнь. Однако не стоит делать исключений по менее веским или вовсе не имеющим значения причинам.

Этот метод, как я утверждаю, используется Кантом для выведения конкретных обязанностей из основной формулировки категорического императива (КИ): *«поступай так, как если бы максима твоего поведения по твоей воле должна была стать всеобщим законом природы»* (AA 04, S. 421; Кант, 1997а, с. 145) Впрочем, в кантоведческой литературе эта процеду-

entific insight might become better over time; the cause of the disease might mutate; or we might adjust the ordering of our values over time.

(3) The third element of our contemporary procedure is the explicit requirement not to violate the mid-level rules (other things being equal). The mid-level rules are selected to be valid for all equally. Otherwise, they may be unfair. But this does not mean that there could never be an exception. If, on a particular occasion, abiding by the rule would endanger the basic human end it is meant to protect, then the rule is suspended. For instance, if there is a mid-level rule to wear a mask in public, but you meet with a person who needs Cardiopulmonary Resuscitation (CPR) to survive, then it seems permissible to take off the mask. After all, the rule is meant to protect life. But one should not make an exception to the rule for lesser or no further reasons.

This method, I shall argue, is also Kant's way of deriving concrete duties from the main formulation of the Categorical Imperative: "act only in accordance with that maxim through which you can at the same time will that it become a universal law" (GMS, AA 04, p. 421; Kant, 1996a, p. 73) However, this is not how the procedure is commonly understood in the Kant literature, and so I shall first present the reasons why we should not merely assume the standard interpretation (Section 2) before I give textual evidence that Kant actually confirms our contemporary procedure (Section 4).

## Section 2: The Standard Reading of Kant

It is common to read Kant's procedure as a version of the question: "What if everyone did that?" Scholars propose different ver-

ра не всегда понимается именно так, поэтому я сначала изложу причины, по которым мы не должны просто принимать стандартную интерпретацию (раздел 2), а затем приведу текстовые свидетельства в подтверждение того, что Кант действительно придерживался современной нам процедуры (раздел 4).

## 2. Стандартное прочтение Канта

Обычно кантовскую процедуру выведения конкретных обязанностей воспринимают как версию вопроса: «А что, если бы все так поступали?». Ученые предлагают различные версии этой схемы<sup>3</sup>. Но существует одна базовая структура, характерная для большинства трактовок: (i) сперва человек определяет собственную максиму или предполагаемый план действий, например: «если я полагаю, что нахожусь в денежной нужде, я буду занимать деньги и пообещаю их уплатить, хотя бы и знал, что никогда этого не сделаю» (AA 04, S. 422; Кант, 1997а, с. 147). (ii) Далее человек проводит мысленный эксперимент и представляет, что все остальные придерживаются той же максимы. (iii) Если в результате мысленного эксперимента возникает противоречие в понимании максимы или в воле человека, значит, максима морально недопустима (Rawls, 2000, p. 167–170). Поскольку эта интерпретация получила столь широкое признание, я буду называть эту процедуру КИ стандартной перспективой.

В данном разделе прежде всего я озвучу философские причины, по которым я не придерживаюсь стандартной интерпретации Канта. Исследователи настолько привыкли к стандартной процедуре КИ, что мне придется сначала объяснить, почему я ей не следую. Более двухсот лет специалисты по Канту пытались защитить этот метод и заставить его работать. Я не утверждаю, что его невозможно использовать. Но мне неизвестна такая его интерпре-

<sup>3</sup> Гиллессен дает исчерпывающий их обзор (Gilllessen, 2014).

sions of this procedure.<sup>3</sup> But there is one basic structure that is common to most of the readings: (i) One first identifies one's own maxim or proposed plan of action, e.g.: "when I believe myself to be in need of money I shall borrow money and promise to repay it, even though I know that this will never happen" (GMS, AA 04, p. 422; Kant, 1996a, p. 74). (ii) One then performs a thought experiment and imagines that everyone else also holds the same maxim. (iii) If the thought experiment yields a contradiction in the conceiving of the maxim or in one's will, then the maxim is morally impermissible (cf. Rawls, 2000, pp. 167-70). Because this interpretation is so widely accepted, I shall call this CI-procedure the standard view.

In this section, I shall first give the philosophical reasons why I do not relate the standard interpretation to Kant. Scholars are so familiar with the standard CI-procedure that I first have to explain why I do not follow it. For over 200 years Kant scholars have tried to defend the method and make it work. I am not claiming that it cannot be made to work. But I am not aware of an interpretation that yields plausible results, and it is important to note that Kant scholars who want the procedure to work mostly reject it (cf. Wood, 1999, pp. 82-110; Parfit, 2011, pp. 275-338; Allison, 2011, p. 186; Gilllessen, 2014). This is for different reasons, but there are three main issues that are often identified:

(1) The procedure seems unreliable in that it rules out too much as well as too little. On the one hand, the procedure seems to rule out morally neutral or even praiseworthy actions. For instance, if your maxim is to become a medical doctor, it seems that not everyone can have this maxim. Otherwise, there would be no farmers to grow food and no police to keep the peace. So, even praiseworthy maxims fail the

<sup>3</sup> Gilllessen (2014) provides a comprehensive overview.

тация, которая давала бы правдоподобные результаты, к тому же важно отметить, что исследователи Канта, желающие, чтобы эта процедура работала, чаще всего отвергают ее (Wood, 1999, p. 82–110; Parfit, 2011, p. 275–338; Allison, 2011, p. 186; Gillessen, 2014). Это обусловлено разными причинами, но чаще всего выявляются три основные проблемы:

(1) Данная процедура кажется ненадежной, поскольку она исключает как слишком много, так и слишком мало. С одной стороны, она исключает морально нейтральные или даже похвальные действия. Например, если ваша максима — это стать врачом, то, кажется, не все могут иметь такую максиму. В противном случае не было бы ни фермеров, чтобы выращивать еду, ни полицейских, чтобы охранять порядок. То есть даже самые похвальные максимы не проходят проверку. Представьте, что вы — ученый-медик, способный найти лекарство от смертельной болезни. Ваша максима — отказаться от деторождения, чтобы направить все свое время на защиту человеческого будущего. Но если бы каждый руководствовался такой максимой, ни у кого не было бы детей и у человечества не было бы будущего.

С другой стороны, стандартная процедура, как представляется, также исключает и слишком малое. Например, если ваша максима состоит в том, что вы, Поль Т. из Питтсбурга, в такой-то день хотите убить Бетти П., то противоречия или проблемы универсализации не возникает, поскольку максима применима только к данному конкретному случаю. Таким образом, очень специфические максимы, относящиеся к конкретному человеку в определенный момент времени, могут быть универсализированы без противоречий. В этом случае процедура не сможет исключить максимы, которые оказываются морально неприемлемыми.

(2) Другое распространенное возражение состоит в том, что метод Канта — в случае его успеха — будет излишне строгим. Например, если он исключает возможность давать ложные обещания или лгать, то это подразумевает, что

test. Imagine that you are a medical researcher who might find the cure for a deadly disease. Your maxim is to forgo having children to dedicate your time to securing the future of humanity. But if everyone had this maxim, no one would have children, and there would be no future for humanity.

On the other hand, the standard procedure also seems to rule out too little. For instance, if your maxim is that you, Paul T. from Pittsburgh, on this day, want to murder Betty P., there is no contradiction or universalisation problem since the maxim applies only to this one case. So, very specific maxims that identify a specific person at one time could be universalised without contradiction. In this way, the procedure could fail to rule out maxims that do seem to be morally impermissible.

(2) Another common objection is that Kant's method — if it succeeds — would be too strict. If it rules out a maxim to make a false promise or to lie, for instance, this seems to imply that lying is always wrong. But ordinarily we believe that there are cases where lying could be allowed or even the right thing to do. This includes holding a surprise birthday party for a friend and tricking her to get to the venue so as not to spoil the surprise. Lying might be innocent, but we sometimes believe that it can also be the right thing to do. The famous case is if a murderer comes to your door and asks you whether your friend is home (*cf. VRML*, AA 08, pp. 425-430; Kant, 1996d, pp. 611-615). Would lying not be the right thing to do if you can thereby save your friend's life? If the standard procedure determines that lying is (always) wrong, it seems inflexible and too rigorist.

(3) In addition, it is also not clear why the standard CI-procedure identifies a moral failure. If it tries to identify a contradiction, there are many areas in life where one could commit

лгать всегда плохо. Но, как правило, мы считаем, что есть случаи, в которых ложь может быть допустимой или даже оправданной — к примеру, если вы устраиваете вечеринку-сюрприз на день рождения друга и обманом заманиваете его на встречу, чтобы не испортить сюрприз. Ложь может быть невинной, но порой мы верим, что она также может быть правильным поступком. Самый известный случай — если убийца приходит к вам и интересуется, дома ли ваш друг (AA 08, S. 425–430; Кант, 1994в, с. 258). Разве не будет правильным солгать, если вы сможете спасти тем самым жизнь своему другу? Если стандартная процедура определяет, что ложь (всегда) неправильна, она кажется негибкой и слишком ригористичной.

(3) Кроме того, неясно, почему стандартная процедура КИ выявляет моральную ошибку. Если она стремится обнаружить противоречие, то в жизни существует множество областей, где можно допустить противоречие, но оно не является моральным проступком. Например, человек может допустить ошибку в тесте по математике или логике или стремиться к двум несовместимым целям, таким как повышение зарплаты и увеличение времени, проведенного с семьей. Так что само по себе противоречие, как представляется, не идентифицирует моральную ошибку. Стандартная точка зрения хвалится тем, что не предполагает никаких существенных ценностей, а просто опирается на рациональность (Gillessen, 2014, S. 419). Но если это рациональная и неморальная процедура, то почему она может привести к моральным результатам (Shafer-Landau, 2003, p. 42–44)? Так, если ваше действие нерационально, поскольку вы не получаете желаемого, это не обязательно свидетельствует о моральном провале.

Некоторые из этих проблем могут быть сглажены, если выдвинуть особые требования к тому, что можно считать максимой агента (см.: Höffe, 1979, S. 90–91; O'Neill, 1989, p. 83–89). Однако даже в этом случае остается проблема, сможем ли мы найти нужный уровень обобще-

а contradiction, but it is not morally wrong. For instance, one might make a mistake on a maths or logic test, or one could pursue two incommensurable ends, such as getting a raise and spending more time with one's family. So, by itself, a contradiction does not seem to identify a *moral* failure. The standard view prides itself in not presupposing any substantive values, but merely relying on rationality (cf. Gillessen, 2014, p. 419). But if it is a rational and non-moral procedure, why should it yield moral results (cf. Shafer-Landau, 2003, pp. 42–44)? For instance, if your action is not rational because you are not getting what you want, this does not necessarily indicate a moral failure.

Some of these problems might be mitigated if one puts special requirements on what could count as an agent's maxim (cf. Höffe, 1979, pp. 90–91; O'Neill, 1989, pp. 83–89). However, even then the challenge remains whether we find the right level of generality. If maxims are very general rules, such as 'help others,' then the procedure might be unable to generate any concrete guidance such as 'keep six feet of distance during the pandemic.' The procedure would be empty. If maxims are very specific and include information about the agent, such as 'I, Paul T. from Pittsburgh, on this day, in this town want to,' then there does not seem to be any contradiction in universalising the maxim. There is only one case, and the procedure would be useless.

One other worry is that focusing on maxims will make the procedure too relative and subjective. Depending on one's intention, the same observable behaviour might be morally right or wrong. I am not questioning that often we judge the quality of an agent's will or character by her intentions. Some actions might be wrong despite the agent having good intentions, and conversely some actions might

ния. Если максимы — это самые общие правила, такие как «помогать другим», то процедура может оказаться неспособной разработать конкретные рекомендации, вроде «соблюдать социальную дистанцию в полтора метра во время пандемии». Процедура окажется пустой. Если же максимы очень конкретны и содержат информацию об агенте, например «Я, Пол Т. из Питтсбурга, в такой-то день, в таком-то городе хочу сделать следующее», то в этом случае нет никакого противоречия в универсализации максимы. Существует только один случай, и процедура будет бесполезной.

Еще одно опасение заключается в том, что ориентация на максимы делает процедуру слишком относительной и субъективной. В зависимости от намерений человека одно и то же поведение, которое можно наблюдать, может быть морально правильным или неправильным. Я не сомневаюсь, что часто мы оцениваем качество воли или характера агента по его намерениям. Какие-то действия могут быть неправильными, несмотря на то что агент имеет благие намерения, и наоборот, какие-то действия могут быть правильными, даже если агент имеет корыстные намерения, как, к примеру, добросовестный купец, не завышающий цены для своих покупателей только для того, чтобы сохранить репутацию (AA 04, S. 397; Кант, 1997а, с. 71). Последний пример показывает, что намерение и правильное действие могут расходиться. Действия такого торговца заслуживают «похвалы и поощрения» (AA 04, S. 398; Кант, 1997а, с. 75), даже если у продавца нет правильной максимы. Это говорит о том, что нам не нужен моральный критерий, чрезмерно зависящий от качества воли агента.

Итак, я не утверждаю, что стандартную интерпретацию невозможно заставить работать, но как преодолеть возникающие трудности — неочевидно, и я не слышал, чтобы это было сделано. Позже (в разделе 4) я буду утверждать, что тексты Канта предоставляют нам альтернативную интерпретацию, способную гораздо лучше справиться с этими проблемами.

be right although the agent has self-serving intentions — such as an honest shopkeeper who does not overcharge his customers just so that he can keep a reputation (*cf.* *GMS*, AA 04, p. 397; Kant, 1996a, p. 53). What the latter example brings out is that one's intention and the right action can diverge. The shopkeeper's action deserves "praise and encouragement" (*GMS*, AA 04, p. 398; Kant, 1996a, p. 53), even though he does not have the right maxim. This suggests that we do not want a moral criterion that is too dependent on the quality of the agent's will.

So, I am not claiming that the standard interpretation cannot be made to work, but it is not obvious how to overcome the challenges, and I am not aware that it has been done. Later (in Section 4) I shall argue that Kant's texts give us an alternative interpretation that can deal much better with these problems.

### Section 3:

#### The Formula of Humanity as a Criterion

The perceived failures of the standard method of deriving duties from Kant's Categorical Imperative make the Formula of Humanity the more attractive. The command not to use people merely as a means resonates with our desire not just to be an instrument for someone else's will. The formula also seems to provide a substantive matter, the value of humanity that should be protected and promoted. It is therefore not surprising that Kant scholars as well as contemporary ethics specialists focus mainly on this formula of Kant's ethics.

However, is the Formula of Humanity really a reliable guide? What exactly does it command one to do and to refrain from doing? One clear interpretation of the formula says that, in order to treat someone merely as a means, an action has to fulfill three conditions: (1) the other is a

### 3. Формула человечности как критерий

Очевидные неудачи стандартного метода выведения обязанностей из категорического императива Канта делают формулу человечности еще более убедительной. Повеление не использовать человека только как средство резонирует с нашим желанием не быть просто инструментом для исполнения чужой воли. Кроме того, кажется, что в этой формуле заложена существенная тема — ценность человечности, которую следует защищать и поощрять. Поэтому неудивительно, что исследователи Канта, равно как и современные этики, сосредоточены в основном на этой формуле кантовской этики.

Но действительно ли «формула человечности» является надежным ориентиром? Что именно она предписывает делать и от чего воздерживаться? Одна из ясных интерпретаций формулы такова: чтобы относиться к кому-то просто как к средству, действие должно удовлетворять трем условиям: (1) другой — это необходимое средство для достижения целей агента; (2) агент относится к другому только как к средству и (3) при этом не обращает должного внимания на согласие со стороны этого другого (см.: Parfit, 2011, p. 212–232; Kleingeld, 2020).

Существуют общие сомнения относительно того, может ли такая интерпретация быть высшим моральным принципом Канта и «верховным ограничительным условием» нашей свободы (AA 04, S. 430–431; Кант, 1997а, с. 175). Дело в том, что, будучи высшим моральным законом, он должен охватывать *все* возможные случаи и не может быть приостановлен или заменен другим моральным правилом. Однако интерпретация кантовской формулы человечности, похоже, не охватывает всех случаев.

Как и стандартная интерпретация основной формулировки, формула человечности (в данной интерпретации), похоже, исключает слишком многое и слишком малое. Напри-

causal means to the agent's ends. (2) The agent regards the other merely as a tool, and (3) in so doing does not pay due regard to the patient's consent (cf. Parfit, 2011, pp. 212-232; Kleingeld, 2020).

There are general concerns about whether this interpretation could be Kant's highest moral principle and the "supreme limiting condition" of our freedom (cf. *GMS*, AA 04, pp. 430-431; Kant, 1996a, p. 81). The reason is that as the supreme moral law it should cover *all* cases and not be suspended or superseded by another moral rule. But the interpretation of Kant's Formula of Humanity does not seem to cover all cases.

Like the standard interpretation of the main formulation, the Formula of Humanity (so interpreted) seems to rule out both too much and too little. For instance, someone might fulfil all three conditions but still act correctly. Imagine an egoist who just gives CPR to a person in need because he sees that there are TV cameras and he wants to be famous (cf. Kleingeld, 2020, pp. 407-408). In this case, the patient is (1) a causal means to the agent's end (to get on TV), (2) the egoist does regard the patient merely as a tool, and (3) the egoist does not pay attention to the victim's consent (maybe the victim is unconscious). According to the interpretation, the egoist treats the patient merely as a means, but we would not say that he *acts* incorrectly. He should save the patient's life.

This is not a peculiar or isolated case. The egoist shopkeeper who charges his customers honestly just so that his business profits fit the same pattern. There are therefore a myriad possible cases where the Formula of Humanity would rule out too much and give the wrong result.

Conversely, there also seem to be immoral cases which the Formula of Humanity (so interpreted) would not rule out. The reason is that

мер, кто-то может соблюдать все три условия, но при этом поступать правильно. Представьте себе эгоиста, который делает сердечно-легочную реанимацию нуждающемуся человеку только потому, что видит телекамеры и хочет прославиться (Kleingeld, 2020, p. 407–408). В этом случае пациент является (1) каузальным средством для достижения цели агента (попасть на телевидение), (2) эгоист относится к пациенту просто как к инструменту и (3) он не обращает внимания на согласие пострадавшего (возможно, последний не находится в сознании). Согласно этой интерпретации, эгоист относится к пациенту лишь как к средству, но мы бы не сказали, что он *поступает* неправильно. Он должен спасти пострадавшему жизнь.

Это не какой-то особый или единичный случай. Эгоист-торговец, который берет с покупателей честную плату только для того, чтобы его бизнес приносил прибыль, будет подходить под ту же схему. Следовательно, существует огромное количество возможных случаев, когда формула человечности исключает слишком многое и дает неверный результат.

С другой стороны, есть и аморальные случаи, которые формула человечности (в данной интерпретации) не исключает. Это объясняется тем, что существуют другие способы плохого обращения с людьми и неуважения к ним, нежели просто отношение к ним как к средству. Например, если вы безрассудно ведете машину, вы можете сбить невинных прохожих. Однако эти люди не являются средством достижения вашей цели. Их присутствие необязательно. Другими словами, есть и другие, худшие способы обращения с людьми. Как говорит Парфит: «Хотя Гитлер относился к славянам на завоеванных им восточных территориях только как к средству, он совсем не так относился к евреям» (Parfit, 2011, p. 228).

И снова можно попытаться изменить интерпретацию, чтобы формула человечности могла охватить все случаи. Одним из решений мо-

there are other ways of mistreating and disrespecting human beings than treating them merely as a means. For instance, if you drive a car recklessly, you might hit innocent bystanders. But these people are not a means to your end. You do not need them to be there. In other words, there are other and worse ways to treat people. As Parfit says: “Though Hitler treated the Slavs in his conquered Eastern territories as a mere means, that is not how he treated the Jews” (Parfit, 2011, p. 228).

Again, one can try to change the interpretation so that the Formula of Humanity can cover all cases. One solution is to supplement the requirement to never use someone merely as a means with the requirements of never treating them as mere things or enemies (*cf.* Sticker, 2021; Mieth and Rosenthal, 2022). Another option is to cover cases like reckless driving under the second part of the formula and say that the agent does not treat the innocent bystanders as ends in themselves (*cf.* Wood, 1998, p. 143). However, each of these views generates further challenges (*cf.* Sensen, 2021).

For instance, supplementing the demand not to use others merely as a means with further requirements still places the emphasis on the agent’s intention. The same observable behaviour could be a case of treating someone as means, thing, or enemy. However, as before, the agent can have a good intention but act incorrectly. Imagine that you visit a foreign culture. You might have great respect for its people, but – unbeknownst to you – your behaviour is very disrespectful. Conversely, someone could have a bad will but still act correctly. This, for instance, is a criminal who happens to treat people in the right way (*cf.* Parfit, 2011, p. 216).

Further, if one emphasises the requirement to treat others as ends in themselves, it is not clear what this entails. For instance, if someone at the end of their life requests euthanasia, do

жет быть дополнение требования никогда не использовать человека только как средство требованиями никогда не относиться к нему только как к вещи или врагу (Sticker, 2023; Mieth, Rosenthal, 2022). Другой вариант — подвести такие случаи, как неосторожное вождение, под вторую часть формулы и сказать, что агент не рассматривает невинных прохожих как цель саму по себе (Wood, 1998, p. 143). Однако каждая из этих точек зрения порождает дополнительные проблемы (Sensen, 2021).

Например, если дополнить требование не использовать других только как средство иными требованиями, то акцент все равно будет поставлен на намерении агента. Аналогичное наблюдаемое поведение может быть и в случае отношения к кому-то как к средству, вещи или врагу. Однако, как и в предыдущем случае, агент может иметь хорошее намерение, но действовать неправильно. Представьте, что вы приехали в другую страну. Вероятно, вы с большим уважением относитесь к ее жителям, но, сами того не подозревая, можете вести себя весьма неуважительно. И наоборот, человек может иметь плохие намерения, но при этом действовать правильно. Например, преступник, который по случайности обращается с людьми надлежащим образом (Parfit, 2011, p. 216).

Далее, если подчеркнуть необходимость относиться к другим как к цели самой по себе, то не совсем понятно, что это означает. Например, если кто-то в конце жизни просит об эвтаназии, уважаете ли вы человека, если прекращаете его жизнь, или цените его жизнь, сохраняя ее даже вопреки его желанию? Это не означает, что формула человечности не является этическим принципом или не имеет существенного значения, но сама по себе она не позволяет понять, что именно в ней утверждается.

Пока у нас нет единой интерпретации формулы, являющейся надежным руководством к действию, формула также не может дать нам надежной процедуры для выработки новых ковидных правил. Да, мы должны всегда относиться к другим как к цели самой по себе, но

you respect the person if you end their life, or do you value their life by preserving it, even against the patient's wish? This does not mean that the Formula of Humanity is not an ethical principle or inconsequential, but by itself it is not clear what it says.

Until we have an agreed interpretation of the formula that is a reliable guide, the formula might also not give us a sure procedure to provide new Covid rules. Yes, we should treat others always as ends in themselves, but does this mean having social contact or keeping distance? If so, how many people can be in a small room at the same time?

#### **Section 4: An Alternative Reading**

As intuitive as the Formula of Humanity is, it might not be an immediate help in providing specific Covid rules. Kant himself prefers the main formulation of the Categorical Imperative. He does not only intend the Formula of Humanity to be “at bottom the same as the basic principle” (GMS, AA 04, pp. 437-438; Kant, 1996a, p. 87), but he also recommends: “one does better always to proceed in moral *appraisal* by the strict method and put at its basis the universal formula of the categorical imperative: *act in accordance with a maxim that can at the same time make itself a universal law*” (GMS, AA 04, pp. 436-437; Kant, 1996a, p. 86). This brings us back to square one.

In this section, I shall argue that Kant knows and puts forth our contemporary procedure.<sup>4</sup> In his earliest writings on moral philosophy he mentions the need for including knowledge about human nature. In his announcement of a lecture on moral philosophy (1765), he says: “In the doctrine of virtue I shall always begin by considering [...] the unchanging *nature* of man”

<sup>4</sup> For a fuller defense of this claim see Sensen (2022).

означает ли это, что необходимо поддерживать социальный контакт или держать дистанцию? Если да, то сколько человек может одновременно находиться в небольшом помещении?

#### 4. Альтернативное прочтение

Как бы интуитивно ни была понятна формула человечности, она не сразу поможет выработать конкретные правила для ситуации ковида. Кант сам отдает предпочтение основной формулировке КИ. Он не только стремится считать формулу человечности «в сущности тем же, что и принцип» (AA 04, S. 437–438; Кант, 1997а, с. 197), но также советует: «лучше в нравственной оценке поступать всегда по строжайшей методе и класть в основу всеобщую формулу категорического императива: *поступай по такой максиме, которая в то же время может сама сделаться всеобщим законом*» (AA 04, S. 436–437; Кант, 1997а, с. 193). Это возвращает нас к исходной точке.

В этом разделе я буду утверждать, что Кант владеет современной процедурой и излагает ее<sup>4</sup>. В своих ранних работах по моральной философии он упоминает о необходимости учитывать знания о человеческой природе. В своем уведомлении к лекциям по моральной философии (1765) он говорит: «...в учении о добродетели я всякий раз рассматриваю... *природу* человека, которая всегда остается той же» (AA 02, S. 311; Кант, 1994д, с. 199–200; перевод уточнен. — *Ред.*). Он также подтверждает это на протяжении всех своих лекций. Например, он говорит: «Всегда проповедуется, что должно произойти, и никто не задумывается о том, может ли это произойти» (AA 27, S. 244).

Более того, Кант также прямо упоминает современный метод: «...должны существовать правила, в соответствии с которыми мои поступки общезначимы, и эти правила вытекают из всеобщих целей людей, и им должны соответствовать наши действия; это и есть мораль-

(NEV, AA 02, p. 311; Kant, 1992, p. 298). He further confirms it throughout his lectures. For instance, he says: “People are always preaching about what ought to be done, and nobody thinks about whether it can be done” (*V-Mo/Collins*, AA 27, p. 244; Kant, 1997а, p. 42).

What is more, Kant also explicitly mentions the contemporary method: “There must therefore be rules whereby my actions hold good universally, and these are derived from the universal ends of mankind, and by them our actions must agree; and these are moral rules” (*V-Mo/Collins*, AA 27, p. 258; Kant, 1997а, p. 52). Here, Kant mentions all three elements of the contemporary method: (1) We start with an account of universal human ends. (2) We then derive universal rules from these ends, i.e. these are rules that protect or promote these ends. (3) Our actions should not violate, but agree with these ends.

But, of course, one may object that Kant’s early ethics is not fully the same as he presents it in the *Groundwork* and from 1785 onwards.<sup>5</sup> Kant’s early ethics is more based on sentiment, one may say (*cf. V-PP/Herder*, AA 27, pp. 8, 4; Kant, 1997b, pp. 3-4), but later it must be pure and free of empirical claims. In this sense, Kant seems to say: “But such a completely isolated metaphysics of morals, mixed with no anthropology [...] is [...] an indispensable substratum of all theoretical and surely determined cognition of duties” (*GMS*, AA 04, p. 410; Kant, 1996а, p. 64). A quotation like this might make it seem as if after 1785 one can derive duties from the supreme moral principle alone.

However, if we look more closely, we will see that Kant distinguishes the grounding of the supreme moral law (its justification or origin) from applying it to concrete cases (*cf. Herman*, 1993, pp. 59-60). His aim in the

<sup>4</sup> Более подробную защиту этого утверждения см.: (Sensen, 2022).

<sup>5</sup> For a developmental sketch see Bacin and Sensen (2018).

ные правила» (AA 27, S. 258). Здесь Кант упоминает все три элемента современного метода. (1) Сначала мы рассматриваем универсальные человеческие цели. (2) Затем из этих целей мы выводим универсальные правила, то есть правила, которые защищают или содействуют этим целям. (3) Наши действия должны не нарушать, а соответствовать этим целям.

Но, конечно, можно возразить, что ранняя этика Канта не полностью соответствует тому, что он излагает в «Основоположении...» и далее, начиная с 1785 г.<sup>5</sup> Ранняя этика Канта в большей степени опирается на чувства, если так можно выразиться (AA 27, S. 8, 4), но затем она должна стать чистой и свободной от эмпирических утверждений. В этом смысле Кант как бы говорит: «Но такая вполне изолированная метафизика нравов, не смешанная ни с какой антропологией... есть... неотъемлемо требуемый субстрат всего теоретического, надежно определенного познания обязанностей» (AA 04, S. 410; Кант, 1997а, с. 111–113). Подобная цитата создает впечатление, что после 1785 г. обязанности могли быть выведены исключительно из высшего морального принципа.

Однако если мы посмотрим внимательнее, то увидим, что Кант отличает основание высшего морального закона (его обоснование или происхождение) от применения его к конкретным случаям (см.: Herman, 1993, p. 59–60). Его целью в «Основоположении...» является лишь «отыскание и утверждение» высшего морального принципа (AA 04, S. 392; Кант, 1997а, с. 55). Таким образом, мы должны отделить чистое обоснование закона от эмпирически обоснованного применения его к конкретным людям: «...мы часто должны будем брать в качестве объекта особую природу человека, которую можно познать только из опыта, дабы на этом примере *показать* последствия, вытекающие из всеобщих моральных принципов» (AA 06, S. 217; Кант, 1994б, с. 238).

<sup>5</sup> О развитии см.: (The Emergence of Autonomy, 2018).

*Groundwork* is only the “search for and establishment of” the supreme principle of morality (GMS, AA 04, p. 392; Kant, 1996a, p. 47). So, we have to separate the pure grounding of the law from the empirically informed application of it to human beings: “we shall often have to take as our object the particular *nature* of human beings, which is cognized only by experience, in order to *show* in what can be inferred from universal moral principles” (MS, AA 06, p. 217; Kant, 1996c, p. 372).

Even in the *Groundwork*, just after emphasising the need for a pure metaphysics of morals, Kant confirms that deriving duties requires empirical knowledge of human beings. He defines such a body of knowledge as anthropology, i.e. the “doctrine of the knowledge of the human being, systematically formulated” (Anth, AA 07, p. 119; Kant, 2007, p. 231). In the *Groundwork*, Kant confirms that deriving duties belongs to “the whole of morals, which needs anthropology for its *application* to human beings” (GMS, AA 04, p. 412; Kant, 1996a, p. 65). Even in his mature moral philosophy after 1785, Kant does not deny the need for empirical knowledge but upholds it: “a metaphysics of morals cannot be based upon anthropology but can still be applied to it” (MS, AA 06, p. 217; Kant, 1996c, p. 372).

So, in short, the standard view excludes anthropology and cultural knowledge in deriving concrete duties because of Kant’s statements on how the supreme moral principle itself is grounded. But Kant separates grounding and application of the law.

What this means is that Kant himself admits that *by itself* the Categorical Imperative is empty and devoid of content. He says that from “the law [...] *in genere*, no rule of dutiful action can then itself be determined, because this belongs to the matter” (V-MS/Vigil, AA 27, p. 578; Kant, 1997c, p. 329). Terms like ‘empty’, ‘form’ and ‘matter’ are all concepts that Kant himself

Уже в «Основоположении...», подчеркивая необходимость чистой метафизики морали, Кант подтверждает, что выведение обязанностей предполагает эмпирическое знание о человеке. Он определяет такую совокупность знаний как антропологию, то есть «Систематически изложенное учение, предлагающее знание о человеке» (AA 07, S. 119; Кант, 1994а, с. 138). В «Основоположении...» Кант утверждает, что установление обязанностей относится к изложению всей морали, «которая для своего применения к людям нуждается в антропологии» (AA 04, S. 412; Кант, 1997а, с. 115). Даже в своей зрелой моральной философии после 1785 г. Кант не отрицает необходимости эмпирического знания, а, наоборот, настаивает на ней: «...метафизика нравов не может основываться на антропологии, однако может быть применена к ней» (AA 06, S. 217; Кант, 1994б, с. 238).

Итак, стандартная трактовка исключает антропологию и знание о культуре при установлении конкретных обязанностей из-за высказываний Канта об обосновании высшего морального принципа. Но сам Кант разделяет обоснование и применение закона.

Это значит, что сам Кант допускает, что сам по себе категорический императив является пустым и лишенным содержания. Он заявляет, что из «закона... *in genere*, никакое правило обязательного поступка не может быть тогда определено само по себе, поскольку оно принадлежит материи» (AA 27, S. 578). Термины «пустота», «форма» и «материя» — все это понятия, которые использует сам Кант. И, как известно, в своей теоретической философии он утверждает, что любое конкретное познание нуждается как в форме, так и в содержании: «Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания понятий слепы» (A 51 / B 75; Кант, 2006, с. 139). Важно отметить, что он также поддерживает это в своей практической философии и в конкретном понимании долга.

employs. And, famously, Kant says in his theoretical philosophy that any concrete cognition needs both, form and matter: “Without sensibility no object would be given to us, and without understanding none would be thought. Thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind” (*KrV*, A 51 / B 75; Kant, 1998, pp. 193-194). The important point is that he also endorses this for his practical philosophy and concrete cognition about what one’s duty is.

In this respect it is important to note that we find this method also in his ethical writings after 1785. For instance, in his lectures Kant specifies the moral requirement as: “1. So act, that the maxim of your action may be a rule for everyone, in regard to the ends of your humanity; and 2. In regard to the ends that can be attributed to all men” (*V-MS/Vigil*, AA 27, p. 544; Kant, 1997с, p. 301). Kant derives mid-level rules from universal ends and says that one should not make an exception to those.

The exception can also be expressed as a contradiction between my will and the general will (*cf.* Hruschka, 1992; Kleingeld, 2017): “An action considered from the point of view of the universal will of human beings, if it contradicts itself, is morally impossible (impermissible). [...] The will of human beings would contradict itself if it willed that which it abhors with the universal will” (*BBGSE*, AA 20, pp. 161; Kant, 2005, p. 21; translation modified — O. S.). But notice that the procedure is different than the standard question: ‘What if everyone?’ Instead, the contradiction is between my will and already established general laws of a universal will.

In a more hidden way, he also states this method in the *Groundwork* itself. For instance, he says: “If we now attend to ourselves in any transgression of duty, we find [...] a contradiction in our own will, namely that a certain principle be objectively necessary as a univer-

В связи с этим необходимо отметить, что мы обнаруживаем этот метод и в его этических трудах после 1785 г. Например, в своих лекциях Кант определяет моральное предписание так: «1. Поступай так, чтобы максима твоего поступка могла быть правилом для каждого, в свете целей твоей человечности; и 2. в свете целей, которые могут быть отнесены ко всем людям» (AA 27, S. 544). Кант выводит правила среднего уровня из всеобщих целей и говорит, что из них нельзя делать исключений.

Исключение можно выразить и как противоречие между моей волей и общей волей (см.: Hruschka, 1992; Kleingeld, 2017): «Действие, рассматриваемое с точки зрения всеобщей человеческой воли, если оно противоречит самому себе, морально невозможно (недопустимо). <...> Человеческая воля впала бы в противоречие с самой собой, если бы она желала противного всеобщей воле» (AA 20, S. 161). Но обратите внимание, что процедура отличается от стандартного вопроса: «А что, если каждый?» Вместо этого выявляется противоречие между моей волей и уже установленными общими законами универсальной воли.

В более скрытой форме он излагает этот метод и в самом «Основоположении...». Например, он пишет: «Если при каждом нарушении долга мы будем обращать внимание на самих себя, то мы... открыли бы в нашей собственной воле противоречие, состоящее в том, что известный принцип должен быть объективно необходим, как всеобщий закон, и тем не менее субъективно не должен иметь всеобщей значимости, но допускать исключения» (AA 04, S. 424; Кант, 1997а, с. 153–155). В этом отрывке содержится требование не делать исключений из необходимых правил среднего уровня. Разумеется, Кант не упоминает здесь о всеобщих человеческих целях, но они подразумеваются, если следовать примеру, почему мы считаем определенные принципы объективно необходимыми. Я уже отмечал, что из пустого формального принципа нельзя вывести правила среднего уровня сами по себе. Более того, лю-

sal law and yet subjectively not hold universally but allow exceptions” (GMS, AA 04, p. 424; Kant, 1996a, pp. 75-76). This passage states the demand not to make exceptions to necessary mid-level rules. Admittedly, Kant does not mention universal human ends in this passage, but they are implicit if one follows the lead of why we would think that certain principles are objectively necessary. I have already argued that one does not derive the mid-level rules out of the empty, formal principle by itself. Further, any principle that would just be based on experience would not be necessary. This is because experience does not yield necessity or universality: “Experience teaches us, to be sure, that something is constituted thus and so, but not that it could not be otherwise” (*KrV*, B 3; Kant, 1998, p. 137). Only reason can generate necessity: “Necessity and strict universality are therefore secure indications of an *a priori* cognition” (*KrV*, B 4; Kant, 1998, p. 137). In this case, reason is needed to find the means to our ends: “reason alone is capable of discerning the connection of means with their purposes” (*KpV*, AA 05, p. 58; Kant, 1996b, p. 187).

But the connection between mid-level rules and universal human ends is also explicitly stated in Kant’s examples themselves. For instance, Kant says: “There are impulses of nature having to do with man’s **animality**. Through them nature aims at a) his self-preservation, b) the preservation of the species, and c) the preservation of his capacity to enjoy life, though this on the animal level only” (*MS*, AA 06, p. 420; Kant, 1996c, p. 545). In deriving concrete duties, Kant refers to universal human ends. There are universal ends that we receive from our animal nature, but Kant does not only refer to these but distinguishes “animality, humanity, and personality” (*cf.* *RGV*, AA 06, pp. 26-28; Kant 2001, pp. 74-76). Each of these aspects brings with it specific ends. For

бой принцип, который просто основывался бы на опыте, не был бы необходимым. Это происходит потому, что опыт не обеспечивает необходимости или универсальности: «Опыт, правда, учит нас, что нечто обладает теми или иными свойствами, но не потому, что это нечто не может быть чем-то иным» (В 3; Кант, 2006, с. 53). Только разум может создавать необходимость: «Необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки познания *a priori*...» (В 4; Кант, 2006, с. 55). В этом случае разум необходим, чтобы находить средства для достижения наших целей: «только разум в состоянии усмотреть связь средств с их целями» (АА 05, S. 58; Кант, 1997б, с. 427).

Но связь между правилами среднего уровня и всеобщими человеческими целями явно прослеживается и в самих примерах Канта. Например, Кант говорит: «Естественные побуждения, относящиеся к **животной природе** человека, суть: а) побуждение, через которое природа преследует цель самосохранения, б) побуждение, через которое она преследует цель сохранения рода, в) сохранение собственной способности к приятному, но все же лишь животному наслаждению жизнью» (АА 06, S. 420; Кант, 1994б, с. 461). Выводя конкретные обязанности, Кант обращается к всеобщим человеческим целям. Существуют универсальные цели, доставшиеся нам от нашей животной природы, однако Кант не только ссылается на них, но и различает «животность, человечность, личность» (см.: АА 06, S. 26–28; Кант, 1994г, с. 25–26). Каждый из этих аспектов предполагает определенные цели. Например, в «Основоположении...» Кант отмечает: «...в человечестве ведь есть задатки к большему совершенству, которые входят в цель природы относительно человечества, представленного в нашем субъекте» (АА 04, S. 430; Кант, 1997а, с. 173).

Итак, отправной точкой метода Канта по выведению конкретных обязанностей являются всеобщие человеческие цели: «Точно так же как любовь к жизни предназначена от природы для сохранения отдельного *лица*, половая

instance, in the *Groundwork* Kant says: “there are in humanity predispositions to greater perfection, which belong to the end of nature with respect to humanity in our subject” (GMS, AA 04, p. 430; Kant, 1996a, p. 81).

So, the starting point of Kant’s method to derive concrete duties are universal human ends: “Just as love of life is destined to preserve the person, so sexual love is destined by it to preserve the species; in other words, each of these is a *natural end*” (MS, AA 06, p. 424; Kant, 1996c, p. 548). From a universal human end he then derives a mid-level rule, e.g. from his understanding that self-love propels towards the furtherance of one’s own life, Kant derives a rule not to commit suicide (cf. GMS, AA 04, p. 422; Kant, 1996a, p. 74). We therefore find our contemporary method in Kant’s texts and also in the mature writings of his moral philosophy after 1785.

## Section 5: Advantages of the Alternative Reading

The alternative reading is in a much better position to meet the challenges that are commonly raised against the standard reading:

(1) The alternative reading can come up with sophisticated mid-level principles. The question is not just whether one should not harm people but rather help them, but one can specify how many feet one should keep distant in case of a pandemic, or how many people can become medical professionals. The procedure does not rule out that anyone could become a medical doctor, and it does not allow very specific maxims to pass the test. If the mid-level rule is not to kill people (apart from self-defence or a just war), then it does not matter if your maxim is so specific that it only applies to one case of murder. With your maxim you try to make an exception to a necessary mid-level

любовь предназначена для сохранения *рода*; это означает, что каждая из них — *естественная цель*» (АА 06, S. 424; Кант, 1994б, с. 466). Из всеобщей человеческой цели он затем выводит правила среднего уровня, например из понимания того, что себялюбие побуждает к продлению собственной жизни, — правило не совершать самоубийства (АА 04, S. 422; Кант, 1997а, с. 146–147). Таким образом, мы обнаруживаем наш современный метод в кантовских текстах, да и в зрелых работах по моральной философии, написанных после 1785 г.

### 5. Преимущества альтернативной интерпретации

Альтернативная трактовка имеет гораздо больше возможностей для решения проблем, обычно выдвигаемых против стандартной интерпретации:

(1) Альтернативное прочтение позволяет разработать сложные принципы среднего уровня. Речь не только о том, что не следует причинять вред другим, а нужно помогать им, но и о том, на каком расстоянии друг от друга следует находиться в случае пандемии, или о том, сколько людей сможет работать в медицине. Эта процедура не предполагает, что любой человек может стать медиком, и не допускает, чтобы проверку прошли очень конкретные максимы. Если правило среднего уровня — не убивать людей (кроме случаев самозащиты или ведения справедливой войны), то не имеет значения, является ли ваша максима настолько конкретной, что она применима только к единственному случаю такого убийства. Своей максимой вы пытаетесь сделать исключение из необходимого правила среднего уровня («не убий»), которое защищает универсальные человеческие цели («выживание» и т. д.). Таким образом, альтернативная процедура гораздо лучше справляется с проблемой бессодержательности и ненадежности.

(2) Правила среднего уровня альтернативной процедуры не должны быть слишком

rule ('do not kill') that protects universal human ends (survival etc.). The alternative procedure, therefore, fares much better against the emptiness and unreliability challenges.

(2) The mid-level rules of the alternative procedure do not have to be too strict or too vague. The rules do not have to say that one always has to wear a mask during a pandemic or never has to. It can come up with very nuanced and sophisticated rules in which cases one should or need not wear a mask. It can specify how many people can share a confined space without spreading the pandemic. The alternative procedure can avoid the charge that Kant's method is too strict or rigorist.

(3) The alternative procedure also can more plausibly explain why we think it is a moral procedure. If the mid-level rules are set up to protect universal human ends, but we try to make an exception to them for ourselves (without overriding reason), then we try to be a free rider (*cf.* O'Neill, 1989, p. 110). Rules are valid for thee, but not for me. We consider this to be unfair and immoral (*cf.* Korsgaard, 1996, p. 95).

Finally, the alternative procedure is also not dependent upon the particular formulation of the agent's maxim. According to the standard procedure, the same observable behaviour could be morally right or wrong, depending on the maxim. This would make it hard to judge a behaviour. The alternative procedure just needs to establish whether the observable behaviour violates the mid-level rule.

### Conclusion

Admittedly, the alternative procedure is not as clearly spelled out or reflected upon in Kant's texts as is necessary. If one just reads the *Groundwork* one is easily led to attribute the standard view to Kant. But we have seen that this view is full of problems and often reject-

строгими или слишком расплывчатыми. В них не должно быть указано, что во время пандемии всегда нужно носить маску или никогда не нужно. В них могут быть прописаны очень тонкие и сложные правила, в каких случаях нужно или не нужно надевать маску. Можно определить, сколько людей могут находиться в одном помещении, чтобы не распространять пандемию. Альтернативная процедура позволяет избежать обвинений в том, что метод Канта слишком строг или ригористичен.

(3) Альтернативная процедура также может более правдоподобно объяснить, почему мы считаем это моральным. Если правила среднего уровня установлены для защиты общечеловеческих целей, но мы пытаемся сделать из них исключение для себя (без веских причин), значит, мы пытаемся быть «безбилетниками» (см.: O'Neill, 1989, p. 110). Когда правила действуют «для тебя, но не для меня», мы считаем это несправедливым и аморальным (см.: Korsgaard, 1996, p. 95).

Наконец, альтернативная процедура также не зависит от конкретной формулировки максимы. Согласно стандартной процедуре, одно и то же наблюдаемое поведение может быть морально правильным или неправильным в зависимости от максимы. Это затрудняет оценку поведения. В альтернативной процедуре достаточно установить, нарушает ли наблюдаемое поведение правило среднего уровня.

### Заключение

Разумеется, альтернативная процедура не так четко прописана и отражена в текстах Канта, как это было бы необходимо. Если просто прочитать «Основоположение...», то легко прийти к мысли, что Кант придерживается стандартной точки зрения. Но мы увидели, что эта точка зрения полна проблем и часто опровергается. С другой стороны, в текстах Канта есть и другая процедура, которая гораздо лучше соответствует тому, как мы в действительности разрабатываем новые моральные правила, например во время глобальной пандемии.

ed. On the other hand, Kant's texts also contain a different procedure that fits much better our way of providing new moral rules, e.g. during a global pandemic.

So it is understandable if one thinks that Kant's ethics is not relevant for our contemporary ethical problems such as a new pandemic. However, one also has good reasons to believe that Kant's ethics is exactly the guidance that we would need. Of course, Kant could not decide every future moral problem. He believes that we should follow science, but he did not have our contemporary science. Our science is still evolving and different cultures will weigh the elements differently.

At this point one could object that the alternative method, too, is empty. If the standard CI-procedure is unable to reliably derive concrete duties, so is the alternative method.<sup>6</sup> This is correct to an extent. The difference is that the alternative method emphasises the need for culture, anthropology and empirical knowledge more generally. The standard procedure, by contrast, aims only to rely on the agent's maxim and the rational judgment of the individual. Ideally, it would work without any empirical content. The alternative method is only empty if one deprives it of the empirical knowledge it seeks.

But it is also true that Kant has not solved all future moral conflicts, and that we cannot just follow Kant's own rules (e.g. on sexuality, gender, and race). Kant's knowledge might be false or outdated. For instance, it seems that Kant had a view that every life has a certain sleep quantum that averages out at five hours per night (*cf. Anth*, AA 07, p. 166n; Kant, 2007, p. 276n). Our contemporary science tells us that this is not correct. So, the point is not to follow Kant's own moral guidelines, but the

<sup>6</sup> I thank an anonymous reviewer for this journal for raising this helpful objection.

Вполне понятно, если кто-то считает, что этика Канта не имеет отношения к нашим современным этическим проблемам, таким как новая пандемия. Однако есть и веские основания полагать, что его этика — это именно то руководство, которое нам необходимо. Конечно, Кант не мог разрешить все будущие моральные проблемы. Он считал, что мы должны следовать достижениям науки, но у него не было современных научных знаний, к тому же наша наука продолжает развиваться, а разные культуры будут по-разному оценивать те или иные аспекты.

На это можно возразить, что альтернативный метод тоже пуст. Если стандартная процедура КИ не способна надежно выводить конкретные обязанности, то и альтернативный метод тоже<sup>6</sup>. В определенной степени это верно. Разница в том, что альтернативный метод акцентирует внимание на важности культуры, антропологии и эмпирического знания в целом. Стандартная процедура, напротив, направлена на то, чтобы просто полагаться на максимум агента и рациональное суждение человека. В идеале она должна работать без какого-либо эмпирического содержания. Альтернативный метод пуст только в том случае, если лишить его эмпирического знания, на которое он ориентирован.

Но так же верно и то, что Кант не мог разрешить все будущие моральные конфликты и что мы не можем слепо следовать его предписаниям (например, в вопросах сексуальности, пола и расы). Знания Канта могут быть ложными или устаревшими. Например, похоже, что Кант придерживался мнения, что каждая человеческая жизнь имеет определенный квант продолжительности сна, который в среднем составляет пять часов за ночь (см.: AA 07, S. 166, Anm.; Кант, 1994а, с. 167, примеч.). Современная наука говорит, что это не так. То есть дело не в том, чтобы следовать моральным предписани-

<sup>6</sup> Я благодарю анонимного рецензента данного журнала за это ценное возражение.

rules of the latest science as well as our (respectful) cultural agreements. Kant also seems to (indirectly) acknowledge the influence of culture on moral rules when he talks about how the “esquimaux” treat their frail elderly members (cf. *V-Mo/Mron II*, AA 29, p. 622; Kant, 1997d, p. 241). Kant describes how they euthanise their frail elderly members because they cannot survive the harsh winter. Kant seems shocked by the practice, but also shows some understanding for it, given their difficult situation.

This openness of Kant’s method for new empirical knowledge is, I believe, a strength rather than a weakness of his account. Why should one expect that an eighteenth-century thinker has all the answers for every future moral problem? Every country and every generation has to work out its answers anew. But Kant’s alternative method does not only provide a framework for developing concrete moral solutions, it also empowers each generation to decide how they want to fill in the details within his framework of universal respect.

## References

- Allison, H., 2011. *Kant’s Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Altman, M.C., 2022. Kant in the Time of Covid. *Kantian Journal*, 41(1), pp. 89-117.
- Bacin, S. and Sensen, O., eds. 2018. *The Emergence of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beauchamp, T. and Childress, J., 1994. *Principles of Biomedical Ethics*. Fourth Edition. Oxford: Oxford University Press.
- Bentham, J., 1970. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Edited by J.H. Burns and L.H. Hart. London: The Athlone Press.
- Dürig, G. and Maunz, T., eds. 1958. *Grundgesetz. Kommentar*. Volume 1: Texte, Art. 1-5. München: Beck.
- Gillessen, J., 2014. *Was, wenn jeder ...?* Freiburg i.Br. & München: Alber.

ям самого Канта, а в том, чтобы следовать правилам новейшей науки и нашим (уважительным) культурным соглашениям. Кант также (косвенно) признает влияние культуры на моральные правила, когда рассуждает о способах обращения «эскимосов» с немощными стариками (АА 29, S. 622). Кант описывает, как они подвергают эвтаназии своих немощных стариков, потому что те не в состоянии пережить суровую зиму. Кант, видимо, шокирован этой практикой, но в то же время проявляет к ней некоторое понимание, учитывая сложную ситуацию, в которой живут эти люди.

Такая открытость метода Канта для новых эмпирических знаний, на мой взгляд, является скорее сильной, чем слабой стороной его подхода. С какой стати ожидать, что у мыслителя XVIII столетия найдутся ответы на все будущие моральные проблемы? Каждая страна и каждое поколение должны разрабатывать свои ответы заново. Но альтернативный метод Канта не только обеспечивает основу для разработки конкретных моральных решений, он также дает возможность каждому поколению решать, как именно они будут заполнять детали в рамках его концепции всеобщего уважения.

## Список литературы

Альтман М. С. Кант во времена COVID // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 1. С. 89–117.

Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства / пер. Б. Г. Капустина. М. : РОССПЭН, 1998.

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

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

Кант И. Метафизика нравов // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 6. С. 224–543.

Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 8. С. 256–262.

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

Кант И. Уведомление о расписании лекций на зимнее полугодие 1765/66 гг. // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994д. Т. 2. С. 191–202.

Griffin, J., 2008. *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.

Harsanyi, J., 1982. Morality and the Theory of Rational Behavior. In: A. Sen and B. Williams, eds. 1982. *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 39-62.

Hegel, G. W. F., 1991. *Elements of the Philosophy of Right*. Edited by A. W. Wood, translated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.

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

Höffe, O., 1979. *Ethik und Politik*. Frankfurt: Suhrkamp.

Hruschka, J., 1992. Universalization and Related Principles. *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 78, pp. 289-300.

Kant, I., 1992. M. Immanuel Kant's Announcement of the Programme of His Lectures for The Winter Semester 1765-1766. In: I. Kant, 1993. *Theoretical Philosophy, 1755-1770*. Edited and translated by D. Walford and R. Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 287-300.

Kant, I., 1996a. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Edited and translated by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 43-108.

Kant, I., 1996b. *Critique of Practical Reason*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Edited and translated by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 139-271.

Kant, I., 1996c. *The Metaphysics of Morals*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Edited and translated by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 365-603.

Kant, I., 1996d. On a Supposed Right to Lie from Philanthropy. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Edited and translated by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 605-615.

Kant, I., 1997a. Moral Philosophy: Collins's Lecture Notes. In: I. Kant, 1997. *Lectures on Ethics*. Edited by P. Heath and J. B. Schneewind; translated by P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 37-222.

Kant, I., 1997b. Kant's Practical Philosophy: Herder's Lecture Notes (Selections). In: I. Kant, 1997. *Lectures on Ethics*. Edited by P. Heath and J. B. Schneewind; translated by P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-36.

- Kant I. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 1997а. Т. 3. С. 39–273.
- Kant I. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 277–733.
- Kant I. Критика чистого разума. 2-е изд. (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.
- Allison H. Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. Oxford : Oxford University Press, 2011.
- Beauchamp T., Childress J. Principles of Biomedical Ethics. 4<sup>th</sup> ed. Oxford : Oxford University Press, 1994.
- Gillessen J. Was, wenn jeder...? Freiburg i. Br. ; München : Alber, 2014.
- Griffin J. On Human Rights. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Grundgesetz. Kommentar / hrsg. von T. Maunz, G. Dürig et al. München : Beck, 1958. Bd. 1 : Texte, Art. 1–5.
- Harsanyi J.C. Morality and the Theory of Rational Behavior // Utilitarianism and Beyond / ed. by A. Sen, B. Williams. Cambridge : Cambridge University Press, 1982. P. 39–62.
- Herman B. The Practice of Moral Judgment. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1993.
- Höffe O. Ethik und Politik. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1979.
- Hruschka J. Universalization and Related Principles // Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy. 1992. Vol. 78, №3. P. 289-300.
- Kerstein S. How to Treat Persons. Oxford : Oxford University Press, 2013.
- Kleingeld P. Contradiction and Kant's Formula of Universal Law // Kant-Studien. 2017. Vol. 108, №1. P. 89–115.
- Kleingeld P. How to Use Someone 'Merely as a Means' // Kantian Review. 2020. Vol. 25, №3. P. 389–414.
- Korsgaard C. Creating the Kingdom of Ends. Cambridge : Cambridge University Press, 1996.
- Mieth C., Rosenthal J. Blind Spots in the Formula of Humanity: What Does it Mean not to Treat Someone as an End? // Kant's Theory of Value / ed. by C. Horn, R. dos Santos. Berlin : de Gruyter, 2022. P. 89–104.
- O'Neill O. Constructions of Reason. Cambridge : Cambridge University Press, 1989.
- Parfit D. On What Matters. Oxford : Oxford University Press, 2011. Vol. 1.
- Rawls J. Lectures on the History of Moral Philosophy / ed. by B. Herman. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2000.
- Sensen O. How to Treat Someone with Respect // Respect / ed. by R. Dean, O. Sensen. Oxford : Oxford University Press, 2021. P. 99–117.
- Kant, I., 1997c. Kant on the Metaphysics of Morals: Vigilantius's Lecture Notes. In: I. Kant, 1997. *Lectures on Ethics*. Edited by P. Heath and J. B. Schneewind; translated by P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 249-452.
- Kant, I., 1997d. Morality According to Prof. Kant: Mrongovius's Second Set of Lecture Notes (Selections). In: I. Kant, 1997. *Lectures on Ethics*. Edited by P. Heath and J. B. Schneewind; translated by P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 223-248.
- Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Edited and translated by P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I., 2001. *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. In: I. Kant, 2001. *Religion and Rational Theology*. Edited and translated by A. W. Wood and G. di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 39-216.
- Kant, I., 2005. Selections from the Notes on the Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime. In: I. Kant, 2005. *Notes and Fragments*. Edited by P. Guyer; translated by C. Bowman, P. Guyer and F. Rauscher. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-24.
- Kant, I., 2007. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Translated by R. B. Louden. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. Edited by G. Zöllner and R. Louden. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 227-429.
- Kerstein, S., 2013. *How to Treat Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Kleingeld, P., 2017. Contradiction and Kant's Formula of Universal Law. *Kant-Studien*, 108, pp. 89-115.
- Kleingeld, P., 2020. How to Use Someone 'Merely as a Means'. *Kantian Review*, 25, pp. 389-414.
- Korsgaard, C., 1996. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mieth, C. and J. Rosenthal, 2022. Blind Spots in the Formula of Humanity: What Does it Mean not to Treat Someone as an End? In: C. Horn and R. dos Santos, eds. 2022. *Kant's Theory of Value*. Berlin: de Gruyter, pp. 89-104.
- O'Neill, O., 1989. *Constructions of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parfit, D., 2011. *On What Matters. Volume 1*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J., 2000. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Edited by B. Herman. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Sensen O. Universal Law and Poverty Relief // *Ethical Theory and Moral Practice*. 2022. Vol. 26, №2. P. 177–190. <https://doi.org/10.1007/s10677-022-10281-0>.

Shafer-Landau R. *Moral Realism*. Oxford : Clarendon Press, 2003.

Sticker M. Poverty, Exploitation, Mere Things and Mere Means // *Ethical Theory and Moral Practice*. 2023. Vol. 26. P. 191–207. doi: 10.1007/s10677-021-10238-9.

*The Emergence of Autonomy* / ed. S. Bacin, O. Sensen. Cambridge : Cambridge University Press, 2018.

Timmermann J. Kant's "Groundwork of the Metaphysics of Morals". Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Tittel G. A. Über Herrn Kant's Moralreform. Frankfurt a/M ; Leipzig : Pfähler, 1786.

Wood A. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.

## Об авторе

Оливер Зензен, доктор философии, факультет философии, Тулейнский университет, Новый Орлеан, США.

E-mail: [sensen@tulane.edu](mailto:sensen@tulane.edu)

## О переводчике

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

E-mail: [PBonadyseva1@kantiana.ru](mailto:PBonadyseva1@kantiana.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2388-5441>

## Для цитирования:

Зензен О. Кант и этика COVID // *Кантовский сборник*. 2024. Т. 43, № 1. С. 103–127.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-1-5>

© Зензен О., 2024.

Sensen, O., 2021. How to Treat Someone with Respect. In: R. Dean and O. Sensen, eds. 2021. *Respect*. Oxford: Oxford University Press, pp. 99-117.

Sensen, O., 2022. Universal Law and Poverty Relief. *Ethical Theory and Moral Practice*, 26, pp. 177-190. <https://doi.org/10.1007/s10677-022-10281-0>.

Shafer-Landau, R., 2003. *Moral Realism*. Oxford: Clarendon Press.

Sticker, M., 2023. Poverty, Exploitation, Mere Things and Mere Means. *Ethical Theory and Moral Practice*, 26, pp. 191-207. <https://doi.org/10.1007/s10677-021-10238-9>.

Timmermann, J., 2007. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tittel, G. A., 1786. *Über Herrn Kant's Moralreform*. Frankfurt am Main & Leipzig: Pfähler.

Wood, A., 1999. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

## The author

Prof. Dr Oliver Sensen, Department of Philosophy, Tulane University, New Orleans, LA, USA.

E-mail: [sensen@tulane.edu](mailto:sensen@tulane.edu)

## To cite this article:

Sensen, O., 2024. Kant and Covid Ethics. *Kantian Journal*, 43(1), pp. 103-127.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-1-5>

© Sensen O., 2024.

УДК 1(091):177

**О НОВОЙ ПОПЫТКЕ  
ВЫВЕСТИ ПОЗИТИВНЫЕ ОБЯЗАННОСТИ  
ИЗ ФОРМУЛЫ УНИВЕРСАЛЬНОГО  
ЗАКОНА КАНТА**

**С. Кан<sup>1</sup>**

Согласно возражению против позитивных обязанностей, их невозможно вывести из формулы универсального закона (ФУЗ) Канта. Однако в своей недавней работе «Выведение позитивных обязанностей из формулы универсального закона Канта» Гуус Дуиндам попытался ответить на это возражение. А именно, Дуиндам пытается показать, как из ФУЗ могут быть выведены и обязанность благодеяния, и обязанность самосовершенствования. Я критически анализирую аргументы Дуиндама. Я утверждаю, что аргумент Дуиндама в пользу позитивной обязанности благодеяния неоднозначен и что эта неоднозначность ставит его перед роковой дилеммой: с одной стороны, Дуиндам сталкивается с тем же возражением, которое он сам признает эффективным против прочих попыток ответить на возражение о позитивных обязанностях; с другой – рекомендуемая им процедура не может быть основана на ФУЗ (поскольку она не оценивает действия на основе соответствующих максим). Кроме того, я утверждаю, что аргумент Дуиндама о благодеянии опирается на процедуру, которая в целом не поддается проверке, а в этом конкретном случае она обречена (поскольку можно доказать, что не существует таких позитивных обязанностей, которые автор пытается вывести). Далее я обращаюсь к аргументу Дуиндама в пользу позитивной обязанности самосовершенствования. Я объясняю, что выведение Дуиндамом этой обязанности, даже если бы оно оказалось успешным, не отвечает на возражение против позитивных обязанностей. Это происходит потому, что Дуиндам никогда не апеллирует к ФУЗ при обосновании обязанности самосовершенствования (ее выведение основано скорее на инструментальных рассуждениях о целях второго порядка, нужных для достижения наших

<sup>1</sup> Университет Индианы-Пердью, США, IN 46202, Индианаполис, Университетский бульвар, д. 425.  
Поступила в редакцию: 06.05.2023 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2024-1-6

**ON A RECENT ATTEMPT  
TO DERIVE POSITIVE DUTIES  
FROM KANT'S FORMULA  
OF UNIVERSAL LAW**

**S. Kahn<sup>1</sup>**

According to the positive duties objection, it is not possible to derive positive duties from Kant's Formula of Universal Law (FUL). However, in his recent "Deriving Positive Duties from Kant's Formula of Universal Law", Guus Duindam tries to answer this objection. More specifically, Duindam tries to show how both a duty of benevolence and a duty of self-perfection can be derived from the FUL. I critically examine Duindam's arguments. I maintain that Duindam's argument for the positive duty of benevolence is ambiguous and that this ambiguity exposes him to a fatal dilemma: on one horn, Duindam faces the same objection that he concedes to be effective against other attempts to answer the positive duties objection; on the other horn, the procedure he recommends cannot be based on the FUL (because it does not evaluate actions on the basis of their corresponding maxims). In addition, I maintain that Duindam's benevolence argument rests on a procedure that is, in general, intractable and, in this particular case, foredoomed (because it can be shown that there are no positive duties of the kind he tries to derive). From there, I turn to Duindam's argument for the positive duty of self-perfection. I explain that Duindam's derivation of the duty of self-perfection, even if successful, does not answer the positive duties objection. This is because Duindam never appeals to the FUL in his derivation of the duty of self-perfection (the derivation is based, rather, on instrumental reasoning from the second-order end to accomplish our first-order

<sup>1</sup> Indiana University – Purdue University (IUPUI).  
425 University Blvd, Indianapolis, IN 46202, USA.  
Received 06.05.2023.  
doi: 10.5922/0207-6918-2024-1-6

целей первого порядка). Я подробно останавливаюсь на этом, сравнивая и противопоставляя аргумент Дуиндама и интерпретацию Оливера Зензена о том, как применять ФУЗ, данную в недавней работе последнего «Универсальный закон и помощь бедным».

**Ключевые слова:** этика Канта, кантианская этика, формула универсального закона, формула закона природы, противоречие в волеии, позитивные обязанности, тесты универсализации, категорический императив

В своей недавней работе «Выведение позитивных обязанностей из формулы всеобщего права Канта» Гуус Дуиндам пытается ответить на возражение о позитивных обязанностях. Однако из этой попытки ничего не выходит, что я и намерен показать в настоящей статье. В первом разделе я начинаю с предыстории. Во втором разделе я рассматриваю аргумент Дуиндама в пользу счастья других людей как обязательной цели. В третьем разделе я рассматриваю аргумент Дуиндама о самосовершенствовании как обязательной цели. Затем я завершаю свою статью некоторыми заключительными замечаниями.

## 1. Немного предыстории

Согласно Канту, чтобы дать оценку поступку, необходимо проанализировать лежащую в его основе максиму, и одним из стандартов, который он дает для этого, является формула универсального закона (ФУЗ): «*поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом*» (AA 04, S. 421; Кант, 1997, с. 143). О том, как правильно интерпретировать ФУЗ, существует обширная дискуссия<sup>2</sup>. Для нынешних целей достаточно отметить, что ФУЗ — это тест на допустимость: ФУЗ говорит, что действие допустимо тогда и только тогда, когда связанная с ним максима обладает некоторым свойством U. Но даже если бы мы знали, как именно понимать это свойство U, неясно, как использовать этот тест для определения

<sup>2</sup> О моем собственном участии в этой дискуссии см.: (Kahn, 2019).

ends). I elaborate on this by comparing and contrasting Duindam's argument with Oliver Sensen's interpretation of how to apply the FUL in the latter's recent "Universal Law and Poverty Relief".

**Keywords:** Kant's ethics, Kantian ethics, Formula of Universal Law, Formula of a Law of Nature, contradiction in willing, positive duties, universalisation tests, Categorical Imperative

In his recent "Deriving Positive Duties from Kant's Formula of Universal Law," Guus Duindam attempts to answer the positive duties objection. However, this attempt does not work, and that is what I intend to show in this article. I begin, in section 1, with some background. In section 2, I examine Duindam's argument for the obligatory end of others' happiness. In section 3, I examine Duindam's argument for the obligatory end of self-perfection. I then formulate some concluding remarks.

## Section 1: Some Background

According to Kant, in order to assess an action, we have to examine the maxim underlying it, and one of the standards that he gives us for doing so is the Formula of Universal Law (FUL): "[A]ct only according to that maxim through which you can at the same time will that it become a universal law" (GMS, AA 04, 421; Kant, 1998, p. 31). There is voluminous debate about how correctly to interpret the FUL.<sup>2</sup> For present purposes, it will suffice to note that the FUL is a test of permissibility: the FUL says that an action is permissible if, but only if, the associated maxim has some property U. Even if we knew exactly how to make sense of this property U, it is unclear how to use this test to determine whether an action is obligatory — and, thus, it

<sup>2</sup> For my own incursion into this debate, see Kahn (2019).

того, является ли действие обязательным, — и, таким образом, неясно, можно ли использовать ФУЗ для выведения позитивных обязанностей.

Как отмечает Дуиндам, по мнению одной известной школы, решение этой проблемы состоит в проверке пар максим, а точнее, пар максим, противоречащих друг другу. Если (1) вместо того, чтобы просто проверить максиму «*B*», мы проверяем и ее саму, и противоречащую ей максиму «не *B*»; если (2) одна из этих максим обладает свойством *U*, а другая — нет; и если (3) агенты должны принять хотя бы одну из них, то (4) максима со свойством *U* (и соответствующее действие, делать *B* или не делать *B*) является обязательной. Так, например, считается, что, поскольку «способствовать счастью других» универсализируемо, а «никогда не способствовать счастью других» — нет, то первая максима является обязательной<sup>3</sup>.

Однако, как отмечает Дуиндам, у этого рассуждения есть фатальный недостаток. Потому что при любой паре максим, «*B*» или «не *B*», агенту не требуется принимать ни одну из них. Это лишает смысла попытку вывести позитивные обязанности, поскольку (i) когда агент терпит неудачу в отношении *B*, ему не нужно принимать ни одну из максим, тем более максиму «не *B*», и (ii) у ФУЗ отсутствуют средства для оценки действий без максимы. Таким образом, аргумент из предыдущего абзаца не работает, и мы снова остаемся в раздумьях, можно ли использовать ФУЗ для выведения позитивных обязанностей<sup>4</sup>. Вот как это формулирует Дуиндам:

<sup>3</sup> Обратите внимание на следующий отрывок из книги Барбары Херман: «...если процедура КИ (категорического императива. — *Примеч. пер.*) показывает, что недопустимо принимать максиму “никогда никому не помогать”, то из этого следует, что мы должны принять противоречащую ей максиму “иногда помогать некоторым другим”» (Herman, 1993, p. 63). Вспомните также: «...мы знаем, что никто из нас не может рационально воздержаться от любой помощи, поэтому, если выбор стоит между принципами “не помогать” и “возможно, помогать”, мы рационально вынуждены поддержать последний» (Herman, 2021, p. 285; см. также: Herman, 2007, p. 208).

<sup>4</sup> Приведенное выше краткое изложение полемики Дуиндама является неполным. Более полное обсуждение см. в моих работах: (Kahn, 2014; 2017; 2020; 2021a; 2021b; 2022a; 2022b).

is unclear whether the FUL can be used to derive positive duties.

As Duindam points out, according to one prominent school of thought, the solution to this problem is to test maxim pairs and, more specifically, maxim contradictories. If (1) instead of merely testing a maxim “to *B*”, we test both this maxim and its contradictory, “not to *B*”; if (2) one of these maxims has property *U* whereas the other does not; and if (3) agents must adopt at least one of them; then (4) the maxim with property *U* (and the corresponding action, *B*-ing or not-*B*-ing) is obligatory. Thus, for example, it is argued that, because “to promote others’ happiness” is universalisable whereas “never to promote others’ happiness” is not, the former is obligatory.<sup>3</sup>

However, as Duindam also points out, this argument has a fatal flaw. For any pair of maxims, “to *B*” or “not to *B*”, an agent need not adopt either one. This scuttles the attempt to derive positive duties because (i) when an agent fails to *B*, she need not do so on the basis of any maxim, much less on the basis of the maxim “not to *B*,” and (ii) the FUL has no means of assessing maxim-less action. So, the argument in the previous paragraph does not work, and we are left, once again, wondering whether the FUL can be used to derive positive duties.<sup>4</sup> Here is how Duindam puts it:

<sup>3</sup> Consider the following passage from Barbara Herman (1993, p. 63): “[...] if the CI procedure shows that it is impermissible to adopt the maxim, ‘to never help anyone,’ it follows that we must adopt its contradictory, ‘to help some others sometimes.’” Consider also: “[...] we know that none of us can rationally will to forego all help, so if the choice is between a principle of ‘no help’ and ‘possible help’, we are rationally constrained to endorse the latter” (Herman, 2021, p. 285; see, in addition, Herman, 2007, p. 208).

<sup>4</sup> Duindam’s summary of the debate, reproduced above, is incomplete. For fuller discussion, see my own (Kahn, 2014; 2017; 2020; 2021a; 2021b; 2022a; or 2022b).

Преобладающий метод выведения позитивных обязанностей из ПВ<sup>5</sup>-теста использует противопоставление максим. Согласно этой точке зрения, всякий раз, когда ПВ-тест отвергает максиму, мы обязаны принять противоположную ей... [Но,] как утверждает Вуд, эта стратегия не работает (Wood 1999, p. 100–102). Если принятие максимы принципиальной праздности недопустимо, это означает, что мы не имеем права в принципе отказываться от самосовершенствования. Однако из этого не следует, что самосовершенствование обязательно и что мы должны принять позитивный принцип самосовершенствования. Ведь воздержаться от принципиального отказа заниматься самосовершенствованием — это не то же самое, что принять принципиальную приверженность самосовершенствованию... (Duindam, 2023, p. 194).

На этом этапе Дуиндам подхватывает аргумент: он считает, что может дополнить традиционную апелляцию к противоречиям между максимами таким образом, чтобы показать, что отказ от принятия либо «В», либо «не В» является недопустимым. Иными словами, Дуиндам считает, что он может заполнить пробел, открытый сторонниками возражения против позитивных обязанностей. Итак, давайте посмотрим, как он пытается это сделать.

## 2. Счастье других

Выведение позитивных обязанностей, предложенное Дуиндамом, скорее развивает, чем заменяет аргументацию, изложенную в предыдущем разделе. Во-первых, Дуиндам апеллирует к так называемому ПВ-тесту формулы универсального закона и утверждает, что для доказательства того, что данный образ действий неуниверсализуем и, следовательно, недопустим, достаточно показать, что агент не может разумно выбрать жизнь в мире, в котором этот образ действий является универсальным законом<sup>6</sup>. Затем Дуиндам добавляет, что для демон-

<sup>5</sup> Здесь и далее: противоречие в волеии. — *Примеч. пер.*

<sup>6</sup> Возможно, стоит отметить, что технически ПВ-тест является частью формулы закона природы в формулировке категорического императива, а не частью ФУЗ. Однако большинство участников этой дискуссии (да и многих других споров) не обращают внимания на эту техническую особенность, и, похоже, она не наносит существенного вреда.

The prevailing method of deriving positive duties from the CW<sup>5</sup>-test makes use of maxim contradictories. On this view, whenever the CW-test rejects a maxim, we have a duty to adopt its contradictory [...]. [But] [a]s Wood has argued, this strategy does not work (Wood 1999, 100-102). If adopting a maxim of principled slothfulness is forbidden, this means that we may not on principle refuse to perfect ourselves. It does not follow from this that self-perfection is obligatory, nor that we must adopt an affirmative principle of self-perfection. After all, refraining from a principled refusal to engage in self-perfection is not the same as adopting a principled commitment to self-perfection [...] (Duindam, 2023, p. 194).

It is at this juncture that Duindam picks up the argument: he thinks that he can supplement the traditional appeal to maxim contradictories in such a way as to show that refraining from adopting either “to B” or “not to B” is impermissible. That is, Duindam thinks that he can plug the gap opened up by proponents of the positive duties objection. So, let us look at how he tries to do so.

## Section 2: Others' Happiness

Duindam's derivation builds on, rather than replaces, the argument canvassed in the previous section. First, Duindam appeals to the so-called CW-test of the FUL. Duindam asserts that, in order to show that a given course of action is non-universalisable and, therefore, impermissible, it suffices to show that an agent cannot rationally choose to live in a world in which that course of action is a universal law.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Contradiction in Willing. Hereinafter CW.

<sup>6</sup> It is perhaps worth pointing out that, technically, the CW test is part of the Formula of a Law of Nature formulation of the Categorical Imperative, not part of the FUL. However, this technicality is overlooked by most in the debate (and, indeed, in many other debates besides), and it does not seem to do any material harm.

страции недопустимости воздержания от принятия максимы о *B* можно использовать аналогичный тест: достаточно показать, что агент не может разумно выбрать жизнь в мире, в котором это воздержание является универсальным. Как пишет Дуиндам,

Я предлагаю другой способ определения позитивных обязанностей. Хотя мы можем использовать ПВ-тест, рассуждая о том, можем ли мы разумно желать, чтобы конкретная максима стала универсальным законом, это не единственное возможное его применение. Мы также можем рассмотреть вопрос о том, можем ли мы разумно не желать, чтобы та или иная максима стала универсальным законом. Другими словами: точно так же, как мы спрашиваем, можно ли разумно желать жить в мире, где конкретная максима является универсальным законом, так же мы можем спросить, может ли отвечать принципам рациональности нежелание жить в таком мире (Duindam, 2023, p. 195).

В то время как аргумент из предыдущего раздела спрашивает, может ли агент разумно выбрать жизнь в мире, в котором одна из пары максим, противоречащих друг другу, «*B*» и «не *B*», является универсальным законом, Дуиндам дополнительно спрашивает, может ли агент разумно выбрать жизнь в мире, в котором универсальным законом является воздержание от принятия любой из этих максим. Если агент способен разумно выбрать жизнь только в одном из этих трех миров (то есть (I) мир, в котором «*B*» является универсальным законом; (II) мир, в котором «не *B*» является универсальным законом; или (III) мир, в котором воздержание от любой из этих максим является универсальным законом), то соответствующий образ действий является обязательным. Так, в случае, когда целью выступает счастье других, Дуиндам рассуждает следующим образом:

...ни один человек не пережил бы младенчества в мире тотального отсутствия взаимопомощи. [Поэтому мы не можем разумно выбрать жизнь в мире, в котором не-благодеяние является универсальным законом.] Теперь подумайте... можем ли мы разумно не желать бла-

Duindam then asserts that, in order to show that it is impermissible to refrain from adopting a maxim about *B*-ing, a similar test can be used: it will suffice to show that an agent cannot rationally choose to live in a world in which this refraining is universal. In Duindam's words:

I propose a different way of deriving positive duties. Although we can apply the CW-test by considering whether we could rationally will that a particular maxim become a universal law, this is not the test's only possible application. We can also consider whether we could rationally fail to will that a particular maxim become a universal law. In other words: just as we can ask whether one could rationally will to live in a world where a particular maxim is a universal law, so too can we ask whether it could be consistent with rationality not to choose to live in that world (*ibid.*, p. 195).

Whereas the argument in the previous section asks whether an agent rationally can choose to live in a world in which either one of a pair of maxim contradictories, "to *B*" and "not to *B*", is a universal law, Duindam asks, in addition, whether an agent can rationally choose to live in a world in which it is a universal law to refrain from adopting either of these maxims. If an agent is able rationally to choose to live in only one of these three worlds (i.e. (I) the world in which "to *B*" is a universal law; (II) the world in which "not to *B*" is a universal law; or (III) the world in which refraining from either of these is a universal law), then the corresponding course of action is obligatory. Thus, in the case of the end of others' happiness, Duindam argues as follows:

[...] none would make it past infancy in a world of total non-beneficence. [So, we cannot rationally choose to live in a world in which non-beneficence is a universal law.] Now consider [...] whether we could rationally fail to will beneficence as a universal end. We

годеяния как всеобщей цели. Не можем. Выбирать жизнь в мире, где все неблагодетельны, так же нерационально, как и не выбирать жизнь в мире, где все благодетельны... Отсюда следует, что мы не можем разумно отказаться от желания, чтобы каждый человек принял в качестве цели счастье других. Поэтому ПВ-тест ФУЗ требует, чтобы мы приняли эту цель (Ibid., p. 198).

В аргументации Дуиндама есть как минимум две проблемы, каждая из которых фатальна.

Первая проблема возникает из-за двусмысленности. Рассмотрим еще раз предложение Дуиндама о том, что, применяя ПВ-тест, мы должны подумать, можем ли мы разумно не желать, чтобы конкретная максима стала универсальным законом. Есть два разных способа интерпретировать это. В соответствии с первым, Дуиндам предлагает проверить, какой максимальной руководствуется агент, когда целенаправленно воздерживается от принятия максимы «*B*» или максимы «не *B*» (то есть он предлагает задаться вопросом, можем ли мы разумно выбрать жизнь в мире, в котором максима воздержания от чего-либо является универсальным законом). Во втором случае Дуиндам предлагает оценивать простое отсутствие максимы «*B*» или максимы «не *B*», независимо от любой максимы, на которой это отсутствие может быть основано (то есть он предлагает спросить, можем ли мы разумно выбрать жизнь в мире, в котором никто не делает *B*, независимо от максимы).

Однако если принять первую интерпретацию аргумента Дуиндама, то мы не продвинемся достаточно далеко от аргумента, приведенного в разделе 1 настоящей статьи, поскольку, как подчеркивается в самом его конце, агент может воздержаться от принятия любой из этих максим нецеленаправленно (то есть не на основании максимы). Таким образом, первая интерпретация аргумента не работает (по той же причине, по которой не работает исходный его вариант), и, следовательно, она не дает ответа на возражение о позитивных обязанностях.

Но если мы примем вторую интерпретацию аргумента Дуиндама, то его уже нельзя

cannot. It is just as irrational to choose to live in a world where everyone is non-beneficent as it is to fail to choose to live in a world where everyone *is* beneficent. [...] It follows that we cannot rationally fail to will that everyone adopt the end of others' happiness. FUL's CW-test therefore affirmatively requires us to adopt that end (*ibid.*, p. 198).

There are at least two problems with Duindam's argument, both of which are individually fatal.

The first problem arises from an ambiguity. Consider again Duindam's proposal that, in employing the CW test, we consider whether we could rationally fail to will that a particular maxim become a universal law. There are two different ways to interpret this. According to the first, Duindam is proposing that we test the maxim that an agent is acting on when she purposefully refrains from adopting either the maxim "to *B*" or the maxim "not to *B*" (i.e. he is proposing that we ask whether we rationally can choose to live in a world in which the refraining-maxim is a universal law). According to the second, Duindam is proposing that we evaluate the mere absence of either the maxim "to *B*" or the maxim "not to *B*", independently of any maxim on which this absence might be based (i.e. he is proposing that we ask whether we rationally can choose to live in a world in which nobody *Bs*, regardless of maxim).

However, if we take the first interpretation of Duindam's argument, then we have not advanced sufficiently far from the argument adumbrated in section 1 of this article, for, as emphasised at the end of section 1, an agent might refrain from adopting either of these maxims un-purposively (i.e. not on the basis of a maxim). Thus, on the first interpretation of the argument, it does not work (for the

будет прочитан как интерпретацию ФУЗ или ПВ-теста, поскольку и ФУЗ, и ПВ-тест оценивают действия на основе максим. Поэтому, если мы понимаем аргумент вторым способом, то он больше не дает ответа на возражение о позитивных обязанностях: это возражение утверждает, что позитивные обязанности не могут быть выведены из ФУЗ, а не то, что они не могут быть выведены из ФУЗ в совокупности с другими, вдохновленными ФУЗ этическими нормами.

Из этого можно сделать вывод, что при любом толковании его доводов Дуиндам не в состоянии дать ответ на возражение о позитивных обязанностях.

Однако есть и другая, самостоятельная проблема с аргументом Дуиндама. Рассмотрим идею разделения возможных миров ровно на три класса эквивалентности: (i) миры, в которых каждый имеет цель «способствовать счастью других»; (ii) миры, в которых каждый имеет цель «не способствовать счастью других»; и (iii) миры, в которых люди не принимают ни одну из этих целей. Дуиндам утверждает, что мы не можем отказаться от желания счастья другим, потому что выбирать жизнь в мире типа (ii) так же иррационально, как и в мире типа (iii). Проблема в том, что существует бесконечно много возможных целей, связанных со счастьем, которые агент может принять, кроме как «способствовать счастью других» и «не способствовать счастью других». Например, возможны миры, в которых каждый имеет цель «способствовать счастью семьи, но не не-семьи», и миры, в которых каждый имеет цель «способствовать счастью членов сообщества, но не не-членов сообщества»<sup>7</sup>. Невозможно проверить бесконечно много возможных миров: у нас не только не хватит когнитивных ресурсов, чтобы перебирать эти миры один за другим, но, кроме того, не существует их фиксированного перечисления. Таким образом, невозможно проверить все миры типа (iii). Более того, когда речь заходит

<sup>7</sup> Пожалуй, стоит отметить, что эти два последних мира гораздо ближе к нашему, чем любой из тех, которые рассматривает Дуиндам.

same reason that the original argument did not work) and, therefore, it does not provide an answer to the positive duties objection.

But, if we take the second interpretation of Duindam's argument, then it no longer can be read as an interpretation of the FUL or the CW test, for the FUL and the CW test assess actions on the basis of maxims. Therefore, if we read the argument in the second way, then it no longer provides an answer to the positive duties objection: the positive duties objection states that positive duties cannot be derived from the FUL, not that positive duties cannot be derived from the FUL conjoined with other, FUL-inspired ethical standards.

From this it may be seen that, on either interpretation of his argument, Duindam fails to provide an answer to the positive duties objection.

However, there is a second and independent problem with Duindam's argument. Consider the idea of dividing up possible worlds into precisely three equivalence classes: (i) worlds in which everyone has the end "to promote others' happiness"; (ii) worlds in which everyone has the end "not to promote others' happiness"; and (iii) worlds in which people do not adopt either of these ends. Duindam argues that we cannot fail to will the end of others' happiness because it is just as irrational to choose to live in type (ii) worlds as it is to choose to live in type (iii) worlds. The problem is that there are infinitely many possible happiness-related ends that an agent might adopt other than "to promote others' happiness" and "not to promote others' happiness". For example, there are worlds in which everyone has the end "to promote the happiness of family but not of non-family," and there are worlds in which everyone has the end "to promote the happiness of community-members but not of

о счастье других, *prima facie* неправдоподобно, что мы разумно можем выбирать жизнь только в мирах типа (i) (то есть в мирах, где каждый имеет цель «способствовать счастью других»): если мы придерживаемся вышеприведенного аргумента Дуиндама, то не возникает никаких причин, почему мы разумно не можем выбирать жизнь в мирах типа (iii), в которых агенты имеют цели, ориентированные на семью или сообщество, как те, что предложены в этом параграфе. Если это так, то не только невыполнима процедура Дуиндама по выведению позитивных обязанностей, но и не существует таких позитивных обязанностей, которые Дуиндам пытается вывести, по крайней мере там, где речь идет о счастье других.

Теперь, для удобства, назовем общую цель «способствовать счастью других» благодеянием; общую цель «не способствовать счастью других» — не-благодеянием, цель «способствовать счастью семьи, но не не-семьи» — семейностью, а цель «способствовать счастью членов сообщества, но не не-членов сообщества» — общинностью. Пользуясь таким сокращением, Дуиндам мог бы возразить против моего более детального разграничения целей<sup>8</sup>. Дуиндам может возразить, что все предложенные мной альтернативные цели — семейность и общинность — подпадают под рубрику благодеяния, и, следовательно, с точки зрения аргументации Дуиндама, миры, в которых эти альтернативные цели приняты повсеместно, можно подвести под тип (i) миров — тех, в которых каждый имеет цель благодеяния.

Проблема этого возражения заключается в том, что агент может принять либо цель семейности, либо цель общинности, не принимая при этом цель благодеяния. Более того, этот тезис можно усилить: нереалистично предполагать, что какой-либо реальный агент когда-либо принимал цель благодеяния (или, если уж на то пошло, цель не-благодеяния). Таким об-

<sup>8</sup> Я хотел бы поблагодарить анонимного рецензента из «Кантовского сборника» за просьбу рассмотреть это возражение.

non-community members”.<sup>7</sup> It is impossible to test infinitely many possible worlds: not only do we not have the cognitive resources to go through these worlds one-by-one, but, in addition, there is no fixed enumeration of them. So, there is no way to test all type (iii) worlds. Moreover, when it comes to others’ happiness, it is *prima facie* implausible that we rationally are able to choose to live in only type (i) worlds (i.e., worlds in which everyone has the end “to promote others’ happiness”): if we cleave to Duindam’s argument above, there does not seem to be any reason why we rationally cannot choose to live in type (iii) worlds in which agents have family- or community-oriented ends like those suggested in this paragraph. If this is correct, then not only is Duindam’s procedure for deriving positive duties intractable, but there are no positive duties of the kind Duindam wants to derive, at least where others’ happiness is concerned.

Now, for ease of reference, let me call the general end, “to promote others’ happiness”, the benevolence end; let me call the general end, “not to promote others’ happiness”, the non-benevolence end; let me call the end, “to promote the happiness of family but not of non-family”, the family end; and let me call the end, “to promote the happiness of community members but not of non-community members”, the community end. Using this shorthand, Duindam then might object to my fine-grained individuation of ends.<sup>8</sup> Duindam might argue that the alternate ends I have suggested, the family end and the community end, all come under the rubric of the benevolence end, and,

<sup>7</sup> It is perhaps worth noting that these two latter worlds are far closer to our own than any of those that Duindam considers.

<sup>8</sup> I would like to thank an anonymous reviewer from the Kantian Journal for pressing me to address this objection.

разом, мы вынуждены столкнуться с бесконечно большим количеством возможных миров, о которых я говорил выше, и из этого снова следует, что процедура Дуиндама неразрешима и что позитивные обязанности все равно не могут быть выведены, даже если бы бесконечности, заложенные в процедуру выведения, могли быть обработаны. Позвольте мне пояснить каждый из этих пунктов.

Каждая из вышеперечисленных целей неоднозначна. Цель благодеяния может быть истолкована как «содействие счастью всех других» или как «содействие счастью некоторых других»; цель семейности может быть истолкована как «содействие счастью всей семьи, но никак не не-семьи», как «содействие счастью определенной семьи, но никак не не-семьи», как «содействие счастью всей семьи, но не некоторой не-семьи» или как «содействие счастью определенной семьи, но никакой не-семьи» и т. д.

Можно представить себе агента, который принимает цель «общинности» как часть процедуры рассуждения по принципу «сверху вниз», отгалкиваясь от цели «благодеяния». Например, кто-то, изучающий курс этики, может прийти к выводу, что обязательно нужно принять цель «содействовать счастью некоторых других», и, следовательно, может рассудить, что другие, на которых он сосредоточит свои усилия, будут членами его сообщества. Однако можно также представить себе агента, который принимает цель общинности при отсутствии подобных рассуждений и, следовательно, без принятия цели благодеяния<sup>9</sup>. На-

<sup>9</sup> Очень важно отделить вопрос, поднятый в предложении, к которому прилагается это примечание, от смежного вопроса, который иногда возникает в этом контексте: имеет ли агент, воздерживающийся от какого-то конкретного действия, соответствующую цель. Так, например, по словам Оливера Зензена, Барбара Герман, Марсия Бэрон и Карен Штор «утверждают, что раз я не спасаю ребенка, утопающего в мелком пруду, то у меня нет максимы помощи другим» (Sensen, 2023, p. 178, со ссылкой на Herman, 1993, p. 65; Baron, 1995, p. 88; Stohr, 2011).

Вопрос о том, является ли выполнение или невыполнение действия основанием для выводов о наличии или отсутствии той или иной максимы или цели, не тождествен вопросу о том, требует ли принятие од-

therefore, for the purposes of Duindam's argument, worlds in which these alternate ends are universally adopted can be subsumed under type (i) worlds, worlds in which everyone has the benevolence end.

The problem with this objection is that it is possible for an agent to adopt either the family end or the community end without adopting the benevolence end. Indeed, this point can be strengthened: it is unrealistic to suppose that any actual agent ever has adopted the benevolence end (or, for that matter, the non-benevolence end). Thus, we are forced to confront the infinitely many possible worlds I noted above and, once again, it follows that Duindam's procedure is intractable, and that there are no positive duties to be derived anyway, even if the infinities fed into the derivation procedure could be tamed. Let me explicate each of these points.

Each of the ends described above is ambiguous. The benevolence end might be interpreted as "to promote all others' happiness" or as "to promote some others' happiness"; the family end might be interpreted as "to promote the happiness of all family but not of any non-family", as "to promote the happiness of some family but not of some non-family", as "to promote the happiness of all family but not of some non-family", or as "to promote the happiness of some family but not of any non-family"; and so on.

It is possible to imagine an agent who adopts the community end as part of a top-down reasoning procedure from the benevolence end. For example, someone who takes an ethics course might come to the conclusion that it is obligatory to adopt the end, "to promote some others' happiness", and thence might reason that the others on whom she is going to concentrate her energies will be the members of her community. However, it is also possible

пример, мы можем представить человека, выросшего в городе, известном тем, что он воюет со всеми остальными. Такой человек может заботиться о счастье своих сограждан, но не о счастье других. Возможно, он не испытывает никакой злобы по отношению к этим другим; все дело в том, что у него нет непосредственного намерения делать что-либо для них. Однако именно потому, что агент может, но не обязан принимать цель общинности вместе с целью благодеяния (и, возможно, даже исходя из нее), цель общинности не вписывается в тройственное членение возможных миров Дуиндама: есть миры типа (i), в которых все агенты имеют цель общинности, и есть миры типа (iii), в которых все агенты не имеют этой цели.

Конечно, наш воображаемый агент принял цель, которая в некотором смысле подразумевает цель благодеяния, во всяком случае при определенной интерпретации последней, и, если наш воображаемый агент будет действовать в соответствии со своей целью, он будет способствовать счастью других. Но принятие цели E, которая подразумевает цель P, — это не то же самое, что подразумевание цели P, а фактическое содействие счастью других — не то же самое, что принятие цели, направленной на содействие счастью других. С одной стороны, нет такого понятия, как «принятие цели по импликации», а с другой — возникает проблема описания действия<sup>10</sup>.

ной цели (цели семейности или цели общинности) принятия другой (цели благодеяния).

Стоит также отметить, что Герман, Бэрн и Штор ошибаются. Например, нацист может руководствоваться максимой помощи другим, но, не считая евреев разумными существами, он воздержится от помощи тонущему ребенку в мелком пруду, если (по его мнению) этот ребенок — еврей. О связи между поступками, с одной стороны, и целями и максимами — с другой, можно сделать значимые и полезные обобщения. Однако трудно установить какие-либо необходимые связи. Подробнее об этом говорится в разделе 4 моей работы: (Kahn, 2021a).

<sup>10</sup> Более подробно эта идея о принятии целей по импликации обсуждается в разделе 3 моей работы: (Kahn, 2022b). Для настоящего же контекста стоит отметить, что (i) существует множество допустимых целей, не связанных с благодеянием, например «не способствовать счастью нацистов, оказывая им помощь в их белых супремасистских проектах»; и (ii) эти цели не подразумевают и не вытекают из цели благодеяния.

to imagine an agent who adopts the community end in the absence of this kind of top-down reasoning and, thus, without adopting the benevolence end.<sup>9</sup> For example, we might consider someone raised in a city known to be at war with everybody else. Such a person might come to care about the happiness of her compatriots but not the happiness of others. She might not have any ill will toward those others; the idea is merely that she has no immediate intention of doing anything for them. But, precisely because an agent can, but need not, adopt the community end in conjunction with (and perhaps even by reasoning from) the benevolence end, the community end does not fit neatly into Duindam's tripartite division of possible worlds: there will be some type (i) worlds in which all agents have the community end, and there will be some type (iii) worlds in which all agents have this end.

Of course, our imaginary agent has adopted an end that implies the benevolence end in some sense, at least on one interpretation of

<sup>9</sup> It is important to disambiguate the issue in the sentence to which this note is appended from a related issue that sometimes arises in this context, namely: whether an agent who refrains from some particular action has the corresponding end. Thus, for example, Oliver Sensen notes that Herman, Marcia Baron, and Karen Stohr “argue that if I do not save a drowning child in a shallow pond, I do not have the maxim of helping others” (Sensen, 2023, p. 178, with references to Herman, 1993, p. 65; Baron, 1995, p. 88, and Stohr, 2011).

The question of whether the performance or omission of an action is grounds for inferring the presence or absence of a given maxim or end is not the same as the question of whether the adoption of one end (the family end or the community end) necessitates the adoption of another (the benevolence end).

It is also worth pointing out that Herman, Baron, and Stohr are mistaken. For example, a Nazi might have the maxim of helping others, but, because she does not think Jews qualify as rational beings, she will refrain from helping a drowning child in a shallow pond if (she believes) that child is a Jew. There are meaningful and useful generalities to be made about the connection between actions on the one side and ends and maxims on the other. But it is difficult to pin down any necessary connections. This is elaborated on further in section 4 of my article (Kahn, 2021a).

Кроме того, нет никаких причин, по которым мы не могли бы разумно желать жить в мире, в котором одна из этих более конкретных целей — семейность, общинность или что-то подобное — является универсальным законом, во всяком случае если мы исходим из дуиндамовского понимания ПВ-теста. К примеру, если бы цель семейности была универсальным законом, то все бы получали необходимую помощь и счастье от членов семьи, но не от чужих людей<sup>11</sup>. Таким образом, если мы исходим из дуиндамовского понимания ПВ-теста, мы вынуждены заключить, что принятие цели семейности допустимо (без обязательного принятия цели благодеяния), из чего следует, что позитивной обязанности принимать цель благодеяния не возникает.

Наконец, приписывать цель благодеяния какому-либо реальному агенту крайне нереалистично. Если мы интерпретируем эту цель как универсальную («способствовать счастью всех других»), то она слишком широка, в то время как если мы интерпретируем ее как неуниверсальную («способствовать счастью некоторых других»), то она становится бессодержательной. В первом случае она займет всю жизнь агента, а во втором не даст ему никакого осмысленного руководства к действию<sup>12</sup>. В любом случае,

<sup>11</sup> Некоторые могут возразить, что возможны такие смягчающие обстоятельства, при которых рядом не окажется никого из членов семьи, способных помочь или способствовать счастью. Проблема с этим возражением заключается в том, что с равным успехом могут быть и такие смягчающие обстоятельства, при которых вообще никого не будет рядом, чтобы помочь или способствовать счастью. Таким образом, это возражение показывает, что цель семейности не проходит ПВ-тест, если (и только если) соответствующее возражение показывает, что цель благодеяния не проходит ПВ-тест. Итак, либо цель семейности недопустима, как и цель благодеяния, либо цель семейности допустима, как и цель благодеяния. В любом случае попытка Дуиндама показать, что цель благодеяния обязательна, проваливается. Говоря иначе, если возражение, приведенное в первом предложении этой заметки, срабатывает, то это пиррова победа.

<sup>12</sup> Возможно, стоит отметить, что, хотя всеобщая цель не-благодеяния («никогда не помогать никому») почти наверняка недопустима, неуниверсальная цель не-благодеяния («иногда не помогать некоторым

the latter, and, if our imaginary agent acts on her end, she will promote others' happiness. But, adopting an end E that implies end P is not the same as implying end P, and actually promoting others' happiness is not the same as adopting an end to promote others' happiness. On the one hand, there is no such thing as end-adoption-by-implication, and, on the other, there is the action-description problem.<sup>10</sup>

Furthermore, there does not seem to be any reason why we could not rationally will to live in a world in which one of these more particular ends, the family end, the community end, or something similar, is a universal law, at least if we operate with Duindam's understanding of the CW test. For example, if the family end were a universal law, then everybody would get the help and happiness that they need from family members, even if not from strangers.<sup>11</sup> So, if we operate with Duindam's understanding of the CW test, we are forced to conclude that it is permissible to adopt the family end (without necessarily adopting the benevolence end), whence it follows that there is no positive duty to adopt the benevolence end.

<sup>10</sup> This idea about end-adoption-by-implication is discussed at greater length in section 3 of my article (Kahn, 2022b). For present purposes, it is worth noting that (i) there are plenty of non-benevolence ends that are permissible, such as "not to promote Nazis' happiness by aiding them in their white supremacist projects"; and (ii) these ends do not imply, nor are they implied by, the benevolence end.

<sup>11</sup> Some might object that there could be extenuating circumstances in which no family members are around to help or promote happiness. The problem with this objection is that there equally well could be extenuating circumstances in which nobody at all is around to help or promote happiness. Thus, this objection shows that the family end fails the CW test if, but only if, the corresponding objection shows that the benevolence end fails the CW test. So, either the family end is impermissible, but so is the benevolence end, or the family end is permissible, along with the benevolence end. Either way, Duindam's attempt to show that the benevolence end is obligatory fails. To put this another way: if the objection in the first sentence of this note works, its victory is pyrrhic.

утверждать, что существует нечто большее, чем разрешение принять цель благодеяния, не кажется привлекательной альтернативой.

Подведем итоги: в данном разделе я рассмотрел две проблемы с аргументацией Дуиндама в пользу позитивной обязанности принимать цель благодеяния. Во-первых, я отметил, что его аргумент является неоднозначным, и показал, что эта неоднозначность порождает дилемму: либо его аргумент требует проверки максимы, на основании которой агент воздерживается от принятия / отрицания цели, и в этом случае Дуиндам сталкивается с тем же возражением, которое он сам признает фатальным для первоначальной стратегии выведения позитивных обязанностей (а именно: такое воздержание не обязательно должно быть основано на максиме); либо его аргумент тестирует действие без максимы, и в этом случае он уже не является интерпретацией ФУЗ или ПВ, которые оценивают действия на основе соответствующих максим. Во-вторых, я обратил внимание на попытку Дуиндама разделить возможные миры по трем классам эквивалентности: (i) миры, в которых каждый имеет цель благодеяния, (ii) миры, в которых каждый имеет цель не-благодеяния, и (iii) миры, в которых люди не принимают ни одну из этих целей. Я отметил, что существует бесконечно много возможных связанных со счастьем целей, которые мог бы принять агент; что не существует способа проверить все соответствующие им миры; и что почти наверняка мы разумно можем выбрать жизнь в некоторых из этих миров, даже если, согласно Дуиндаму, они будут отнесены к типу (iii). В совокупности эти моменты порождают две проблемы: (а) процедура Дуиндама в целом непосильна (не существует способа работать с этими бесконечностями), и (б) в конкретном случае с целью благодеяния все рав-

другим») столь же почти наверняка допустима, хотя приписывать любую из них какому-либо реальному агенту крайне нереалистично (как и в случае соответствующих целей благодеяния, всеобщая цель не-благодеяния слишком всеохватна, а неуниверсальная цель не-благодеяния слишком бессодержательна).

Finally, ascribing the benevolence end to any actual agent is profoundly unrealistic. If we interpret this end as having universal scope ("to promote all others' happiness"), it is too inclusive, whereas if we interpret it as having non-universal scope ("to promote some others' happiness"), it is too vacuous. In the first case, it would take over an agent's life; in the second, it provides no meaningful action guidance.<sup>12</sup> Either way, to say that there is anything more than a permission to adopt the benevolence end does not seem like an attractive option.

To sum up: in this section, I discussed two problems with Duindam's argument for the positive duty to adopt the benevolence end. First, I noted that his argument is ambiguous, and I showed that this ambiguity gives rise to a dilemma: either his argument requires testing the maxim on which an agent refrains from adopting/omitting an end, in which case Duindam faces the same objection that he concedes to be fatal to the original strategy for deriving positive duties (namely: this refraining need not be maxim-based); or his argument tests maxim-less action, in which case it is no longer an interpretation of the FUL or the CW, which assess actions on the basis of their corresponding maxims. Second, I took aim at Duindam's attempt to partition possible worlds into three equivalence classes, (i) worlds in which everyone has the benevolence end, (ii) worlds in which everyone has the non-benevolence end, and (iii) worlds in which people do not adopt either of these ends. I noted that there are infinitely many possible happiness-related ends that an agent might adopt; that there is no way

<sup>12</sup> It is perhaps worth noting at this juncture that, although the universal non-benevolence end ("never to help anybody") is almost certainly impermissible, the non-universal non-benevolence end ("sometimes not to help some others") is equally almost certainly permissible, although it is profoundly unrealistic to ascribe either of these to any actual agent (as with the corresponding benevolence ends, the universal non-benevolence end is too inclusive, and the non-universal non-benevolence end is too vacuous).

но не возникает позитивной обязанности (поблизости существуют другие допустимые цели). Давайте обратимся к цели самосовершенствования и посмотрим, является ли аргументация Дуиндама в этом случае более успешной.

### 3. Самосовершенствование

Аргумент Дуиндама об обязанности самосовершенствования отличается от его аргумента в отношении обязанности содействовать счастью других, и по этой причине весьма познавательно проследить, почему и он терпит неудачу.

Согласно Дуиндаму, обязанность самосовершенствования может быть выведена из сочетания (1) гипотетического императива, который требует, чтобы мы использовали все необходимые средства для достижения наших целей, и (2) того факта, что все агенты имеют цель второго порядка, заключающуюся в том, чтобы их цели первого порядка были достигнуты: «...все рациональные агенты разделяют цель второго порядка, чтобы их цели первого порядка были достигнуты. Поэтому все агенты разумно обязаны желать собственного самосовершенствования, так как это необходимое средство для достижения универсальной цели второго порядка. Соответственно, мы не можем разумно отказаться от собственного самосовершенствования» (Duindam, 2023, p. 198).

Прежде всего, я не убежден, что все агенты действительно имеют эту цель второго порядка, чтобы их цели первого порядка были выполнены. Мне кажется, что одна (довольно распространенная) форма саморазрушительного поведения включает в себя приверженность цели второго порядка, чтобы цели первого порядка не были достигнуты; мне также кажется, что у многих агентов вовсе нет подобных общих целей второго порядка; и наконец, я не убежден, что самосовершенствование необходимо для достижения этой цели второго порядка. Но даже если я ошибаюсь, аргумента Дуиндама

to test all of the corresponding worlds; and that it is almost certain that we rationally can choose to live in some of these worlds, even though, according to Duindam, they would be categorised as type (iii). Combined, these points give rise to two issues: (a) Duindam's procedure is, in general, intractable (there is no way to work with these infinities), and (b) in the particular case of the benevolence end, there is no positive duty anyway (there are other permissible ends in the vicinity). Let us turn to self-perfection to see whether Duindam's argument about that is more successful.

### Section 3: Self-Perfection

Duindam's argument for the duty of self-perfection is different from his argument for the duty to promote others' happiness, and it is, for that reason, instructive to see why it, too, fails.

According to Duindam (2023, p. 198), the duty of self-perfection can be derived from the conjunction of (1) the hypothetical imperative, which requires us to take the necessary means to our ends, and (2) the fact that all agents have the second-order end that their first-order ends be accomplished: "[...] all rational agents share the second-order end that their first-order ends be accomplished. All agents are therefore rationally required to will their own self-perfection, for that is a necessary means to the universal second-order end. Accordingly, we could not rationally fail to will our own self-perfection."

Now, I am not convinced that all agents do have this second-order end that their first-order ends be accomplished. It seems to me that one (fairly frequently found) form of self-destructive behaviour involves commitment to a second-order end that first-order ends not be accomplished; it also seems to me that many agents have no such general second-order ends

недостаточно, чтобы ответить на возражение о позитивных обязанностях. Почему?

Проблема в том, что возражение против позитивных обязанностей касается именно того, могут ли позитивные обязанности быть выведены из ФУЗ. Возможно, общая теория инструментальной рациональности, соединенная с общей теорией человеческой природы, позволит нам вывести разные позитивные обязанности, и даже может оказаться, что все эти общие теории верны. Однако это не имеет значения, поскольку речь идет о возражении против позитивных обязанностей. Дуиндам осознает это и пытается пресечь это на корню:

Важно заметить, что эти выводы следуют из ПВ-теста ФУЗ в том виде, как он здесь трактуется. Ведь не вызывает споров, что этика Канта располагает ресурсами для вывода обязанностей по принятию целей... В возражении против позитивных обязанностей речь идет о том, можно ли использовать формулу универсального закона для выведения подобных обязанностей. И если, как я утверждал, ПВ-тест предписывает нам желать те цели, которые мы не могли бы рационально отказать желать, тогда он может самостоятельно обосновать два центральных позитивных долга в этике Канта (*Ibid.*).

Однако этот ответ ошибочен. Во-первых, дело не в том, что «не вызывает споров, что этика Канта располагает ресурсами для вывода обязанностей по принятию целей» (с должным уважением к Дуиндаму). Возражение против позитивных обязанностей, о котором идет речь в статье Дуиндама, — это попытка показать, что если этика Канта оснащена только ФУЗ, то таких обязанностей не возникает, а если, как полагают многие, остальные версии категорического императива эквивалентны ФУЗ, то возражение против позитивных обязанностей может быть обобщено. Таким образом, это утверждение выглядит особенно проблематичным для Дуиндама, поскольку его проект как раз и направлен на то, чтобы опровергнуть возражение против позитивных обязанностей.

at all; and, finally, I am not convinced that self-perfection is necessary for the accomplishment of this second-order end. But, even if I am mistaken about all of this, Duindam's argument does not suffice to answer the positive duties objection. Why not?

The problem is that the positive duties objection is specifically about whether positive duties can be derived from the FUL. It might be true that a general theory of instrumental rationality, conjoined with a general theory of human nature, will enable us to derive various positive duties, and it even might be the case that these general theories are correct. But, that is besides the point, as far as the positive duties objection is concerned.

Duindam is aware of this, and he tries to head it off at the pass:

It is important to notice that these conclusions follow from FUL's CW-test as construed here. After all, it is not controversial that Kant's ethics has the resources to derive duties to adopt ends. [...] At issue in the objection from positive duties is whether the *Formula of Universal Law* can be used to derive such duties. If, as I have argued, the CW-test requires us to will those ends that we could not rationally fail to will, then it can independently ground Kant's two central affirmative duties (*ibid.*).

However, this reply misfires. For one thing, it is not the case that "it is not controversial that Kant's ethics has the resources to derive duties to adopt ends" (*pace* Duindam). The positive duties objection, the topic of Duindam's article, is an attempt to show that, if Kant's ethics is equipped solely with the FUL, then no such duties are forthcoming, and if, as many suppose, the other versions of the Categorical Imperative are equivalent to the FUL, then the positive duties objection may be generalised. So, this assertion seems particularly problematic for Duindam, given that his project is precisely to overturn the positive duties objection.

С другой стороны, даже если другие части этики Канта (кроме ФУЗ) располагают ресурсами для выведения обязанностей по принятию целей, то это, в сочетании с аргументом Дуиндама о гипотетическом императиве, не является ответом на возражение о позитивных обязанностях. Согласно аргументу Дуиндама, вывод о наличии у нас долга самосовершенствования не следует из ПВ-теста ФУЗ (с должным уважением к Дуиндаму), как и то, что Дуиндам утверждал, что ПВ-тест требует от нас желать те цели, которые мы не могли бы разумно отказаться желать (с должным уважением к Дуиндаму): Дуиндам заявлял, что гипотетический императив, соединенный с целью второго порядка, состоящей в том, чтобы были выполнены цели первого порядка, влечет за собой обязанность самосовершенствования, а также что гипотетический императив, связанный с другими обязательными целями (не вытекающими из ПВ-теста ФУЗ), подразумевает обязанность самосовершенствования. Но даже если согласиться с этими аргументами, все они согласуются с тем, что из ФУЗ не следует никаких позитивных обязанностей. Таким образом, Дуиндам не смог опровергнуть возражение о позитивных обязанностях.

На этом этапе полезно отделить попытку Дуиндама вывести позитивные обязанности с помощью ФУЗ от недавнего прочтения ФУЗ Оливером Зензеном<sup>13</sup>.

Зензен предлагает трехступенчатую процедуру для выведения обязанностей из ФУЗ: (1) составить список универсальных целей, общих для всех нас; (2) составить список принципов, описывающих необходимые средства для достижения этих целей; (3) подчинить принципы из (2) категорическому императиву (Sensen, 2023, p. 181, 186–187). Например, Зензен утверждает, что (i) самохранение — это универсальная цель; (ii) помощь со стороны других — необходимое средство для достижения

<sup>13</sup> Я благодарен анонимному рецензенту из «Кантовского сборника» за то, что он побудил меня обратиться на это внимание.

For another thing, even if other parts of Kant's ethics (other than the FUL) have the resources to derive duties to adopt ends, this, conjoined with Duindam's argument about the hypothetical imperative, is no answer to the positive duties objection. According to Duindam's argument, the conclusion that we have a duty of self-preservation does not follow from the FUL's CW-test (*pace* Duindam), nor is it the case that Duindam has argued that the CW-test requires us to will those ends that we could not rationally fail to will (*pace* Duindam): Duindam has argued that the hypothetical imperative, conjoined with the second-order end that first-order ends be accomplished, entails a duty of self-perfection, and he has argued that the hypothetical imperative, conjoined with other obligatory ends (not derived from the FUL's CW-test), entails a duty of self-perfection. But, even if these arguments are granted, they are all consistent with there being no positive duties that flow from the FUL. Thus, Duindam has failed to rebut the positive duties objection.

It is useful at this point to disambiguate Duindam's attempt to derive positive duties using the FUL from Oliver Sensen's recent reading of the FUL.<sup>13</sup>

Sensen (2023, p. 181 and pp. 186-187) proposes a three step procedure in order to derive duties from the FUL: (1) come up with a list of universal ends, shared among all of us; (2) come up with a list of principles that describe the necessary means to these ends; (3) subject the principles in (2) to the CI. For example, Sensen argues that (i) self-preservation is a universal end; (ii) help from others is a necessary means to the end of self-preservation; therefore, (iii) inasmuch as each of us wills self-preservation and, therefore, help from oth-

<sup>13</sup> I am grateful to an anonymous reviewer from the "Kantian Journal" for pressing me to address this.

цели самосохранения; следовательно, (iii) поскольку каждый из нас желает самосохранения, а значит, помощи других, категорический императив требует, чтобы каждый из нас помогал другим: «Моя цель самосохранения порождает правило, согласно которому я желаю, чтобы мне помогли в нужде. Однако оно приобретает форму долга только в том случае, если квалифицируется как универсальный закон, согласно которому я должен помогать и другим» (Ibid., p. 183). Я хотел бы сказать по этому поводу три вещи.

Прежде всего, если и Дуиндам, и Зензен апеллируют к неморальным целям личности (у Дуиндама — к достижению целей второго порядка, у Зензена — к самосохранению), чтобы выдвинуть утверждения о необходимых средствах достижения этих целей (у Дуиндама — о самосовершенствовании, у Зензена — о помощи со стороны других), то только Зензен апеллирует к ФУЗ. Аргументация Дуиндама в пользу обязанности принять цель самосовершенствования завершается, когда мы видим, что эта цель (самосовершенствование) является необходимым средством для универсальной цели. Напротив, аргументация Зензена требует еще одного шага: Зензен применяет ФУЗ к необходимому средству (получение помощи от других), чтобы породить долг (обязанность оказывать помощь другим). Именно отсутствие в аргументе Дуиндама какого-либо шага, подобного сделанному Зензеном, — отсутствие ФУЗ — объясняет, почему аргумент Дуиндама о самосохранении, даже если он и работает, не служит ответом на возражение о позитивных обязанностях, а скорее ортогонален ему.

Во-вторых, апелляция Зензена к универсальным целям кажется излишней. Кант совершенно ясно говорит, что универсальности цели недостаточно для того, чтобы она могла считаться моральной или быть предметом морали. Так, например, счастье и самолюбие являются всеобщими по Канту, но ни одно из них не считается моральным, и Зензен, похо-

ers, the Categorical Imperative requires each of us to help others: “[M]y end of self-preservation generates a rule that I want to be helped in need. But it only has the form of duty if it qualifies as a universal law that I help others as well” (*ibid.*, p. 183). I would like to say three things about this.

First, whereas both Duindam and Sensen appeal to individuals’ non-moral ends (in Duindam’s case, the second-order end that first-order ends be accomplished; in Sensen’s case, self-preservation) in order to make claims about the necessary means to those ends (in Duindam’s case, self-perfection; in Sensen’s case, help from others), only Sensen appeals to the FUL. Duindam’s argument for the duty to adopt the end of self-perfection is completed once we see that this end (self-perfection) is a necessary means to a universal end. Sensen’s argument, by way of contrast, takes one additional step: Sensen applies the FUL to the necessary means (receiving help from others) in order to generate a duty (the duty to provide help to others). It is the absence, in Duindam’s argument, of any step like the one in Sensen’s argument, the absence of the FUL, that explains why Duindam’s argument about self-preservation, even if it works, is not an answer to, but is, rather, orthogonal to, the positive duties objection.

Second, Sensen’s appeal to universal ends seems superfluous. Kant is quite clear that the universality of an end is not sufficient for it to be considered moral or the subject of morality. Thus, for example, happiness and self-love are universal on Kant’s account, but neither is considered moral, and Sensen does not seem to propose otherwise — Sensen seems open to the idea that the ends that feed into step (1) of his procedure are non-moral (although not immoral). But, if this is so, then it is un-

же, не предлагает иного — он допускает мысль, что цели, которые входят в этап (1) его процедуры, являются неморальными (хотя и не аморальными). Но если это так, то неясно, почему эти цели должны быть универсальными, а не частными, о чем Зензен так и не упоминает. В итоге это может сработать в пользу Зензена, поскольку *prima facie* маловероятно, что существуют действительно универсальные цели — единственный пример, который приводит Зензен, самосохранение, очевидно, не подходит для этого, — даже если существуют, несомненно, широко распространенные цели.

В-третьих, Зензену не удастся выявить позитивные обязанности. Это происходит по двум различным причинам. Первая заключается в том, что его аргумент основан на дизъюнкции. Если М — это сокращение для обозначения средств, необходимых для прекращения Е, то эта схема такой дизъюнкции выглядит следующим образом: «Откажитесь от Е, либо морально желайте М».

Из этого можно сделать вывод, что в любом конкретном случае мораль не требует от агента стремиться к М, морально это или нет; он с равным успехом может и отказаться от Е. А это уже не позитивная обязанность. Другая причина, по которой Зензену не удастся вывести позитивные обязанности, заключается в том, что он не говорит ни о какой конкретной максиме или цели, которую следовало бы принять, дизъюнктивно или нет. Например, как видно из приведенной выше цитаты, Зензен утверждает, что мы должны помогать другим. Но, как мы показали в предыдущем разделе этой статьи, помогать другим можно на основании общей цели помощи («помогать другим»), на основании цели помощи семье («помогать членам семьи»), на основании цели помощи сообществу («помогать членам сообщества») и многих других.

Хочу сразу оговориться, что этот третий пункт не является критикой Зензена. В отличие от Дуиндама, Зензен не пытается ответить

clear why these ends need to be universal as opposed to particular, something Sensen never addresses. This ultimately might work out in Sensen's favour inasmuch as it is *prima facie* unlikely that there are any genuinely universal ends — the one example that Sensen gives, self-preservation, seems quite obviously not to fit the bill — even if there are, no doubt, widely shared ends.

Third, Sensen does not succeed in deriving positive duties. This is for two distinct reasons. One is that his argument is based on a disjunction schema. If M is shorthand for the necessary means to end E, then this disjunction schema is as follows: "Give up E, or will M morally."

From this it may be seen that, in any given case, morality does not require an agent to pursue M, morally or not; she equally well could give up E. That is not a positive duty. The other reason Sensen does not succeed in deriving positive duties is that he does not talk about any specific maxim or end that ought to be adopted, disjunctively or not. For example, as seen in the block quotation above, Sensen maintains that we ought to help others. But, as seen in the previous section of this article, one might help others on the basis of a general helping end ("to help others"), on the basis of a family helping end ("to help family members"), on the basis of a community helping end ("to help community members"), and many others besides.

Now, I want to be very clear about the fact that this third point is not a criticism of Sensen. Unlike Duindam, Sensen is not trying to answer the positive duties objection. So, Sensen, unlike Duindam, need not be bothered by the fact that he has failed to do so. Sensen's goal is, rather, to propose a new reading of the FUL, one that makes an ineliminable appeal to empirical, anthropological assumptions. I have

на возражение о позитивных обязанностях. Поэтому Зензену, в отличие от Дуиндама, не нужно беспокоиться о том, что ему это не удалось. Цель Зензена состоит скорее в том, чтобы предложить новое прочтение ФУЗ, в котором не будет никаких сомнений в эмпирических, антропологических предположениях. Я не сказал ничего против этого общего проекта, и он ни в коей мере не оспаривается тем, что я написал выше<sup>14</sup>.

Подводя итоги: в данном разделе я объяснил, почему выведение Дуиндамом долга самосовершенствования, даже если оно успешно, не дает ответа на возражение о позитивных обязанностях, и использовал это как пример контраста между проектами Дуиндама и Зензена. Дуиндам не апеллирует к ФУЗ при выведении долга самосовершенствования (его вывод основан скорее на инструментальных рассуждениях о целях второго порядка для достижения наших целей первого порядка), тогда как Зензен, также апеллирующий к инструментальным рассуждениям, действительно обращается к ФУЗ для выведения различных моральных предписаний. Я также показал, что Зензен все же не дает ответа на возражение о позитивных обязанностях (он вообще не выводит никаких позитивных обя-

<sup>14</sup> Тем не менее как минимум часть обоснований Зензена в пользу его альтернативной интерпретации кажется запутанной. Зензен выдвигает следующие возражения против того, что он называет стандартным прочтением ФУЗ: «Если я не могу желать, чтобы все действовали в соответствии с каким-либо принципом (например, принципом стать врачом), это не делает морально неправильным то, что некоторые люди действуют в соответствии с ним. И наоборот, другие принципы, которые я мог бы пожелать в качестве универсального закона (например, чтобы люди превышали скорость на шоссе), не являются морально допустимыми. Здесь нужен дополнительный критерий» (Sensen, 2023, p. 184–185). Проблема заключается в том, что если ФУЗ будет иметь ложноотрицательные результаты, как указывает Зензен в первом предложении этого отрывка, то дополнительный критерий не исправит проблему — более того, он грозит ее усугубить. Однако даже если я прав, это не разрушает схему дизъюнкции, которую я приписал Зензену в основном тексте выше, и не подрывает его идею о важности эмпирических, антропологических предположений при применении ФУЗ (действительно, я отстаивал эту последнюю идею в разделе 4 работы: (Kahn, 2021a), как и другие (см., например: Wood, 1999)).

said nothing against this general project, and it is in no way impugned by anything I have said here.<sup>14</sup>

To sum up: in this section, I explained why Duindam's derivation of the duty of self-perfection, even if successful, does not answer the positive duties objection, and I used this as a point of contrast between Duindam's project and Sensen's: Duindam never appeals to the FUL in his derivation of the duty of self-perfection (the derivation is based, rather, on instrumental reasoning from the second-order end to accomplish our first-order ends), whereas Sensen, who also appeals to instrumental reasoning, does appeal to the FUL in order to derive various moral precepts. I also explained that Sensen nonetheless does not provide an answer to the positive duties objection (he never derives any positive duties), while also emphasising that this need not be a problem for Sensen inasmuch as he has other goals. I conclude that the positive duties objection remains unanswered — and, if the remarks I made in the previous section of this article are on target, perhaps unanswerable.

<sup>14</sup> However, at least part of Sensen's rationale for his alternate reading seems confused. Sensen (2023, pp. 184–185) makes the following objections to what he calls the standard reading of the FUL: "If I cannot will that everyone acts on a principle (e.g., the principle to become a medical doctor), this does not make it morally wrong for some individuals to act on it. Conversely, other principles that I could will as a universal law (e.g., that people drive above the speed limit on the interstate) are not thereby morally permissible. It needs a further criterion." The problem with this is that, if the FUL has false negatives, as Sensen indicates in the first sentence of this passage, then adding a further criterion will not fix the issue — indeed, it threatens to compound it. However, even if I am right about this, it does not undermine the disjunction schema that I attributed to Sensen in the main text above, nor does it undermine his idea about the importance of empirical, anthropological assumptions when applying the FUL (indeed, I have advocated this latter idea in section 4 of my article (Kahn, 2021a), as have others (see, e.g., Wood, 1999)).

занностей), подчеркнув при этом, что для Зензена это и не должно быть проблемой, так как у его работы другие цели. Я заключаю, что возражение о позитивных обязанностях по-прежнему не имеет ответа — и, если замечания, сделанные мной в предыдущем разделе этой статьи, верны, возможно, и не будет его иметь.

### Заключение

В предыдущих разделах я утверждал, что недавняя попытка Дуиндама вывести позитивные обязанности из ФУЗ не работает. Если моя аргументация увенчалась успехом, то мы должны спросить: верно ли, как утверждает Дуиндам, что в отсутствие позитивных обязанностей ФУЗ «не может быть ни высшим принципом морали, ни принципом, из которого вытекают все императивы долга» (Duindam, 2023, p. 192)?

В дискуссии есть те, кто отвечает на этот вопрос утвердительно (например, Wood, 1999, p. 100–102). Тем не менее другие участники дискуссии утверждают обратное — как минимум некоторые, включая меня, утверждают, что стремление к позитивным обязанностям проистекает из фундаментально ошибочного взгляда на мораль и, следовательно, на этот вопрос нужно ответить отрицательно (Kahn, 2021a). Это существенно усложняет диалектику, поскольку показывает, что возможны как минимум четыре варианта: (1) позитивные обязанности могут быть выведены из ФУЗ, и это проблема; (2) позитивные обязанности могут быть выведены из ФУЗ, и это решение; (3) позитивные обязанности не могут быть выведены из ФУЗ, и это проблема; и (4) позитивные обязанности не могут быть выведены из ФУЗ, и это решение. Какой из этих вариантов окажется верным — или по крайней мере получит широкое признание, — покажет только время<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Я хотел бы поблагодарить Даниеля Ранвейлера за познавательную переписку по данным вопросам в целом и по статье Дуиндама в частности.

### Conclusion

In the foregoing, I have argued that Duindam's recent attempt to derive positive duties from the FUL does not work. If my arguments are successful, we must ask: is it the case, as Duindam maintains, that, absent positive duties, the FUL "could not be the supreme principle of morality, nor the principle from which all imperatives of duty are derived" (Duindam, 2023, p. 192)?

There are those within the debate who answer this question in the affirmative (e.g., Wood, 1999, pp. 100-102). However, at least some within the debate argue otherwise — at least some, including myself, argue that the push for positive duties results from a fundamentally misguided view of morality and, therefore, that this question should be answered in the negative (Kahn, 2021a). This significantly complicates the dialectic, for it reveals that there are at least four positions available: (1) positive duties can be derived from the FUL, and this is a problem; (2) positive duties can be derived from the FUL, and this is a solution; (3) positive duties cannot be derived from the FUL, and this is a problem; and (4) positive duties cannot be derived from the FUL, and this is a solution. Which of these options is correct — or, at least, gains widespread acceptance — only time will tell.<sup>15</sup>

### References

- Baron, M., 1995. *Kantian Ethics Almost Without Apology*. Ithaca: Cornell University Press.
- Duindam, G., 2023. Deriving Positive Duties from Kant's Formula of Universal Law. *History of Philosophy Quarterly*, 40(3), pp.191-201. <https://doi.org/10.5406/21521026.40.3.01>.

<sup>15</sup> I would like to thank Daniel Ranweiler for instructive correspondence about these issues in general and about Duindam's article in particular.

## Список литературы

- Kant И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 1997. Т. 3. С. 39–276.
- Baron M. *Kantian Ethics Almost Without Apology*. Ithaca : Cornell University Press, 1995.
- Duindam G. Deriving Positive Duties from Kant's Formula of Universal Law // *History of Philosophy Quarterly*. 2023. Vol. 40, № 3. P. 191–201. <https://doi.org/10.5406/21521026.40.3.01>.
- Herman B. *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge : Harvard University Press, 1993.
- Herman B. *Moral Literacy*. Cambridge : Harvard University Press, 2007.
- Herman B. *The Moral Habitat*. Oxford : Oxford University Press, 2021.
- Kahn S. Can Positive Duties be Derived from Kant's Formula of Universal Law // *Kantian Review*. 2014. Vol. 19, № 1. P. 93–108. <https://doi.org/10.1017/S1369415413000319>.
- Kahn S. Positive Duties, Maxim Realism and the Deliberative Field // *Philosophical Inquiry*. 2017. Vol. 41, № 4. P. 2–34. <https://doi.org/10.5840/phlinquiry201741421>.
- Kahn S. Defending the Traditional Interpretations of Kant's Formula of a Law of Nature // *Theoria*. 2019. Vol. 66, № 158. P. 76–102. <https://doi.org/10.3167/th.2019.6615804>.
- Kahn S. Positive Duties, Kant's Universalizability Tests, and Contradictions // *Southwest Philosophy Review*. 2020. Vol. 36, № 1. P. 113–120. <https://doi.org/10.5840/swphilreview202036113>.
- Kahn S. Obligatory Actions, Obligatory Maxims // *Kantian Review*. 2021a. Vol. 26, № 1. P. 1–25. <https://doi.org/10.1111/papq.12422>.
- Kahn S. On the Expressive Limits of Kant's Universalizability Tests // *Kant-Studien*. 2021b. Vol. 112, № 2. P. 299–304. <https://doi.org/10.1515/kant-2021-0016>.
- Kahn S. Nary an Obligatory Maxim from Kant's Universalizability Tests // *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie*. 2022a. Vol. 5, № 1. S. 15–35. <https://doi.org/10.1007/s42048-022-00115-0>.
- Kahn S. Why Positive Duties Cannot be Derived from Kant's Formula of Universal Law // *Philosophia*. 2022b. Vol. 50. P. 1189–1206. <https://doi.org/10.1007/s11406-021-00429-0>.
- Sensen O. Universal Law and Poverty Relief // *Ethical Theory and Moral Practice*. 2023. Vol. 26. P. 177–190. <https://doi.org/10.1007/s10677-022-10281-0>.
- Stohr K. Kantian Beneficence and the Problem of Obligatory Help // *Journal of Moral Philosophy*. 2011. Vol. 8, № 1. P. 45–67. <https://doi.org/10.1163/174552411X549372>.
- Wood A. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.
- Herman, B., 1993. *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge: Harvard University Press.
- Herman, B., 2007. *Moral Literacy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Herman, B., 2021. *The Moral Habitat*. Oxford: Oxford University Press.
- Kahn, S., 2014. Can Positive Duties be Derived from Kant's Formula of Universal Law. *Kantian Review*, 19(1), pp. 93-108. <https://doi.org/10.1017/S1369415413000319>.
- Kahn, S., 2017. Positive Duties, Maxim Realism and the Deliberative Field. *Philosophical Inquiry*, 41(4), pp. 2-34. <https://doi.org/10.5840/phlinquiry201741421>.
- Kahn, S., 2019. Defending the Traditional Interpretations of Kant's Formula of a Law of Nature. *Theoria*, 66(158). pp. 76-102. <https://doi.org/10.3167/th.2019.6615804>.
- Kahn, S., 2020. Positive Duties, Kant's Universalizability Tests, and Contradictions. *Southwest Philosophy Review*, 36(1), pp. 113-120. <https://doi.org/10.5840/swphilreview202036113>
- Kahn, S., 2021a. Obligatory Actions, Obligatory Maxims. *Kantian Review*, 26(1), pp. 1-25. <https://doi.org/10.1111/papq.12422>.
- Kahn, S., 2021b. On the Expressive Limits of Kant's Universalizability Tests. *Kant-Studien*, 112(2), pp. 299-304. <https://doi.org/10.1515/kant-2021-0016>.
- Kahn, S., 2022a. Nary an Obligatory Maxim from Kant's Universalizability Tests. *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie*, 5(1), pp. 15-35. <https://doi.org/10.1007/s42048-022-00115-0>.
- Kahn, S., 2022b. Why Positive Duties Cannot be Derived from Kant's Formula of Universal Law. *Philosophia*, 50, pp. 1189-1206. <https://doi.org/10.1007/s11406-021-00429-0>.
- Kant, I., 1998. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Edited by M. Gregor and J. Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sensen, O., 2023. Universal Law and Poverty Relief. *Ethical Theory and Moral Practice*, 26, pp. 177-190. <https://doi.org/10.1007/s10677-022-10281-0>.
- Stohr, K., 2011. Kantian Beneficence and the Problem of Obligatory Help. *Journal of Moral Philosophy*, 8(1), pp. 45-67. <https://doi.org/10.1163/174552411X549372>.
- Wood, A., 1999. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

## Об авторе

Самуэль Д. М. **Кан**, доктор философии, Университет Индианы – Университет Пердью, Индианаполис, США.

E-mail: kahnsa@iupui.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6597-7646>

## О переводчике

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

E-mail: PBonadyseva1@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2388-5441>

## Для цитирования:

Кан С. О новой попытке вывести позитивные обязанности из формулы универсального закона Канта // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 1. С. 128–148.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-1-6>

© Кан С., 2024.

## The author

Dr Samuel J. M. **Kahn**, Department of Philosophy, Indiana University – Purdue University, Indianapolis, USA.

E-mail: kahnsa@iupui.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6597-7646>

## To cite this article:

Kahn, S., 2024. On a Recent Attempt to Derive Positive Duties from Kant's Formula of Universal Law. *Kantian Journal*, 43(1), pp. 128-148.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-1-6>

© Kahn S., 2024.



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 1(091)

**«ВЕЛИКИЙ РАЦИОНАЛИСТ»:  
АЛЕКСЕЙ ВВЕДЕНСКИЙ О КАНТЕ  
В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ КАНТИАНЫ**

*А. И. Введенский, Д. О. Рожин<sup>1</sup>*

В 1904 г. в последнем январском номере газеты «Московские ведомости» вышла заметка профессора Московской духовной академии, философа и богослова Алексея Ивановича Введенского, озаглавленная «Великий рационалист. По поводу столетия со дня смерти Канта». Хотя назвать эту публикацию уникальной для того времени трудно, поскольку многие российские философы и публицисты откликнулись в печати на эту юбилейную дату, заметка интересна и тем, как представлен в ней Кант, и тем, что позволяет прояснить характер отношения Введенского к кантовской философии. Сам Алексей Введенский до сих пор остается практически неизвестной фигурой истории русской философии, в связи с чем в предисловии к публикации представлены основные вехи интеллектуальной биографии русского философа. Также продемонстрирован неоднозначный характер отношения Введенского к кантовской философии. В частности, показано, что русский философ, с одной стороны, призывает «возвратиться к общепризнанному учителю, — Канту», гений которого он безоговорочно признает, а с другой — утверждает, что Канта необходимо не только изучить и глубоко продумать, но и преодолеть, поскольку именно его рационализм «иссушил мысль новейшего культурного человечества».

**Ключевые слова:** Алексей Введенский, Кант, 100-летие со дня смерти Канта, русская кантиана, Юркевич, Ницше, Платон, Фулье, рационализм

За торжествами, посвященными празднованию 300-летия со дня рождения Иммануила Канта, скрывается другая, более скромная

<sup>1</sup> Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия, 236041, Калининград, ул. А. Невского, д. 14. Поступила в редакцию: 28.11.2023 г. doi: 10.5922/0207-6918-2024-1-7

**“THE GREAT RATIONALIST”:  
ALEXEY VVEDENSKY ON KANT  
IN THE CONTEXT OF RUSSIAN KANTIANA**

*A. I. Vvedensky, D. O. Rozhin<sup>1</sup>*

In 1904, the last January issue of the newspaper “Moskoskiye vedomosti” carried an article by Alexey I. Vvedensky, philosopher and theologian, Professor of the Moscow Theological Academy, entitled “The Great Rationalist. On the Centenary of Kant’s Death”. Although the publication could hardly be called unique for its time, as many Russian philosophers and journalists commented on this date, the article merits attention because of the way it represents Kant, and the fact that it sheds light on Vvedensky’s attitudes toward Kantian philosophy. Alexey Vvedensky is to this day a little-known figure in the history of Russian philosophy, such that I thought it would be helpful to preface the publication with a review of the landmarks in the Russian philosopher’s intellectual biography. I go on to demonstrate the ambivalent character of Vvedensky’s attitudes toward Kant’s philosophy. To this end, I show that the Russian philosopher, on one hand, calls for a “return to the universally acclaimed Kant”, whose genius he unreservedly recognises; and on the other hand, he argues that Kant should not only be studied and profoundly reflected on, but also overcome because his rationalism “has desiccated the thought of the new cultured humanity”.

**Keywords:** Alexey Vvedensky, Kant, centenary of Kant’s death, Russian Kantiana, Yurkevich, Nietzsche, Plato, Fouillée, rationalism

The celebrations of the tercentenary of Immanuel Kant’s birth may overshadow a more modest event: 220 years since the death of the

<sup>1</sup> Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU). 14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia. Received: 28.11.2023. doi: 10.5922/0207-6918-2024-1-7

юбилейная дата — 220 лет со дня кончины великого кёнигсбержца. Может показаться, что напоминание о смерти омрачает нынешний юбилей, но в России впервые в широком масштабе было отмечено именно столетие со дня смерти философа. В частности, популярный петербургский журнал «Нива» в 4-м номере за 1904 г. разместил по поводу столетия со дня смерти Канта биографическую заметку, завершающуюся словами: «Великие заслуги Канта вполне оценены всем миром, и истекшее ныне столетие со дня его смерти вызвало многочисленные торжества в честь и память знаменитого философа в разных местах Европы» (Иммануил Кант, 1904, с. 77)<sup>2</sup>.

Празднование столетия со дня смерти Канта не обошлось и в России без большого числа торжественных заседаний в различных научных обществах и публикаций в периодической печати и специальных изданиях. Вот примерная библиография, относящаяся к этому событию: С. С. Глаголев «Религиозная философия Канта (к столетию со дня его смерти)» (Вера и разум. 1904. № 3. С. 91–114), А. Белый «Критицизм и символизм: По поводу столетия со дня смерти Канта» (Весы. 1904. № 2. С. 1–3), Е. А. Бобров «К столетней годовщине смерти Иммануила Канта» (Варшавские университетские известия. 1904. № 7. С. 1–21), Е. С. «К столетию смерти Эммануила Канта» (Новый журнал иностранной литературы, искусства и науки. 1904. № 3. С. 344–347), В. Н. Ивановский «Памяти И. Канта: (По поводу столетия со дня его кончины: 12 февр. нов. ст. 1804 г. — 12 февр. 1904 г.): Речь, сказ. в заседании физ.-мат. о-ва при Казан. ун-те 13 марта 1904 г.» (Казань, 1905), В. Г. Камбуров «К столетию со дня смерти Канта: Речь, произнес. 2 мая 1904 г. в годичном собрании юрид. о-ва при Томск. ун-те» (Томск, 1906), П. В. Тихомиров «К столетию смерти Канта (1804–1904). I. Личность Канта в изобра-

great citizen of Königsberg. The mention of death may introduce a somber note into the celebrations, but the fact remains that in Russia it was the centenary of the philosopher's death that was first marked at a large scale. For example, the popular Petersburg journal *Niva* in Issue 4 for 1904 published a biographical article timed for the centenary of Kant's death. The article ended with the words: "Kant's great achievements have been fully recognised in the world, and the centenary since his death gives cause for numerous celebrations in honour and in memory of the famous philosopher in various places in Europe" (Anon., 1904, p. 77).<sup>2</sup>

In Russia, too, the centenary of Kant's death was marked by numerous meetings of various academic societies and publications in periodicals and specialised journals. The event was covered in: Sergey S. Glagolev, "The Religious Philosophy of Kant (on the Centenary of his Death" (*Vera i razum / Faith and Reason*, 1904, № 3, pp. 91-114), Andrej Bely, "Criticism and Symbolism: on the Centenary of Kant's Death" (*Vesy / Libra*, 1904, № 2, pp. 1-3), Evgenij A. Bobrov, "On the Centenary of the Death of Immanuel Kant" (*Varshavskie universitetskie vedomosti / Warsaw University Newsletter*, 1904, № 7, pp. 1-21), E.S. "On the Centenary of the Death of Immanuel Kant" (*Novyi zhurnal inostrannoy literatury, iskusstva i nauki / New Magazine of Foreign Literature, Art and Science*, 1904. № 3. pp. 344-347), Vladimir N. Ivanovsky "In Memory of I. Kant: (on the centenary of his death: 12 Feb., New Style, 1804 — 12 Feb. 1904) Speech delivered at the meeting of the Kazan University Physical and Mathematical Society on 13 March 1904) (Kazan, 1905), Vyacheslav G. Kamburov "On the Centenary of Kant's Death: Speech Delivered on 2 May 1904 to the Annual Meeting of Tomsk University Legal Society" (Tomsk, 1906), Pavel V. Tikhomirov, "On the

<sup>2</sup> На повсеместное празднование этого события в Европе в 1904 г. также указывает в своем исследовании Н. А. Дмитриева (Дмитриева, 2014, с. 47).

<sup>2</sup> Nina A. Dmitrieva (2014, p. 47) points out the wide-scale celebration of this event across Europe in 1904.

жении его современников» (Богословский вестник. 1904. Т. 1, № 2. С. 317–335; Т. 1, № 6. С. 229–247), Н. Н. Страхов «Кант — как великий учитель нравственности, в сопоставлении с современными реформаторскими стремлениями к переоценке нравственных начал жизни. По поводу исполнившегося столетия со дня смерти Канта» (Вера и разум. 1904. № 8. С. 289–304), В. А. Фляксбергер «Философия Канта», речь, произнесенная в заседании Общества истории, филологии и права 1-го февраля 1904 г., посвященном чествованию памяти Иммануила Канта по поводу столетней годовщины его смерти (Записки Общества истории, филологии и права при Варшавском университете. 1904. Вып. 3. С. 107–150), а также упомянутая выше заметка в журнале «Нива» (Иммануил Кант, 1904). В журнале «Вопросы философии и психологии» были опубликованы три доклада, произнесенных на торжественном заседании Психологического общества, которое было посвящено памяти Канта, 28 декабря 1904 г.: Л. М. Лопатин «Учение Канта о познании» (Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. 76, № 1. С. 1–18), П. И. Новгородцев «Кант, как моралист» (Указ. изд. С. 19–36), В. И. Вернадский «Кант и естествознание XVIII столетия» (Указ. изд. С. 37–70). Отдельно следует упомянуть несостоявшуюся речь профессора Санкт-Петербургской духовной академии Д. П. Миртова, предназначавшуюся к произнесению в академический актовый день 17 февраля 1905 г., но позже опубликованную в нескольких выпусках журнала «Христианское чтение» за 1905 г. под названием «Нравственная автономия по Канту и Ницше». Примечательно, как Миртов высказывается о столетии со дня смерти Канта:

Значение Канта столь велико в истории мысли и философской и богословской, что, собственно, нет нужды искать оправдания и поводов к тому, чтобы вспомнить это славное имя. Однако имеются и особые побуждения к такому воспоминанию. Год тому назад в Германии и других просвещенных странах

Centenary of Kant's Death (1804–1904)". I. The Personality of Kant as Portrayed by His Contemporaries" (*Bogoslovskiy vestnik / Theological Bulletin*, 1904. Vol. 1, № 2. pp. 317-335; Vol. 1, № 6. pp. 229-247), Nikolaj N. Strakhov, "Kant as a Great Teacher of Morality Compared with Modern Reforming Trend Toward Reappraising the Moral Principles of Life" (*Vera i razum*, 1904. № 8. pp. 289-304), Vladimir A. Flaksberger, "The Philosophy of Kant", Speech delivered at the meeting of the Society of History, Philology and Law on 1 February 1904 to Commemorate Immanuel Kant on the Occasion of the Centenary of His Death (Proceedings of the Society of History, Philology and Law at Warsaw University, 1904, Issue 3, pp. 107-150), and the above-mentioned article in the journal "Niva" ("Cornfield") (Anon., 1904). The journal "Voprosy filosofii i psikhologii" ("Issues in Philosophy and Psychology") published three papers delivered at the Kant commemoration meeting of the Psychological Society on 28 December 1904: Lev M. Lopatin, "Kant's Teaching on Cognition" (1905. Book 76 (1), pp. 1-18), Pavel I. Novgorodtsev, "Kant as a Moralist" (*ibid.*, pp. 19-36), Vladimir I. Vernadsky, "Kant and Eighteenth-Century Natural Sciences" (*ibid.*, pp. 37-70). Special mention should be made of the undelivered speech by Professor Dmitry P. Mirtov of the St. Petersburg Religious Academy, intended to be delivered on 17 February 1905, but later published in several issues of the journal "Khristianskoye chteniye" ("Christian Reading") under the title "Moral Autonomy According to Kant and Nietzsche". Mirtov's remarks on the centenary of Kant's death are worth noting:

So great is the significance of Kant for the history of philosophical and theological thought that there is no need to look for a justification or excuse for remembering this glorious name. But there are some special reasons for such remembrance. A year ago Germany and other enlightened countries celebrated the centenary

праздновался столетний юбилей со дня кончины великого философа (30 янв. / 12 фев. 1804 г.), и остановить теперь внимание на Канте — значит оказать хотя несколько запоздалую, но должную дань его памяти (Миртов, 1905, с. 313).

Этот наверняка неполный список российской юбилейной Кантианы можно дополнить рукописью из архива Б. В. Никольского за авторством предположительно Сергея Владимировича Ведрова (1855–1909)<sup>3</sup>, поводом для написания которой послужило столетие со дня смерти Канта. Она интересна как минимум двумя моментами. Во-первых, Ведров отмечает, что теория правового государства Канта отразилась в ряде реформ в Российской империи, ознаменовавшихся, в частности, значительнейшими историческими событиями: «освобождением крестьян 19 февраля 1861 года, преобразованиями земства и города... участием народного элемента в суде, бесцензурною прессою, финансовою отменой подушной подати...» (Статья..., 1904, л. 4). Во-вторых, статья завершается несколько неожиданной для привычного образа Канта характеристикой его как националиста: «Сто лет прошло, как навсегда умолкли вещи уста философа, националиста по личным своим качествам и привязанностям, но гения всемирного по учению, но вечное не умерло: свободная мысль полетела по всему белу свету и везде, где были люди знания и труда, принесла свою долю пользы, вылилась в желанную форму» (Там же). Очевидно, однако, что автор указывает на национализм Канта

<sup>3</sup> В конце рукописного текста фамилия автора вымарана и оставлены только инициалы «С. В.». Но по очертаниям она напоминает «Ведровъ». Кроме того, в пользу его авторства говорит целый ряд обстоятельств: Ведров был до 1901 г. профессором полицейского права Петербургского университета, а в тексте рукописи речь идет среди прочего о полицейском праве; в научной поездке он посетил в 1878 г. Гейдельберг, где мог получить прививку кантианства; Ведров является автором некролога об Иване Ефимовиче Андреевском, упоминаемом и в этой рукописи, учился у Андреевского в Петербургском университете.

of the great philosopher's death (30 Jan. / 12 Feb. 1804) and to pay attention to Kant means to pay belated, but still due tribute to his memory (Mirtov, 1905, p. 313).

This far from complete list of the Russian jubilee *Kantiana* should also include the manuscript from Boris V. Nikolsky's archive presumably authored by Sergey V. Vedrov (1855 – 1909),<sup>3</sup> written on the occasion of the centenary of Kant's death. It is interesting on at least two counts. First, Vedrov notes that Kant's theory of the law-governed state was reflected in several milestone reforms in the Russian Empire: "[...] emancipation of serfs on 19 February 1861, transformations of *zemstvo* and city [...] through introduction of the popular element in the law court, lifting of press censorship, and abolition of chevage, or tribute per head [...]" (S. V., 1904, fol. 4). Secondly, the article ends with a somewhat unexpected reference to Kant as a nationalist: "A hundred years have passed since the oracular tongue of the philosopher, a nationalist by his personal properties and attachments, but a worldwide genius by his teaching, fell silent, but the eternal has not died: free thought flew across the whole wide world and wherever there were people of knowledge and labour, bringing its share of good and taking the desired form" (*ibid.*). Obviously, the author calls Kant a nationalist not in the sense that the latter was convinced of the superiority of the German nation, but because he was embedded in his native culture in daily life.

<sup>3</sup> At the end of the hand-written text the author's name is scratched out leaving only the initials S.V. But in outline it is reminiscent of "Vedrov". Besides this, a number of circumstances point to his authorship: until 1901, Vedrov was a professor of police law at Petersburg University, and the text refers, among other things, to police law; during an academic voyage he visited Heidelberg in 1878 where he could have received an injection of Kantianism; Vedrov wrote an obituary for Ivan E. Andreyevsky who is mentioned in this manuscript, and was Andreyevsky's student at Petersburg University.

не как на убежденность последнего в превосходстве германской нации, а как на укорененность его в родной культуре и привычной повседневности.

В числе прочих публикаций, посвященных столетнему юбилею, интерес вызывает заметка в газете «Московские ведомости» под названием «Великий рационалист. По поводу столетия со дня смерти Канта. (1704 – 31 января – 1804)», автором которой является русский философ, богослов и публицист Алексей Иванович Введенский (1861–1913)<sup>4</sup>. Она обращает на себя внимание не только тем, что в ее названии перепутаны даты – в качестве года рождения Канта вместо 1724 г. указан 1704-й, или же можно предположить, что при наборе оказались перепутаны столетия, обозначающие период, прошедший со дня смерти философа: 1804 – 31 января – 1904 (Введенский, 1904, с. 3). Эта публикация имеет значение как для истории русской философии в целом, так и для прояснения специфики отношения Введенского к Канту, что можно ясно увидеть, обратившись к интеллектуальной биографии русского философа.

На сегодняшний день в истории философии Введенский является малоизученной фигурой, и, без сомнения, незаслуженно, хотя бы потому что он был преподавателем в Московской духовной академии (далее – МДА) у известного русского философа Павла Александровича Флоренского (Из академической жизни..., 1912, с. 441). М. М. Жуст пишет, что именно «под влиянием Введенского Флоренский в первый год обучения [в МДА] очень заинтересовался философией Канта» (Žust, 2002, p. 88). Т. Немет считает, что утверждение Жуста неверно, но признает, что Введенский убеждал Флоренского опубликовать его перевод кантовской «Физической монадологии» (Кант, 1905) в «Богословском вестнике» и оказал ему в этом помощь (Nemeth, 2023, p. 305). Об отношении Флоренского к Канту в период его знакомства

Among the publications devoted to the centenary, there is a notable article in the newspaper “*Moskovskiye vedomosti*” (“Moscow News”) entitled “The Great Rationalist. On the Centenary of Kant’s Death. (1704 – 31 January – 1804)” written by the Russian philosopher, theologian and social commentator Alexey I. Vvedensky (1861 – 1913).<sup>4</sup> It catches the eye not only because the title contains a mistake, with Kant’s date of birth being given as 1704 instead of 1724 (or else the centuries indicating the period of time that elapsed since the day of the philosopher’s death were mixed up during type-setting: 1804 – 31 January – 1904 (Vvedensky, 1904, p. 3)). The publication matters for the history of Russian philosophy as a whole, and sheds light on Vvedensky’s attitudes toward Kant, which becomes clear if we look at the Russian philosopher’s intellectual biography.

Today, Vvedensky’s role in the history of philosophy is unfairly under-studied, if only because he was a teacher of the well-known Russian philosopher Pavel A. Florensky at the Moscow Theological Academy (elsewhere MTA) (Anon., 1912, p. 441). Milan M. Žust (2002, p. 88) writes that it was “under the influence of Vvedensky that Florensky in the first year of study [at the MTA] developed a keen interest in Kant’s philosophy”. Thomas Nemeth (2023, p. 305) disagrees with Žust’s claim but admits that Vvedensky did urge Florensky to publish his translation of Kant’s *Physical Monadology* (Kant, 1905) in *Bogoslovskiy Vestnik* and helped him to do it. Florensky’s attitude toward Kant during the period of his acquaintance with Vvedensky is illustrated in the following statement from his maiden lecture in 1908: “Plato and Kant [...]. These names forever stand for what is the most significant in philosophy, and if all the philosophical works would

<sup>4</sup> Подробнее о Введенском см. в новейшей книге Томаса Немета: (Nemeth, 2023, p. 252 – 256).

<sup>4</sup> Read more about Vvedensky in the latest book by Thomas Nemeth (2023, pp. 252-256).

с Введенским свидетельствует его утверждение из пробной лекции 1908 г.: «Платон и Кант... С именами этими навеки срослось самое значительное, что есть в философии, и если бы погибли все философские произведения, кроме Диалогов Платона и Критик Канта, то, кажется, мы все-таки сохранили бы право гордиться философскою библиотекою человечества» (Флоренский, 1909, с. 596).

Алексея Введенского не следует путать с известным русским кантианцем Александром Ивановичем Введенским (1856–1925), как это однажды случилось с одним из выпускников МДА Иваном Кузьмичем Смирновым (1833–1912), перепутавшим статьи Алексея Введенского и Александра Введенского в журнале «Вопросы философии и психологии» (Смирнов, 1914, с. 134). Сам Алексей Введенский, кстати, был знаком со своим достопочтенным однофамильцем, о котором отозвался достаточно тепло в рецензии на выполненный под руководством последнего перевод книги Вильгельма Виндельбанда «Философия Канта (из Истории Новой Философии)» (Введенский, 1895а, с. 119).

Интеллектуальная история Введенского тесно связана с его *alma mater* — МДА, куда спустя год после окончания, в 1887 г., он был приглашен на кафедру истории философии по рекомендации своего учителя и наставника В. Д. Кудрявцева-Платонова (далее — Кудрявцев) (Из академической жизни..., 1912, с. 394).

В 1891/92 учебном году Введенский отправился для учебы на зимний семестр в Берлинский университет, на летний — в Парижский университет (Там же, с. 395)<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> По другим источникам, Введенский отправился в 1891/92 учебном году только в Германию, а Францию посетил уже во время второй своей поездки, в 1896/97 учебном году (Абрамов, Ванчугов, 2010, с. 373). Однако в юбилейной статье, посвященной Введенскому (Из академической жизни..., 1912, с. 395), сообщается, что в 1891/92 учебном году он посещал и Германию, и Францию, о чем также свидетельствуют его письма из-за границы (Введенский, 2015). Что касается дат второй поездки Введенского, то в журналах Совета МДА содержится информация о поездке не в 1896/97, а в 1897/98 учебном году, правда, без указания места командирования (Журналы..., 1898, с. 274).

perish except Plato's *Dialogues* and Kant's *Critiques*, we would probably still have the right to be proud of mankind's philosophical library" (Florensky, 1909, p. 596).

Alexey Vvedensky should not be confused with the well-known Kantian scholar Alexander I. Vvedensky (1856 – 1925), as happened with Ivan K. Smirnov (1833 – 1912), an MTA graduate who confused articles by Alexey Vvedensky and Alexander Vvedensky in the journal *Voprosy filosofii i psikhologii* (Smirnov, 1914, p. 134). Alexey Vvedensky (1895a, p. 119), by the way, was acquainted with his illustrious namesake and wrote a favourable review of the translation, made under the latter's guidance, of Wilhelm Windelband's book *The Philosophy of Kant (from the History of New Philosophy)*.

Vvedensky's intellectual biography is closely bound up with his alma mater, the MTA, where he was invited a year after graduation, in 1887, to take up the Chair of the History of Philosophy on the recommendation of his teacher and mentor Viktor D. Kudryavtsev-Platonov (hereafter, Kudryavsev) (Anon., 1912, p. 394).

In academic year 1891/92, Vvedensky spent the winter semester at Berlin University, and the summer semester at Paris University (*ibid.*, p. 395).<sup>5</sup>

After Kudryavtsev's death in 1892, Vvedensky transferred to the MTA Chair of Logic and Metaphysics, in 1896 was confirmed as professor extraordinarius, and in 1905 was promoted to ordinary professor of the same Chair (*ibid.*, p. 396). Vvedensky's predecessors in this Chair

<sup>5</sup> Other sources say that in 1891/92 Vvedensky went only to Germany and visited France only during his second trip in 1896/97 (Abramov and Vanchugov, 2010, p. 373). However, the jubilee article devoted to Vvedensky (Anon., 1912, p. 395), reports that in the 1891/92 academic year he visited both Germany and France, which is corroborated by Vvedensky's letters from abroad (Vvedensky, 2015). As for the dates of Vvedensky's second trip, the journals of the MTA Council report that the trip took place not in 1896/97, but in 1897/98, without naming the places (Anon., 1898, p. 274).

После смерти Кудрявцева в 1892 г. Введенский перешел на кафедру логики и метафизики МДА, в 1896 г. был утвержден в звании экстраординарного профессора, в 1905 г. возведен в звание ординарного профессора той же кафедры (Там же, с. 396). Профессорами указанной кафедры до Введенского были Ф. А. Голубинский и Кудрявцев, чьи философские взгляды были сформулированы не без влияния кантовского априоризма (подробнее см.: Рожин, 2021; 2023) и чьи идеи Введенский в определенной степени продолжал развивать.

В 1897/98 учебном году Введенский снова ездил в заграничную командировку. Сведений о месте его пребывания обнаружить не удалось. Как отмечает О. Т. Ермишин, в этой поездке он занимался изучением религий Индии (Ермишин, 2009).

За более чем 25 лет своей преподавательской деятельности Введенский опубликовал свыше 100 работ (Из академической жизни..., 1912, с. 448–454), посвященных преимущественно философской тематике. Начиная с 1897 г. регулярно печатался в «Московских ведомостях» в отделе «Критические заметки» (Там же, 1912, с. 453), где и опубликована представленная ниже статья о Канте.

Уже на заре преподавательской карьеры у русского философа складывается непростое отношение к Канту. С одной стороны, Введенский высоко оценивает некоторые идеи Канта, с другой стороны, критикует его:

Глубокая мысль Канта... что абсолютное, по самому понятию своему, не может осуществиться в мире нашего опыта и потому должно навсегда остаться трансцендентальным идеалом нашего разума, — эта мысль содержит в своей основе бесспорную истину. Великий агностик, как и агностики всех времен, заблуждался лишь в том, что настаивал на безусловной и всецелой трансцендентности, а следовательно, и непознаваемости абсолютного (Введенский, 1892, с. 135).

were Fyodor A. Golubinsky and Kudryavtsev whose philosophical views were influenced by Kantian a priorism (see more in Rozhin, 2021; 2023) and whose ideas Vvedensky, in some ways, continued to develop.

In 1897/98 Vvedensky went on another foreign trip. Nothing is known about the place of his sojourn. Oleg T. Yermishin (2009) reports that during that trip he studied Indian religions.

During the course of more than 25 years of his teaching, Vvedensky (1912, pp. 448-454) published more than a hundred papers mostly devoted to philosophy. Beginning from 1897, he regularly contributed to “*Moskovskiye vedomosti*”’s “Critical Remarks” section (Anon., 1912, p. 453), where the article about Kant below was published.

Already at the dawn of his teaching career Vvedensky’s attitude to Kant was bifurcated. On one hand, he speaks highly of some of Kant’s ideas, while on the other, he criticises Kant:

Kant’s profound idea [...] that the absolute, of its very essence, cannot be realised in the world of our experience and hence is destined to remain forever a transcendental idea of our reason — this thought is indisputably true. Where the great agnostic, like agnostics of all times, was wrong was in insisting that transcendence is *unconditional* and *all-encompassing* and hence that the absolute is unknowable (Vvedensky, 1892, p. 135).

It may seem surprising that Vvedensky, as if following Otto Liebmann, calls on contemporary philosophers to “return to Kant”. In an 1884 article devoted to the philosophy of the future, he writes: “[...] the only option is to return to the universally recognised teacher, Kant, and ‘penetrate into the kernel of his philosophy’ [...]. So, what can be found in Kant that can rescue modern philosophical thought from the troubles it has got itself into historically?”

Может показаться удивительным, что Введенский, будто вслед за Отто Либманом, призывает современных философов «Назад к Канту!». В одной из статей 1894 г., посвященной философии будущего, он пишет: «...ничего другого не остается, как возвратиться к общепризнанному учителю — Канту, и “вникнуть в зерно его философии”... Итак, что же можно найти у Канта такого, что бы могло спасти современную философскую мысль от ее, исторически нажитых, неурядиц?» (Введенский, 1894, с. 82). Но и в этом призыве обнаруживается неоднозначное отношение Введенского к великому кёнигсбержцу. У русского философа, кроме поисков фундамента для философии будущего среди «плодотворных зерен» кантовской философии, была и другая цель обращения к ней — «победить (ее рациональный элемент. — Д. Р.), понять, сознать недостаточность и восполнить новым началом» (Введенский, 1892, с. 142–143). Поэтому Введенский считает, что «Канта нельзя обойти тому, кто хочет заниматься философией серьезно. Его идеи необходимо изучить и критически продумать: иначе он будет вечно стоять пред сознанием темным и смущающим признаком» (Введенский, 1895б, с. 390). Может показаться, что Введенский эволюционировал в своем отношении к немецкому философу в сторону критики и неприятия, но в одной из лекций, прочитанных им в 1907 г. в Московском Епархиальном доме, содержатся следующие слова: «Сократ и Кант, бесспорно, равновеликие гении в области философии. Но какое различие в их творениях! И это потому, что между ними лежат целых два тысячелетия — с их богатым, унаследованным Кантом духовно-идейным приобретением» (Введенский, 1909, с. 100). Следует заметить, что Введенский, вероятнее всего, читал эти лекции перед духовенством Московской епархии, что делает его признание Канта гением более весомым, поскольку ему не было необходимости перед собранием духовных лиц давать поло-

(Vvedensky, 1894, p. 82). Yet even this call reveals Vvedensky's ambivalent attitudes toward Kant. In addition to seeking foundations for the future of philosophy in the “fruitful kernels” of Kantian philosophy, another aim of turning to it was “to overcome [its rational element — D. R.], to understand, become conscious of its insufficiency and complement it with a new element” (Vvedensky, 1892, pp. 142-143). Thus, Vvedensky (1895b, p. 390) is convinced that “[h]e who wants to do philosophy seriously cannot sidestep Kant. His ideas need to be studied and critically thought through: otherwise he will forever loom before our consciousness as a dark and troubling ghost.” One might get the impression that Vvedensky's attitudes toward the German philosopher had evolved in the direction of critique and rejection. But consider what he says in one of his lectures, delivered in 1907 at the Moscow Eparchial House: “Socrates and Kant are indisputably equal geniuses in the domain of philosophy. But what a difference in their works! This is because of the two millennia that separate them — with their rich spiritual and intellectual acquisitions which Kant inherited” (Vvedensky, 1909, p. 100). It must be noted that Vvedensky most likely delivered these lectures to the Moscow Eparchy clergy, which lends greater weight to his recognition of Kant as a genius, since he had no reason to extol to an assembly of clergy the German philosopher who was popular mainly in the philosophical circles.

In terms of content, the article being published here falls into two parts. The idea that runs through both parts is that the “mystical depths”, or “mystical attractions” revealed in Plato's philosophy are important for the development of world-historical thought. In the first part, Vvedensky claims that mystical depths nourish our thought and our activity, whereas in contrast “pseudo-creative capacity” and “pseudo-divine self-sufficiency” lead to “the

жительные характеристики немецкому философу, модному преимущественно в философских кругах.

Содержательно публикуемая ниже заметка делится на две части. Рамкой для обеих частей служит идея о том, что для развития всемирно-исторической мысли важное значение имеют «мистические глубины», или «мистические притяжения», раскрываемые в русле философии Платона. В первой части Введенский утверждает, что мистические глубины питают нашу мысль и нашу деятельность, в то время как противостоящие им «мнимо-“творческая” способность» и «мнимо-божественная самодостаточность» ведут к «наиболее ощутимым в духовной жизни культурного человечества пертурбациям» (см. ниже, с. 159). В последнем случае речь идет о так называемом рационализме «великого автономиста» Канта, который Введенский противопоставляет философии Платона, отдавая ей явное предпочтение.

Вторая часть сосредоточена преимущественно на критике кантовского субъективизма в теоретической философии и концепции автономии нравственного закона в практической философии, которая завершается обвинением немецкого философа в появлении такого рационализма, который «иссушил мысль новейшего культурного человечества» (см. ниже, с. 167).

В конце заметки Введенский тем не менее напоминает читателям о заслугах «великого рационалиста», которыми последний «стяжал себе несомненное, неоспоримое да и не оспариваемое право на бессмертие в истории, на вечную признательность культурного человечества» (см. ниже, с. 168).

Текст статьи публикуется в современной орфографии и пунктуации. Все многоточия принадлежат Введенскому. Смысловые вставки даны в угловых скобках. Астерисками отмечены примечания, принадлежащие автору; арабскими цифрами — комментарии публикатора.

most tangible perturbations in the spiritual life of cultured humanity” (this publication, p. 159). In the latter case we are talking about the so-called rationalism of Kant, “the great autonomist” whom Vvedensky contrasts with the philosophy of Plato, whom he clearly prefers.

The second part focuses on critiques of Kant’s subjectivism in theoretical philosophy, and the concept of autonomy and the moral law in practical philosophy, culminating in the accusation that the German philosopher is responsible for a kind of rationalism which “desiccated the thought of the new cultured humanity” (this publication, p. 166).

At the end of his article, Vvedensky nevertheless reminds the reader of the achievements of “the great rationalist” which “earned him an unquestioned, indisputable, and undisputed right to immortality in history, and to the eternal gratitude of cultured humanity” (this publication, p. 167).

The text of the article uses modern spelling and punctuation. All suspension points are Vvedensky’s. Explanatory inserts are in angled brackets.

## **THE GREAT RATIONALIST** **On the Occasion of the Centenary** **of the Death of Kant** **(1704 — 31 January<sup>1</sup> — 1804)**

### **I**

The royal road of world-historical thought, which brings life-giving moisture to the soil tilled by cultured humanity, does not always go in a straight line, and often takes shortcuts, splitting off into smaller creeks. As a result, irrigation is not always even: some areas occasionally suffer from a surplus of moisture, while others, on the contrary, from a shortage of it.

Or take another simile. Sometimes there occurs a kind of thrombosis, a morbid clogging of

## ВЕЛИКИЙ РАЦИОНАЛИСТ По поводу столетия со дня смерти Канта (1704 – 31 января<sup>1</sup> – 1804)

### I

Магистраль всемирно-исторической мысли, приносящая для питания возделываемой культурным человечеством почвы духа животворную влагу, идет не всегда в прямом направлении, но нередко принимает обходные пути, причем часто распадается на более или менее мелкие проводящие рукава. Вследствие этого орошение совершается не всегда равномерно: одни районы страдают иногда от избытка влаги, тогда как другие, наоборот, от ее недостатка.

Или возьмем другое сравнение. Происходит порой как бы тромбоз, болезненная закупорка артерий, приносящих в организм общечеловеческой мысли вместе с кровью питательные вещества, вследствие чего совершается гипертрофия одних органов и омертвление, частичное или всецелое, других.

Причины только что указанной нами аномалии в умственной жизни человечества очень сложны, и было бы неуместно входить здесь в их изложение. Но одну, основную по требованию нашей темы, мы укажем.

Своими глубочайшими корнями духовная жизнь человечества уходит в мистические глубины, из которых, как из подземных родников, пробиваются питающие нашу мысль и нашу деятельность ключи живой воды или, как из сердца, струится по артериям кровь. Ни живой воды, ни оживляющей организм крови мы творить не можем: мы можем лишь «помогать природе», оберегая чистоту жизнеспособных начал организма. Но иногда человечество в каком-то непостижимом духовном ослеплении проникается верою в свою собственную мнимую-«творческую» способность и вместо того, чтоб ограничиваться скромной ролью «помощников природы», берется за создание самых начал и источников жизни.

arteries which, along with blood, bring to the organism of common human thought nutritious substances owing to which some organs grow too large and others die away, partially or wholly.

The causes of this kind of anomaly in humankind's intellectual life are highly complicated and it would be inappropriate to go into their discussion here. However, I will point out one cause that is more important for our theme than all the others.

Mankind's spiritual life has its deepest roots the in mystical depths from which springs living water which nourishes our thought and activity like blood flowing through our arteries from the heart. We cannot create either the living water or the blood that nourishes the organism: we can merely "assist nature" by keeping the viable elements of the organisms clean. But sometimes humankind, incomprehensibly blinded by faith in its own pseudo-"creative" capacity, instead of confining itself to the modest role of "nature's helpers", undertakes to create the very origins and sources of life.

It is then that the anomalies pointed out above occur: the springs get clogged, the world's royal road diverts from its course and the pulse of the arteries changes its rhythm.

The eternal tautology of history!

The voice of temptation the first humans heard in the Garden of Eden ("you will be like God knowing good and evil"<sup>2</sup>) and later echoed through the whole history of humanity – from ancient Prometheus to the modern "Übermensch",<sup>3</sup> – the voice of temptation seducing humanity by the ghost of pseudo-divine self-sufficiency ("autonomy") is constantly weaving itself into the fabric of world history; and it is this voice, and not anything other, that produces various deviations from the normal course and various perturbations.

Kant, whom we are commemorating on the occasion of the centenary of his death (12 February New Style and 31 January Old Style) today unites all cultured humanity, is

И вот тогда-то наступают те аномалии, на которые мы указали выше: источники засоряются, мировая магистраль отклоняется от своего пути и пульсация артерий изменяет свой ритм.

Вечная тавтология истории!

Голос соблазна, послышавшийся первым людям в раю («будете, как боги, знающие доброе и лукавое»<sup>2</sup>) и потом, как эхо, отозвавшийся во всей истории человечества — от древнего Прометея до современного «сверхчеловека»<sup>3</sup>, — голос соблазна, манящий человечество призраком мнимо-божественной самодостаточности («автономии»), постоянно вплетается в ткань мировой истории и производит — именно он — всякие отклонения от нормального течения и всяческие пертурбации.

Кант, чествование памяти которого по случаю столетия со дня его смерти (12 февраля по новому и 31 января по старому стилю) объединяет теперь все культурное человечество, есть *гениальнейший автономист*, истинный Прометей нового времени, и поэтому-то расцвет его философии есть время наибольшего отклонения мировой магистралю, время наиболее ощутимых в духовной жизни культурного человечества пертурбаций.

О Канте в настоящее время говорят все. Но *понимать* Канта теперь перестают, кажется, даже и самые ревностные из его адептов и пропагандистов его философии.

Дело в том, что за столетие, истекшее со дня его смерти, около его имени образовалась не только литература, но, так сказать, и литература литературы. Вследствие этого Канта знают в настоящее время главным образом из вторых и даже третьих рук<sup>4</sup>. Сами специалисты, философы по профессии, теряются и запутываются в сотканной около него досужими критиками и комментаторами его философии паутине и, будучи подавлены величиим его авторитета, совершенную исключительностью его философской гениальности, часто забывают взглянуть на него в исторической перспективе. От-

the pre-eminent *autonomist of genius*, a veritable Prometheus of the modern time, which is why the flourishing of his philosophy is the time of the greatest deviation from humanity's royal road, the time of the most tangible perturbations in the spiritual life of cultured humanity.

Everybody is talking about Kant today. But today even the most zealous of his adepts and propagandists of his philosophy are ceasing to *understand* Kant.

The thing is that in the hundred years that have elapsed since his death, there has grown up around his name not only a literature, but, as it were, a literature of literature. Consequently, knowledge of Kant today is second-hand and even third-hand.<sup>4</sup> The specialists, professional philosophers, get lost and confused in the cobwebs created around him by self-styled critics and commentators of his philosophy and, overwhelmed by the grandeur of his authority and his exceptional philosophical genius, often forget to look at him from an historical perspective. Hence, it is mainly due to the loss of the habit of putting him in perspective and seeing him from the viewpoint of eternal ideals of human thought and life, that we are witnessing a *reappraisal* of Kant, a one-sided glorification of his achievements and significance which are becoming more and more commonplace today.

“Kant is a genius”.<sup>5</sup>

Everybody repeats it; it has become a commonplace.

But, one may ask, what does his genius consist in? Let us put Kant in *perspective*.

In the distance of time, there is another, equally indisputable genius, Plato. If we take a closer look at one and the other “genius”, we will readily see the different characters, different shades of genius in the two intellectual leaders and, let it be said now, not to Kant's advantage.<sup>6</sup>

сюда, главным образом именно из этой отвычки ставить его в перспективу и рассматривать с точки зрения вечных идеалов человеческой мысли и жизни, и происходит та *переоценка* Канта, то одностороннее превознесение его заслуг и значения, которые теперь все более и более делаются общими местами.

«Кант гениален»<sup>5</sup>.

Это повторяют все, и это давно уже сделалось общим местом.

Но позволительно спросить: в чем именно заключается его гениальность? Взглянем, прежде всего, на Канта *перспективно*.

Вот в дали времен другой, не менее бесспорный философский гений — Платон. Всмотримся в «гениальность» того и другого, и пред нами сразу же выступит различный характер, различные, так сказать, отливы гениальности обоих вождей мысли и — скажем теперь же — не к выгоде для Канта<sup>6</sup>.

Платон начинал *верою в разум*, в высшем смысле этого слова подслушивающий журчание тех мистических родников, о которых мы говорили выше, и из них получающий главные составные элементы своего питания.

Напротив, Кант начинает *критикой разума*, которому не доверяет, способность которого воспринимать и проводить в духовный организм человечества мистические откровения сущего отрицает, потому что отрицает и реальность самой Высшей Действительности, так что ему ничего не оставалось, как истинно духовную пищу заменить ее суррогатом — «опытом».

Противоположность полная: Платон идет *в линии* высших интересов человечества, Кант — *наперекор им*. Ибо Платон озаряет *этот мир тем миром*, благодаря чему наша земная действительность получает высший смысл, Кант же хочет *поставить этот мир на место того*, пригвоздив предварительно именно к нему все наши помыслы и интересы.

Мы знаем, что с точки зрения современного *кантопоклонничества* проповедуем ересь. Но

Plato started with *faith in reason*, overhearing, in the highest meaning of the word, the gurgling of the mysterious streams we spoke about earlier and extracting from them the main nutrients.

By contrast, Kant starts with *critique of reason*, which he does not trust, denying its ability to perceive and introduce into the spiritual organism of humanity the mystical revelations of being, and thereby denying the reality of the Supreme Reality, such that it only remained for him to supplant the true spiritual food with its surrogate: “experience”.

The polarity is total. Plato proceeds *in line with* the highest interests of mankind; Kant proceeds *against* them. Plato casts on *this world that world* thanks to which our earthly reality acquires a higher meaning, while Kant wants to *put this world in place of that one* after nailing all our aspirations and interests to it.

I am aware that from the viewpoint of modern *Kant-worshipping* I am preaching heresy. But this heresy — if it is heresy — has long been heard in Russia as well, and what is more, in a situation that made this voice — alas, a lone voice — especially clear and sonorous.

Incidentally, this is what Moscow University philosophy professor, the late P.D. Yurkeich,<sup>7</sup> said nearly forty years ago in his profound university speech:\*

“The intellectual character of the modern time is most starkly revealed by the fact that the philosophy of modern time began not with acknowledgement of the truth of pure reason but with *critique of pure reason*.”

Kant’s great work of that title is in stark contrast with the principles that prevailed in knowledge that was predominant during the time from Plato through Leibniz. The contrast can be summed up in the following theses.

\* *Reason According to Plato and Experience According to Kant*. Speech delivered at a gala meeting of the Imperial Moscow University, 12 January 1866. See *Moskovskiyе universitetskijе izvestia* (Moscow University Newsletters), 1865, № 5, pp. 356-7.<sup>8</sup>

эта «ересь» — если только ересь — уже давно прозвучала и у нас в России, и притом и при такой обстановке, которая делала этот — увы! тогда одинокий! — голос особенно отчетливым и звучным.

Вот что между прочим сказал почти сорок лет тому назад в своей глубокомысленной университетской актовой речи\* покойный профессор философии в Московском университете П. Д. Юркевич<sup>7</sup>:

«Умственное направление новейшего времени особенно глубоко характеризуется тем, что философия этого времени начала свое развитие не признанием истины чистого разума, но критикой чистого разума.

Гениальное сочинение Канта, известное под этим именем, образует решительную противоположность с теми сосредоточивавшими знания началами, которые господствовали от Платона до Лейбница включительно. В следующих тезисах можно выразить всю яркость этой противоположности.

*Платон.* Только невидимая сверхчувственная сущность вещи познаваема.

*Кант.* Только видимое, чувственное явление познаваемо.

*Платон.* Поле опыта есть область теней и грез: только стремление разума в мир сверхчувственный есть стремление к свету знания.

*Кант.* Стремиться разумом в мир сверхчувственный значит стремиться в область теней и грез; а деятельность в области опыта есть стремление к свету знания.

*Платон.* Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением *от идей, чрез идеи, к идеям.*

*Кант.* Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением *от воззрений, чрез воззрения, к воззрениям.*

\* Разум по учению Платона и опыт по учению Канта. Речь, произнесенная в торжественном собрании Императорского Московского университета, 12 января 1866 года. См.: *Московские Университетские Известия*, 1865 г., № 5, стр. 356—7<sup>8</sup>.

*Plato.* Only the invisible supra-sensual essence of a thing is cognisable.

*Kant.* Only the visible sensual appearance cognisable.

*Plato.* The domain of experience is a domain of shadows and dreams; only reason's striving toward the supra-sensual world is a striving toward the light of knowledge.

*Kant.* To strive by reason to the supra-sensual world means to strive toward the domain of shadows and dreams; activity in the domain of experience is a striving toward the light of knowledge.

*Plato.* We have true knowledge when we move through thought *from ideas, through ideas, toward ideas.*

*Kant.* We have true knowledge when we move through thought *from intuitions, through intuitions, to intuitions.*

*Plato.* Cognition of the essence of the human spirit, its immortality and higher mission deserves being named science: *the king science.*

*Kant.* This is not science, but a formal discipline which cautions against barren attempts to claim something about the essence of the human soul.

*Plato.* Cognition of the truth is possible for pure reason.

*Kant.* Cognition of the truth is impossible either for pure reason or for reason enriched by experiments. The truth [is] that in the latter case cognition is possible: but it would not be cognition of the *truth* but *common* cognition. Science is possible not in the sense that we have access to the truth itself, but in the sense that from the principles of reason and forms of intuition arise universal judgments and necessary judgments, i.e. those suitable for all experience, hence for every human being. Science has everything required for communicating to us commonly useful data, and nothing for enabling us to find the truth.

*Платон.* Познание существа человеческого духа, его бессмертия и высшего назначения заслуживает по преимуществу названия науки: это *царь-наука*.

*Кант.* Это не наука, а формальная дисциплина, предохраняющая от бесплодных попыток утверждать что-либо о существовании человеческой души.

*Платон.* Познание истины возможно для чистого разума.

*Кант.* Познание истины невозможно ни для чистого разума, ни для разума, обогащенного опытами. Правда [в том], что в последнем случае познание возможно: но это будет не познание истины, а только познание *общегодное*. Наука возможна не в том смысле, чтобы нам была доступна самая истина, но в том, что из начал разума и форм воззрения происходят всеобщие и необходимые суждения, то есть годные для всякого опыта, следовательно, для всякого человека. Наука имеет все условия для того, чтобы сообщить нам *общегодные* сведения, и ни одного условия для познания истины.

Это удивительное учение примиряет Платона с Протагором и Лейбница с Давидом Юмом, и оно-то составляет душу нашей науки и нашей культуры. Оно соответствует той социальной теории, которая надеется основать общественный быт и благо народов не на вечных законах справедливости, но на всеобщем личном согласии граждан<sup>9</sup>.

В этих замечательных словах проф. Юркевича метко схвачена самая сущность, самая, так сказать, *душа* философии Канта, в ее отличии от философии Платона и вместе — в ее уклонении от магистрали общечеловеческой мысли, проникнутой исканием *чистой истины* и потому обвеянной дыханием живого и животворящего *Духа Истины*.

## II

У Канта есть страницы удивительной художественной красоты и почти смущающей решительности, которые, притом, по-видимому,

This remarkable teaching reconciles Plato with Protagoras and Leibniz with David Hume, and it constitutes the soul of our science and our culture. It accords with the social theory which hopes to see social being and the good of peoples to be based, not on eternal laws of justice, but on universal personal agreement of citizens.”<sup>9</sup>

These remarkable words of Prof. Yurkevich pinpoint the essence, so to speak, the *soul* of Kant’s philosophy in its difference from Plato’s philosophy and at the same time in its deviation from the royal road of universal human thought imbued with the quest of pure truth and therefore with the living and life-creating *Spirit of Truth*.

## II

Kant has pages of striking beauty and almost awesome determination which, however, seem to challenge the answer we have just given to the question about the true meaning of Kant’s philosophy.

Being open to the deepest spiritual feelings, Kant, as he admitted, was constantly spellbound by the beauty of the starry sky above and the moral law within him — the two most powerful manifestations of the Exalted. According to the “categorical imperative”, he demanded from himself and from others an unconditionally moral way of life and, based on practical moral motives, he “postulated” free human will, immortality of the soul, and the existence of God. In short, he “destroyed the edifice of science in order to build a temple of God”.<sup>10</sup>

Thus, even through these lofty and poetic-sounding aphorisms of the Kantian philosophy, the popular notion of it is formed, with the philosopher naturally coming across as a *simon-pure* idealist.

And yet, let us not leave the solution of such an important matter to opaque references, to

всецело говорят против только что установленной нами точки зрения на вопрос о подлинном смысле кантовской философии.

С отзывчивостью натур, способных к глубочайшим духовным переживаниям, Кант, по его словам, постоянно испытывал обаяние неотразимой красоты звездного неба над собою и нравственного закона в самом себе, — этих двух наиболее ясных откровений Возвышенного. По силе категорического «императива» (безусловного повеления), он требовал от себя и других безусловно-нравственного образа жизни, а по мотивам нравственно-практическим «постулировал» свободу человеческой воли, бессмертие души и бытие Божие. Словом, он «разрушил здание науки, чтобы создать храм Богу»<sup>10</sup>.

Так, в направлении именно этих, возвышенно и поэтически звучащих, афоризмов кантовской философии слагается популярное представление о ней, причем философ естественно вырисовывается как идеалист чистейшего типа.

Не будем, однако, предоставлять решение важного дела глухим ссылкам на вдохновенно-неясные словесные красоты и попытаемся, насколько позволяет характер настоящей статьи, войти в подлинное зерно приведенных афоризмов.

«Звездное небо»... «Нравственный закон»... Но что сказал бы представитель популярного понимания философии Канта, если бы он узнал, что, *согласно ее подлинному смыслу*, и звездное небо, и нравственный закон — все это *от человека и только в человеке как его собственные создания*, и что, *если как человек и простой смертный* Кант склонялся *пред* этими откровениями Возвышенного в чувстве трепетного смирения, то *как философ* он сознавал себя *над* ними как их *творец?*.. А между тем это именно так.

Трудно в популярной статье поставить читателя на подлинно-кантовскую точку зрения. Но вот ряд упрощенных соображений — прежде всего по вопросу о звездном небе и всей вообще природе.

inspired but vague verbal splendours, and try, as far as the character of this article permits, to penetrate into the real kernel of the above-cited aphorisms.

“The starry sky...” “The moral law...” But what would someone with a superficial acquaintance with Kant’ philosophy say if he learned that, *according to its real meaning* — the starry sky and the moral law — all come from man and all are *his own creations*; and that whereas Kant, *being human and mortal*, bowed to these manifestations of the Exalted with trepidation and humility, as a *philosopher* he felt he was *above* them, as their *creator*? And yet this was so.

It is difficult in a popular article to communicate to the reader the genuine Kantian point of view. But here are some simplified notions, above all on the question of the starry sky and of nature as a whole.

Philosophical analysis (let us not forget that Kant is above all an analyst and critic) resolves all external reality into rows and groups of sensations. Sensations, according to Kant, are subjective through and through; that is, are within us and nowhere else.

Further, sensations abide in the forms of space and time. But again, these forms are subjective, that is, are only within us and nowhere else.

Finally, sensations, united by the forms of space and time, make up stable groups which are not amenable to our arbitrary shifting, called “objects” according to categories: substances, causality, quantity, quality, etc. But these links, again, are subjective, that is, they are within us and nowhere else.

Thus, from the viewpoint of the *genuine* Kant *our reason creates things* in the true sense, and things exist *only for us and not by themselves*.<sup>11</sup>

What, then, are we to make of “the beautiful starry sky” which so inspired Kant?

Под властью всеразлагающего философского анализа (не забудем, что прежде всего Кант аналитик и критик) вся внешняя действительность разрешается в ряды и группы ощущений. Ощущения же, по Канту, всецело и насквозь субъективны, то есть находятся в нас и нигде больше.

Далее. Ощущения размещаются в формах пространства и времени. Но эти формы опять-таки субъективны, то есть находятся только в нас и нигде больше.

Наконец, ощущения, объединенные формами пространства и времени, связываются в устойчивые, не подлежащие нашему произвольному перемещению группы, называемые нами «предметами», по категориям: субстанции, причинности, количества, качества и т. д. Но эти связи опять-таки субъективны, то есть опять же находятся в нас и нигде больше.

Таким образом, с точки зрения *подлинного* Канта, *наш* разум в собственном смысле является *творцом вещей* и вещи существуют *только для нас, а не сами по себе*<sup>11</sup>.

Что же, — спрашивается теперь, — мы должны думать о «прекрасном звездном небе», которым так вдохновлялся Кант?

Оно отступило в область собственных созданий нашего духа, — пусть созданий «необходимых», то есть общегодных, одинаковых у всех и для всех, — в действительности же, самого по себе, его нет. Человек, как курильщик опиума, создает себе миражи и картины и, так как этим делом занимаются все и вполне серьезно, то всем *кажется* одно и то же, одна и та же «природа». Но философ-аналитик прозревает-де иллюзорный характер наших представлений о звездном небе, как и всей вообще природе, и жаль только, что он одинок, что «чуждая глубокомыслия» толпа... до него не доросла...

Нечто подобное, с точки зрения подлинного Канта, мы должны сказать и о нравственном законе.

It has receded into the domain of the figments of our spirit, perhaps “necessary” ones, that is, commonly useful, the same with all and for all — but in reality it does not exist in itself. Man, like an opium smoker, creates mirages and pictures for himself and, since all people are into this business, and seriously so, the same picture and the same “nature” *appears* to everyone. The analytical philosopher sees through the illusory character of our representations of the starry sky, and nature in general, but unfortunately he is alone because the “unthinking crowd” ... has not grown up to his height...

Something similar, according to Kant, we have to say about the moral law.

Kant’s moral philosophy is known to have two distinguishing features: first, the teaching on the moral self-legislation of man, or so-called *autonomism*; and second, the teaching on his moral self-sufficiency, or so-called *autarchy*.

The human being is morally autonomous: this means that he should be the law unto himself. The “autonomous” moral law says: “act so that the rule which guides your will in each particular case could become a universal law; that is, have the form of a universal law”.<sup>12</sup> But whether your way of acting in some case or other “can become a universal law” is something that is known to you and to no one else.<sup>13</sup> Consequently, you lay down the moral law. You are a self-contained moral subject.

The human being is morally self-sufficient: this means that in order to live morally man does not need any help, not even from God, and should not seek it, for this would demean the dignity of a good deed; he should not even bring in his good inclinations, but should act exclusively out of a sense of duty.<sup>14</sup>

Just as the teaching on the moral *autonomy* of man elevates him to the position of maker of his own moral law and of unassailable moral authority, so his teaching on moral *autarchy* vests him with unlimited power.

Известно, что нравственная философия Канта характеризуется двумя чертами: учением о нравственной самозаконности человека, или так называемым *автономизмом*, во-первых, и учением о его нравственной самодостаточности, или так называемой *автаркии*, во-вторых.

Человек нравственно автономен: это значит, что он сам для себя должен быть законом. «Автономный» нравственный закон говорит: «поступай так, чтобы то правило, которым в каждом отдельном случае руководствуется твоя воля, могло бы сделаться всеобщим законом, то есть имело бы форму всеобщего закона»<sup>12</sup>. Но как решить, что для того или другого случая твой образ действий «мог бы сделаться всеобщим законом», — про это ведаешь ты сам и никто больше<sup>13</sup>. Следовательно, ты — единственный нравственный законодатель. Ты самоисточный нравственный субъект.

Человек нравственно самодостаточен: это значит, что для того, чтобы жить нравственно, человек не нуждается ни в какой помощи, хотя бы то и помощи Божией, и не должен к ней обращаться, ибо это унизило бы достоинство доброго дела, не должен нуждаться даже в поддержке со стороны своих добрых склонностей, но должен действовать исключительно по сознанию обязанности<sup>14</sup>.

Как учением о нравственной *автономии* человека он возводится в достоинство самоисточного нравственного законодателя и безусловного нравственного авторитета, так учением о нравственной автаркии ему усваивается мощь безграничная.

Заметим, как предусмотрительно и последовательно закрываются здесь все выходы в мир высший, Божественный: с точки зрения Канта, он просто оказывается *излишним*, потому что — предполагается — человек в самом себе имеет все то, что необходимо для его нормальной жизни, то есть и *собственный закон*, и *собственные* силы для его выполнения.

В итоге, таким образом, и здесь получается то же, что в применении к группе других вопросов мы видели выше: и в жизни как в постанов-

Let us note how circumspectly and consistently all exits to the higher, Divine world are shut: according to Kant, it turns out to be *superfluous* because it is assumed that man has within himself all that is needed for his normal life, that is, his *own* law and his *own* power to observe it.

As a result, we arrive at the same conclusion we saw with regard to the group of other questions we mentioned earlier: in life, as in the positing of an external reality, man, according to the real Kant, too, is a self-generating element other than which there are basically no realities, not excluding the unconditional reality... Such is the *true* meaning of Kant's abstruse explanations shorn of their abstract purity, their nebulous covers.

Hold on a minute, we may be stopped and asked. Didn't Kant teach us about Divinity, immortality of the soul, and free will?...

Fair enough. But there again we have to take Kant's teaching in its genuine and proper meaning.

The thing is that God and the immortal, personally free human spirit, from the point of view of the real Kant, are not realities but merely the demands ("postulates") of our thought and at best "regulative" principles of life: we must live, Kant teaches, *as if* these were realities, but the existence of these realities cannot be proved.<sup>15</sup>

We should carefully weigh the meaning of the assertions of the true Kant before hastening to declare him a "simon-pure idealist". If it is true that the existence of higher realities (God and the human spirit) cannot be *proved*, then everyone will be living in his own way: one as if these realities really existed and another as if they did not exist at all. What would you say to the latter in response to his statement that he does not want to forgo the *real* goods — even if

ке внешней действительности человек, с точки зрения подлинного Канта, есть самоисточное начало, кроме которого нет, в сущности, никаких других реальностей, не исключая и безусловной... Таков *подлинный* смысл глубокомысленных разъяснений Канта, взятых в их отрешенной чистоте, без условно-неясных покровов.

Как же, однако? — остановят и спросят нас: — Но ведь Кант учил и о Божестве, и о бессмертии души, и о свободе воли?..

Совершенно верно. Но и здесь опять следует взять кантовское учение в его подлинном и собственном смысле.

Дело в том, что Божество и бессмертный, свободно-личный человеческий дух, с точки зрения подлинного Канта, не суть реальности, а суть лишь требования («постулаты») нашей мысли и, в лучшем случае, направляющие («регулятивные») принципы жизни: нужно — учит Кант — действовать и жить так, *как будто бы* это были реальности, но доказать существование этих реальностей невозможно<sup>15</sup>.

Следует хорошо взвесить смысл этих утверждений подлинного Канта, прежде чем поспешно вводить его в ряды «идеалистов чистейшего типа». Ведь если, в самом деле, *доказать* бытие высших реальностей (Божества и человеческого духа) нельзя, то каждый будет жить по-своему: один так, как будто бы эти реальности действительно существовали, а другой так, как будто бы их вовсе нет. И что же вы скажете этому последнему в ответ на его заявление, что он не хочет отказываться от *реальных* благ, — пусть и предосудительных с точки зрения «категорического императива», — ради *проблематических* надежд на продолжение жизни в мире потустороннем?..

«Трагическое, потрясающее в философии Канта», — пишет один из его проникновеннейших истолкователей (Виндельбанд, «Философия Канта», стр. 105), — «состоит в том, что ценность познавательной деятельности человека состоит лишь в работе для цели, которая по самому своему понятию никогда не может

they are reprehensible in terms of the “categorical imperative” — for the sake of problematic hopes for life after death?..

“The tragic and astonishing thing about Kant’s philosophy”, writes one of the most insightful interpreters of Kant (Windelband, *The Philosophy of Kant*, p. 105), “is that the value of man’s cognitive activity consists only in working toward a goal which *intrinsically* cannot be achieved, such that an irreconcilable contradiction arises between the tasks of cognition and the means it has for solving them.”<sup>16</sup>

The contradiction is indeed “irreconcilable”. Not only irreconcilable, but downright fateful. On the one hand, it is true that reason is declared to be the self-contained element of nature and life, their law-giver and creator; on the other hand, you are told in advance that whatever your work renders is only a hypothesis, a surmise, a postulate, but not the truth in the proper (objective) sense.

We are looking at a game of juggling with concepts, something like the futile work of Penelope who by night undid part of the shroud she had weaved by day.

And yet Kant’s critique exerted a fateful influence on all the following European thought.

It was undoubtedly due to Kant’s influence that the West saw the emergence of *rationalism*, which measures everything against human reason, and which has desiccated the thought of the new cultured humanity; and of *criticism*, which robbed life of all concrete content and all creatively positive inspiration. All that is negative and destructive, however its blood kinship with Kant’s philosophy may be disguised, is linked to it directly or indirectly,<sup>17</sup> and any whiff of the “critical spirit” can often be traced to where it would seem to be least expected — from theology to political economy and from the theory of knowledge to the arts.

быть достигнута, так что возникает *неразрешимое противоречие* между задачами познания и средствами, которыми оно обладает для их решения»<sup>16</sup>.

Противоречие действительно «неразрешимое». И не только неразрешимое, но и прямо-таки роковое. С одной стороны, в самом деле, разум объявляется самоисточным началом природы и жизни, их законодателем и творцом, с другой — заранее объявляется, что все, до чего бы он ни доработался, есть лишь гипотеза, предположение, постулат, но не истина в собственном (объективном) смысле.

Получается таким образом какая-то игра в понятия — нечто подобное безрезультатному труду Пенелопы, которая ночью сама же и распускала все то, что ей удавалось сработать днем.

А между тем критика Канта имела роковое влияние на всю последующую европейскую мысль.

Несомненно, что именно под влиянием Канта на Западе развился тот, все на свете измеряющий меркою человеческого разумения, *рационализм*, который иссушил мысль новейшего культурного человечества, и тот все без остатка в человеческих верованиях и положительных началах жизни просеивающий *критицизм*, который лишал жизнь всякого конкретного содержания, всех творчески-положительных вдохновений. Все отрицательное и разрушительное, как бы ни было иногда замаскировано от поверхностного взора его кровное сродство с философией Канта, прямо или косвенно стоит с нею в связи<sup>17</sup>, и отдаленное веяние «критического духа» часто можно проследить даже и там, где его, по-видимому, всего меньше можно ожидать, — от теологии до политической экономии и от теории знания до искусств.

Конечно, мы не можем забывать, — и особенно именно теперь, в дни юбилейных чествований Канта, — не можем забывать бессмертных заслуг «великого рационалиста» пред историей мысли.

Of course we cannot forget — especially at present during the jubilee celebration of Kant — we cannot forget the immortal services of “the great rationalist” to the history of thought.

He awakened mankind from dogmatic slumber and confronted it with all the questions “one cannot help thinking about”.<sup>18</sup> His genius gave a powerful impetus to all thought in the past century. He imposed an authoritative ban on dogmatic negation by saying that while we have no right to *assert* the existence of higher realities, we have still less cause to *deny* them. He gave firm speculative principles to empirical natural science devoid of “deep thought”. He laid an imprint of serious “moralism” on our activity. He promoted the development and triumph in the first half of the nineteenth century of the teaching on “selfless” aesthetic intuition. For the first time, with remarkable seriousness he developed... the idea of universal “perpetual peace”...

All this is true and all this, and much else, earned him an undoubted, indisputable and undisputed right to immortality in history, to the eternal gratitude of cultured humanity.

And yet the meaning of jubilee celebrations consists not only in providing an occasion for remembering and extolling the person being honoured, but also, and even more importantly, so that we may better find our bearings in the surrounding reality and the tasks of thought and life, in the light of the activity and thought of the person being honoured.

Just like the heavenly bodies day and night show the people who understand their silent language their paths, so the great people who have left us for silent eternity, by the traces of the deeds and thoughts they have left behind, help us directly or indirectly to find our own path to eternity.

And so, if on the day of the centenary of Kant’s death we look at what in all justice can

Он пробудил человечество от догматической спячки и поставил перед его сознанием в неотступной форме все те вопросы, «о которых нельзя не думать»<sup>18</sup>. Могучим толчком своей гениальности он сообщил движение всей мысли истекшего века. Он положил авторитетный запрет догматическому отрицанию, сказав, что если мы не имеем права *утверждать* бытие высших реальностей, то еще меньше имеем право их *отрицать*. Он дал твердые *умозрительные* начала для «лишенного глубокомыслия» эмпирического естествознания. Наложил на нашу деятельность печать серьезного «морализма». Содействовал развитию и торжеству в первой половине XIX века учения о чистом «бескорыстном» эстетическом созерцании. Впервые с достойной вниманием серьезностью развивал... идею всеобщего «вечного мира»...

Все это так и всем этим, как и многим другим, Кант стяжал себе несомненное, неоспоримое да и не оспариваемое право на бессмертие в истории, на вечную признательность культурного человечества.

Однако смысл юбилейных чествований, конечно, не в том только состоит, что они служат поводом для воспоминания и восхваления лиц чествуемых, но также — и даже в большей мере — и в том, чтобы чрез них при свете деятельности и мысли лиц чествуемых мы сами могли лучше ориентироваться в окружающей нас действительности и в задачах мысли и жизни.

Подобно тому, как светила небесные и днем и ночью указывают людям, умеющим понимать их молчаливый язык, их пути: так и ушедшие от нас в молчаливую вечность великие люди следами оставленных ими дел и мыслей прямо или косвенно помогают нам в отыскании наших собственных ведущих к вечности путей.

И вот если в день столетнего юбилея со дня смерти Канта мы взглянем на то, что по всей справедливости можно назвать делом его жизни, на его философию, и притом возьмем ее

be called his life's work, his philosophy (and not in the superficial popular later interpretations, but in their true essence), side by side with reasons for remembering "the great rationalist" with gratitude, we should derive another lesson: namely, an indication of how and under what circumstances even great minds may stray from the royal road of thought illumined by universal human ideals.

Living thought — this is the jubilee lesson — inevitably dries up and turns into lifeless rationality if it is divorced from the mystical attractions and principles of thought, and is sustained not by *faith* in them, as with Plato, but by their *critique*, as with Kant whom we are celebrating today.

Professor Alexey Vvedensky

## Commentary

<sup>1</sup> The date according to the Julian calendar; 12 February according to the Gregorian calendar.

<sup>2</sup> Vvedensky quotes the Bible, Genesis (3:2) in the Russian translation by Pavel Alexandrovich Yungierov (1856 — 1921) (*cf.* Yungierov, 2007).

<sup>3</sup> Vvedensky was familiar with Nietzsche's work and had an idea of Nietzschean ethics (see Vvedensky, 1909, pp. 64, 75, 134, 136-137). Interestingly, 1905 saw the publication of a Russian translation of a 1903 book by Alfred Fouillée *Nietzsche et "l'immoralisme"* (Fouillée, 1905). The 2006 reprint mentioned A.I. Vvedensky as the translator from the French, but contained no information about him. I surmise that "A." stands for Alexey (Vvedensky), which is corroborated by several facts. First, Vvedensky showed an interest in the philosophy of Fouillée long before the publication of the translation, as witnessed by the 1892 article "Fouillée and the Metaphysics of the Future" (Vvedensky, 1892). Second, Vvedensky

не в поверхностно-популярных наслоениях, но в подлинном существе, то рядом с поводами к признательному воспоминанию о «великом рационалисте» можем извлечь для себя и поучительное указание — именно указание на то, как и при каких условиях даже гениальные умы могут уклоняться от магистрали мысли, озаренной сиянием общечеловеческих идеалов.

Живая мысль — таков этот юбилейный урок — неизбежно иссыхает и превращается в омертвевшую рассудочность, коль скоро она разъединена с мистическими притяжениями и началами мысли и держится не *верою* в них, как Платон, а их *критикой*, как ныне чествуемый Кант.

*Профессор Алексей Введенский*

### Комментарии

<sup>1</sup> Дата указана по юлианскому календарю, по григорианскому — 12 февраля.

<sup>2</sup> Введенский приводит цитату из библейской книги Бытие (3: 2) по русскому переводу Павла Александровича Юнгера (1856–1921) (Книга..., 2007).

<sup>3</sup> Введенский был знаком с творчеством Ницше и имел представление о ницшеанской этике (см.: Введенский, 1909, С. 64, 75, 134, 136–137). Любопытен тот факт, что в 1905 г. был опубликован русский перевод вышедшей в 1903 г. книги А. Фулье «Nietzsche et "l'immoralisme"» (Фулье, 1905). В переиздании 2006 г. указано, что перевод с французского выполнил А. И. Введенский, причем без каких-либо сведений о переводчике (Фулье, 2006). Я предполагаю, что это был именно Алексей Введенский, в пользу чего говорит ряд фактов. Во-первых, Введенский свой интерес к философии Фулье проявлял еще задолго до появления рассматриваемого перевода, свидетельством чему служит статья 1892 г. «Фулье и метафизика будущего» (Введенский, 1892). Во-вторых, Введенский

had a good command of French, having spent the 1891/92 semester at the Paris University (Sorbonne and Collège de France), where he attended lectures in various philosophical disciplines (Vvedensky, 1893, p. 438; see also footnote 5 on p. 154 of this issue). Third, Vvedensky was a connoisseur of contemporary French philosophy, as witnessed by his hefty "Essay on Contemporary French Philosophy. The Philosophy of Modern France", serialised in the journal "*Vera i razum*" for 1893 and 1894. Further indirect proof may be the translation of selected parts of Fouillée's monograph published in 1904 in "*Vera i razum*" under the title "Nietzsche's Philosophy Critically Rendered by Alfred Fouillée", signed by a D. Vvedensky (Fouillée, 1904a; 1904b) — possibly Biblical scholar Dmitry I. Vvedensky (1873–1954), of whose interest in Nietzsche or Fouillée nothing is known. If we suppose that "*Vera i razum*" printed Russian "Д" ("D") instead of "А" this may point to Alexey Vvedensky. However, a cursory comparison of an abridged 1904 translation and the full Russian translation of 1905 reveals significant differences, which makes it less likely that the two translations were made by one and the same person.

<sup>4</sup> Most probably Vvedensky has in mind the proliferation of interpretations of Kantian texts by representatives of those philosophical trends who, at the turn of the nineteenth and twentieth centuries, sought to proceed from Kant's philosophy and at the same time "to complement and correct it" (see Vvedensky, 1891, p. 306).

<sup>5</sup> Vvedensky appears to be mocking such pronouncements about Kant but, almost three years after the article being published here, Vvedensky (1909, p. 100) will say in a 1907 lecture: "Socrates and Kant, undoubtedly, are geniuses of equal stature in the field of philosophy."

<sup>6</sup> Many Russian religious philosophers tended to juxtapose Plato and Kant, and to prefer

хорошо владел французским языком: так, он проходил стажировку в летний семестр 1891/92 учебного года в Парижском университете (Сорбонна и Collège de France), где посещал лекции по различным философским дисциплинам (Введенский, 1893, с. 438; см. также сн. 5 на с. 154 наст. публ.). В-третьих, Введенский был знатоком современной ему французской философии, о чем свидетельствует его обстоятельный «Очерк современной французской философии. Философия в современной Франции», опубликованный в нескольких частях в журнале «Вера и разум» за 1893 и 1894 гг. В качестве еще одного косвенного подтверждения может быть привлечен перевод избранных частей монографии Фулье, опубликованный в 1904 г. в журнале «Вера и разум» под названием «Религия Ницше в критическом изложении Альфреда Фулье» неким Д. Введенским (Фулье, 1904а; 1904б) — возможно, библиистом Дмитрием Ивановичем Введенским (1873—1954), об интересе которого ни к Ницше, ни к Фулье, однако, ничего не известно. Если предположить, что в журнале «Вера и разум» в обозначении имени автора была допущена опечатка и вместо «А» появилось «Д», то речь может идти об Алексее Введенском. Вместе с тем беглое сравнение сокращенного перевода 1904 г. и полного русского перевода 1905 г. обнаруживает значительные текстовые различия, что не говорит в пользу версии, будто переводчиком был один и тот же человек.

<sup>4</sup> Скорее всего, Введенский здесь подразумевает обилие интерпретаций кантовских текстов представителями тех философских направлений, которые на рубеже XIX—XX вв. стремились опереться на философию Канта и одновременно «ее восполнить и исправить» (см.: Введенский, 1891, с. 306).

<sup>5</sup> Может показаться, что Введенский иронизирует над подобными высказываниями в адрес Канта, но спустя почти три года после выхода в свет публикуемой заметки Введен-

Plato to Kant. However, this position diverges from that of Neo-Kantians and from the results of modern Kantians—for example, Manfred Baum (2019), who has demonstrated Plato's influence on Kant's moral philosophy. Neo-Kantian Paul Natorp noted that “[i]t was only the rebirth of Kantian idealism that at the same time brought about a complete understanding of Plato's idealism”<sup>7</sup> (Natorp, 1921, p. VI), and described Hermann Cohen, the founder of the Marburg school of Neo-Kantianism, as “the person who opened our eyes to Plato, as he did for Kant”<sup>8</sup> (*ibid.*). Before Cohen, an interpretation of Plato's teaching on ideas was proposed by Rudolph Hermann Lotze (1912, pp. 505-523) in his *Logic*, whose ideas, according to Vasilij V. Zenkovsky, were partly borrowed by Natorp in the reading of Plato (Zenkovsky, 1908, pp. 591-592). At the same time, it has to be noted that Zenkovsky, while crediting Natorp's commentary on Plato's dialogues, writes: “Natorp committed a grave sin against the genuine Plato by discolouring and desiccating his colourful thought [...]. It was the philological sin that enabled Natorp to turn Plato into a Greek Kant, shutting him off from the metaphysical meaning of Plato's teaching” (Zenkovsky, 1908, p. 612). Zenkovsky comes to the conclusion that “Natorp misunderstood Plato” (*ibid.*, p. 619).

<sup>7</sup> Pамфил D. Yurkevich (1826—1874) was invited to Moscow University in 1861 from the Kiev Theological Academy, partly under the influence of Mikhail N. Katkov (Pavlov, 2007, pp. 98-99). At Moscow University, Yurkevich was frequently a target of criticism and attacks, sometimes bordering on baiting. So, he committed his creative potential to pedagogy as well as the history of the philosophy of law (*ibid.*, pp. 103-104).

<sup>7</sup> Cf. “Erst die Wiedergeburt des kantischen Idealismus hat zugleich für den Idealismus Platons volles Verständnis gezeitigt.”

<sup>8</sup> Cf. “Ich stehe nicht an, Hermann Cohen als den zu nennen, der uns, wie für Kant, so für Plato die Augen geöffnet hat.”

ский в своей лекции в 1907 г. скажет: «Сократ и Кант, бесспорно, равновеликие гении в области философии» (Введенский, 1909, с. 100).

<sup>6</sup> Противопоставление и предпочтение Платона Канту характерно для многих русских религиозных философов. Однако такое воззрение расходится как с позицией неокантианцев, так и с результатами исследований современных кантоведов, например Манфреда Баума, демонстрирующего влияние Платона на кантовскую моральную философию (Баум, 2019). Неокантианец Пауль Наторп отмечал, что «лишь возрождение кантовского идеализма привело к полному пониманию идеализма Платона» (Natorp, 1921, S. VI), а основателя Марбургской школы неокантианства Германа Когена он назвал «человеком, открывшим нам глаза на Платона, как он открыл нам глаза на Канта» (Ibid.). Известно, что до Когена интерпретацию учения Платона об идеях предложил Рудольф Герман Лотце в своей «Логике» (Lotze, 1912, S. 505–523), на идеи которого, по мнению В. В. Зеньковского, Наторп в прочтении Платона отчасти и опирался (Зеньковский, 1908, с. 591–592). В то же время нельзя не заметить, что Зеньковский, высоко оценивая комментарии Наторпа к диалогам Платона, вместе с тем отмечает: «Наторп совершил тяжкий грех по отношению к подлинному Платону, обесцветив и иссушив его образную мысль... Именно филологический грех позволил Наторпу превратить Платона в греческого Канта, закрыл перед ним метафизический смысл учения Платона» (Там же, с. 612). В итоге Зеньковский резюмирует: «...Наторп не понял Платона...» (Там же, с. 619).

<sup>7</sup> Памфил Данилович Юркевич (1826–1874) был приглашен в Московский университет в 1861 г. из Киевской духовной академии не без влияния М. Н. Каткова (Павлов, 2007, с. 98–99). В Московском университете Юркевич регулярно подвергался критике и нападкам, иногда даже травле. Поэтому весь свой творческий

Of the well-known disciples of Yurkevich, Vladimir S. Solovyov gave him this assessment: “Yurkevich was a deep thinker, an excellent connoisseur of the history of philosophy, especially ancient, and a very able professor who delivered highly informative lectures which were exceedingly interesting for those who understood them” (Solovyov, 1900, p. 332). As for Yurkevich’s attitude toward Kant, Solovyov makes this comment: “In May of 1873 he spent a whole evening explaining to me that Kant had the only sound philosophy and that Jacob Boehme, Leibniz, and Swedenborg were the last of the truly great philosophers. From Kant, philosophy is beginning to go mad, and with Hegel the madness takes the incurable form of *megalomania*” (Solovyov, 1900, p. 334).

One of the Yurkevich lectures attendees, V. Lebedev, recalled: “In my time, P.D.’s truly remarkable lectures on Kant were very popular. [...] In the Kant lectures, P.D. corrected many inaccuracies committed by Kuno Fischer in rendering that philosopher’s teaching” (Lebedev, 1874). Even after Yurkevich’s death his name was attacked. For example, another of Yurkevich’s listeners wrote in an anonymous letter that “journalism took care to present the late professor as an obscurantist and a monster of depravity” (Anon., 1874, p. 2).

Gustav G. Shpet wrote that “the philosophical buttress of Yurkevich was Platonism, and the touchstone on which his thoughts were honed was Kant’s *Critique*” (Shpet, 1914, p. 687). Leonard A. Kalinnikov (1997, p. 95) believes that “Yurkevich initiated more than a century-old tradition of the Russian religious philosophy of trying to build a modern epistemological theory on the basis of a synthesis of the philosophical systems of Plato and Kant.”

<sup>8</sup> Yurkevich’s speech was published in the 1865 volume of the Moscow University Newsletter, put out in 1866 (cf. Yurkevich, 1865).

потенциал он направил на проблемы педагогики, а также истории философии права (Там же, с. 103–104).

Что касается известных учеников Юркевича, то одним из них был В. С. Соловьев, давший своему наставнику следующую характеристику: «Юркевич был глубокий мыслитель, превосходный знаток истории философии, особенно древней, и весьма дельный профессор, читавший чрезвычайно интересные для понимающих и содержательные лекции» (Соловьев, 1900, с. 332). Что касается отношения Юркевича к Канту, то Соловьев отмечает: «...в том же мае 1873 года он целый вечер объяснял мне, что здравая философия была только до Канта, и что последними из настоящих великих философов следует считать Якоба Бёма, Лейбница и Сведенборга. От Канта же философия начинает сходить с ума, и это сумасшествие принимает у Гегеля неизлечимую форму *мании величия*» (Там же, с. 334).

Один из слушателей Юркевича, В. Лебедев вспоминал: «В наше время славились лекции П. Д. о Канте, действительно замечательные. <...> В лекциях о Канте П. Д. исправил многие неправильности, сделанные Куно Фишером в изложении учения этого философа» (Лебедев, 1874). Даже после смерти Юркевича его имя подвергалось нападкам, в частности другой слушатель Юркевича в анонимном письме заметил, что «журналистика позаботилась представить покойного профессора мракобесцем и нравственным уродом» (Несколько слов о П. Д. Юркевиче, 1874, с. 2).

Г. Г. Шпет отмечает, что «философской опорой Юркевича был платонизм, а оселком, на котором так тонко отточились его мысли, была Критика Канта» (Шпет, 1914, с. 687). Л. А. Калинин считает, что «Юркевич начал более чем вековую традицию русской религиозной философии пытаться построить современную гносеологическую теорию на основе синтеза философских систем Платона и Канта» (Калининников, 1997, с. 95).

<sup>9</sup> In 1914 Shpet (1914, pp. 682-683) quoted practically verbatim an extract from Yurkevich's speech in an article dedicated to him, which gives us an idea of the resonance Yurkevich's speech had in Russian philosophical thought.

<sup>10</sup> Presumably Vvedensky's paraphrase of the famous sentence from Kant's preface to the second edition of the *Critique of Pure Reason*: "Thus I had to deny knowledge in order to make room for faith" (*KrV*, B XXXI; Kant, 1998a, p. 117).

<sup>11</sup> Vvedensky reduces Kant's transcendental idealism to phenomenalism, or subjective idealism. This interpretation harks back to the famous "Göttingen Review" (1782), by Christian Garve and Johann Georg Heinrich Feder, of the first edition of the *Critique of Pure Reason* (Rohlf, 2020). This review started the "Kant-Berkeley tradition", whereby we deal not with the appearances of objects, but with their representations in our consciousness (Howell, 2017, p. 35). This approach holds that things in themselves belong to objective reality, and things for us to subjective reality (Rohlf, 2020). Kant is known to have objected to such a reading of his first *Critique*, such that in the second edition he made changes in "The Transcendental Esthetic" and added a section entitled "Refutation of Idealism" (*KrV*, B 274-279; Kant, 1998a, pp. 326-329), in which he refutes Descartes's problematic idealism and Berkeley's dogmatic idealism, concluding that "the consciousness of my own existence is at the same time an immediate consciousness of the existence of other things outside me" (*KrV*, B 276-277; Kant, 1998a, p. 327). Indeed, that Kant never questioned the status of external objects is already clear from "The Transcendental Esthetic": sensations arise within us precisely due to the impact of an object on our sensibility (*KrV*, B 33-34; Kant, 1998a, pp. 172-173). In "The Transcendental Aesthetic" Kant writes: "Our transcendental idealism,

<sup>8</sup> Речь Юркевича была опубликована в томе «Московские университетские известия за 1865 год», который вышел в 1866 г. (Юркевич, 1865).

<sup>9</sup> В 1914 г. почти в том же виде Шпет представит выдержку из речи Юркевича в специально посвященной ему статье (Шпет, 1914, с. 682–683), что показывает, насколько речь Юркевича была резонансной в последующей русской философской мысли.

<sup>10</sup> Предположительно парафраз Введенским известного высказывания Канта из предисловия ко второму изданию «Критики чистого разума»: «Итак, я должен был приподнять, отодвинуть знание, чтобы [свое] место заняла вера» (В XXXI; Кант, 2006, с. 33).

<sup>11</sup> Трансцендентальный идеализм Канта Введенский сводит к феноменализму, или субъективному идеализму. Такая интерпретация восходит к известной «гёттингенской рецензии» 1782 г. К. Гарве и Д. Г. Федерера на первое издание «Критики чистого разума» (Rohlf, 2023). Именно указанная рецензия положила начало так называемой «канто-берклианской традиции», согласно которой мы имеем дело не с явлениями объектов, а с их репрезентациями в нашем сознании (Хауэлл, 2017, с. 35). В рамках данного подхода вещи в себе принадлежат объективной реальности, а вещи для нас – субъективной (Rohlf, 2023). Как известно, Кант возражал против такого прочтения своей первой «Критики», поэтому во втором издании он внес изменения в «Трансцендентальную эстетику», а также добавил раздел, озаглавленный «Опровержение идеализма» (В 274–279; Кант, 2006, с. 369–373), где показал несостоятельность проблематического идеализма Декарта и догматического идеализма Беркли, заключив: «...сознание моего собственного бытия есть вместе с тем непосредственное сознание бытия других вещей вне меня» (В 276–277; Кант, 2006, с. 371). Хотя то, что Кант статус внешних объектов не подвергал никакому сомнению, ясно уже из «Трансценден-

on the contrary, allows that the objects of outer intuition are real too, just as they are intuited in space, along with all alterations in time, just as inner sense represents them” (*KrV*, В 520; Kant, 1998a, p. 511). As for the subjective status of intuitions given in forms of space and time, for Kant they have empirical reality, i.e. have objective significance for all the objects that may be given us through our senses; and transcendental ideality, i.e. they belong to the objects themselves if we perceive them (*KrV*, В 43-44, 52-53; Kant, 1998a, pp. 177-178, 181-182). Kant could not impute space and time to things in themselves because this would inevitably turn things into mere illusion (*KrV*, В 69-70; Kant, 1998a, p. 190).

<sup>12</sup> Cf. *GMS*, AA 04, p. 421; Kant, 1998b, p. 31.

<sup>13</sup> In *Groundwork of the Metaphysics of Morals* Kant twice uses examples to illustrate the functioning of the categorical imperative: the first time in the section “Transition from common rational to philosophic moral cognition” (*GMS*, AA 04, pp. 402-404; Kant, 1998b, pp. 14-17), and the second time in the section “Transition from popular moral philosophy to metaphysics of morals” (*GMS*, AA 04, pp. 421-424; Kant, 1998b, pp. 31-33). It is noteworthy that Vvedensky does not mention, and hence does not comment, on the other formulation of the categorical imperative which goes a long way to clarify the first one: “So act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means” (*GMS*, AA 04, p. 429; Kant, 1998b, p. 38).

<sup>14</sup> See *GMS*, AA 04, pp. 440-445; Kant, 1998b, pp. 47-51.

<sup>15</sup> In “The Transcendental Dialectic” Kant comes to the conclusion that in allowing ideal entities corresponding to such ideal concepts of reason as God, immortality of the soul, and freedom, “we do not really extend our cognition beyond the objects of possible experience,

тальной эстетики»: ощущения возникают в нас именно благодаря воздействию некоего предмета на нашу чувственность (В 33–34; Кант, 2006, с. 89). В «Трансцендентальной диалектике» Кант пишет: «Наш трансцендентальный идеализм, напротив, допускает следующее: предметы внешнего созерцания действительны именно так, как они созерцаются в пространстве, а все изменения во времени действительны так, как их представляет внутреннее чувство» (В 520; Кант, 2006, с. 651; перевод исправлен. — Д. Р.). Что касается субъективного статуса данных в формах пространства и времени созерцаний, то они для Канта обладают эмпирической реальностью, то есть имеют объективную значимость для всех предметов, которые могут быть даны нашей чувственности, и трансцендентальной идеальностью, то есть не принадлежат самим предметам, если мы их не воспринимаем (В 43–44, 52–53; Кант, 2006, с. 101, 111–113). Приписать же вещам самим по себе пространство и время Кант не мог по той причине, что подобное действие неизбежно превратит вещи в простую видимость (В 69–70; Кант, 2006, с. 131–133).

<sup>12</sup> Ср.: (АА 04, S. 421; Кант, 1997б, с. 143).

<sup>13</sup> Кант в «Основоположении к метафизике нравов» дважды поясняет на примерах, как может функционировать категорический императив: в первый раз в разделе «Переход от обыденного нравственного познания разума к философскому» (АА 04, S. 402–404; Кант, 1997б, с. 85–91), во второй — в разделе «Переход от популярной нравственной философии к метафизике нравов» (АА 04, S. 421–424; Кант, 1997б, с. 143–155). Обращает на себя внимание то, что Введенский вовсе не упоминает и, соответственно, никак не комментирует другую формулу категорического императива, существенно проясняющую применимость первой: «*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*» (АА 04, S. 429; Кант, 1997б, с. 169).

<sup>14</sup> См.: (АА 04, S. 440–445; Кант, 1997б, с. 205–219).

but only extend the empirical unity of these objects through the systematic unity for which the idea gives us the schema; hence the idea holds not as a constitutive but merely as a regulative principle" (*KrV*, B 702; Kant, 1998a, pp. 607–608). In the *Critique of Pure Reason*, he elaborates that the existence of God, immortality of the soul, and freedom are postulates that are not theoretical dogmas, but mere suppositions. Postulates "do give objective reality to the ideas of speculative reason *in general* [...] and entitle it to concepts [...]" (*KpV*, AA 04, p. 132; Kant, 2002, p. 167). But at the same time, Kant draws attention to the fact that although he is postulating God, the immortal soul, and freedom within the framework of practical reason while allowing theoretical reason to presuppose them, "this expansion of theoretical reason is not an expansion of speculation, i.e., no positive use can now be made of it for a *theoretical aim*" (*KpV*, AA 04, p. 134; Kant, 2002, p. 171).

<sup>16</sup> Vvedensky is quoting Volume 2 of *The History of the New Philosophy* as translated by Nadezhda Platonova changing, probably inadvertently, the word order in one phrase: "[...] toward an end which, *of its very concept*, can never be achieved [...]"<sup>9</sup> (Windelband, 1895, p. 105; my italics — D. R.).

<sup>17</sup> Vvedensky's conclusion in some ways anticipates Vladimir F. Ern's report "From Kant to Krupp" (1914), presented at a public meeting of the Religious-Philosophical Society to commemorate V. I. Solovyov. Ern had been critical of Kant since before the First World War. Thus, in his "Critique of Kant's Concept of Truth" (1912) he accuses Kant, who "has reigned in European thought for a hundred years already" (Ern, 1912, p. 49), of "bad psychologism" (*ibid.*, p. 61).

<sup>9</sup> Cf. "Das ist das Erschütternde, es ist das Tragische in dieser Kantischen Untersuchung, dass der Werth der menschlichen Erkenntnisthätigkeit nur in der Arbeit für ein Ziel besteht, welches seinem Begriffe nach niemals erreicht werden kann, dass ein unlösbarer Widerspruch hervortritt zwischen den Aufgaben der Erkenntnis und den Mitteln, welche sie zur Lösung derselben besitzt" (Windelband, 1880, p. 96).

<sup>15</sup> В «Трансцендентальной диалектике» Кант приходит к выводу, что, допуская идеальные сущности, соответствующие таким идеальным понятиям разума, как Бог, бессмертие души и свобода, «мы, собственно, не расширяем нашего знания за пределы объектов возможного опыта, а только расширяем его эмпирическое единство посредством систематического единства, для которого идея дает нам схему, имеющую, стало быть, силу не конститутивно, а только регулятивного принципа» (В 702; Кант, 2006, с. 861). При этом в «Критике практического разума» немецкий философ уточняет, что бытие Бога, бессмертие души и свобода суть постулаты, которые не являются теоретическими догмами, а только предположениями. При этом постулаты «во всеобщем смысле дают идеям спекулятивного разума... объективную реальность и дают разуму право на такие понятия...» (AA 04, S. 132; Кант, 1997а, с. 647). Но в то же время Кант обращает внимание, что постулирование в рамках практического разума Бога, бессмертной души и свободы хотя и дает теоретическому разуму право предполагать их, «но такое расширение теоретического разума не есть расширение спекуляции, т.е. эти понятия не должны иметь позитивного применения в теоретическом отношении» (AA 04, S. 134; Кант, 1997а, с. 655).

<sup>16</sup> Введенский цитирует 2-й том «Истории новой философии» Виндельбанда по переводу Н. Платоновой, изменив, видимо случайно, порядок слов в одном обороте: «...для цели, которая, по самому своему понятию, никогда не может быть достигнута...» (Виндельбанд, 1895, с. 105; курсив мой. — Д. Р.)

<sup>17</sup> Такой вывод Введенского в некоторой степени предвосхищает доклад В. Ф. Эрна «От Канта к Круппу» (1914), прочитанный им на публичном заседании Религиозно-философского общества, посвященном памяти Вл. Соловьева. Критическое отношение Эрна к Канту сформировалось еще до начала Первой ми-

Earlier Ern charged Kant with immanentism, linking this to Berkeleyan idealism (Ern, 1910, pp. 427-430).

In his speech “From Kant to Krupp”, Ern blames Kant for German militarism, which sets him apart from the thought represented by Vvedensky. Ern’s argument revolves around the thesis that “German militarism is a natural child of Kant’s *phenomenalism* (Ern, 1991a, p. 313; my italics — D. R.). Later, responding to the puzzlement expressed by Russian philosophers over the report, Ern explained what he meant by phenomenism: “[Kant] declares all cognised reality without exception to be created by the cognising reason” (Ern, 1991b, p. 323). Thus, Ern makes the same mistake as Vvedensky in the article being published here: namely, he misinterprets Kantian transcendental idealism as phenomenism and on that basis attempts to link Kant and Krupp to draw the false conclusion that “Krupp’s guns logically hold pride of place in the Zion of German phenomenism where the *Critique of Pure Reason* is the holy of holies” (Ern, 1991a, p. 315).

<sup>18</sup> Kant considered such questions to be “What can I know? What ought I to do? What may I hope? What is man?” (Log, AA 09, p. 25; Kant, 1992, p. 538), linking them to “philosophy according to the worldly concept”, as “a science of the highest maxim for the use of our reason” (Log, AA 09, p. 24; Kant, 1992, p. 537), which has to do with that which “necessarily interests everyone” (KrV, B 867; Kant, 1998a, p. 695).

*This research was supported by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation grant no. 075-15-2019-1929, project “Kantian Rationality and Its Impact in Contemporary Science, Technology, and Social Institutions” provided at the Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad.*

ровой войны. Так, в «Критике кантовского понятия истины» (1912) он обвиняет Канта, который «уже сто лет царит в европейской мысли» (Эрн, 1912, с. 49), в «дурном психологизме» (Там же, с. 61). Еще раньше Эрн упрекал Канта в имманентизме, связывая его с берклианским идеализмом (Эрн, 1910, с. 427–430).

В докладе «От Канта к Круппу» Эрн возлагает на Канта ответственность за германский милитаризм, что отличает направленность его мысли от представленной у Введенского. Свою аргументацию Эрн, по сути, выстраивает вокруг тезиса: «немецкий милитаризм есть натуральное детище Кантова феноменализма» (Эрн, 1991а, с. 313; курсив мой. — Д. Р.). Позже Эрн, отвечая на возникшие недоумения среди русских философов по поводу своего доклада, поясняет, что он понимает под феноменализмом: «Познаваемую действительность он [Кант] объявляет всю и без остатка творимой и создаваемой познающим разумом...» (Эрн, 1991б, с. 323). Таким образом, Эрн повторяет ту же ошибку, что и Введенский в настоящей публикации, а именно неправильно интерпретирует кантовский трансцендентальный идеализм как феноменализм, на этом основании пытается связать Канта и Круппа и делает некорректный вывод о том, что «в Сионе немецкого феноменализма, где святое святых есть “Критика чистого разума”, орудия Круппа занимают почетное и логически необходимое место» (Эрн, 1991а, с. 315).

<sup>18</sup>Таковыми вопросами Кант считал «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться? Что такое человек?» (АА 09, S. 25; Кант, 1994, с. 280) и связывал их с мировым понятием философии как «науки о последних целях человеческого разума» (АА 09, S. 24; Кант, 1994, с. 279), которая касается того, что «необходимо интересуется каждого» (В 867–868; Кант, 2006, с. 1051).

Данная публикация подготовлена при финансовой поддержке Министерства науки и высшего образования Российской Федерации, проект № 075-15-2019-1929 «Кантианская рациональ-

## References

- Abramov, A. I. and Vanchugov, V. V., 2010. Vvedensky Aleksey Ivanovich. In: V. S. Stepin, ed. *Novaya filosofskaya èntsiklopediia [New Philosophical Encyclopedia]: in 4 vol. Volume 1*. Moscow: Mysl', pp. 372-373. (In Rus.)
- Anon., 1874. A Few Words About P. D. Yurkevich. *Moskovskie vedomosti*, 278, pp. 2-3. (In Rus.)
- Anon., 1898. *Zhurnaly sobranij Soveta Imperatorskoj Moskovskoj duhovnoj akademii 1897 g. [Journals of the Meetings of the Council of the Imperial Moscow Theological Academy in 1897]*. Sergiev Posad: 2-ya tipografiya A. I. Snegirevoi. (In Rus.)
- Anon., 1905. Immanuel Kant. *Niva*, 4, pp. 76-77. (Portrait and drawing on p. 75). (In Rus.)
- Anon., 1912. From Academic Life (25th Anniversary of Professor A. I. Vvedensky). *Bogoslovskiy vestnik [Theological Bulletin]*, 1(2), pp. 394-454 (3rd pagin.). (In Rus.)
- Arnold, T., 2022. Plato's Ideas in Lotze's Light — On Husserl's Reading of Lotze's Logik. *Husserl Studies*, 39(1), pp. 85-99. <http://dx.doi.org/10.1007/s10743-022-09319-z>.
- Baum, M., 2019. Kants praktischer Platonismus. *Kantian Journal*, 38(4), pp. 7-33. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2019-4-1>.
- Dmitrieva, N. A., 2014. The “Perpetual Peace” of Immanuel Kant at the Turn of the Centuries and During the First World War. *Prepodavatel XXI vek*, 2/1, pp. 46-61. (In Rus.)
- Ern, V. F., 1910. Berkeley as the Founder of Modern Immanentism. *Voprosy filosofii i psikhologii [Issues of Philosophy and Psychology]*, 103, pp. 413-436. (In Rus.)
- Ern, V. F., 1912. Critique of the Kantian Concept of Truth. In: *Filosofskij sbornik. L'vu Mihajlovichu Lopatinu k tridcatiletiyu nauchno-pedagogicheskoy deyatelnosti. Ot Moskovskogo psikhologicheskogo obshchestva. 1881-1911 [Philosophical Collection. To Lev Mikhailovich Lopatin for Thirty Years of Scientific and Pedagogical Activity. From the Moscow Psychological Society]*. Moscow: Tipo-lit. t-va I. N. Kushnereva, pp. 49-61. (In Rus.)
- Ern, V. F., 1991a. From Kant to Krupp. In: V. F. Ern, 1991. *Sochineniya [Works]*. Moscow: Pravda, pp. 308-318. (In Rus.)
- Ern, V. F., 1991b. The Essence of German Phenomenalism. In: V. F. Ern, 1991. *Sochineniya [Works]*. Moscow: Pravda, pp. 319-328. (In Rus.)
- Florensky, P. A., 1909. Cosmological Antinomies of I. Kant: [Test Lecture]. *Bogoslovskiy vestnik [Theological Bulletin]*, 1(4), pp. 596-625 (3rd pagin.). (In Rus.)

ность и ее потенциал в современной науке, технологиях и социальных институтах», реализуемый на базе Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград).

## Список литературы

Абрамов А. И., Ванчугов В. В. Введенский Алексей Иванович // Новая философская энциклопедия : в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 2010. С. 372–373.

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

Введенский А-й И. Основные гносеологические принципы после-кантовской философии. Очерк историко-критический // Вера и разум. 1891. № 19. С. 305–326. (2-я пагин.).

Введенский А-й И. Фулье и метафизика будущего. III (окончание) // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 11. С. 127–145.

Введенский А-й И. Очерк современной французской философии. Философия в современной Франции // Вера и разум. 1893. № 10. С. 429–470.

Введенский А-й И. Философия будущего в Германии // Богословский вестник. 1894. Т. 1, № 1. С. 77–99 (1-я пагин.).

Введенский А-й И. [Рец. на:] Виндельбанд. История новой философии: философия Канта / пер. с нем. Н. Платоновой. СПб., 1895. Стр. IV+202 // Богословский вестник. 1895а. Т. 4, № 10. С. 119–125 (3-я пагин.).

Введенский А-й И. Учение Канта о пространстве: (Разъяснение и критика) // Богословский вестник. 1895б. Т. 2, № 6. С. 390–404 (3-я пагин.).

Введенский А-й И. Великий рационалист. По поводу столетия со дня смерти Канта. (1704 – 31 января – 1804) // Московские ведомости : газета. 1904. № 31. С. 3–4.

Введенский А-й И. Социализм, как нравственная и теоретическая задача. 2-е изд. М. : Русская Печатня, 1909.

Введенский А-й И. Западная действительность и русские идеалы: Письма из-за границы. 2-е изд. М. : ЛЕНАНД, 2015.

Виндельбанд В. Философия Канта (Из истории новой философии Виндельбанда) / пер. с нем. Н. Платоновой. СПб. : Типография И. Н. Скороходова, 1895.

Дмитриева Н. А. «Вечный мир» И. Канта на рубеже веков и в период Первой мировой войны // Преподаватель – XXI век. 2014. № 2, ч. 1. С. 46–61.

Flyaksberger, V. A., 1904. Kant's Philosophy. *Zapiski Obshchestva istorii, filologii i prava pri Varshavskom universitete* [Proceedings of the Society of History, Philology and Law at the University of Warsaw], 3, pp. 107-150. (In Rus.)

Fouillée, A., 1904a. Nietzsche's Religion in a Critical Presentation by Alfred Fouillée (Translation from French by D. Vvedensky). *Vera i razum* [Faith and Reason], 1, pp. 36-48. (In Rus.) (2nd pagin.). (In Rus.)

Fouillée, A., 1904b. Nietzsche's Religion in a Critical Presentation by Alfred Fouillée (Translation from French by D. Vvedensky) (Ending). *Vera i razum* [Faith and Reason], 4, pp. 148-170. (In Rus.) (2nd pagin.). (In Rus.)

Fouillée, A., 1905. *Nietzsche i immoralizm* [Nietzsche and Immoralism]. St. Petersburg : izd-e Obshchestvennoy pol'zy. (In Rus.)

Fouillée, A., 2006. *Nietzsche i immoralizm* [Nietzsche and Immoralism], translation from French by A. I. Vvedensky. Moscow: URSS, Lenand. (In Rus.)

Howell, R., 2017. Analytical Work on Kant-Idealism, Things-in-Themselves and the Object of Knowledge. *Kantian Journal*, 36(4), pp. 31-50. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2017-4-3>. (In Rus.)

Kalinnikov, L. A., 1997. Russian Thought Between Plato and Kant: P. D. Yurkevich. *Kantian Journal*, 20(1), pp. 75-96. (In Rus.)

Kant, I., 1992. The Jäsche Logic. In: I. Kant, 1992. *Lectures on Logic*. Translated and edited by J. M. Young. Cambridge.

Kant, I., 1905. Physical Monadology (Translated from German by P. A. Florensky). *Bogoslovskiy vestnik* [Theological Bulletin], 3(9), pp. 95-127 (3rd pagin.). (In Rus.)

Kant, I., 1997. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated and edited by M. J. Gregor, Introduction by C. M. Korsgaard. Cambridge: Cambridge University Press.

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

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

Lebedev, V., 1874. Memories of P. D. Yurkevich. *Moskovskie vedomosti*, 292, p. 4. (In Rus.)

Lotze, H., 1912. *Logik: Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*. Leipzig: Meiner.

Ермишин О. Т. Введенский Алексей Иванович // Православная энциклопедия. [2009]. URL: <https://www.pravenc.ru/text/149991.html> (дата обращения: 26.11.2023).

Журналы собраний Совета Императорской Московской духовной академии 1897 г. [Сергиев Посад] : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1898.

Зеньковский В. В. Платон в истолковании П. Наторпа // Вопросы философии и психологии. 1908. Кн. 95. С. 588–619. (2-я пагин.)

Из академической жизни (25-летний юбилей профессора А. И. Введенского) // Богословский вестник. 1912. Т. 1, №2. С. 394–454 (3-я пагин.).

Иммануил Кант // Нива. Иллюстрированный журнал литературы и современной жизни. (СПб.) 1904. Год 35, № 4. С. 76–77.

Калинников Л. А. Русская мысль между Платоном и Кантом: П. Д. Юркевич // Кантовский сборник. 1997. Т. 20, № 1. С. 75–96.

Кант И. Физическая монадология / пер. с лат. П. А. Флоренского // Богословский вестник 1905. Т. 3, № 9. С. 95–127 (3-я пагин.).

Кант И. Логика, 1800 // Соч. : в 8 т. Т. 8. М. : Чоро, 1994. С. 266–398.

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

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

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

Книга Бытия в русском переводе с греческого текста LXX, с введением и примечаниями : [электрон. изд.] / пер. П. А. Юнгерова ; подгот. Н. Диваков. М. : Изд-е КБ МДА и Фонда «Серафим», 2007. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Pavel\\_Yungerov/kniga-bytija/3](https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Yungerov/kniga-bytija/3) (дата обращения: 23.11.2023).

Лебедев В. Воспоминания о П. Д. Юркевиче // Московские ведомости. 1874. № 292. С. 4.

Миртов Д. П. Нравственная автономия по Канту и Ницше: речь, предназначавшаяся к произнесению в день годичного академического акта // Христианское чтение. 1905. № 3. С. 313–337.

Несколько слов о П. Д. Юркевиче // Московские ведомости. 1874. № 278. С. 2–3.

Павлов А. Т. П. Д. Юркевич в Московском университете // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2007. № 3. С. 97–108.

Mirtov, D. P., 1905. Moral Autonomy According to Kant and Nietzsche: a Speech Intended to be Delivered on the Day of the Annual Academic Act. *Christian Reading*, 3, pp. 313-337. (In Rus.)

Natorp, P., 1921. *Platos Ideenlehre: eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Meiner.

Nemeth, T., 2023. Philosophy in Imperial Russia's Theological Academies. Berlin & Boston: Walter de Gruyter.

Pavlov, A. T., 2007. P.D. Yurkevich at Moscow University. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya* [Bulletin of Moscow University. Series 7: Philosophy], 3, pp. 97-108. (In Rus.)

Rohlf, M., 2023. Immanuel Kant. In: E. N. Zalta and U. Nodelman, eds. 2023. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/kant/> (Accessed 23 November 2023).

Rozhin, D. O., 2021. Reception of Kant's Epistemological Ideas in Fyodor Golubinsky's Metaphysics. *Kantian Journal*, 40(1), pp. 97-123. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-1-3>.

Rozhin, D. O., 2023. Between Kant and Trendelenburg: On the Genealogy of Kudryavtsev-Platonov's Theory of Cognition. *Kantian Journal*, 42(4), pp. 35-68. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-3>.

S. V., 1904. Stat'ya S. V. po povodu 100-letiya smerti Immanuila Kanta [Article by S. V. on the Occasion of the 100th Anniversary of the Death of Immanuel Kant]. In: *State Archive of the Russian Federation (GARF)*, F. 588 (Boris V. Nikolsky). Inv. 1, № 1359. (In Rus.)

Shpet, G. G., 1914. The Philosophical Legacy of P. D. Yurkevich. (On the Fortieth Anniversary of His Death). *Voprosy filosofii i psihologii* [Issues of Philosophy and Psychology], 125(5), pp. 653-727. (In Rus.)

Smirnov, I. K., 1914. Moscow Theological Academy in 1854-58. From the Memoirs of Iv. Kuzm. Smirnov. In: *U Troicy v Akademii. 1814 – 1914 gg.* [At the Trinity in the Academy. 1814–1914]. Moscow: Izd. byvsh. vospitanikov Mosk. duhov. akad., pp. 131-140. (In Rus.)

Solovyov, V. S., 1900. Three Characteristics. – M. M. Troickij. – N. Ya. Grot. – P. D. Yurkevich. *Vestnik Evropy* [Bulletin of Europe], 1, pp. 319-335. (In Rus.)

Vvedensky, Alexey I., 1891. Basic Epistemological Principles of Post-Kantian Philosophy. Historical-critical Essay. *Vera i razum* [Faith and Reason], 19, pp. 305-326 (2nd pagin.). (In Rus.)

Vvedensky, Alexey I., 1892. Fouillée and the Metaphysics of the Future. *Voprosy filosofii i psihologii* [Issues of Philosophy and Psychology], 11, pp. 1-30. (In Rus.)

Рожин Д. О. Рецепция гносеологических идей И. Канта в метафизике Ф. А. Голубинского // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 1. С. 97–123. doi: 10.5922/0207-6918-2021-1-3.

Рожин Д. О. Между Кантом и Тренделенбургом: к вопросу о генеалогии теории познания Кудрявцева-Платонова // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 4. С. 35–68. doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-3.

Смирнов И. К. Московская Духовная Академия в 1854–58 гг. Из воспоминаний Ив. Кузьм. Смирнова // У Троицы в Академии. 1814–1914 гг. : юбил. сб. ист. материалов. М. : Изд. бывш. воспитанников Моск. духов. акад., 1914. С. 131–140.

Соловьев В. С. Три характеристики. М. М. Троицкий. — Н. Я. Грот. — П. Д. Юркевич // Вестник Европы. 1900. Кн. 1 (январь). С. 319–335.

Статья С. В. по поводу 100-летия смерти Иммануила Канта, 1904 // ГАРФ. Ф. 588 (Б. В. Никольский). Оп. 1. Д. 1359.

Флоренский П. А. Космологические антиномии И. Канта: [Пробная лекция] // Богословский вестник. 1909. Т. 1, № 4. С. 596–625 (3-я пагин.).

Фулье А. Религия Ницше в критическом изложении Альфреда Фулье / пер. с фр. Д. Введенского // Вера и разум. 1904а. № 1. С. 36–48.

Фулье А. Религия Ницше в критическом изложении Альфреда Фулье (окончание) / пер. с фр. Д. Введенского // Вера и разум. 1904б. № 4. С. 148–170.

Фулье А. Ницше и имморализм. СПб. : Изд-е Общественной пользы, 1905.

Фулье А. Ницше и имморализм / пер. с фр. А. И. Введенского. 2-е изд., стер. М. : URSS : Ленанд, 2006.

Хауэлл Р. Аналитическая работа над Кантом — идеализм, вещи в себе и объект знания // Кантовский сборник. 2017. Т. 36, № 4. С. 31–50.

Шпет Г. Г. Философское наследство П. Д. Юркевича. (К сорокалетию со дня смерти) // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 125 (V). С. 653–727.

Эрн В. Ф. Беркли как родоначальник современного имманентизма // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 103. С. 413–436.

Эрн В. Ф. Критика кантовского понятия истины // Философский сборник: Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности от Московского психологического общества. 1881–1911. М. : Типолит. И. Н. Кушнерева и К°, 1912. С. 49–61.

Эрн В. Ф. От Канта к Крупну // Соч. М. : Правда, 1991а. С. 308–318.

Эрн В. Ф. Сущность немецкого феноменализма // Соч. М. : Правда, 1991б. С. 319–328.

Vvedensky, Alexey I., 1893a. On the Tasks of Modern Philosophy, in Connection with the Question of the Possibility and Direction of Original Russian Philosophy. *Voprosy filosofii i psihologii [Issues of Philosophy and Psychology]*, 20, pp. 125-157. (In Rus.)

Vvedensky, Alexey I., 1893b. Essay on Modern French Philosophy. *Philosophy in Modern France. Vera i razum [Faith and Reason]*, 10, pp. 429-470 (2nd pagin.). (In Rus.)

Vvedensky, Alexey I., 1894. Philosophy of the Future in Germany. *Bogoslovskij vestnik [Theological Bulletin]*, 1(1), pp. 77-99 (1st pagin.). (In Rus.)

Vvedensky, Alexey I., 1895a. [Book Review:] Windelband. History of New Philosophy: Kant's Philosophy, translated from German by N. Platonova. St. Petersburg 1895. Pages IV+202. *Bogoslovskij vestnik [Theological Bulletin]*, 4(10), pp. 119-125 (3rd pagin.). (In Rus.)

Vvedensky, Alexey I., 1895b. Kant's Doctrine of Space: (Explanation and Criticism). *Bogoslovskij vestnik [Theological Bulletin]*, 2(6), pp. 390-404 (3rd pagin.). (In Rus.)

Vvedensky, Alexey I., 1904. Great Rationalist. On the Centenary of Kant's Death. (1704 — January 31 — 1804). *Moskovskie vedomosti [Moscow News]*, 31, pp. 3-4. (In Rus.)

Vvedensky, Alexey I., 1909. *Socializm, kak нравственная i teoreticheskaya zadacha [Socialism as a Moral and Theoretical Task]. Second Edition.* Moscow: "Russkaya Pechatnya". (In Rus.)

Vvedensky, Alexey I., 2015. *Zapadnaya dejstvitel'nost' i russkie idealy: Pis'ma iz-za granicy [Western Reality and Russian Ideals: Letters from Abroad]*. Moscow: LENAND. (In Rus.)

Windelband, W., 1880. *Die Geschichte der Neueren Philosophie. Volume 2: Von Kant bis Hegel und Herbart.* Leipzig: Breitkopf und Härtel.

Windelband, W., 1895. *Filosofiya Kanta (Iz istorii novoj filosofii Windelbanda) [Philosophy of Kant (From the History of the New Philosophy of Windelband)]*. Translated from German by N. Platonova. St. Petersburg : Tip. I. N. Skorohodova. (In Rus.)

Yermishin, O. T., 2009. Vvedensky Aleksey Ivanovich. In: Patriarch of Moscow and All Rus' Kirill, ed. 2009. *Pravoslavnaya enciklopediya [Orthodox Encyclopedia]*. Available at: <https://www.pravenc.ru/text/149991.html> (Accessed 23 November 2023) (In Rus.)

Yungerov, P. A., ed. 2007. *Kniga Bytiya. Opyt pere-lozheniya na russkij yazyk [Book of Genesis. Experience of Transposition into Russian]*. Translated by P. A. Yungerov, reprinted by N. Divakov. Moscow: Izdanie KB MDA i Fonda "Serafim". Available at: [https://azbyka.ru/otechnik/Pavel\\_Yungerov/kniga-bytija/3](https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Yungerov/kniga-bytija/3) (Accessed 23 November 2023) (In Rus.)

Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Московские университетские известия. 1865. № 5. С. 321–392.

Lotze H. Logik: Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen. Leipzig : F. Meiner, 1912.

Natorp P. Platos Ideenlehre: eine Einführung in den Idealismus. Leipzig : F. Meiner, 1921.

Nemeth T. Philosophy in Imperial Russia's Theological Academies. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2023.

Rohlf M. Immanuel Kant // Stanford Encyclopedia of Philosophy / ed. by E.N. Zalta, U. Nodelman. Stanford, 2023. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/kant/> (дата обращения: 23.11.2023).

Žust M. M. À la recherche de la vérité vivante. L'expérience religieuse de Pavel A. Florenskij (1882–1937). Roma : Lipa Srl, 2002.

## Об авторе

Давид Олегович **Рожин**, кандидат философских наук, лаборатория «Кантианская рациональность», Академия Кантиана, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: DRozhin1@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4877-2598>

## Для цитирования:

Введенский А. И., Рожин Д. О. «Великий рационалист»: Алексей Введенский о Канте в контексте русской кантианы // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 1. С. 149–180.

doi: 10.5922/0207-6918-2024-1-7

© Введенский А. И., Рожин Д. О., 2024.

Yurkevich, P. D., 1860. From the Science of the Human Spirit. *Trudy Kievskoj duhovnoj akademii* [Proceedings of the Kyiv Theological Academy], 4, pp. 367-511. (In Rus.)

Yurkevich, P. D., 1865. Reason According to the Teachings of Plato and Experience According to the Teachings of Kant. Speech by Ordinary Professor P. D. Yurkevich. *Moskovskie Universitetskie Izvestiya* [Moscow University News], 5, pp. 321-392. (In Rus.)

Zen'kovsky, V. V., 1908. Plato in the Interpretation by P. Natorp. *Voprosy filosofii i psichologii* [Issues of Philosophy and Psychology], 95, pp. 588-619 (2nd pagin.). (In Rus.)

Žust, M. M., 2002. *À la recherche de la vérité vivante*. Roma: Lipa Srl.

*Translated from the Russian by Evogeni N. Filippov*

## The author

Dr David O. **Rozhin**, Kantian Rationality Lab & Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad, Russia.

E-mail: DRozhin1@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4877-2598>

## To cite this article:

Vvedensky, A. I. and Rozhin, D. O., 2024. "The Great Rationalist": Alexey Vvedensky on Kant in the Context of Russian Kantiana. *Kantian Journal*, 43(1), pp. 149-180.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-1-7>

© Vvedensky A. I., Rozhin D. O., 2024.



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**

**2024**

**Том 43**  
**Vol.**

**№ 1**

Перевод с рус. на англ. *Е.Н. Филиппов*

Перевод с англ. на рус. *П. Р. Левин*

Перевод с нем. на рус. *И. Г. Черненко*

Редактор *Д.А. Малеваная*

Выпускающий редактор *И.О. Дементьев*

Компьютерная верстка *А.В. Иванов*

Translated from Russian by *E.N. Filippov*

Translated from English by *P. R. Lewin*

Translated from German by *I. G. Chernenok*

Copy-edited by *D.A. Malevanaya*

Publishing editor *I.O. Dementev*

Layout by *A. V. Ivanov*

Подписано в печать 03.06.2024 г.

Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Усл. печ. л. 19

Тираж 500 экз. (1-й завод 60 экз.). Заказ 53

Sent to the printers on June 03, 2023

Size 84×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. 19 sheets

500 copies (first print: 60 copies). Order 53

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта  
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14

Immanuel Kant Baltic Federal University Press  
14 A. Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia