

ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2018 ■ $\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 37 ■ № 3



ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2018

Том
Vol. 37

№ 3

Калининград
Издательство Балтийского федерального
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad
Immanuel Kant Baltic Federal University
Press

2018

Кантовский сборник. — 2018. — Т. 37, №3. — 114 с.

Kantian Journal, 2018, vol. 37, no.3, 114 pp.

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

Издается с 1975 г.
Выходит 4 раза в год

Published since 1975
A quarterly periodical

Зарегистрирован в Федеральной службе
по надзору за соблюдением законодательства
в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия.
Свидетельство о регистрации Министерства Российской Федерации
по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
ПИ №ФС77-46310 от 26 августа 2011 г.

Registered with the Federal Service for Media Law Compliance and Cultural Heritage
Certificate from the Ministry of the Russian Federation for Affairs of the Press, Television and Radio Broadcasting
and Mass Communication Media ПИ №ФС77-46310 of August 26, 2011

Учредитель

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

Established by

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

Адрес редколлегии:
236016, г. Калининград, ул. А. Невского, 14, БФУ им. И. Канта, Академия Кантиана
e-mail: kant@kantiana.ru

Editorial board address:
Academia Kantiana
14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236016, Russia
e-mail: kant@kantiana.ru

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2018

© Immanuel Kant Baltic Federal University,
2018

Редакционная коллегия

- Дмитриева Нина Анатольевна, доктор философских наук, профессор, научный директор Academia Kantiana Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта; профессор, Московский педагогический государственный университет (Россия) — главный редактор;
- Чалый Вадим Александрович, кандидат философских наук, доцент, Academia Kantiana Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия) — заместитель главного редактора;
- Бажанов Валентин Александрович, доктор философских наук, профессор, Ульяновский государственный университет (Россия);
- Байзер Фредерик Ч., доктор философии, профессор, Сиракьюсский университет (США);
- Белов Владимир Николаевич, доктор философских наук, профессор, Российский университет дружбы народов (Россия);
- Васильев Вадим Валерьевич, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Россия);
- Вуд Аллен, доктор философии, профессор, Индианский университет в Блумингтоне (США);
- Дёрфлингер Бернд, доктор философии, профессор, Университет Трира (Германия);
- Зильбер Андрей Сергеевич, младший научный сотрудник, Academia Kantiana Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия) — ответственный секретарь;
- Калинников Леонард Александрович, доктор философских наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия);
- Кляйнгельд Паулине, доктор философии, профессор, Гронингенский университет (Нидерланды);
- Конеv Владимир Александрович, доктор философских наук, профессор, Самарский государственный университет (Россия);
- Копцев Иван Демьянович, доктор филологических наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия);
- Круглов Алексей Николаевич, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (Россия);
- Мотрошилова Неля Васильевна, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт философии РАН (Россия);
- Пушкарский Анатолий Геннадьевич, старший преподаватель, Academia Kantiana Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия) — ответственный секретарь;
- Разеев Данил Николаевич, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия);
- Румянцева Татьяна Герардовна, доктор философских наук, профессор, Белорусский государственный университет (Беларусь);
- Соболева Майя Евгеньевна, доктор философских наук, Марбургский университет (Германия);
- Сорина Галина Вениаминовна, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Россия);
- Тиммерманн Йенс, доктор философии, профессор, Сент-Эндрюсский университет (Великобритания);
- Тремблэй Фредерик, доктор философии, старший научный сотрудник Academia Kantiana Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия); научный сотрудник, Софийский университет им. Св. Климента Охридского (Болгария);
- Уоткинс Эрик, доктор философии, профессор, Калифорнийский университет в Сан-Диего (США);
- Чернов Сергей Александрович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. проф. М. А. Бонч-Бруевича (Россия);
- Штарк Вернер, доктор философии, почетный профессор, Марбургский университет им. Филиппа (Германия)

Editorial board

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

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: *Signum*, AA (Vol.-Number.), page[s], for example: (*MpVt*, AA 08, p. 264). *Siglen* index see: https://www.degruyter.com/view/supplement/s16131134_Instructions_for_Authors_2015_en.pdf 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.

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

Философия Канта

- Рёсснер Х.* Кант — мистик? О тезисе из *dissertatio philosophica* Карла Арнольда Вилманса 7
- Катречко С.Л.* Природа явления в трансцендентализме Канта: семантико-когнитивный анализ 31

Кант: *pro et contra*

- Немет Т.* Кантианский этический гуманизм в поздней императорской России 56

Интервью

- Зильбер А.С.* Кантовское пространство мышления: субъективность как принцип. Интервью с профессором Юргеном Штольценбергом 77

Рецензии

- Белов В.Н.* Актуальны ли еще исследования о постмодернизме? Размышления о книге итальянского философа А. Помы 97

События

- Бонадысева П.Р., Киселев А.С.* Учение Канта о праве, законе и свободе. Обзор II Международной летней школы по изучению наследия Канта 103

Объявления

- XII Кантовские чтения. Международная научная конференция «Кант и этика Просвещения: исторические основания и современное значение» 113

CONTENTS

Articles

Kant's Philosophy

- Rößner, C. Kant als Mystiker? Zur These von Carl Arnold Wilmans' *dissertatio philosophica* 7
- Katrchko, S. L. The Nature of Appearance in Kant's Transcendentalism: A Semantic-Cognitive Analysis 31

Kant: pro et contra

- Nemeth, T. Kantian Ethical Humanism in Late Imperial Russia 56

Interview

- Zilber, A. S. Kants Denkraum: Subjektivität als Prinzip. Interview mit Prof. Dr. Jürgen Stolzenberg..... 77

Reviews

- Belov, V. N. Is Research on Postmodernism Still Relevant? Thoughts on a Book by the Italian Philosopher A. Poma..... 97

Conference Reports

- Bonadyseva, P. R., Kiselev, A. S. Kant's Doctrines of Right, Law, and Freedom. Report of the Second International Summer School 103

Announcements

- 12th *Kant-Readings* International Conference "Kant and the Ethics of Enlightenment: Historical Roots and Contemporary Relevance" 113

ФИЛОСОФИЯ КАНТА

УДК 1(091):14:13

КАНТ — МИСТИК?
О ТЕЗИСЕ ИЗ DISSERTATIO PHILOSOPHICA
КАРЛА АРНОЛЬДА ВИЛМАНСА

Христиан Рёсснер¹

Карл Арнольд Вилманс получил степень доктора философии в Галле в 1797 г. за смелый тезис: он заявил о неявном сходстве между просветительской философией религии у Канта, с одной стороны, и чистым мистицизмом некоторых так называемых сепаратистов — с другой, и отправил свою работу Канту. То, что последний на нее отреагировал, и то, как он это сделал, придает всей истории еще больший интерес. Мог ли Кант быть тайным мистиком? Дальнейшее исследование является попыткой дать дифференцированное представление об интеллектуальном отношении Канта к мистицизму, которое было не столь однозначным, как может показаться, учитывая его исторический фон, равно как и философский и теологический контексты диссертации Вилманса. Далее фокус моего исследования направляется на эссе Канта «О недавно возникшем барском тоне в философии». Я показываю, что центральная кантовская теорема о факте разума сближается с его доктриной уважения к моральному закону как умопостижаемого чувства. Это сближение позволяет последней играть такую аргументативную роль, которая, служа *ratio cognoscendi* свободы, имеет и познавательную ценность. Практическая философия Канта оказывается основанной на квазифеноменологическом интуиционизме конечного разума, в котором эстетические элементы имеют такое значение, которое позволяет оправдать утверждение Вилманса о ее скрытом сходстве с чистым мистицизмом.

Ключевые слова: Кант, Карл Арнольд Вилманс, философия религии, мистицизм, моральное чувство, факт разума, сверхчувственное, чувство уважения.

Введение

Кант — мистик? Может ли этот вопрос быть более, чем чисто риторическим? Ведь первый и даже не предварительный ответ на этот вопрос может звучать только: нет, конечно *нет!* Это настолько само собой разумеется, что иной кантианец, пожалуй, сочтет даже сам сформулированный вопрос до некоторой степени вводящим в заблуждение. Поэтому вспомним лучше

¹ Catholic Private University Linz, Institute of Theoretical Philosophy, Bethlehemstraße 20, 4020 Linz, Austria.
Поступила в редакцию: 31.07.2018 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-1
© Рёсснер Х., 2018.

KANT'S PHILOSOPHY

KANT ALS MYSTIKER?
ZUR THESE VON CARL ARNOLD WILMANS'
DISSERTATIO PHILOSOPHICA

Christian Rößner¹

Carl Arnold Wilmans received his degree of doctor in philosophy in Halle in 1797 for a bold thesis. He claimed a latent similarity between Kant's enlightened philosophy of religion and the pure mysticism of some so-called separatists — and sent his work to Kant. The fact that and how the latter reacted to it, makes the matter all the more interesting. Could Kant have been a secret mystic? The following study attempts to give a differentiated presentation of Kant's intellectual relationship with mysticism, which was not as unambiguous as it may seem, by first elaborating the historical background as well as the philosophical and theological contexts of Wilmans' dissertation. Furthermore, the focus of my study is directed towards Kant's essay *On a Newly Arisen Superior Tone in Philosophy*. I show that the central Kantian theorem of the fact of reason converges with his doctrine of respect to the moral law as intelligible feeling. This rapprochement allows the latter to play an argumentative role that, by serving as *ratio cognoscendi* of freedom, is also of epistemic value. Kant's practical philosophy turns out to be based on a quasi-phenomenological intuitionism of finite reason in which aesthetic elements are of such importance that Wilmans' assertion of its latent similarity to pure mysticism may be justified.

Keywords: Kant, Carl Arnold Wilmans, philosophy of religion, mysticism, moral feeling, fact of reason, supersensual, feeling of respect.

Einleitung

Kant als Mystiker? — kann diese Frage mehr sein als eine rein rhetorische? Denn die erste und keineswegs nur vorläufige Antwort auf diese Frage kann ja nur lauten: nein, natürlich *nicht!* So selbstverständlich ist dies, dass mancher Kantianer wohl allein schon die formulierte Frage als einigermaßen irritierend empfinden wird. Erinnern wir uns also besser gleich zu Beginn daran, was einer der ersten Biographen Kants über dessen persönliche Stellung zu allem, was man Mystik nennen oder mit ihr in Verbindung bringen

¹ Catholic Private University Linz, Institute of Theoretical Philosophy, 20 Bethlehemstr., 4020 Linz, Austria.
Received: 31.07.2018.
doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-1
© Rößner C., 2018.

сначала о том, что сообщает один из первых биографов Канта о его личном отношении ко всему, что принято называть мистикой либо связывать с ней. Когда после ухода Канта из жизни в 1804 г. в некрологе на страницах «Готской научной газеты»² было сказано по какой-то причине, что усопший был приверженцем «некоторой тонкой мистики», преданный Канту Рейнгольд Бернхард Яхман поспешил в своей книге «Иммануил Кант в письмах другу» решительно опровергнуть это утверждение:

Если и были религиозные взгляды какого-либо человека заключением холодного рассудка, если исключал человек когда-либо связь всего, что называется чувством, со своими религиозными действиями и отрицал... всякую ощутимую общность с миром духов; если служение Богу когда-либо заключалось для человека лишь в чистом послушании закону разума и в очищенном от всего чувственного и чисто мотивированном исполнении долга; то это случай Канта. Если мы не хотим вести словесных баталий, если не хотим намеренно вложить в кантовские выражения... другой смысл, отличный от того, который задумывал автор, и выводить из чувств то, что он основал исключительно на разуме, то ни в сочинениях, ни в жизни Канта мы не обнаружим ничего мистического. По этому поводу Кант объяснился совершенно открыто и заверил меня, что ни одно его слово не следует интерпретировать в мистическом ключе, что он никогда не вкладывал в них мистический смысл и что он никогда не был любителем мистики. При случае он к тому же осуждал Гипшеля за склонность к мистике и в целом заявлял, что всякое пристрастие к мистическому энтузиазму является следствием и признаком некоторой умственной слабости (Jachmann, 1804, S. 117 – 119).

² «Свое убеждение, что во всех работах Канта, которые имеют отношение к религии, я не нахожу ни малейшего намека на мистические идеи, я представил ученому миру в своем сочинении “Проверка Кантовой философии религии с точки зрения приписываемого ей сходства с чистым мистицизмом”. В устных беседах Канта я также едва ли заметил какую-либо мистическую идею, и еще меньше мистических настроений я наблюдал при исполнении им своих обязанностей и во всех прочих обстоятельствах его жизни. Я должен, следовательно, опровергнуть содержание некролога, опубликованного в этом году в выпуске №19 “Готской научной газеты”, в котором утверждается, что “Кант был приверженцем некоторой тонкой мистики”. Если религиозное воспитание его ранней юности и было, в конечном счете, пие-тистским и даже мистически направленным, то всякий след от него был стерт последующими размышлениями» (Jachmann, 1804, S. 116 – 117). В некрологе, опубликованном 7 марта 1804 г., говорится дословно следующее: «Скромным и благородным был его образ жизни, и хотя он, согласно своей системе, не приветствовал и не мог приветствовать ту мистику, которая полагает возможными непосредственные контакты с божеством, и хотя он был заклятым врагом любых грез, все же сердцем он был склонен к подлинной мистике или религиозному чувству и к определенного рода пие-тизму» ([Ewald], 1804, S. 171). См. об этом: (Schröpfer, 2009; 2015).

mag, zu berichten weiß. Nachdem nach Kants Ableben 1804 in den *Gothaischen Gelehrten Zeitungen* in einem Nekrolog – warum auch immer – behauptet worden war, der Dahingegangene habe „einer gewissen feinern Mystik angehangen“,² beeilt sich der getreue Reinhold Bernhard Jachmann in seiner Schrift *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, dieser Unterstellung sogleich mit Entschiedenheit entgegenzutreten:

Waren irgend eines Menschen Religionsmeinungen kalte Aussprüche der Vernunft; hat je ein Mensch Alles, was Gefühl heißt, von seinen religiösen Handlungen ausgeschlossen und alle fühlbare Gemeinschaft mit der Geisterwelt [...] abgeleugnet; bestand je eines Menschen Gottesdienst blos in einem reinen Gehorsam gegen das Vernunftgesetz und in einer von allem Sinnlichen gereinigten und rein motivierten Pflichterfüllung, so war dies bei Kant der Fall. Will man also nicht mit Worten streiten, will man den Kantischen Ausdrücken [...] nicht absichtlich einen andern Sinn unterlegen, als der Verfasser sich dabei dachte, und das aus Gefühlen herleiten, was er einzig und allein auf Vernunft gründete, so wird man auch weder in den Schriften noch in dem Leben Kants irgend etwas Mystisches entdecken. Kant hat sich hierüber auch gegen mich ganz unverholen erklärt und versichert, daß keines seiner Worte mystisch gedeutet werden müsse, daß er nie einen mystischen Sinn damit verbinde und daß er nichts weniger als ein Freund mystischer Gefühle sey. Bei der Gelegenheit tadelte er noch den Hang Hippels zur Mystik und erklärte überhaupt jede Neigung zur mystischen Schwärmerei für eine Folge und für ein Zeichen einer gewissen Verstandesschwäche (Jachmann, 1804, S. 117-119).

² „Daß ich in allen Werken Kants, welche sich auf Religion beziehen, auch nicht das Mindeste von mystischen Vorstellungen finde, davon habe ich in meiner ‚Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizismus‘ der gelehrten Welt meine Ueberzeugung vorgelegt. Eben so wenig habe ich in den mündlichen Gesprächen Kants irgend eine mystische Vorstellung bemerkt, und noch weniger in seiner Pflichterfüllung und in allen Verhältnissen seines Lebens irgend ein mystisches Gefühl an ihm wahrgenommen. Ich muß daher dem Nekrolog in dem 19ten Stück der *Gothaischen gelehrten Zeitung* dieses Jahres, widersprechen, wenn er behauptet: ‚Kant habe einer gewissen feinern Mystik angehangen‘. Mögen immerhin die Religionsübungen seiner frühern Jugend pietistisch und auch mystisch gewesen seyn, so war doch durch seine nachmaligen Speculationen davon jede Spur verwischt“ (Jachmann, 1804, S. 116-117). In jenem am 7. März 1804 erschienenen Nekrolog heißt es wörtlich: „Schlicht und fromm war sein Wandel, und, ob er gleich, seinem System nach, derjenigen Mystik nicht huldigte und nicht huldigen konnte, die unmittelbare Berührungen mit der Gottheit für möglich hält, und er jeder Schwärmerei abgsagter Feind war, so neigte sich sein Herz doch zu der echten Mystik oder dem religiösen Sinn und zu einer gewissen Art von Pietismus“ ([Ewald], 1804, S. 171). Vgl. dazu Schröpfer (2009; 2015).

Кому недостаточно свидетельства биографа, тот может получить схожие сведения из первых рук и обнаружить в объемистой переписке Канта, например, написанные Людвигу Эрнсту Боровски в марте 1790 г. строки, в которых Кант обсуждает «столь быстро расширяющуюся склонность к экзальтации»³, при этом не раздумывая отмахивается от любого рода мистицизма, спиритуализма или супранатурализма как от «невежества» (Кант, 1994в, с. 536) и объявляет мечтательных адептов подобного общественно опасного духовидения по меньшей мере просто недостойными в философском отношении оппонентами: «Пространное опровержение противоречит в данном случае достоинству разума и к тому же бесполезно. К подобному безумию более уместно отнестись с молчаливым презрением» (там же, с. 537–538).

Но и помимо полемического дистанцирования Кант не испытывал недостатка в развернутых аргументах против мистики и мистицизма, и ясность их изложения едва ли оставляет желать большего. «Мистицизм практического разума» (Кант, 1997а, с. 461), как сказано во второй «Критике», ошибочно и неправомерно превращает в *схему* то, что в смысле символического антропоморфизма служило лишь *символом*, и тем самым делает основой применения моральных понятий, с одной стороны, действительно воспринимаемые, а с другой — все же нечувственные созерцания (например, невидимого Царства Божьего), и ввиду этого неизбежно начинает блуждать в запредельном⁴ (Кант, 1997а, с. 461–463), то есть растворяться в том экзальтированном «раю для фантастов» (Кант, 1994а, с. 204), к которому критическая философия и чистый разум не имеют и не желают иметь доступа. В новом «Кантовском лексиконе» последовательно проводится тезис о том, что как понятие мистики и мистического, так и в особенности понятие мистицизма у Канта встречается, как правило, в «негативной коннотации» (Sans, 2015)⁵ и применяется в уничижительном смысле. Причем этот вывод сформулирован, кажется, еще довольно мягко по сравнению с суждениями самого Канта: «Рай Магомета или трогательное единение с божеством у теософов и мистиков, всяк на свой лад, навязывали бы разуму свои бредни, и тогда было бы лучше совсем не иметь разума, чем отдавать его на милость всяким мечтаниям» (Кант, 1997а, с. 613–615), — сказано в «Критике практического разума». А в «Религии в пределах только разума» говорится лаконично: «заблуждение религиозного самообольщения — это моральная смерть разума» (Кант, 1994д, с. 189)⁶.

³ Письмо И. Канта Л.Э. Боровскому, между 6 и 22 марта 1790 г. (Кант, 1994в, с. 535).

⁴ О понятии запредельного см.: (Zachhuber, 2000).

⁵ Обобщение результатов исследования о критике мистики Кантом см. также: (Langer, 2004, S. 29–30)

⁶ Об «умерщвляющем разум мистицизме» см. также пассаж в «Споре факультетов» (Кант, 1999, с. 146).

Wem der Bericht des Biographen nicht genügt, kann ähnliches auch aus erster Hand erfahren und aus Kants umfangreichen Briefwechsel etwa einige von Kant an Ludwig Ernst Borowski gerichtete Zeilen vom März 1790 herausgreifen, in denen er den „Hang zu der jetzt so überhandnehmenden Schwärmerei“ (Br, AA 11, S. 141) abhandelt, indem er jeden wie auch immer gearteten Mystizismus, Spiritualismus oder Supranaturalismus kurzerhand als „Unfug“ (Br, AA 11, S. 142) abtut und die verträumten Adepten solch gemeingefährlicher Geisterseherei für philosophisch schlechterdings nicht satisfaktionsfähig erklärt: „Weitläufige Widerlegung ist hier wider die Würde der Vernunft und richtet auch nichts aus; verachtendes Stillschweigen ist einer solchen Art von Wahnsinn besser angemessen“ (Br, AA 11, S. 142-143).

Diesseits der polemischen Distanzierung hat es Kant auch an argumentativer Ausführlichkeit in der Auseinandersetzung mit der Mystik bzw. dem Mystizismus nicht fehlen und an Deutlichkeit der Darstellung wenig zu wünschen übrig gelassen. Der „Mysticism der praktischen Vernunft“ (KpV, AA 05, S. 70), so heißt es denn in der zweiten *Kritik*, mache das, was im Sinne des symbolischen Anthropomorphismus eben nur zum *Symbol* diene, fälschlich und unberechtigterweise zu einem *Schema*, lege damit der Anwendung der moralischen Begriffe also einerseits als wirklich angenommene, andererseits aber eben doch nicht sinnliche Anschauungen (etwa eines unsichtbaren Reichs Gottes) unter, und müsse dadurch unvermeidlich ins Überschwengliche³ hinausschweifen (KpV, AA 05, S. 70-71), d. h. in jenes exaltierte „Paradies der Phantasten“ (TG, AA 02, S. 317) sich verflüchtigen, zu dem kritische Philosophie und reine Vernunft Zugang weder haben noch zu erhalten wünschen. Im neuen *Kant-Lexikon* ist folgerichtig festgehalten, dass sowohl der Begriff der Mystik und des Mystischen als auch insbesondere jener des Mystizismus bei Kant in der Regel „negativ konnotiert“ (Sans, 2015)⁴ und pejorativ gebraucht sei. Und selbst diese Feststellung scheint noch freundlicher formuliert, als es die Rede bei Kant selbst ist: „Mahomets Paradies, oder der *Theosophen* und *Mystiker* schmelzende Vereinigung mit der Gottheit, so wie jedem sein Sinn steht, würden der Vernunft ihre Ungeheuer aufdringen, und es wäre eben so gut, gar keine zu haben, als sie auf solche Weise allen Träumereien preiszugeben“ (KpV, AA 05, S. 120-121), so die *Kritik der praktischen Vernunft*. Und in der *Religionschrift* heißt es kurz und bündig: „der schwärmerische Religionswahn [ist] der moralische Tod der Vernunft“ (RGV, AA 06, S. 175).⁵

³ Zum Begriff des Überschwenglichen vgl. Zachhuber (2000).

⁴ Zusammenfassend zu Kants Kritik der Mystik vgl. auch Langer (2004, S. 29-30).

⁵ Zum „vernunfttötenden *Mysticism*“ vgl. auch SF, AA 07, S. 59.

Тем самым вопрос про Канта как мистика (ср.: Danckelmann, 1897)⁷ уже, казалось бы, получил ответ еще до того, как его, собственно, успели поставить. И что бы ни обнаружил, наконец, некий Карл Арнольд Вилманс, который в 1797 г. получил в Галле степень доктора философии за работу «*Dissertatio philosophica de similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam*» (Wilmans, 1797)⁸, — какие бы ни выявил параллели, соответствия, аналогии или сходства другого рода между критической философией религии у Канта и взглядами некоторых чудаков-отщепенцев, чей чистый мистицизм мог быть, вероятно, во всяком случае несколько менее фанатичным, несколько менее неразумным, — выражение «*similitudo*» в титуле диссертации, напечатанное в разрядку, может быть лишь таким, которое, говоря схоластически, всегда подразумевает *semper maior dissimilitudo*⁹ и отсылает к нему.

Почему же вообще возникает вопрос о Канте и мистике? Почему в этой дистанции все еще можно заподозрить затаенно-зловещую близость? Почему, скажем, если приводить авторитетный пример, Роберт Шпэман в своей хабилюационной работе «Рефлексия и спонтанность» мог мимоходом указать на «близость кантовской философии к мистической традиции» (Spaemann, 1963, S. 233–234 сн.) и при этом эксплицитно сослаться на того самого Карла Арнольда Вилманса и его диссертацию?

То, что эта диссертация, напечатанная в 1797 г. в издательстве Грунерта в Халле, а вовсе не в родном городе Вилманса Билефельде, который указывает Шпэман, с той поры ни разу не переизданная и до сих пор не переведенная с латыни, забыта, пусть и не совсем, — этому способствовал сам Кант. Когда экземпляр *dissertatio*, посланный автором вместе с сопроводительным письмом, достиг кёнигсбергской Принцессиненштрассе, Кант оказал молодому человеку «необычайную честь», о которой, по словам Дитера Хенриха, «мог мечтать и более достойный» и которую Кант, пожалуй, «не оказывал ни одному автору», «чья позиция грозила ему критикой» или казалась ему очень подозрительной (Henrich, 1966, S. 55). Большая

⁷ Исследование Данкельмана направлено против Карла Дю-Преля, который неоднократно пытался причислить Канта к спиритизму в духе Сведенборга: (Prel, 1888; 1889; 1896); об этом, а точнее, против этого, см.: (Lind, 1892); из первых источников в дискуссии о Канте и спиритизме см.: (Zimmermann, 1879); дальнейшая дискуссия прослеживается у следующих авторов: (Florschütz, 2003; Rauer, 2007, S. 210–212; Kvist, 2008; Stengel, 2008; 2011, S. 636–638; Prunea-Bretonnet, 2013; Schwenke, 2018).

⁸ «Философская диссертация о сходстве между чистым мистицизмом и религиозной доктриной Канта» (лат.). — *Примеч. пер.* Здесь и далее перевод с лат. С.В. Лугового.

⁹ Всегда больше несходства (лат.). — *Примеч. пер.*

Damit scheint die Frage nach „Kant als Mystiker“ (vgl. Danckelmann, 1897)⁶ bereits beantwortet zu sein, noch bevor sie recht eigentlich gestellt ist. Und was immer ein gewisser Carl Arnold Wilmans, der anno 1797 in Halle mit einer *dissertatio philosophica de similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam* promoviert worden ist, auch an Parallelitäten, Entsprechungen, Analogien oder anderweitigen Ähnlichkeiten zwischen Kants kritischer Philosophie der Religion und den Ansichten einiger separatistischen Sonderlinge, deren reiner Mystizismus vielleicht allenfalls etwas weniger schwärmerisch, etwas weniger unvernünftig gewesen sein mag, eruiert haben wird, so dürfte diese im Titel seiner Dissertationsschrift gesperrt gedruckte *similitudo* doch nur eine solche sein, die, scholastisch gesprochen, stets von einer *semper maior dissimilitudo* unterlaufen und umfungen bliebe.

Warum stellt sich also überhaupt die Frage nach Kant und der Mystik? Warum kann in dieser Ferne immer noch und immer wieder eine heimlich-unheimliche Nähe vermutet werden? Warum etwa kann — um nur ein prominentes Beispiel zu nennen — Robert Spaemann in seiner Habilitationsschrift *Reflexion und Spontaneität* von 1963 en passant auf „die Nähe der kantischen Philosophie zur mystischen Tradition“ (Spaemann, 1963, 233f., Anm.) hinweisen und dabei explizit auf diesen Carl Arnold Wilmans und dessen Dissertation verweisen?

Dass diese 1797 bei Grunert in Halle und nicht wie von Spaemann angegeben in Wilmans' Heimatstadt Bielefeld gedruckte, seitdem nicht mehr aufgelegte und bis dato auch nicht aus dem Lateinischen übersetzte Doktorarbeit zwar weitestgehend, aber zumindest noch nicht vollständig in Vergessenheit geraten ist, liegt in erster Linie — an Kant selbst. Nachdem nämlich in der Königsberger Prinzessinnenstraße ein vom Verfasser samt Begleitschreiben dorthin gesandtes Exemplar der *dissertatio* eingegangen war, sollte Kant dem jungen Manne eine „ungewöhnliche Ehrung“ erweisen, die — so Dieter Henrich — „Größeren begehrenswert erschienen wäre“ und die Kant wohl „keinem Autor gewährt“ hätte, „dessen Standpunkt ihm für die Kritik bedrohlich“ oder ernsthaft verdächtig vorgekommen wäre (Henrich, 1966, S. 55). Die große Ehre, die dem Hallenser Doktor und Magister widerfahren sollte, besteht nicht allein darin, dass Kant öffentlich

⁶ Danckelmanns Studie ist gegen Carl du Prel gerichtet, der Kant verschiedentlich für einen Spiritismus im Sinne Svedenborgs zu vereinnahmen versucht hat: vgl. Prel (1888; 1889; 1896); dazu bzw. dagegen vgl. bereits Lind (1892); zur Auseinandersetzung um Kant und den Spiritismus vgl. schon Zimmermann (1879); zur weiteren Diskussion vgl. Florschütz (2003); Rauer (2007, S. 210-212); Kvist (2008); Stengel (2008; 2011, S. 636-638); Prunea-Bretonnet (2013); Schwenke (2018).

честь, которая выпала галльскому доктору и магистру, заключается не только в том, что Кант публично и прямо отзывается о Вилмансе «как о человеке», «посвятившем себя медицине... от которого следует ожидать многого также и в других областях науки» (Кант, 1999, с. 172 сл.); Кант даже дополняет свою работу «Спор факультетов» приложением к первому разделу, в котором, согласно заголовку, идет речь «о чистой мистике в религии», и в нем явным образом не только говорится о тезисе Вилманса, но и сама тема обсуждается с использованием выражений Вилманса. Говоря точнее, Кант позволил себе слово в слово и со всеми подробностями передать сопроводительное письмо Вилманса — с его согласия и опустив лишь вводные и заключительные обороты вежливости.

Письмо Вилманса: чистый мистицизм и Кантова философия религии

Вначале Вилманс подробно излагает классические *topoi* трансцендентально-критического идеализма, рассматривает, например, понимание Кантом взаимоотношений рассудка и разума, а также теоретической и практической философии, чтобы затем перейти к проблемам и вопросам, образующим специфику философии религии:

Дальнейший ход критического исследования способностей души человека поставил естественный вопрос: не имеет ли неизбежная и неукротимая идея разума о создателе вселенной, а следовательно, и нас самих, и морального закона, свое весомое основание, так как всякое теоретическое основание по своей природе не годится для укрепления и сохранения упомянутой идеи? Поэтому и возникло столь прекрасное моральное доказательство существования Бога, которое для всякого [человека], даже помимо его желания, обладает интуитивно ясной и достаточной доказательной силой. Из этой доказанной с его помощью идеи о творце мира выросла в конце концов практическая идея о всеобщей моральной законодательной инстанции, о творце присущего нам морального закона. Эта идея открывает человеку совершенно новый мир. Он чувствует, что создан для совершенно иного царства, чем царство чувственности и рассудка, а именно — для царства морали, для царства Господа. Огненные он сознает свои обязанности одновременно и как божественные заповеди, и в нем рождается новое знание, новое чувство, а именно — религия (Кант, 1999, с. 182).

Так пишет Вилманс в своем кратком реферате, который вплоть до этого места можно считать как достаточно основательным, так и весьма непримечательным. Но все предшествующее было только общим вступлением и философской прелюдией, и вот Вил-

und ausdrücklich von Wilmans als einem „jetzt der Arzneiwissenschaft sich widmenden jungen Mann“ spricht, „von dem sich auch in anderen Fächern der Wissenschaft viel erwarten läßt“ (SF, AA 07, S. 69, Anm.); Kant erweitert sogar seine Schrift *Streit der Fakultäten* um einen Anhang zum ersten Abschnitt, der nun — so die Überschrift — „Von einer reinen Mystik in der Religion“ (SF, AA 07, S. 69-71) handelt und der erkennbar von Wilmans' These nicht nur handelt, sondern das Thema in Wilmans' Worten behandelt. Kant erlaubt es sich nämlich, Wilmans' Begleitbrief — mit dessen Einverständnis und gekürzt bloß um die das Sendschreiben einleitenden und abschließenden Höflichkeitstopoi — Wort für Wort und in aller Ausführlichkeit wiederzugeben.

Wilmans' Brief: Reiner Mystizismus und Kants Religionsphilosophie

Wilmans geht zunächst ausführlich auf klassische *Topoi* des transzendental-kritischen Idealismus ein, erörtert etwa Kants Verhältnisbestimmungen von Verstand und Vernunft oder auch von theoretischer und praktischer Philosophie, um anschließend zu speziellen religionsphilosophischen Problem- und Fragestellungen überzuleiten:

Der fernere Verlauf der kritischen Untersuchung der menschlichen Seelenvermögen stellte die natürliche Frage auf: hat die unvermeidliche und nicht zu unterdrückende Idee der Vernunft von einem Urheber des Weltalls und also unserer selbst und des moralischen Gesetzes auch wohl einen gültigen Grund, da jeder theoretische Grund seiner Natur nach untauglich zur Befestigung und Sicherstellung jener Idee ist? Hieraus entstand der so schöne moralische Beweis für das Dasein Gottes, der jedem, auch wenn er nicht wollte, doch insgeheim auch deutlich und hinlänglich beweisend sein muß. Aus der durch ihn nun begründeten Idee von einem Weltschöpfer aber ging endlich die praktische Idee hervor von einem allgemeinen moralischen Gesetzgeber für alle unsere Pflichten, als Urheber des uns inwohnenden moralischen Gesetzes. Diese Idee bietet dem Menschen eine ganz neue Welt dar. Er fühlt sich für ein anderes Reich geschaffen, als für das Reich der Sinne und des Verstandes, — nämlich für ein moralisches Reich, für ein Reich Gottes. Er erkennt nun seine Pflichten zugleich als göttliche Gebote, und es entsteht in ihm ein neues Erkenntniß, ein neues Gefühl, nämlich Religion (SF, AA 07, S. 73-74).

So weit Wilmans in seinem brieflichen Referat, das man bis hierhin ebenso als einigermaßen solide wie als einigermaßen unspektakulär empfinden mag. Das Bisherige war aber auch nur allgemeiner Auftakt und philo-

манс совершает небывалый кульбит, решаясь на то, чтобы сопоставить Канта с некими мистиками и вдобавок приписать ему определенную близость к ним, своего рода семейное сходство и родство душ:

Вот как далеко продвинулся я в изучении Ваших работ, высокочтимый муж, когда познакомился с людьми, которых называют сепаратистами, но которые сами себя именуют *мистиками*; у них обнаружил я почти буквально Ваше учение в действии. Правда, вначале было сложно обнаружить его под мистическим способом выражения этих людей, но мне все же удалось сделать это после длительных усилий. Мне бросилось в глаза, что эти люди жили совершенно без богослужения, отвергая все, что носит название *служения* Богу и что не является исполнением своего долга; они считали себя религиозными людьми и даже, более того, христианами и все же не рассматривали Библию в качестве своего кодекса, а говорили лишь о внутреннем извечно живущем в нас христианстве. — Я изучил историю жизни этих людей и обнаружил у них (за исключением отдельных паршивых овец, которые в своем стремлении к выгоде имеются в каждом стаде) чистый в моральном отношении образ мыслей и почти стоическую последовательность в их поступках. Я проанализировал их учение и их принципы и в целом вновь обнаружил Ваше моральное и религиозное учение, с тем лишь постоянным различием, что внутренний закон, как они его называют, принимается у них за внутреннее откровение, и они считают со всей определенностью Бога его творцом. Действительно, они считают Библию книгой, имеющей определенным образом (каким — не уточняется) божественное происхождение; но при более пристальном анализе выясняется, что это самое происхождение Библии они выводят прежде всего из [факта] совпадения Библии и содержащегося в ней учения с их внутренним законом... Именно потому они и не считают ее кодексом своих законов, а только лишь историческим свидетельством, в котором они вновь находят то, что уже изначально было заложено внутри их самих. Одним словом, эти люди могли бы быть (простите меня за это выражение) истинными кантианцами, если бы были философами. Но они по большей части относятся к классу торговцев, ремесленников и крестьян, но я время от времени встречал их и в более благородных сословиях и среди ученых; однако среди них никогда не было ни одного теолога, для которых эти люди являются настоящим бельмом в глазу, так как они не принимают участия в богослужениях и им, ввиду их образцового жизненного поведения и послушания закону, нельзя предъявить никаких обвинений (Кант, 1999, с. 184 — 186).

Кажется, здесь идет речь о совершенно особенном типе: о мистиках, которые не являются фанатиками, о христианах, которые не отправляют богослужение

sophisches Präludium, bis Wilmans nun zu einem unerhörten Paukenschlag ausholt, indem er sich getraut, Kant mit gewissen Mystikern zu konfrontieren, zu denen ihm noch dazu eine gewisse Nähe, eine Art Familienähnlichkeit und Wahlverwandschaft unterstellt wird:

So weit, ehrwürdiger Vater, war ich in dem Studio Ihrer Schriften gekommen, als ich eine Classe von Menschen kennen lernte, die man Separatisten nennt, die aber sich selbst *Mystiker* nennen, bei welchen ich fast buchstäblich Ihre Lehre in Ausübung gebracht fand. Es hielt freilich anfangs schwer, diese in der mystischen Sprache dieser Leute wieder zu finden; aber es gelang mir nach anhaltendem Suchen. Es fiel mir auf, daß diese Menschen ganz ohne Gottesdienst lebten; alles verwarfen, was *Gottesdienst* heißt und nicht in Erfüllung seiner Pflichten besteht; daß sie sich für religiöse Menschen, ja für Christen hielten und doch die Bibel nicht als ihr Gesetzbuch ansahen, sondern nur von einem inneren, von Ewigkeit her in uns einwohnenden Christenthum sprachen. — Ich forschte nach dem Lebenswandel dieser Leute und fand (räudige Schafe ausgenommen, die man in jeder Heerde ihres Eigenntzes wegen findet) bei ihnen reine moralische Gesinnungen und eine beinahe stoische Consequenz in ihren Handlungen. Ich untersuchte ihre Lehre und ihre Grundsätze und fand im Wesentlichen ganz Ihre Moral und Religionslehre wieder, jedoch immer mit dem Unterschiede, daß sie das innere Gesetz, wie sie es nennen, für eine innere Offenbarung und also bestimmt Gott für den Urheber desselben halten. Es ist wahr, sie halten die Bibel für ein Buch, welches auf irgend eine Art, worauf sie sich nicht weiter einlassen, göttlichen Ursprungs ist; aber wenn man genauer forschet, so findet man, daß sie diesen Ursprung der Bibel erst aus der Übereinstimmung der Bibel, der in ihr enthaltenen Lehren, mit ihrem inneren Gesetze schließen [...]. Eben deswegen halten sie sie auch nicht für ihr Gesetzbuch, sondern nur für eine historische Bestätigung, worin sie das, was in ihnen selbst ursprünglich gegründet ist, wiederfinden. Mit einem Worte, diese Leute würden (verzeihen Sie mir den Ausdruck!) wahre Kantianer sein, wenn sie Philosophen wären. Aber sie sind größtentheils aus der Classe der Kaufleute, Handwerker und Landbauern; doch habe ich hin und wieder auch in höheren Ständen und unter den Gelehrten einige gefunden; aber nie einen Theologen, denen diese Leute ein wahrer Dorn im Auge sind, weil sie ihren Gottesdienst nicht von ihnen unterstützt sehen und ihnen doch wegen ihres exemplarischen Lebenswandels und Unterwerfung in jede bürgerliche Ordnung durchaus nichts anhaben können (SF, AA 07, S. 74-75).

Man scheint es hier mit einer ganz besonderen Spezies zu tun zu haben: Mystiker, die keine Schwärmer sind, Christen, die keinen Gottesdienst feiern und

и для которых Библия является не сводом законов, а историческим свидетельством и подтверждением их сугубо внутренней религиозности. Правда ли, что этим людям недостает для кантианства только профессионального философствования?

Вилманс в сопроводительном письме не раскрывает, где, когда и как, при каких обстоятельствах и в каком контексте он познакомился с этим «классом людей»; и в его диссертации приводится лишь одна ссылка на источник, в которой не указаны ни даты, ни места, ни имена, а речь идет лишь о том, что свои познания о мистическом образе мысли Вилманс считает почерпнутыми не только из «Апологии истинно-христианского богословия» Роберта Баркли (Barclay, 1776), но отчасти также напрямую «ex consuetudine cum mysticis»¹⁰ (Wilmans, 1797, praefatio [vi]). Об этих чистых мистиках, оставшихся у Вилманса неназванными, можно окольным путем, косвенно узнать несколько подробнее, если привлечь упомянутую им уже в первом предложении диссертации в качестве источника вдохновения статью «О сходстве сокровенного слова некоторых новых мистиков с моральным значением кантовской экзегезы», которая вышла годом ранее, то есть в 1796 г., из-под пера гёттингенского теолога Кристофа Фридриха Аммона¹¹.

Аммон называет этих новых мистиков по именам, в частности ему известны некоторые мистики шестнадцатого и семнадцатого столетий, которые говорили о сокровенном слове Бога в человеческом духе, зачастую, правда, весьма однобоко и не вполне справедливо выступали против явленного слова, но при этом с усердием и с теплотой защищали истинную моральную религию, которая совсем не заслужила той резкости и того поношения, которые столь часто доставались им (мистикам. — *Пер.*) от оппонентов. Хотя основы их учения начиная со времен Шпенера приняли также пиетисты и многие теологи аскетического толка, рамки этой статьи не позволяют включить их в наше исследование и вынуждают ограничиться проведением параллели между учением Карлштадта, Швенкфельда, Вайгеля и Бёма о сокровенном слове и моральным значением новейшей экзегезы (Ammon, 1796, S. 6).

Названные персоны относятся к так называемым «оригиналам» (Querdenker der Reformation, 2001) или «аутсайдерам» (Seebaß, 1997) радикализованной Реформации (ср.: Williams, 1962), как, например, Андреас Боденштейн из Карлштадта (1486–1541), который отделился от своего коллеги Мартина Лютера в ходе недавно описанной Фолькером Леппином «мистиче-

денеи die Bibel nicht Gesetzbuch ist, sondern historische Urkunde und Bestätigung einer rein innerlichen Religiosität. Fehlt diesen Leuten zum Kantianertum tatsächlich nur ein professionelles Philosophentum?

Wilmans läßt in seinem Sendschreiben unerwähnt, wo, wann und wie, unter welchen Umständen und in welchen Zusammenhängen er diese „Classe von Menschen“ kennengelernt hat; auch seine Dissertation macht nur eine unspezifische Quellenangabe, in welcher weder Orte und Zeiten noch auch nur Namen genannt werden, sondern lediglich davon die Rede ist, dass Wilmans seine Kenntnisse der mystischen Denkungsart nicht allein aus Robert Barclays *Apologie der wahren christlichen Gottesgelahrtheit* (Barclay, 1776), sondern zum Teil auch direkt „ex consuetudine cum mysticis“ (Wilmans, 1797, praefatio [vi]) geschöpft haben will. Über einen Umweg kann man sich diesen bei Wilmans nicht namentlich genannten reinen Mystikern womöglich indirekt annähern, wenn man nämlich die bereits im ersten Satz der Dissertation als Quelle der Inspiration Erwähnung findende Abhandlung *Ueber die Aehnlichkeit des inneren Wortes einiger neueren Mystiker mit dem moralischen Worte der Kantischen Schriftauslegung* hinzuzieht, die ein Jahr zuvor, also 1796, aus der Feder des Göttinger Theologen Christoph Friedrich Ammon erschienen war.⁷

Ammon nämlich nennt diese neueren Mystiker beim Namen, kennt er doch einige Mystiker des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts, die von einem inneren Worte Gottes in dem menschlichen Geiste, freylich oft einseitig und ungerecht gegen das äußere, aber doch mit einem Eifer und mit einer Wärme für die wahre moralische Religion sprachen, welche die Härte und Lästerungen gar nicht verdiente, die ihnen so oft von der Gegenparthey zu Theil wurden. An ihre Grundsätze reihen sich zwar seit Speners Zeiten auch die Pietisten und mehrere ascetische Theologen an; allein die Grenzen dieser Abhandlung erlauben es nicht, unsere Untersuchung auch auf sie auszudehnen, sondern nöthigen uns, sie auf eine Parallele dessen, was Karlstadt, Schwenkfeld, Weigel, und Böhm von einem inneren Worte lehrten, mit dem moralischen Worte der neuesten Schriftauslegung einzuschränken (Ammon, 1796, S. 6).

Genannt sind damit „Querdenker“ (Bubenheimer & Oehmig, 2001) und „Außenseiter“ (Seebaß, 1997) einer radikalisierten Reformation (vgl. Williams, 1962) wie Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541), der sich im Zuge einer von Volker Leppin unlängst nachgezeichneten „mystische[n] Radikalisierung“ (Leppin, 2017, S. 192) der Wittenberger Theologie

¹⁰ Из общения с мистиками (лат.). — *Примеч. пер.*

¹¹ Реферат этой статьи Аммона представляет Фишер (Fischer, 2018, S. 374–376).

⁷ Für ein Referat von Ammons Abhandlung vgl. Fischer (2018, S. 374-376).

ской радикализации» (Leppin, 2017, S. 192) виттенбергской теологии и предпринял в тюрингском Орламюнде попытку «целиком и полностью переустроить общество на основе личной набожности» (ibid., S. 193):

Профессор переехал в провинцию и построил здесь общину по модели священства каждого верующего. Пастор был «соседом Андресом» и сам возделывал свое поле. Он жил как равный среди равных, Орламюнде стал идеальным городом Реформации мистического толка, свободным от политического давления местной столицы — города Виттенберга. Чем сильнее акцентировалась внутренняя душевная жизнь, тем менее весомыми становились внешние формы (Leppin, 2017, S. 194).

Карлштадт, равно как и проповедник визионерского хилиазма Томас Мюнцер, — известные примеры своего рода «стихии реформации» (Lau, 1959, S. 81; ср.: Leppin, 2017, S. 200). Также под влиянием проповедей Каспара фон Швенкфельда (1489—1561) о «сокровенном слове» во многих местах были основаны тайные общества мистического толка. Влияние такого рода спиритуализма распространялось подспудно, в том числе через Валентина Вайгеля (1533—1588) и Якоба Бёме (1575—1624), которых упомянул Аммон, — вплоть до квакеров¹². Последнее для Вилманса безусловно имеет особое значение постольку, поскольку он в *dissertatio* приводит в качестве источника по чистому мистицизму наряду с *consuetudo cum mysticis*¹³ также «Апологию» Баркли, которая была своего рода *summa theologica* для квакерства, от которого сепаратисты, указанные Вилмансом, в основах своего вероучения не отличались:

От квакеров эти сепаратисты отличаются не религиозными *принципами*, а их применением в обычной жизни. Они одеваются, например, как это принято, и платят все как государственные, так и церковные налоги. Среди образованной их части я никогда не встречал фанатизма, а напротив, свободную от предрассудков рассудительность и свое мнение по религиозным вопросам (Кант, 1999, с. 186).

Таким образом, по крайней мере в общих чертах, изображена та интеллектуальная среда, в которой Вилманс в своем, в том числе личном, контакте с ква-

¹² См. об этом: (Jones, 1925; Hegler, 1906; Windel, 1925; Bornkamm, 1926); о «Влиянии на фланговые движения pietistского времени» см.: (Hirsch, 1964, S. 208—210); ср. также: «мечтательный сепаратистский pietismus» (Weigelt, 1965, S. 25—26); о радикальном pietismus см.: (Wallmann, 2005, S. 136—138; Der radikale Pietismus, 2011); о «мистике в радикальной Реформации» см.: (McGinn, 2017, S. 88—90; Weeks, 1993, S. 143—145).

¹³ Общение с мистиками (лат.). — Примеч. пер.

von seinem Kollegen Martin Luther absetzte und im thüringischen Orlamünde den Versuch unternahm, „die Gesellschaft ganz und gar von der persönlichen Frömmigkeit her umzugestalten“ (ebd., S. 193):

Der Professor zog in die Provinz und lebte hier ein Gemeindemodell nach dem Priestertum aller Glaubenden. Der Pfarrer war der ‚Nachbar Andres‘ und bestellte seinen Acker selbst. Als Gleicher lebte er unter Gleichen, Orlamünde wurde zur idealen Stadt mystisch inspirierter Reformation, fernab vom politischen Druck der Residenzstadt Wittenberg. Je stärker die Innerlichkeit betont wurde, desto mehr verloren die äußeren Formen an Gewicht (ebd., S. 194).

Karlstadt oder der im Sinne seines visionären Chiliasmus agitierende Thomas Müntzer sind prominente Beispiele für einen gewissen „Wildwuchs der Reformation“ (Lau, 1959, S. 81; vgl. Leppin, 2017, S. 200). Auch das von Kaspar Schwenckfeld von Ossig (1489—1561) gepredigte „innere Wort“ führte an mehreren Orten zur Gründung mystisch-inspirierter Konventikel, deren Spiritualismus unterschwellig wirkmächtig wurde und sich in seinem Einfluß über die ebenfalls von Ammon angeführten Valentin Weigel (1533—1588) und Jakob Böhme (1575—1624) bis auf das Quäkertum erstreckt.⁸ Letzteres ist für Wilmans ohnehin von besonderer Relevanz insofern, als er in der *dissertatio* neben der *consuetudo cum mysticis* eben auch Barclays *Apologie* als Quelle für den reinen Mystizismus anführt, welche als eine Art *summa theologica* des Quäkertums gilt, von dem sich Wilmans Separatisten in den Glaubensgrundsätzen ihrer Religion auch nicht unterscheiden:

Von den Quäkern unterscheiden sich diese Separatisten nicht in ihren Religionsgrundsätzen, aber wohnt in der Anwendung derselben aufs gemeine Leben. Denn sie kleiden sich z. B., wie es gerade Sitte ist, und bezahlen alle sowohl Staats- als kirchliche Abgaben. Bei dem gebildeten Theile derselben habe ich nie Schwärmerei gefunden, sondern freies, vorurtheilloses Raisonement und Urtheil über religiöse Gegenstände (SF, AA 07, S. 75).

Damit ist zunächst und zumindest das intellektuelle Umfeld umrissen, in dem Wilmans in einen auch

⁸ Vgl. Jones (1925); Hegler (1906); Windel (1925); Bornkamm (1926); insbesondere zu Böhmes „Einwirkung auf die Seitenbewegungen der pietistischen Zeit“ vgl. Hirsch (1964, S. 208—210); vgl. auch Weigelt (1965, S. 25—26): „Der schwärmerische separatistische Pietismus“; zum radikalen Pietismus vgl. auch Wallmann (2005, S. 136—138); Breul, Meier und Vogel (2011); zur „Mystik in der Radikalen Reformation“ vgl. McGinn (2017, S. 88—90), Weeks (1993, S. 143—145).

зикакерством, коснулся той особой сепаратистской формы мистики, которую он в своей диссертации пытается изобразить как близкую к кантовской философии религии.

**Ответ Канта: мистика —
«противоположность всякой философии»**

Первая реакция Канта — сплошные цитаты, почти без комментариев — выказывает спокойное великодушное, в котором сочетаются благожелательная учтивость и вежливое дистанцирование. Так, сразу после любезной похвалы в адрес автора Кант прописывает ограничение: «При этом я не склонен непременно признавать идентичность моих воззрений с его воззрениями» (Кант, 1999, с. 172 сл.). Как можно заключить из сохранившегося наброска письма Канта Вилмансу, речь здесь идет в первую очередь, пожалуй, вовсе не о мистике, но о том, что, согласно интерпретации Вилманса, у Канта «все различие между разумом и рассудком только лишь материальной природы»¹⁴, причем одно предложение в этой интерпретации сформулировано так, что, как пишет сам Кант, «в его смысл и содержание я, по меньшей мере, не могу вникнуть»¹⁵. Сближение с чистыми мистиками Канту, напротив, по вкусу — он оставляет это без каких-либо комментариев.

Этим дело, будучи сочтенным за курьез, могло бы и кончиться. Но этого не произошло. Кант отправляет сочинение Вилманса дальше, своему ученику — тому, кто позднее стал его выше процитированным биографом — Рейнгольду Бернхарду Яхману, с просьбой о тщательной проверке того тезиса, который выдвинул Вилманс. *Dissertatio* Вилманса провозглашает своим названием *sходство*, описывая которое автор придерживался структуры Кантовой «Религии в пределах только разума» и соответственно разделил свое сочинение на четыре раздела, где сперва излагаются *Kantii placita*¹⁶ согласно «Религии...», прежде чем какая-либо часть учения мистиков комплиментарно берется под защиту или конфронтативно противопоставляется.

Результат, представленный Яхманом в изданной в Кёнигсберге у Фридриха Николовиуса в 1800 г. «Проверке кантовской философии религии на предмет ее предполагаемого сходства с чистым мистицизмом»¹⁷, оказывается отрицательным. Уже в предисловии Яхман обозначает тот пункт, который отделяет его и Канта от Вилманса и мистиков:

¹⁴ Подробнее об этом см. текст Вилманса: (Кант, 1999, с. 172 — 176).

¹⁵ Набросок письма И. Канта к К.А. Вилмансу (после 4.05.1799 г.) (AA 12, S. 281).

¹⁶ Взгляды Канта (лат.). — *Примеч. пер.*

¹⁷ Переиздание этой работы в 1999 г., которому способствовал Р. Тайс, имеет большое значение.

личного контакта с тем Quasi-Quäkertum jener separatistischen Sonderform von Mystik gekommen sein dürfte, die er in seiner Dissertationsschrift der kantischen Religionsphilosophie anzunähern sucht.

**Kants Antwort:
Mystik als „Gegentheil aller Philosophie“**

Kants erste Reaktion — kaum Kommentar, aber viel Zitat — ist von einer gelassenen Großzügigkeit, in der sich wohlwollende Duldung und höfliche Distanznahme verbinden. In unmittelbarem Anschluß an das konziliante Lob des Verfassers fügt Kant nämlich eine Einschränkung hinzu: „Wobei ich gleichwohl jene Ähnlichkeit meiner Vorstellungsart mit der seini-gen unbedingt einzugestehen nicht gemeint bin“ (SF, AA 07, S. 69 Anm.). Wie sich aus einem enthaltenen Briefentwurf Kants an Wilmans erschließen läßt, geht es dabei aber wohl noch nicht einmal primär um die Mystik, sondern darum, dass nach Wilmans' Kant-Interpretation „nämlich zwischen Vernunft und Verstand ein ganzlicher Unterschied der letztere aber ein bloß materielles Wesen sey“, ⁹ womit aber für Kant ein Satz formuliert ist, „in dessen Sinn und Behauptung ich schlechterdings mich nicht versetzen kann“ (Br, AA 12, S. 281). Die Annäherung an die reinen Mystiker dagegen läßt Kant sich gefallen, ohne auch nur mit einem Wort näher darauf einzugehen.

Damit könnte die Sache ihr Bewenden haben und als *Curiosum ad acta* gelegt werden. Doch das geschieht nicht. Kant schickt Wilmans' Schrift vielmehr weiter, und zwar eben an seinen späteren, einleitend zitierten Biographen und Schüler Reinhold Bernhard Jachmann, mit der Bitte um eingehende Prüfung der von Wilmans aufgestellten These. Wilmans' *dissertatio* hatte die titelgebende *similitudo* behauptet, indem ihr Verfasser sich recht schematisch an Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* gehalten und seine Abhandlung entsprechend ebenfalls in vier Abschnitte gegliedert hatte, worin jeweils zunächst *Kantii placita* gemäß der *Religionsschrift* referiert werden, ehe diesen die entsprechende Lehrmeinung der Mystiker komplementär zur Seite oder konfrontativ entgegengestellt wird.

Das Ergebnis der 1800 in Königsberg bei Friedrich Nikolovius erschienenen Jachmann'schen *Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizism* (1999)¹⁰ fällt negativ aus. Schon in Jachmanns „Vorrede“ kommt der entscheidende, ihn und Kant von Wilmans und den Mystikern trennende Punkt zur Sprache:

⁹ Vgl. dazu Wilmans in extenso in SF, AA 07, S. 70-72.

¹⁰ R. Theis hat dieser Schrift zu einer wichtigen Neuauflage verholfen.

Господин Вилманс, который в своей диссертации сопоставляет некоторые положения мистики и «Религии в пределах только разума», чтобы доказать их сходство, превосходно свидетельствует в своем письме (см. «Спор факультетов», стр. 115¹⁸), что он вник в дух критической философии, так что ему, пожалуй, по силам сравнить эту философию с какой-либо иной системой. Тем более удивительным оказывается то, что между мистицизмом и критической философией он сумел найти так много соответствий, поскольку сам он в своем письме утверждает: «Среди мистиков я по сути обнаружил кантовское моральное и религиозное учение, с тем лишь постоянным различием, что внутренний закон, как они его называют, принимается у них за внутреннее откровение, и они считают со всей определенностью Бога его творцом». И это с очевидностью доказывает, что господин В. не нашел у мистиков кантовского морального и религиозного учения именно по сути, но [обнаружил,] что мистик в своих принципах совершенно расходится с критической философией (Jachmann, 1999, S. 10–12).

Сам Кант добавил к работе Яхмана «Prospectus», в котором он не только сформулировал определяющий и отделяющий его от мистиков Вилманса вопрос, но и сразу ответил на него в форме, максимально далекой от того дружелюбного спокойствия, с которым он ранее встречал тезис о кантовском криптомистицизме:

Ниспосылается ли человеку мудрость свыше (путем вдохновения), или возносится снизу вверх внутренней силой его практического разума, вот каков вопрос. Тот, кто утверждает первое как пассивное средство познания, — тот выдумывает себе химеру возможности сверхчувственного опыта¹⁹, которая находится в прямом противоречии с самой собой (представлять трансцендентное как имманентное) и опирается на некое тайное учение, называемое мистикой, которое образует прямую противоположность всякой философии — и как раз тем, что именно она (подобно алхимику) создает богатую почву для того, чтобы, избегая всяких усилий разумного, но многотрудного изучения природы, блаженно предаваться грезам в приятном состоянии улады (AA 08, S. 441).

¹⁸ Указанная страница по первому изданию «Спора факультетов» соответствует с. 172 русского перевода (Кант, 1999). — *Примеч. пер.*

¹⁹ Об этой «противоречащей себе уже в самом понятии химере... сверхчувственного опыта» см. также «Черновой набросок к яхмановской проверке кантовской философии религии (Prospectus)» (AA 23, S. 468).

Herr Willmanns [sic], der in seiner Dissertation einige Sätze aus der Mystik und der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft neben einander stellt, um ihre Aehnlichkeit zu beweisen, zeigt vorzüglich in seinem Briefe (S. Streit der Facultäten S. 115), daß er in den Geist der kritischen Philosophie eingedrungen und also wohl im Stande sey, diese Philosophie mit einem andern System zu vergleichen. Desto auffallender ist es aber, daß er zwischen dem Mystizism und der kritischen Philosophie so viele Übereinstimmungen finden konnte, da er selbst in seinem Briefe sagt: ‚ich fand unter den Mystikern im Wesentlichen die Kantische Moral und Religionslehre wieder, jedoch immer mit dem Unterschiede, daß sie das innere Gesetz, wie sie es nennen, für eine innere Offenbarung und also bestimmt Gott für den Urheber desselben halten‘. Dies beweiset doch offenbar, daß Herr W. gerade im Wesentlichen die Kantische Moral und Religionslehre nicht bei den Mystikern wiederfand, sondern daß der Mystiker in seinen Prinzipien von der kritischen Philosophie gänzlich abweicht (Jachmann, 1999, S. 10-12).

Кант selbst steuert zur Schrift Jachmanns einen „Prospectus“ bei, in welchem er nicht nur die entscheidende, ihn von Wilmans’ Mystikern scheidende Frage formuliert, sondern diese auch gleich in einer Weise beantwortet, die von der freundlichen Gelassenheit, mit der er der These von einem kantischen Krypto-Mystizismus bislang begegnet war, denkbar weit entfernt ist:

Ob nun Weisheit von oben herab dem Menschen (durch Inspiration) *eingegossen*, oder von unten hinauf durch innere Kraft seiner praktischen Vernunft *erklimmt* werde, das ist die Frage. Der, welcher das erstere als passives Erkenntnißmittel behauptet, denkt sich das Unding der Möglichkeit einer *übersinnlichen Erfahrung*,¹¹ welches im geraden Widerspruch mit sich selbst ist, (das Transscendente als immanent vorzustellen) und fußt sich auf eine gewisse Geheimlehre, Mystik genannt, welche das gerade Gegentheil aller Philosophie ist und doch eben darin, daß sie es ist, (wie der Alchemist) den großen Fund setzt, aller Arbeit vernünftiger, aber mühsamer Naturforschung überhoben, sich im süßen Zustande des Genießens selig zu träumen (AA 08, S. 441).

¹¹ Zum „sich selbst schon im Begriffe widersprechendes Unding [...] einer *Übersinnlichen Erfahrung*“ vgl. auch „Vorarbeit zu Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie (Prospectus)“ (AA 23, S. 468).

Здесь не только мистика определяется как «прямая противоположность всякой философии»²⁰, но вдобавок Кант в следующем предложении, увлекшись, провозглашает в некоторой степени безжалостное требование «искоренить эту псевдофилософию или не давать ей расти там, где она зарождается» (AA 08, S. 441).

«Скрытая под покровом богиня»

В предисловии к Яхману Кант, как и четырьмя годами ранее, порицает «недавно возникший барский тон в философии», против которого он уже аргументировал и с которым полемизировал в одноименном небольшом трактате 1796 г. Целью его нападок являются те дерзкие «гении духа»²¹ и любящие загадочность «богатыри, что в последнее время воодушевленно проповедуют мудрость, не стоящую им никакого труда, потому что все они, как уверяют сами, ухватили [скрытую под покровом] богиню Мудрости за подол ее платья и вполне овладели ею» (Кант, 1994е, с. 513–515 сн.). Пока она пытается взглянуть в ясные очи и ухватить руками то, что предназначено чуткому уху и открытому сердцу²², эта «теофания делает из Платоновой идеи *идол*, почитание которого может быть только суеверным» (Кант, 1994е, с. 515 сн.), поскольку ведь это не что иное, как наше «собственное творение»²³. Если Кант, в противоположность этому, призывает не «*философствовать посредством чувства*», но лишь «придать нравственному *чувству* силу и живость *посред-*

²⁰ Ср. «Черновой набросок к яхмановской проверке...»: «Философия (в собственном смысле слова) как учение о мудрости, то есть как наука о конечной цели человеческого разума, — это прямой антипод философии, который выставляется под названием мистики... Мистика — это антиподическая позиция философии, в которой учение о мудрости вращается вокруг оси, которая сама нуждается в креплении, но не содержит в себе ничего прочного... Мистика есть прямой антипод философии» (AA 23, S. 467).

²¹ «Дерзость гениев духа, которые мнят, что выросли из помочей церковной веры, будь то теофилантропы, проповедующие в общественных, предназначенных для этого храмах, или мистики, предающиеся при свете лампы внутренним откровениям, вскоре заставит правительство пожалеть о своем им послаблении, о том, что оно пренебрегло этим мощным средством установления и наведения гражданского порядка и спокойствия, отдав его в легкомысленные руки» (Кант, 1999, с. 162).

²² Ср. пассажи о «небесном голосе» разума (Кант, 1997а, с. 361); ср. также: (Кант, 1997а, с. 489–491; Кант, 2001, с. 277; Кант, 1994л, с. 47; Кант, 1994е, с. 515–525); Refl. 6314 (AA 18, S. 617); Die Metaphysik der Sitten Vigilantius (AA 27, S. 664); Opus Postumum (AA 21, S. 149; AA 22, S. 64–65, 290); см. об этом: (Ruffing, 2015); в этой связи см. также: (Rößner, 2018, S. 304–306, 403–406); о «первенстве голоса закона перед каким бы то ни было „видением“» см. также: (Gartler, 2002, S. 62, 67 Anm.; Derrida, 2005, S. 35–37).

²³ «...ибо в этом случае вы покоряетесь не *идеалу*, который представляет вам ваш собственный разум, а *идолу*, сотворенному вами самими» (Кант, 1994г, с. 480).

Nicht nur wird die Mystik nun als „das gerade Gegenheil aller Philosophie“¹² bestimmt, sondern Kant läßt sich einen Satz später sogar zu der einigermaßen erbarmungslosen Forderung hinreißen, „diese Afterphilosophie auszuliegen, oder, wo sie sich regt, nicht aufkommen zu lassen“ (AA 08, S. 441).

„Die verschleierte Göttin“

Kant rügt hier in der Jachmann-Vorrede wie auch schon vier Jahre zuvor einen *Neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, gegen welchen er bereits in der gleichlautenden kleinen Schrift von 1796 argumentiert und polemisiert hatte: Ziel seiner Angriffe sind jene kecken „Kraftgenies“¹³ und kryptophilen „Kraftmänner [...], welche neuerdings mit Begeisterung eine Weisheit verkündigen, die ihnen keine Mühe macht, weil sie diese [verschleierte] Göttin beim Zipfel ihres Gewandes erhascht und sich ihrer bemächtigt zu haben vorgeben“ (VT, AA 08, S. 401-402 Anm.). Indem sie mit Händen zu greifen und ins ahnende Auge zu fassen sucht, was für offene Ohren und hörende Herzen bestimmt ist,¹⁴ macht solche „*Theophanie* [...] aus der Idee des Plato ein *Idol*, welches nicht anders als abergläubisch verehrt werden kann“ (ebd., S. 402 Anm.), da es ja auch nichts anderes ist als unser „eigenes Gemächsel“.¹⁵ Wenn Kant dagegen nicht „*durch Philosophie das sittliche Gefühl* in Bewegung und *Kraft*

¹² Vgl. auch „Vorarbeit zu Jachmanns Prüfung...“ (AA 23, S. 467): „Philosophie (in der eigentümlichen Bedeutung des Worts) als Weisheitslehre d. i. als einer Wissenschaft des Endzwecks der menschlichen Vernunft ist das gerade Widerspiel der Philosophie die man unter dem Titel der Mystik aufstellt [...]. Mystik ist der antipodische Standpunkt der Philosophie in welchem die Weisheitslehre sich um eine Achse dreht die selbst einer solchen bedarf und für sich selbst nichts haltbares enthält. [...] Mystik ist das gerade Widerspiel der Philosophie“.

¹³ „Die Keckheit der Kraftgenies, welche diesem Leitbände des Kirchenglaubens sich jetzt schon entwachsen zu sein wähnen, sie mögen nun als Theophilanthropen in öffentlichen dazu errichteten Kirchen, oder als Mystiker bei der Lampe innerer Offenbarungen schwärmen, würde die Regierung bald ihre Nachsicht bedauern machen, jenes große Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe vernachlässigt und leichtsinnigen Händen überlassen zu haben“ (SF, AA 07, S. 65).

¹⁴ Vgl. die „himmlische Stimme“ der Vernunft in *KpV*, AA 05, S. 35; vgl. auch *KpV*, AA 05, S. 80; *KU*, B 91 / A 90; *RGV*, AA 06, S. 45; *VT*, AA 08, S. 402, 405; *Refl* 6314, AA 18, S. 617; *V-MS/Vigilantius*, AA 27, S. 664; *OP*, AA 21, S. 149; *OP*, AA 22, S. 64-65, 290; vgl. dazu Ruffing (2015); vgl. im Zusammenhang Rößner (2018, S. 304-306, 403-406); zum „Vorrang der Stimme des Gesetzes vor jeder noch so vornehmen „Vision““ vgl. auch Gartler (2002, S. 62, 67 Anm.); vgl. Derrida (2005, S. 35-37).

¹⁵ „... ihr demüthigt euch alsdann nicht unter einem *Ideal*, das euch eure eigene Vernunft vorstellt, sondern unter einem *Idol*, was euer eigenes Gemächsel ist“ (*MS TL*, AA 06, S. 436-437).

ством философии» (Кант, 1994е, с. 513), то, по собственной оценке, он придерживается «теологии, исходящей из понятий нашего собственного разума», которая тем самым «выдвигает идеал, который понуждает нас к поклонению, потому что сам возникает из священнейших обязанностей наших, от теологии не зависящих»²⁴ (Кант, 1994е, с. 515).

Та опасность, с которой борется Кант и от которой он упорно пытается оградить понятие Бога, «которое должно проистекать из нашего разума, должно быть произведено нами же самими» (Кант, 1994е, с. 515 сн.)²⁵, — это опасность «смерти всякой философии» (Кант, 1994е, с. 505, 525, см. также с. 497 сн.). И мистические фанатики, гиперфизические спекулянты, участники тайных клубов мистагогов или иного рода иллюминаты легко мирятся с этой опасностью, если они со ссылкой на обладание эксклюзивным «тайночувствием» (Кант, 1994е, с. 513–517)²⁶ вооружаются интеллектуальным созерцанием, чтобы заглянуть за вуаль «богини Мудрости» (Кант, 1994е, с. 509). Но, если говорить словами Гёте, «в мир другой для нас дороги нет»²⁷ (Гёте, 1954, с. 337), и поэтому такого свободно платонизирующего «философа-прорицателя» (Кант, 1994е, с. 521)²⁸ нужно определить, согласно Канту, не в Академию, а к врачу.

²⁴ «Из морального закона, авторитетно предписываемого нашим собственным разумом, а не из теории природы вещей самих по себе, происходит понятие о Боге, самостоятельно создавать которое нас принуждает чистый практический разум» (Кант, 1994е, с. 513 сн.).

²⁵ Ср.: «Звучит хотя и сомнительно, но отнюдь не предсудительно, когда говорят, что каждый человек сам себе творит Бога и, по моральным понятиям (будучи наделен бесконечно великими свойствами, которые относятся к способности представлять себе соответствующий им в мире предмет), даже обязан его творить, дабы уважать в нем того, кто создал его самого. Ибо какими бы способами некая сущность ни была изучена и описана другим как Бог и даже, быть может (если допустить это), являлась ему самому, — все же подобное представление он должен прежде всего согласовать со своим идеалом, чтобы решить, имеет ли он право принимать и почитать эту сущность как божество. Следовательно, из одного лишь откровения — если только в основе уже не заложено, как пробный камень, моральное понятие во всей своей чистоте — не может возникнуть никакой религии и всякое почитание Бога будет идолослужением» (Кант, 1994л, с. 182).

²⁶ См. также «Спор факултетов»: «... фантазия в делах религии неизбежно переходит в запродажное, если она не связывает сверхъестественное (что должно мыслиться во всем, что называется религией) с определенными понятиями разума, каковы моральные понятия, и ведет к иллюминатизму внутренних откровений, причем каждый в таком случае имеет свои собственные откровения, и тем самым утрачивается общий критерий истины» (Кант, 1999, с. 112, 114).

²⁷ «Фауст». Часть вторая, действие пятое. Полночь. — Примеч. пер.

²⁸ О «философах созерцания» ср.: (Кант, 1994е, с. 485); см. уже в «Опыте о болезнях головы»: «фанатик... собственно говоря, помешан на своем, как ему кажется, непосредственному вдохновении и на близком общении с небесными силами. Человеческая природа не знает более опасного наваждения» (Кант, 1994з, с. 153).

zu versetzen“ vermag (VT, AA 08, S. 401), vertritt er nach eigener Auskunft eine „Theologie, die von Begriffen unserer eigenen Vernunft ausgeht“ und also „ein Ideal aufstellt, welches uns Anbetung abzwingt, da es selbst aus den heiligsten von der Theologie unabhängigen Pflichten entspringt“ (VT, AA 08, S. 402 Anm.)¹⁶

Die Gefahr, gegen die Kant kämpft und die er im Beharren auf einem Gottesbegriff zu vermeiden versucht, „der aus unserer Vernunft hervorgehen muß, von uns selbst gemacht sein“ (VT, AA 08, S. 401 Anm.)¹⁷ muss, ist der drohende „Tod aller Philosophie“ (VT, AA 08, S. 398, 405),¹⁸ den die mystischen Schwärmer und hyperphysischen Spekulant, mystagogischen Geheimbündler oder anderweitig Illuminierten leichtfertig in Kauf nehmen, wenn sie unter Berufung auf das von ihnen je exklusiv gepachtete „Geheimnisgefühl“ (VT, AA 08, S. 402)¹⁹ eine intellektuelle Anschauung in Anschlag bringen, um der „Göttin Weisheit“ durch den Schleier zu spähen (VT, AA 08, S. 399). Doch nach dort drüben bleibt, mit Goethe gesprochen, „die Aussicht uns verrannt“ (Faust II, 11442) und darum gehört solch ein frei platonisierender „Philosoph der Vision“ (VT, AA 08, S. 403)²⁰ für Kant nicht in die Akademie, sondern zum Arzt.

¹⁶ „Aus dem moralischen Gesetz, welches uns unsere eigene Vernunft mit Autorität vorschreibt, nicht aus der Theorie der Natur der Dinge an sich selbst geht nun der Begriff von Gott hervor, welchen uns selbst zu machen die praktische reine Vernunft nöthigt“ (VT, AA 08, S. 402 Anm.).

¹⁷ Vgl.: „Es klingt zwar bedenklich, ist aber keinesweges verwerflich, zu sagen: daß ein jeder Mensch sich einen Gott mache, ja nach moralischen Begriffen (begleitet mit den unendlich-großen Eigenschaften, die zu dem Vermögen gehören, an der Welt einen jenen angemessenen Gegenstand darzustellen) sich einen solchen selbst machen müsse, um an ihm den, der ihm gemacht hat, zu verehren. Denn auf welcherlei Art auch ein Wesen als Gott von einem anderen bekannt gemacht und beschrieben worden, ja ihm ein solches auch (wenn das möglich ist) selbst erscheinen möchte, so muß er diese Vorstellung doch allererst mit seinem Ideal zusammen halten, um zu urtheilen, ob er befugt sei, es für eine Gottheit zu halten und zu verehren. Aus bloßer Offenbarung, ohne jenen Begriff vorher in seiner Reinigkeit, als Probirstein, zum Grunde zu legen, kann es also keine Religion geben, und alle Gottesverehrung würde Idololatrie sein“ (RGV, AA 06, S. 168-169).

¹⁸ Vgl. VT, AA 08, S. 394 Anm.

¹⁹ Vgl.: „die Phantasie verläuft sich bei Religionsdingen unvermeidlich ins Überschwengliche, wenn sie das Übersinnliche (was in allem, was Religion heißt, gedacht werden muß) nicht an bestimmte Begriffe der Vernunft, dergleichen die moralische sind, knüpft, und führt zu einem Illuminatism innerer Offenbarungen, deren ein jeder alsdann seine eigene hat und kein öffentlicher Probirstein der Wahrheit mehr Statt findet“ (SF, AA 07, S. 46).

²⁰ Zum „Philosophen der Anschauung“ vgl. VT, AA 08, S. 390; vgl. schon VKK, AA 02, S. 267: der „Fanatiker (Visionär, Schwärmer) [...] ist eigentlich ein Verrückter von einer vermeinten unmittelbaren Eingebung und einer großen Vertraulichkeit mit den Mächten des Himmels. Die menschliche Natur kennt kein gefährlicheres Blendwerk“.

Сопrotивляясь развращающему всякую религию «догматическому антропоморфизму» (Кант, 1994к, с. 122) такого «идолопоклонничества» (Кант, 1994е, с. 513 сн.)²⁹, Кант опасается угрожающе-дерзкого «перескакивания», которое с места совершает «salto mortale... от понятий к немислимому» (Кант, 1994е, с. 503)³⁰. На его место ставится «медлительный, неповоротливый» (Кант, 1994м, с. 231), зато хорошо подготовленный и методически выверенный «переход к сверхчувственному», к которому нас как раз «необоримо побуждает разум», менее всего экзальтированный, поскольку стал смиренным в результате критики. И разум может совершить этот метафизический пограничный переход в интеллигибельный мир «лишь в морально-практическом отношении» (Кант, 1994е, с. 523). Соответственно, «мистическое просветление» «сверхъестественного сообщения»³¹ (Кант, 1994е, с. 505) заменяется исключительно косвенным и приемлемым во всех случаях благодаря *speculum in aenigmate*³² созерцанием сверхчувственного «в отражении (в морально просветляющем душу разуме)»³³ (Кант, 1994е, с. 509).

В соответствии с различием между моральным и мистическим чувством отличие «этой подлинной тайны» (Кант, 1994е, с. 519) от завуалированного секрета заключается в том, что тайна, откровенная «для нас в нашем собственном разуме» (Кант, 1994л, с. 155)³⁴, — это такая тайна, «которая может сделаться доступной чувству лишь после долгого развития понятий рас-судка и тщательного испытания основоположений, то есть благодаря труду» (Кант, 1994е, с. 519). Эта тайна, которая остается непроницаемой для отважного чувства, но тщательнейшим образом через «геркулесов

Wider den alle Religion verderbenden „dogmatischen Anthropomorphismus“ (Prol, AA 04, S. 357) einer solchen „Idololatrie“ (VT, AA 08, S. 400 Anm.)²¹ scheut Kant den gefährlich-kühnen „Übersprung“, der aus dem Stand einen „salto mortale [...] von Begriffen zum Undenkbaren“ (VT, AA 08, S. 398) schlägt.²² An seine Stelle tritt der „langsame, schwerfällige“ (WDO, AA 08, S. 145), dafür aber auch wohlpräparierte und methodisch abgesicherte „Übergang [...] zum Übersinnlichen“, zu welchem uns nämlich auch jene am wenigsten überschwängliche, da durch Kritik demütig gewordene „Vernunft unwiderstehlich treibt“, die diese metaphysische Passage der Grenzüberschreitung in die intelligible Welt „nur in moralisch-praktischer Rücksicht tun kann“ (VT, AA 08, S. 404). Entsprechend ersetzt wird die „mystische Erleuchtung“ einer „übernatürliche[n] Mitteilung“²³ (VT, AA 08, S. 398) durch eine bloß indirekte und allenfalls per *speculum in aenigmate* akzeptable Anschauung des Übersinnlichen „in der Reflexe (der die Seele moralisch erleuchtenden Vernunft)“²⁴ (VT, AA 08, S. 399).

Entsprechend der Differenz zwischen moralischem und mystischem Gefühl besteht auch der Unterschied „dieses wahren Geheimnisses“ (VT, AA 08, S. 403) zum verschleierte[n] Arkanum darin, dass das „uns durch unsre eigne Vernunft geoffenbarte Geheimnis“ (RGV, AA 06, S. 142)²⁵ ein solches ist, „welches nur nach langsamer Entwicklung der Begriffe des Verstandes und sorgfältig geprüften Grundsätzen, also nur durch Arbeit, fühlbar werden kann“ (VT, AA 08, S. 403). Dieses nicht durch Gefühl kühn zu lüftende, sondern durch

²⁹ Ср.: (Кант, 1994л, с. 182 сн., с. 202; Кант, 2001, с. 767–769; Кант, 1994л, с. 218; AA 23, S. 122, 445); Opus Postumum (AA 21, S. 150; AA 22, S. 113); Praktische Philosophie Herder (AA 27, S. 31); Die Metaphysik der Sitten Vigilantius (AA 27, S. 722).

³⁰ Об «опасном прыжке» см.: (Кант, 1994е, с. 493); о «прыжке отчаяния (salto mortale)» см.: (Кант, 1994ж, с. 331); см. также: (Кант, 1994л, с. 130); Opus Postumum (AA 22, S. 279, 512).

³¹ Ср.: «Принимаемую затем максимум, лишаящую значения высший законодательный разум, мы, простые смертные, называем мечтательностью, а эти баловни благосклонной природы — озарением» (Кант, 1994м, с. 231).

³² Зеркальная символика (лат.). — Примеч. пер.

³³ Ср. «очень смутные и сомнительные виды» в «Критике практического разума», где «мироправитель позволяет нам только догадываться о его существовании и его величии, но не позволяет нам видеть его или ясно доказать это, моральный же закон в нас, не обещая с несомненностью ничего и не угрожая ничем, требует от нас бескорыстного уважения, хотя, впрочем, только тогда, когда это уважение становится деятельным и преобладающим, позволяет нам в силу этого заглянуть, и то мельком, в царство сверхчувственного» (Кант, 1997а, с. 693).

³⁴ Ср. «открытую ему через разум волю миродержца» (Кант, 1994л, с. 131).

²¹ Vgl. RGV, AA 06, S. 168-167 Anm.; RGV, AA 06, S. 185; KU, AA 05, S. 459; RGV, AA 06, S. 199; HN, AA 23, S. 122, 445; OP, AA 21, S. 150; OP, AA 22, S. 113; V-PP/Herder, AA 27, S. 31; V-MS/Vigil, AA 27, S. 722.

²² Zum „gefährlichen Sprung“ vgl. VT, AA 08, S. 393; zum „Verzweifelungssprung (salto mortale)“ vgl. auch TP, AA 08, S. 306; RGV, AA 06, S. 121; OP, AA 22, S. 279, 512.

²³ Vgl.: „Die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menschen Schwärmerie; jene Günstlinge der gütigen Natur aber Erleuchtung“ (WDO, AA 08, S. 145).

²⁴ Vgl. die „sehr dunkle und zweideutige Aussicht“ in KpV, AA 05, S. 147, wo „der Weltregierer uns sein Dasein und seine Herrlichkeit nur muthmaßen, nicht erblicken, oder klar beweisen läßt, dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheißen, oder zu drohen, von uns uneigennützig Achtung fordert, übrigens aber, wenn diese Achtung thätig und herrschend geworden, allererst alsdann und nur dadurch Aussichten ins Reich des Übersinnlichen, aber auch nur mit schwachen Blicken erlaubt“.

²⁵ Vgl. den „durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Welt-herrschers“ in RGV, AA 06, S. 122.

труд» (Кант, 1994е, с. 485)³⁵ раскрывается в понятии, дана «не эмпирически (как задача для разрешения разуму), но *a priori* (как действительное усмотрение в границах нашего разума) и расширяет даже познание разума в область сверхчувственного, но лишь в практическом отношении» (Кант, 1994е, с. 519)³⁶.

Все это выглядит так, будто Кант, с одной стороны, настаивает на специфическом отличии своей философии религии даже от чистейшего мистицизма, но с другой — предлагает мистикам с миролюбивой учтивостью если не вечный мир, то по меньшей мере долговременное перемирие в аргументативной полемике. Ибо «к чему, — любезно вопрошает Кант, — вся эта тяжба между двумя сторонами, имеющими, по сути дела, одно и то же благое намерение: сделать людей мудрыми и справедливыми? Это шум из ничего, раздор по недоразумению, нуждающийся не в примирении, а лишь в обоюдном объяснении» (Кант, 1994е, с. 525), которое гласит:

Скрытая под покровом богиня, пред которой преклоняют колена обе стороны, есть моральный закон в нас в его ненарушимом величии. Хотя мы слышим его голос и вполне ясно понимаем его предписания, но, слушая этот голос, сомневаемся, исходит ли он от человека, из полновластия самого его собственного разума, или от некоего Другого, сущность которого человеку

³⁵ Ср.: «двигаясь снизу вверх, ...геркулесов труд самопознания» являет противоположность «ничего... не стоящего апофеоза», на который взирают сверху вниз, и который имеет обыкновение практиковать лениво-избалованный «философ созерцания» (Кант, 1994е, с. 485), который как раз не считает необходимым «затратить много труда на разделение и новое составление своих понятий согласно принципам и мучительно всходить по многим ступеням, чтобы преуспеть в познании» (Кант, 1994е, с. 481), но всегда полагает все уже «непосредственно и раз навсегда» (там же) усмотренным и схваченным, «одним-единственным проникновением в глубины своей души» (Кант, 1994е, с. 485) и, конечно, лишь одним удачным ходом; такое елейное духовидение, пожалуй, только для кантовского трудового этоса не может быть ни солидным, ни надежным: вместо того, чтобы помочь «честному Кандиду» в возделывании сада (Кант, 1994а, с. 266) и прилежно подводить почву для понятий, эти милостивые государи «интеллектуалисты» (В 881 / А 853; Кант, 2006б, с. 1067; В 323 / А 267; Кант, 2006б, с. 425 / 2006а, с. 347; АА 18, S. 21, № 4894) предпочитают нежиться в шезлонге всякого филонающего хвастуна, элегантно-пророчески щуриться на притворное солнце интеллектуального созерцания и совершенно расслабленно предаваться легкой музыке «так называемой философии, для занятия которой не трудиться надобно, а только с упоением прислушиваться к оракулу в самом себе» (Кант, 1994е, с. 483), чтобы, будучи «избавленным от всякой работы», «блаженно предаваться грезам в приятном состоянии услады» (АА 08, S. 441).

³⁶ Ср.: «...познание сверхчувственного (которое лишь в теоретическом отношении есть подлинная тайна), — выяснение чего, по крайней мере в практическом отношении, вполне возможно для человеческого рассудка» (Кант, 1994е, с. 481); см. также: (Кант, 1994и, с. 440).

„herkulische Arbeit“ (VT, AA 08, S. 390)²⁶ am Begriff akribisch freizulegende Geheimnis „ist nicht empirisch (der Vernunft zur Auflösung aufgestellt), sondern *a priori* (als wirkliche Einsicht innerhalb der Gränze unserer Vernunft) gegeben und erweitert sogar das Vernunfterkennniß, aber nur in praktischer Rücksicht, bis zum Übersinnlichen“ (VT, AA 08, S. 403).²⁷

Кант scheint damit einerseits auf der spezifischen Differenz seiner Religionslehre auch noch zum reinsten Mystizismus zu beharren, den Mystikern andererseits in irenischem Entgegenkommen und dialektischer Diplomatie einen wenn nicht ewigen Frieden, so doch zumindest dauerhaften Waffenstillstand der argumentativen Auseinandersetzung anzubieten. Denn wozu, so fragt nun Kants Konzilianz, wozu „aller dieser Streit zwischen zwei Parteien, die im Grunde eine und dieselbe gute Absicht haben, nämlich die Menschen weise und rechtschaffen zu machen [...] — Es ist ein Lärm um nichts, Veruneinigung aus Mißverstände, bei der es keiner Aussöhnung, sondern nur einer wechselseitigen Erklärung bedarf“ (VT, AA 08, S. 405). Letztere lautet:

Die verschleierte Göttin, vor der wir beiderseits unsere Kniee beugen, ist das moralische Gesetz in uns in seiner unverletzlichen Majestät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme und verstehen auch gar wohl ihr Gebot; sind aber beim Anhören im Zweifel, ob sie von dem Menschen aus der Machtvollkommenheit seiner ei-

²⁶ Die „herkulische Arbeit des Selbsterkenntnisses [...] von unten hinauf“ steht der „nichts kostende[n] Apotheose von oben herab“ entgegen, wie sie vom faul-verwöhnten „Philosophen der Anschauung“ (VT, AA 08, S. 390) praktiziert zu werden pflegt, der es eben nicht nötig zu haben glaubt, „viele Arbeit zu der Auflösung und wiederum der Zusammensetzung seiner Begriffe nach Principien [zu] verwenden und viele Stufen mühsam [zu] besteigen, um im Erkenntniß Fortschritte zu thun“, sondern immer schon alles „unmittelbar und auf einmal“ (VT, AA 08, S. 389) überblickt und eingesehen zu haben meint, „durch einen einzigen Scharfblick auf [sein] Inneres“ (VT, AA 08, S. 390) und natürlich nur auf einen Geniestreich; solch salbungsvolle Geisterseherei kann für ein kantisches Arbeitsethos freilich weder seriös noch solide sein: statt dem „ehrlichen *Candide*“ (TG, AA 02, S. 373) bei der Gartenarbeit zu helfen und fleißig den Boden der Begriffe zu bestellen, bequemen sich die gnädigen Herren „*Intellectualphilosophen*“ (vgl. *KrV*, B 881 / A 853; *KrV*, B 323 / A 267; *Refl* 4894, AA 18, S. 21) lieber in den Liegestuhl aller arbeitsscheuen Angeber, blinzeln vornehm-visionär in die gleißende Sonne ihrer intellektuellen Anschauung und frönen ganz entspannt dem *Easy Listening* ihrer „vorgebliche[n] Philosophie, bei der man nicht arbeiten, sondern nur das Orakel in sich selbst anhören und genießen“ (VT, AA 08, S. 390) braucht, um so „aller Arbeit [...] überhoben“ lieber „im süßen Zustande des Genießens selig zu träumen“ (AA 08, S. 441).

²⁷ Vgl. VT, AA 04, S. 389: „ein Erkenntniß des Übersinnlichen (das in theoretischer Absicht allein ein wahres Geheimniß ist) [...], welches zu enthüllen in praktischer Absicht dem menschlichen Verstande allerdings möglich ist“; vgl. auch FM, AA 20, S. 310.

неизвестна и который говорит с ним через посредство этого его разума. В сущности, нам, быть может, лучше было бы целиком, совсем воздержаться от этого исследования, ибо оно сугубо спекулятивно, и то, что нам (объективно) надлежит делать, остается неизменно тем же, положим ли мы в основу один или другой принцип; но только дидактический метод, согласно логическим приемам приводящий моральный закон в нас к отчетливости понятий, является собственно и единственно философским; метод же, персонифицирующий этот закон и делающий морально повелевающий разум какой-то скрытой под покровом Изидой (хотя бы ей и не приписывали иных свойств, кроме тех, которые могут быть установлены первым из методов), есть эстетический способ представления того же самого предмета; таковым можно, правда, пользоваться впоследствии, когда уже прояснены первым способом принципы, с тем чтобы оживить эти идеи с помощью чувственного, хотя и прибегающего лишь к аналогиям, изображения, — но здесь всегда, однако ж, остается опасность впасть в мечтательное визионерство, которое есть смерть всякой философии (Кант, 1994e, с. 525).

Можно ли не позволить себе довольствоваться этим и ответить на вопрос о Канте как мистике словами «Нет, но...»? Еще не вполне.

Потому что при всем дипломатическом искусстве, с которым Кант пытается сгладить весь спор о моральной метафизике и мистике и перевести основной конфликт между антропомическим конструктивизмом и супранатуралистической *divine command theory*³⁷ на пропедевтический уровень сугубо дидактического различия, нельзя не заметить, что Кант со своей стороны пытается кое-что замаскировать, когда отрывается от всех эстетических компонентов, которые обнаруживает его собственная аргументация (по крайней мере, с тех пор как Бернд Людвиг тщательно осветил «последовательно-критический» поворот учения о факте в «Критике практического разума»³⁸), в пользу чистой философии по «логическому методу». Ведь хотя нравственный закон в своей абстрактности был и остается идеей разума и ее понятие невозможно созерцать или даже хотя бы наглядно представить, однако именно в этой величественной возвышенности закон прорывается через конечность своего субъекта в этическом опыте квазиэстетическим образом как «аналог созерцания» (Krüger, 1924, S. 125; 1967) и «характеристика разума» (Rößner, 2011; 2018, S. 189–191). Это подтверждается центральным положением «предварительных эстетических понятий восприимчивости

genen Vernunft selbst, oder ob sie von einem Anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist, und welches zum Menschen durch diese seine eigene Vernunft spricht, herkomme. Im Grunde thäten wir vielleicht besser uns dieser Nachforschung gar zu überheben, da sie bloß speculativ ist, und, was uns zu thun obliegt (objectiv), immer dasselbe bleibt, man mag eines oder das andere Princip zum Grunde legen: nur daß das didaktische Verfahren, das moralische Gesetz in uns auf deutliche Begriffe nach logischer Lehrart zu bringen, eigentlich allein philosophisch, dasjenige aber, jenes Gesetz zu personificiren und aus der moralisch gebietenden Vernunft eine verschleierte Isis zu machen (ob wir dieser gleich keine andere Eigenschaften beilegen, als die nach jener Methode gefunden werden), eine ästhetische Vorstellungsart eben desselben Gegenstandes ist; deren man sich wohl hinten nach, wenn durch erstere die Principien schon ins Reine gebracht worden, bedienen kann, um durch sinnliche, obzwar nur analogische, Darstellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr in schwärmerische Vision zu gerathen, die der Tod aller Philosophie ist (VT, AA 08, S. 405).

Könnte man es damit nun nicht sein Bewenden haben lassen und die Frage nach Kant als Mystiker mit einem entsprechenden *Nein, aber* beantworten? Noch nicht ganz.

Denn bei allem diplomatischen Geschick, mit dem Kant all den Streit um die moralische Metaphysik und Mystik zu schlichten und die basale Alternative zwischen einem anthropomischen Konstruktivismus und einer supranaturalistischen *divine command theory* auf die propädeutische Stufe einer lediglich didaktischen Differenz zu depotenzieren bemüht ist, darf man dennoch nicht darüber hinwegsehen, dass Kant seinerseits etwas zu verschleiern scheint, wenn er alle ästhetischen Anteile, die seine eigene Argumentation aufweist, spätestens seit der von Bernd Ludwig akribisch nachgezeichneten „konsequent-kritischen“ Kehre der Faktumslehre der *Kritik der praktischen Vernunft*,²⁸ zugunsten einer reinen Philosophie von „logischer Lehrart“ zu verleugnen versucht. Denn zwar ist und bleibt das Sittengesetz in seiner Bilderlosigkeit eine Vernunftidee, deren Begriff keine Anschauung oder auch nur Veranschaulichung verstattet, doch in eben dieser majestätischen Erhabenheit drängt sich der Endlichkeit seines Subjekts das Gesetz in der ethischen Erfahrung quasi-ästhetisch auf als ein „Analogon der Anschauung“ (Krüger, 1924, S. 125; 1967) und „Datum der Vernunft“ (Rößner, 2011; 2018, S. 189-191). Davon gibt

³⁷ (Этическая) теория божественного повеления (англ.). — Примеч. пер.

³⁸ См.: (Ludwig, 2010; 2012; 2013; 2014a; 2014b; 2017).

²⁸ Vgl. Ludwig, 2010; 2012; 2013; 2014a; 2014b; 2017.

души к понятиям долга вообще» (Кант, 1994г, с. 440)³⁹ в учении о добродетели, равно как и эпистемологической реабилитацией морального чувства уважения, которое как парадоксальный пограничный феномен между чистой интеллигибельностью и фактической данностью начиная со второй «Критики» должно связывать то, что разделила трансцендентальная философия первой «Критики». Очевидная и демонстративная попытка Канта вытеснить все аффективные искушения из содержащегося в чистоте сердца его морали обращается, таким образом, против него самого (см.: Henry, 2011, р. 651 – 652), когда после неудачи «логического метода» в «Основоположении к метафизике нравов» именно тот самый вытесненный аффект возвращается с учением о факте разума в качестве эффекта чистого разума в конечном сознании. В этом «незаинтересованном интересе»⁴⁰ Кант теперь – после определенного конца всякого возможного «объяснения»⁴¹, где ничего больше не остается, кроме отчаянной попытки «защиты»⁴² – находит свое последнее убежище, чтобы еще спасти то, спасение чего, собственно, всегда было его единственной страстью, – свободу.

И не только в том дело, что «такое чувство неразрывно связано с представлением о моральном законе в каждом конечном разумном существе» (Кант, 1997а, с. 489), но требуется уже «иметь уважение к закону в себе самом, чтобы вообще... мыслить себе долг» (Кант, 1994г, с. 445). Таким образом, моральное чувство это не только *principium executionis*⁴³, но, согласно Людвигу, «в конечном счете также единственное и независимое эпистемическое основание нашего (субъективно-

³⁹ С учением Канта о доморальных предрасположенностях к моральности как экспликацией факта разума исследователи долгое время обходились без должного внимания, если не вовсе игнорировали. См. об этом учении новейшие исследования Шёнекера (Schönecker, 2010; 2013а; 2013б); Декенса (Dekens, 2000) и не в последнюю очередь Вальденфельса (Waldenfels, 2006, S. 37 сн., S. 222 и далее), Рёсснера (Rößner, 2018, S. 318–319).

⁴⁰ О «необычной идее незаинтересованного интереса» см.: (Levinas, 2004, S. 179–180): «Долг... не имеет чувственного интереса и исполняется из чистого уважения к универсальности закона, но нравственный акт... при этом обнаруживает некоторое подобие интереса в том факте, что уважение – а это, по Канту, исключительное чувство, интеллектуальное чувство – все же сохраняет в себе нечто чувственное». – Пер. с фр. Ф. Трембля.

⁴¹ См. также: «Однако в данном случае способность разума лишь в идее закона подниматься над всеми противодействующими побуждениями совершенно необъяснима» (Кант, 1994л, с. 58 сн.).

⁴² «Но, где прекращается определение по законам природы, там нет места также и объяснению, и не остается ничего, кроме защиты, то есть устранения возражений всех тех людей, которые уверяют, будто они глубже прозревают сущность вещей и поэтому дерзко объявляют свободу невозможной» (Кант, 1997б, с. 261).

⁴³ Принцип побудительной силы (лат.). – Примеч. пер.

die Zentralstellung der „Ästhetische[n] Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt“ (MS TL, AA 06, S. 399-401)²⁹ in der *Tugendlehre* ebenso Zeugnis wie die epistemologische Rehabilitation des moralischen Gefühls der Achtung, das als paradoxes Schwellenphänomen zwischen reiner Intelligibilität und faktischer Gegebenheit ab der zweiten *Kritik* verbinden muß, was die Transzendentalphilosophie der ersten *Kritik* getrennt hat. Das offensive und ostentative Bemühen Kants, alle affektiven Anfechtungen aus dem rein zu haltenden Herzen seiner Moral zu drängen, wendet sich insofern gegen sich selbst (Vgl. Henry, 2011, S. 651-652), als nach dem Scheitern der „logischen Lehrart“ in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* eben jener abgedrängte *Affekt* mit der Faktumslehre wiederkehrt als *Effekt* der reinen Vernunft im endlichen Bewußtsein. Zu diesem „interesselosen Interesse“³⁰ nimmt Kant nun – nach dem definitiven Ende aller möglichen „*Erklärung*“,³¹ wo nichts mehr übrig bleibt als ein vehementer Versuch der „*Vertheidigung*“³² – seine letzte Zuflucht, um noch zu retten, was zu retten doch stets seine einzige Begierde war: die Freiheit.

Nicht nur ist „ein solches Gefühl [...] unzertrennlich mit der Vorstellung des moralischen Gesetzes in jedem endlichen vernünftigen Wesen verbunden“ (KpV, AA 05, S. 80), sondern man muß schon „Achtung vor dem Gesetz in sich selbst haben, um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können“ (MS TL, AA 06, S. 403). Damit ist das moralische Gefühl nicht nur *principium executionis*, sondern nach Ludwig „am Ende auch die einzige und eigenständige epistemische Basis

²⁹ Zu dieser von der Forschung lange Zeit eher stiefmütterlich behandelten, wenn nicht schlechthin ignorierten Lehre Kants von den vor-moralischen Prädispositionen zur Moralität als einer Explikation des Faktums der Vernunft vgl. nun in erster Linie Schönecker (2010); Schönecker (2013а); Schönecker (2013б); vgl. auch Dekens (2000) sowie nicht zuletzt Waldenfels (2006, S. 37 Anm., S. 222-224); Rößner (2018, S. 318-319).

³⁰ Zur „idée singulière d'un intérêt désintéressé“ vgl. Levinas (2004, S. 197–198): „Le devoir [...] n'a pas d'intérêt sensible et s'accomplit par pur respect pour l'universalité de la loi, mais l'acte moral [...] trouve ainsi comme un intérêt dans ce que le respect – sentiment exceptionnel, sentiment intellectuel selon Kant – conserve encore de sentimental“.

³¹ Vgl. auch RGV, AA 06, S. 59 Anm.: „Nun ist aber das Vermögen der Vernunft, durch die bloße Idee eines Gesetzes über alle entgegenstrebende Triebfedern Meister zu werden, schlechterdings unerklärlich“.

³² GMS, AA 04, S. 459: „Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle *Erklärung* auf, und es bleibt nichts übrig als *Vertheidigung*, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum die Freiheit dreist für unmöglich erklären“.

го сознания свободы» (Ludwig, 2014a, S. 124) вообще, поскольку ведь нравственный закон имеется в форме факта разума, то есть через *априорно ощущаемое в совести* или как совесть сознание долга представляет собой «*ratio cognoscendi*⁴⁴ свободы» (Кант, 1997а, с. 281), а значит, как пишет Дитер Шёнекер, «это принуждение — что человек *должен действительно* выбирать свои максимы как универсальные — без чувства уважения останется совершенно неизвестным (следовательно, не распознанным)» (Schönecker, 2013а, S. 104).

Кантово притязание и «метод, согласно логическим приемам приводящий моральный закон в нас к отчетливости понятий», пожалуй, невозможно отделить от сугубо эстетического способа представления с той тщательностью, как внушает Кант и как «едиственно философски» намеревается это сделать. Если ту гибридную форму аргументации, которая применяется во «внутренне хрупкой кантовской этике» (Adorno, 2003, S. 257; ср.: Адорно, 2003, с. 235) начиная с «последовательно-критического» поворота, обозначить как «*феноменологический интуитионизм из перспективы конечного практического разума*» (Rößner, 2018, S. 410), то этот способ представления, уже не чисто рационалистический⁴⁵, придется в качестве квазиэстетического гораздо строже отграничивать от сугубо эстетического только с помощью многократно повторенного Кантом уверения в том, что абсолютно несомненную данность морального чувства уважения в качестве единственного *ratio cognoscendi* свободы можно понимать исклю-

⁴⁴ Основание познания (лат.). — Примеч. пер.

⁴⁵ Ср.: «Установление высшего принципа нравственности... в случае конечных разумных существ — это такой вопрос, который невозможно решить сугубо рационально» (Zimmermann, 2014, S. 125); сходным образом Мильц усматривает здесь «темное место, которое, как признает сам Кант, невозможно лучше осветить рациональными средствами», потому что «заявить, что чистый разум сам порождает моральное чувство уважения, — это уже толкование нравственного сознания, а не знание, которое могло бы преодолеть интуитивную основу. В самом сознании зависимость морального чувства от разума обнаруживается вовсе не с очевидностью. Кто этим пренебрегает, тот находится в плену интеллектуалистского заблуждения относительно своего опыта: он путает феномен нравственного сознания с его толкованием и рационалистическим объяснением... Что чувство, которое направлено на исключительно безусловное признание ценности морального закона чистого разума и “сокрушает” всякий интерес чувственности [Кант, 1997а, с. 469, 481, 511 — 513], происходит не от чувственности, а имеет “интеллектуальную причину” [Кант, 1997а, с. 487], а именно — этот самый разум, — это приемлемая трактовка в рамках кантовского деления способностей души, но даже в этих рамках не единственно возможная. Эта трактовка не смогла бы пройти картезианскую проверку сомнением на ясность и отчетливость познания, потому что мы вовсе не обладаем познанием (не говоря уже о ясном и отчетливом) о том, каким образом из познавания морального закона согласно необходимому правилу следует чувство уважения» (Miltz, 2014, S. 247 — 248).

unseres (subjektiven) Freiheitsbewusstseins“ (Ludwig, 2014a, S. 124) überhaupt, da ja das Sittengesetz in Form des Faktums der Vernunft, d. h. über ein *im* bzw. *als* Gewissen *apriorisch gefühltes* Pflichtbewußtsein „die *ratio cognoscendi* der Freiheit“ ist (KpV, AA 05, S. 4 Anm.) und also auch, so Dieter Schönecker, „dieses Nötigende — dass man *wirklich* seine Maximen als universale wählen *soll* — ohne das Gefühl der Achtung schlechterdings nicht erfahren (also erkannt) wird“ (Schönecker, 2013а, S. 104).

Kants Anspruch und „Verfahren, das moralische Gesetz in uns auf deutliche Begriffe nach logischer Lehrart zu bringen“, ließe sich von der bloß ästhetischen Vorstellungsart dann freilich nicht so fein säuberlich separieren, wie es Kant suggeriert und auch als „allein *philosophisch*“ intendiert. Kennzeichnet man die hybride Argumentationsform, deren sich „Kants Ethik, brüchig in sich“ (Adorno, 2003, S. 257), seit der „konsequent-kritischen“ Kehre bedient, als einen „*phänomenologischen Intuitionismus aus der Perspektive endlicher praktischer Vernunft*“ (Rößner, 2018, S. 410), so wäre diese Vorstellungsart keine rein rationalistische mehr,³³ sondern als eine quasi-ästhetische von der bloß ästhetischen vielmehr einzig und allein durch die von Kant wiederholt vorgetragene Versicherung abzugrenzen, dass die absolut unhinterfragbare Gegebenheit des moralischen Gefühls der Achtung als einziger *ratio cognoscendi* der Freiheit anders als alle anderen (pathologischen) Affekte ausschließlich als ein (praktischer)

³³ Vgl. Zimmermann (2014, S. 125): „Die Festsetzung des obersten Sittenprinzips ist [...] im Falle endlicher vernünftiger Wesen keine rein rational zu erledigende Angelegenheit“; auch Miltz (2014, S. 247-248) sieht hier „eine dunkle Stelle, die sich, wie Kant selbst eingesteht, nicht mehr rational aufhellen lässt“, denn: „Zu sagen, dass die reine Vernunft selbst das moralische Gefühl der Achtung hervorbringt, ist bereits eine Deutung des sittlichen Bewusstseins, kein Wissen, das die intuitive Basis überschreiten könnte. Im Bewusstsein selbst liegt nicht evidenterweise die Abhängigkeit des moralischen Gefühls von der Vernunft. Wer dies unterstellt, sitzt einem intellektualistischen Missverständnis seiner Erfahrung auf: Er verwechselt das *Phänomen* des sittlichen Bewusstseins mit seiner *Deutung* und rationalistischen *Erklärung*. [...] Dass ein Gefühl, das ganz auf die unbedingte Wertschätzung des moralischen Gesetzes der reinen Vernunft ausgerichtet ist und alles Interesse der Sinnlichkeit ‚niederschlägt‘ [KpV, AA 05, S. 73, 77, 87], nicht aus der Sinnlichkeit stammt, sondern eine ‚intellektuelle[...] Ursache‘ [KpV, AA 05, S. 79] hat, nämlich eben diese Vernunft, ist im Rahmen der kantischen Einteilung der Seelenvermögen eine plausible Deutung, aber schon hier nicht zwingend. Den cartesianischen Zweifelstest klarer und deutlicher Erkenntnis würde die Deutung nicht bestehen, weil wir gar keine Erkenntnis (geschweige denn eine klare und deutliche) haben, wie das Gefühl der Achtung nach einer notwendigen Regel aus der Kognition des moralischen Gesetzes folgt“.

чительно как (практический) эффект чистого разума в отличие от всех иных (патологических) аффектов⁴⁶. Этим так называемым учением о факте Кант отсылает к квазиоткровению парадоксальной данности разума, которая имеется только благодаря тому, что дает (познать и понять) *саму себя из себя самой* и проявляется в самоманифестации как очевидная тайна чистого разума, которую субъект не может обосновать условиями возможности разума, но может засвидетельствовать и удостоверить *post factum* только следствиями его действительности. Подобно тому, как в эмпирических «данных опыта» (Кант, 2006б, с. 425)⁴⁷ скрывается отсылка к «тайне происхождения нашей чувственности» (Кант, 2006б, с. 437), так и «*произошедшее*» (Ludwig, 2014a, S. 139) «практических данных» (Кант, 2006б, с. 23)⁴⁸ разума указывает на тайну происхождения нашей нравственности.

Потому-то «не так уж и ошибались те, кто предполагали, что библейская экзегеза Канта с позиций практического разума близка некой мистике. По их мнению, учение Канта о факте разума в виде морального закона оставляет возможность такого искушения, в которое Кант впал однажды сам» (Henrich, 1966,

⁴⁶ См.: «Свобода являет себя как обязывающая сила, которая влияет на способность желания через моральный закон: мы находим себя и других ответственными за что-либо безусловно, не обязательно зная, за что именно. Существование свободы подтверждается в целом тем влиянием, которое моральный закон оказывает на обязываемых им существ» (Basterra, 2015, p. 9); см. также: «Ибо нельзя, разумеется, отрицать того, что... побуждение к добрым действиям... — не что иное, как воздействие морального закона, наполняющего человека сердечным уважением, и закон поэтому заслуживает, чтобы на него смотрели как на божественную заповедь. Но как из какого-либо чувства с трудом можно вынести знание законов и того, что они моральны, столь же трудно и даже еще труднее с помощью чувства логически вывести и точно установить несомненный признак непосредственного божественного влияния. Ведь это воздействие можно объяснить и более чем одной причиной, хотя в данном случае только моральность закона (и учения), познанная через разум, и является его причиной. Поэтому, даже если такое объяснение лишь возможно, следует считать своим долгом избрать именно его, чтобы не поощрять всякую мечтательность и, более того, не лишать достоинства недвусмысленное моральное чувство, сближая его со всевозможными фантастическими ощущениями» (Кант, 1994л, с. 121).

⁴⁷ См. также: (Кант, 2006б, с. 119, с. 395; Кант, 2006а, с. 473; Кант, 2001, с. 715–717, 755–757; Кант, 1994б, с. 403; Кант, 1994д, с. 333–334); Кант — Мендельсону, 8 апреля 1766 г. (Кант, 1994в, с. 477); Refl. 3951 (AA 17, S. 362); Refl. 4573 (AA 17, S. 598); Opus Postumum (AA 22, S. 459); Logik Blomberg (AA 24, S. 91); Logik Busolt (AA 24, S. 657); Kant Metaphysik L 2 (Pölit, Original) (AA 28, S. 531); Metaphysik Mrongovius (AA 29, S. 794).

⁴⁸ См. также: (Кант, 2006б, с. 31–33; Кант, 2001, с. 789–791; Кант, 1994м, с. 219–221); в строгом смысле под этими практическими данными подразумевается, пожалуй, одна-единственная данность, а именно один-единственный факт чистого разума.

Effekt der reinen Vernunft verstanden werden kann.³⁴ Mit dieser sogenannten Faktumslehre rekurriert Kant auf die Quasi-Offenbarung eines paradoxen Datums der Vernunft, das es nur dadurch gibt, dass es *sich selbst von sich selbst her* (zu erkennen und zu verstehen) gibt und auto-manifestativ zur Erscheinung bringt als ein offenes Geheimnis der reinen Vernunft, das nicht aus den Konditionen seiner Möglichkeit vom Subjekt begründet, sondern von diesem allein in den Konsequenzen seiner Wirklichkeit bezeugt und *post factum* beglaubigt werden kann. Wie in den empirischen „*datis der Erfahrung*“ (KrV, B 323 / A 267)³⁵ der Verweis auf „das Geheimnis des Ursprungs unserer Sinnlichkeit“ (KrV, A 278 / B 334) verborgen liegt, so deutet das „*Widerfahrnis*“ (Ludwig, 2014a, S. 139) der „*praktische[n] Data*“ (KrV, B XXII)³⁶ der Vernunft auf das Geheimnis des Ursprungs unserer Sittlichkeit.

Darum „waren die nicht ganz ohne Recht, welche vermuteten, dass Kants Bibelexegese aus praktischer Vernunft einer Mystik nahesteht. Sie gewahrten in Kants Lehre vom Faktum der Vernunft in der Gestalt des Moralgesetzes die Möglichkeit jener Versuchung, in die Kant selbst einst geraten war“ (Henrich, 1966,

³⁴ Vgl.: „freedom manifests itself as a power to obligate that affects the faculty of desire through the moral law: we find ourselves and others responding to something unconditionally, without necessarily knowing to what. The existence of freedom is attested to, in sum, by the effect the moral law has on the beings it obligates“ (Basterra, 2015, S. 9); vgl. auch: „Nun kann man freilich nicht in Abrede ziehen, daß [...] [das innere Gefühl] nichts anders, als die Wirkung von dem den Menschen mit inniglicher Achtung erfüllenden moralischen Gesetze ist, welches darum auch als göttliches Gebot angesehen zu werden verdient. Aber so wenig wie aus irgend einem Gefühl Erkenntniß der Gesetze, und daß diese moralisch sind, eben so wenig und noch weniger kann durch ein Gefühl das sichere Merkmal eines unmittelbaren göttlichen Einflusses gefolgert und ausgemittelt werden: weil zu derselben Wirkung mehr als eine Ursache statt finden kann, in diesem Falle aber die bloße Moralität des Gesetzes (und der Lehre), durch die Vernunft erkannt, die Ursache derselben ist, und selbst in dem Falle der bloßen Möglichkeit dieses Ursprungs es Pflicht ist, ihm die letztere Deutung zu geben, wenn man nicht aller Schwärmerei Thür und Thor öffnen und nicht selbst das unzweideutige moralische Gefühl durch die Verwandtschaft mit jedem andern phantastischen um seine Würde bringen will“ (RGV, AA 06, S. 113-114).

³⁵ Vgl. KrV, B 58 / A 41, B 298 / A 239, A 377; KU, AA 05, S. 438, 454; BDG, AA 02, S. 80; MAN, AA 04, S. 534; Br, AA 10, S. 72; Refl 3951, AA 17, S. 362; Refl 4573, AA 17, S. 598; OP, AA 22, S. 459; V-Lo/Blomberg, AA 24, S. 91; V-Lo/Busolt, AA 24, S. 657; V-Met-L2/Pölit, AA 28, S. 531; V-Met/Mron, AA 29, S. 794.

³⁶ Vgl. KrV, B XXVIII; KU, AA 05, S. 468; WDO, AA 08, S. 141; *sensu stricto* handelt es sich bei diesen praktischen Daten freilich um ein einziges Datum, nämlich um das einzige Faktum der reinen Vernunft.

S. 54)⁴⁹. Вместе с Карлом Арнольдом Вилмансом, таким образом, Канта вопреки его воле можно осмыслить как чистого мистика, если даже это не совпадает с тем, как он сам себя понимал и как желал быть понятым. Но это расхождение с самоидентификацией Канта в то же время оказалось бы глубокой преданностью ему, поскольку, согласно самому Канту, «нет ничего необычного» в том, чтобы понимать автора «даже лучше, чем он сам себя понял»⁵⁰. Нет ничего более кантовского, чем мыслить вместе с Кантом и против Канта и выходя за его пределы. Побуждение и аргументы к этому дает Карл Арнольд Вилманс⁵¹.

Благодарность: Исследование осуществлено благодаря Стипендии для исследований Просвещения, выделенной Междисциплинарным центром исследований европейского Просвещения (IZEA) Университета им. М. Лютера Галле-Виттенберга. Автор выражает глубокую благодарность Центру, его директору профессору Даниэлю Фульда, а также профессору Юргену Штольценбергу.

Список литературы

Адорно Т. В. Негативная диалектика / пер. с нем. Е. Л. Пятренко. М.: Научный мир, 2003.

Гёте И. Г. Фауст / пер. с нем. Н. Холодковского. М.: Изд-во детской литературы, 1954.

Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Собр. соч.: в 8 т. М.: Чоро, 1994а. Т. 2. С. 203–266.

Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия бога // Собр. соч.: в 8 т. М.: Чоро, 1994б. Т. 1. С. 383–498.

Кант И. Избранные письма // Собр. соч.: в 8 т. М.: Чоро, 1994в. Т. 8. С. 463–588.

Кант И. Метафизика нравов: в 2 ч. Ч. 2: Метафизические начала учения о добродетели // Собр. соч.: в 8 т. М.: Чоро, 1994г. Т. 2.

⁴⁹ Далее о «достоинствах, которые можно использовать в поддержку проникательных наблюдений Вилманса», см.: (Palmquist, 2000, p. 307–309); о том, что «вся трансцендентальная философия являет собой помимо всего прочего масштабную попытку секуляризации мистики», см.: (Stamer, 2001, S. 124, а также Mahnke, 1939); о «наблюдении, что философия Канта имеет мистические черты», см.: (Manstetten, 1995, S. 38); см. на эту тему также: (Höfliger, 1997, S. 61). Ср. также: «... абсолютно верно подмечено, что Кант в самой глубинной сути своей философии религии соглашается с учением подлинной мистики» (Leisegang, 1949, S. 17).

⁵⁰ «Замечу только: нет ничего необычного в том, что и в обыденной речи, и в сочинениях, когда мы сравниваем мысли, высказываемые автором о своем предмете, мы понимаем его лучше, чем он сам себя, если он недостаточно точно определил свое понятие и из-за этого иногда говорил или даже думал в противоречии со своими собственными замыслами» (Кант, 2006б, с. 479).

⁵¹ Статья написана на основе доклада, прочитанного автором 11 декабря 2017 г. в Междисциплинарном центре исследований европейского Просвещения (IZEA) в Университете им. М. Лютера Галле-Виттенберга. Текст доклада в основном сохранен и дополнен некоторыми примечаниями.

S. 54).³⁷ Mit Carl Arnold Wilmans ließe sich demnach Kant als reiner Mystiker *malgré lui* verstehen, wenn auch damit eben nicht so verstehen, wie dieser sich selbst verstand und verstanden wissen wollte. Doch wäre diese Differenz zu Kants Selbstverständnis zugleich die tiefere Treue zu ihm, ist es doch nach Kant „gar nichts Ungewöhnliches“, einen Verfasser „sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand“.³⁸ Nichts ist kantischer, als mit Kant gegen Kant und über Kant hinaus zu denken. Carl Arnold Wilmans liefert dazu Anregung und Argument.³⁹

Danksagung. Für ein großzügig gewährtes Stipendium für Aufklärungsforschung herzlich gedankt sei dem gastgebenden Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung (IZEA) der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und seinem Direktor Herrn Professor Dr. Daniel Fulda sowie Herrn Professor Dr. Jürgen Stolzenberg.

Literatur

Adorno, Th. W., 2003. *Negative Dialektik*. In: *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*, Bd. 6. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Ammon, Ch. Fr., 1796. *Ueber die Aehnlichkeit des inneren Wortes einiger neueren Mystiker mit dem moralischen Worte der Kantischen Schriftauslegung – als Ankündigung der ersten Vertheilung des neuen homiletischen Preißes für das Jahr 1796*. Göttingen: J. Ch. Dieterich.

Barclay, R., 1776. *Apologie. Oder Vertheidigungs-Schrift der wahren christlichen Gottesgelahrheit. Wie solche unter dem Volk, so man aus Spott Quaker, das ist, Zitterer nennet, vorgetragen und gelehret wird. Oder Völlige Erklärung und Rettung ihrer Grundsätze und Lehren, durch viele aus der Heil. Schrift, der gesunden Vernunft, und den Zeugnissen so wohl alter als neuer berühm-*

³⁷ Für weitere „evidence that could be used to support Wilmans’ astute observations“ vgl. Palmquist (2000, S. 307-309); zur These, dass Kants „gesamte Transzendentalphilosophie [...] auch einen großangelegten Versuch der Säkularisierung der Mystik“ darstellt, vgl. Stamer (2001, S. 124), vgl. auch Mahnke (1939); zur „Beobachtung, daß Kants Philosophie selbst mystische Züge enthält“, vgl. Manstetten (1995, S. 38); vgl. dazu auch Höfliger (1997, S. 61); vgl. Leisegang (1949, S. 17): es ist „ganz richtig gesehen, daß Kant im innersten Kern seiner Religionsphilosophie mit der Lehre der echten Mystik übereinstimmt“.

³⁸ Vgl. KrV, B 370 / A 314: „Ich merke nur an, daß es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche als in Schriften durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte“.

³⁹ Der vorliegende Text geht auf einen Vortrag zurück, den der Verfasser am 11. Dezember 2017 am Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung (IZEA) der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg zu halten Gelegenheit hatte. Die Vortragsfassung wurde weitgehend beibehalten und um einige Anmerkungen ergänzt.

Kant I. Метафизические начала естествознания // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994д. Т. 4. С. 247–372.

Kant I. О недавно возникшем барском тоне в философии // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994е. Т. 1. С. 479–528.

Kant I. О поговорке: «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994ж. Т. 1. С. 239–352.

Kant I. Опыт о болезнях головы // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994з. Т. 2. С. 143–158.

Kant I. О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской Академией наук в 1791 году: Какие действительные успехи создала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994и. Т. 7. С. 377–459.

Kant I. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994к. Т. 4. С. 5–152.

Kant I. Религия в пределах только разума // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994л. Т. 6. С. 5–222.

Kant I. Что значит ориентироваться в мышлении? // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994м. Т. 1. С. 193–238.

Kant I. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997а. Т. 3. С. 276–733.

Kant I. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 38–275.

Kant I. Спор факультетов. Калининград : Изд-во Калинингр. гос. ун-та, 1999.

Kant I. Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4.

Kant I. Критика чистого разума. 1-е изд. // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006а. Т. 2, ч. 2.

Kant I. Критика чистого разума. 2-е изд. // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006б. Т. 2, ч. 1.

Adorno Th. W. Negative Dialektik // Gesammelte Schriften : in 20 Bänden. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2003. Bd. 6.

Ammon Ch. Fr. Ueber die Aehnlichkeit des inneren Wortes einiger neueren Mystiker mit dem moralischen Worte der Kantischen Schriftauslegung – als Ankündigung der ersten Vertheilung des neuen homiletischen Preißes für das Jahr 1796. Göttingen : Dieterich, 1796.

Barclay R. Apologie. Oder Vertheidigungs-Schrift der wahren christlichen Gottesgelahrheit. Wie solche unter dem Volk, so man aus Spott Quaker, das ist, Zitterer nennet, vorgetragen und gelehret wird. Oder Völlige Erklärung und Rettung ihrer Grundsätze und Lehren, durch viele aus der Heil. Schrift, der gesunden Vernunft, und den Zeugnissen so wohl alter als neuer berühmten Scribenten gezogene Beweisthümer. Nebst einer gründlichen Beantwortung der stärksten Einwürffe, so gemeinlich wider sie gebraucht werden. Anjetzo nach der zweyten Lateinischen und neunten Englischen Herausgebung ganz von neuen ins Deutsche übersetzt. Germantown : Christoph Saur der Jüngere, 1776.

Basterra G. The Subject of Freedom. Kant, Levinas. N.Y. : Fordham University Press, 2015.

Bornkamm H. Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum. Gießen : Töpelmann, 1926.

Danckelmann E. von. Kant als Mystiker?! Eine Studie. Leipzig : H. Haacke, 1897.

Dekens O. Les droits du coeur. Réceptivité de la raison et application de la loi morale chez Kant // Giornale di Metafisica. 2000. Vol. 22. P. 497–517.

ten Scribenten gezogene Beweisthümer. Nebst einer gründlichen Beantwortung der stärksten Einwürffe, so gemeinlich wider sie gebraucht werden. Anjetzo nach der zweyten Lateinischen und neunten Englischen Herausgebung ganz von neuen ins Deutsche übersetzt. Germantown: Christoph Saur der Jüngere.

Basterra, G., 2015. The Subject of Freedom. Kant, Levinas. New York: Fordham University Press.

Bornkamm, H., 1926. Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum. Gießen: Töpelmann.

Breul, W., Meier, M., Vogel, L., hg. 2011. Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bubenheimer, U., Oehmig, S., hg. 2001. Querdenker der Reformation. Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine frühe Wirkung. Würzburg: Religion & Kultur.

Danckelmann, E. von, 1897. Kant als Mystiker?! Eine Studie. Leipzig: H. Haacke.

Dekens, O., 2000. Les droits du coeur. Réceptivité de la raison et application de la loi morale chez Kant. Giornale di Metafisica, 22, pp. 497-517.

Derrida, J., 2005. D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie. Paris: Galilée.

[*Ewald, S.H.*], 1804. Nekrolog. Immanuel Kant. *Gothaische gelehrte Zeitungen auf das neunzehnte Jahrhundert.* Neunzehntes Stück, den 7. März 1804, S. 169-171.

Fischer, N., 2018. Kants Idee „est Deus in nobis“ und ihr Verhältnis zu Meister Eckhart. Zur Beziehung von Gott und Mensch in Kants kritischer Philosophie und bei Eckhart. In: W. Erb, N. Fischer, hg. 2018. Meister Eckhart als Denker. Stuttgart: Kohlhammer, S. 367-406.

Florschütz, G., 2003. Mystik und Aufklärung. Kant, Swedenborg und Fichte. In: H. Traub, hg. 2003. Fichte und seine Zeit. Beiträge zum vierten Kongress der Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft in Berlin vom 03.-08. Oktober 2000. Amsterdam & New York: Rodopi, S. 89-107.

Garlter, W., 2002. Das Sittengesetz. Kants verschleierte Göttin. Maria Enzersdorf: Roesner.

Hegler, A., 1906. Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit, hg. von W. Köhler. Berlin: Schwetschke.

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

Henry, M., 2011. L'essence de la manifestation. 4^{ème} ed. Paris: Presses universitaires de France.

Hirsch, E., 1964. Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Band 2. 3. Aufl. Gütersloh: Mohn.

Höfliger, J.-C., 1997. Vom Schweigen der Vernunft. In: J.-C. Höfliger, hg. 1997. Verflechtungen. Die Textlichkeit des Originären. Aufsätze zur Philosophie für Jean-Pierre Schobinger. Zürich: Howeg, S. 58-69.

Jachmann, R. B., 1804. Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund. Königsberg: Friedrich Nicolovius.

Jachmann, R. B., 1999. Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizism. Mit einer Einleitung von Immanuel Kant, hg. von R. Theis. Hildesheim, Zürich und New York: Olms.

Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung / Hg. von W. Breul, M. Meier, L. Vogel. 2. Aufl. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

Derrida J. D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie. P. : Galilée, 2005.

[Ewald S.H.] Nekrolog. Immanuel Kant. Gothaische gelehrte Zeitungen auf das neunzehnte Jahrhundert. Neunzehntes Stück, den 7. März 1804. S. 169–171.

Fischer N. Kants Idee „est Deus in nobis“ und ihr Verhältnis zu Meister Eckhart. Zur Beziehung von Gott und Mensch in Kants kritischer Philosophie und bei Eckhart // Meister Eckhart als Denker / Hg. von W. Erb, N. Fischer. Stuttgart : Kohlhammer, 2018. S. 367–406.

Florschütz G. Mystik und Aufklärung. Kant, Swedenborg und Fichte // Fichte und seine Zeit. Beiträge zum vierten Kongress der Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft in Berlin vom 03.-08. Oktober 2000 / Hg. von H. Traub. Amsterdam ; N.Y. : Rodopi, 2003. S. 89–107.

Gartler W. Das Sittengesetz. Kants verschleierte Göttin. Maria Enzersdorf : Roesner, 2002.

Hegler A. Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit / Hg. von W. Köhler. Berlin : Schwetschke, 1906.

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

Henry M. L'essence de la manifestation. 4^{ème} ed. P. : Presses universitaires de France, 2011.

Hirsch E. Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. 3. Aufl. Gütersloh : Mohn, 1964. Bd. 2.

Höfliger J.-C. Vom Schweigen der Vernunft // Verflechtungen. Die Textlichkeit des Originären. Aufsätze zur Philosophie für Jean-Pierre Schobinger / Hg. von J.-C. Höfliger. Zürich : Hweg, 1997. S. 58–69.

Jachmann R.B. Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund. Königsberg : Friedrich Nicolovius, 1804.

Jachmann R.B. Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizismus. Mit einer Einleitung von Immanuel Kant / Hg. von R. Theis. Hildesheim ; Zürich ; N.Y. : Olms, 1999.

Jones R. M. Geistige Reformatoren des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts. Berlin-Biesdorf : Quäkerverlag, 1925.

Krüger G. Kant und die Theologie der Krisis // Theologische Blätter. 1924. № 3. S. 97–105, 121–128.

Krüger G. Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik. 2. Aufl. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967.

Kvist H.-O. Immanuel Kant über die Mystik und die Deutung von ihm als Mystiker // Mystik – Metapher – Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums / Hg. von M. Tamcke. Göttingen : Universitätsverlag Göttingen, 2008. S. 101–120.

Langer O. Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

Lau F. Luther. Berlin : De Gruyter, 1959.

Leisegang H. Kant und die Mystik // Philosophische Studien. 1949. Bd. 1, № 1. S. 4–28.

Leppin V. Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln. 2. Aufl. München : Beck, 2017.

Levinas E. Le primat de la raison pure pratique / Das Primat der reinen praktischen Vernunft. Eingel., übers. und komment. von J. Sirovátka // Kants Metaphysik und Religionsphilosophie / Hg. von N. Fischer. Hamburg : Meiner, 2004. S. 179–205.

Jones, R. M., 1925. *Geistige Reformatoren des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts*. Berlin-Biesdorf: Quäkerverlag.

Krüger, G., 1924. Kant und die Theologie der Krisis. *Theologische Blätter*, 3, S. 97-105, 121-128.

Krüger, G., 1967. *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*. 2. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Kvist, H.-O., 2008. Immanuel Kant über die Mystik und die Deutung von ihm als Mystiker. In: M. Tamcke, hg. 2008. *Mystik – Metapher – Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, S. 101-120.

Langer, O., 2004. *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Lau, F., 1959. *Luther*. Berlin: De Gruyter.

Leisegang, H., 1949. Kant und die Mystik. *Philosophische Studien*, 1(1), S. 4-28.

Leppin, V., 2017. *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*. 2. Aufl. München: C.H. Beck.

Levinas, E., 2004. Le primat de la raison pure pratique / Das Primat der reinen praktischen Vernunft. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von J. Sirovátka. In: N. Fischer, hg. 2004. *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hamburg: F. Meiner, S. 179-205.

Lind, P. von, 1892. „Kant's mystische Weltanschauung“, ein Wahn der modernen Mystik. Eine Widerlegung der Dr. C. du Prel'schen Einleitung zu Kant's Psychologie. München: Poessl.

Ludwig, B., 2010. Die „consequente Denkungsart der speculativen Kritik“. Kants radikale Umgestaltung seiner Freiheitslehre im Jahre 1786 und die Folgen für die Kritische Philosophie als Ganze. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58(4), S. 595-628.

Ludwig, B., 2012. Was weiß ich vom Ich? Kants Lehre vom Faktum der reinen praktischen Vernunft, seine Neufassung der Paralogismen und die verborgenen Fortschritte der Kritischen Metaphysik im Jahre 1786. In: M. Brandhorst, A. Hahmann und B. Ludwig, hg. 2012. *Sind wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus*. Hamburg: F. Meiner, S. 155-194.

Ludwig, B., 2013. Kants Bruch mit der schulphilosophischen Freiheitslehre im Jahre 1786 und die „consequente Denkungsart der speculativen Kritik“. In: S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca und M. Ruffing, hg. 2013. *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses, Band III*. Berlin: De Gruyter, S. 371-384.

Ludwig, B., 2014a. „Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch...“ – lebendige, vernünftige und sittliche Weltwesen bei Kant. In: I. Römer, hg. 2014. *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 117-142.

Ludwig, B., 2014b. Die Freiheit des Willens und die Freiheit zum Bösen. Inhaltliche Inversionen und terminologische Ausdifferenzierungen in Kants Moralphilosophie zwischen 1781 und 1797. In: H. Puls, hg. 2014. *Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III. Deduktion oder Faktum?* Berlin, München und Boston: De Gruyter, S. 227-268.

Lind P. von. „Kant's mystische Weltanschauung“, ein Wahn der modernen Mystik. Eine Widerlegung der Dr. C. du Prel'schen Einleitung zu Kant's Psychologie. München : Poessl, 1892.

Ludwig B. Die „consequente Denkungsart der speculativen Kritik“. Kants radikale Umgestaltung seiner Freiheitslehre im Jahre 1786 und die Folgen für die Kritische Philosophie als Ganze // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2010. № 4 (58). S. 595–628.

Ludwig B. Was weiß ich vom Ich? Kants Lehre vom Faktum der reinen praktischen Vernunft, seine Neufassung der Paralogismen und die verborgenen Fortschritte der Kritischen Metaphysik im Jahre 1786 // Sind wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus / Hg. von M. Brandhorst, A. Hahmann, B. Ludwig. Hamburg : Meiner, 2012. S. 155–194.

Ludwig B. Kants Bruch mit der schulphilosophischen Freiheitslehre im Jahre 1786 und die „consequente Denkungsart der speculativen Kritik“ // Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses / Hg. S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing. Berlin : De Gruyter, 2013. Bd. 3. S. 371–384.

Ludwig B. „Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch...“ – lebendige, vernünftige und sittliche Weltwesen bei Kant // Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie / Hg. von I. Römer. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2014a. S. 117–142.

Ludwig B. Die Freiheit des Willens und die Freiheit zum Bösen. Inhaltliche Inversionen und terminologische Ausdifferenzierungen in Kants Moralphilosophie zwischen 1781 und 1797 // Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III. Deduktion oder Faktum? / Hg. von H. Puls. Berlin ; München ; Boston : De Gruyter, 2014b. S. 227–268.

Ludwig B. Kants Fortschritte auf dem langen Weg zur konsequent-kritischen Metaphysik // Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik. Beiträge zu System und Architektur der kantischen Philosophie / Hg. von A. Hahmann, B. Ludwig. Hamburg : Meiner, 2017. S. 79–118.

Mahnke D. Die Rationalisierung der Mystik bei Leibniz und Kant // Blätter für Deutsche Philosophie. 1939. № 13. S. 1–73.

Manstetten R. Kant und das Problem der Mystik // Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln. Hans Friedrich Fulda zum 65. Geburtstag / Hg. von C. Fricke, P. König, Th. Petersen. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-holzboog, 1995. S. 33–60.

McGinn B. Die Mystik im Abendland. Freiburg ; Basel ; Wien : Herder, 2017. Bd. 6/1 : Verzweigung. Protestantische Mystik (1500–1650).

Milz B. Moral und Gefühl – Konstellationen von Rationalität und Emotionalität in Kants Moralphilosophie. // Philosophie nach Kant. Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie / Hg. von M. Egger. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2014. S. 223–250.

Palmquist S. R. Kant's Critical Religion. Aldershot ; Burlington : Ashgate, 2000.

Prel C. du. Kant als Mystiker // Sphinx. Monatsschrift für die geschichtliche und experimentale Begründung der übersinnlichen Weltanschauung auf monistischer Grundlage / Hg. von J. U. [W.] Hübbe-Schleiden. 1888. III. Jg., № 6 (33/34). S. 145–163, 217–231.

Prel C. du. Immanuel Kants Vorlesungen über Psychologie. Mit einer Einleitung: Kants mystische Weltanschauung. Leipzig : Günther, 1889.

Prel C. du. Kant und Swedenborg // Die Zukunft / Hg. von M. Harden. 1896. IV. Jg., № 16 (48). S. 404–417.

Ludwig, B., 2017. Kants Fortschritte auf dem langen Weg zur konsequent-kritischen Metaphysik. In: A. Hahmann, B. Ludwig, hg. 2017. *Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik. Beiträge zu System und Architektur der kantischen Philosophie*. Hamburg: F. Meiner, S. 79-118.

Mahnke, D., 1939. Die Rationalisierung der Mystik bei Leibniz und Kant. *Blätter für Deutsche Philosophie*, 13, S. 1-73.

Manstetten, R., 1995. Kant und das Problem der Mystik. In: Ch. Fricke, P. König, Th. Petersen, hg. 1995. *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln. Hans Friedrich Fulda zum 65. Geburtstag*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, S. 33-60.

McGinn, B., 2017. *Die Mystik im Abendland. Band 6/1: Verzweigung. Protestantische Mystik (1500 – 1650)*. Freiburg, Basel und Wien: Herder.

Milz, B., 2014. Moral und Gefühl – Konstellationen von Rationalität und Emotionalität in Kants Moralphilosophie. In: M. Egger, hg. 2014. *Philosophie nach Kant. Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 223-250.

Palmquist, S. R., 2000. *Kant's Critical Religion*. Aldershot und Burlington: Ashgate.

Prel, C. du, 1888. Kant als Mystiker. *Sphinx. Monatsschrift für die geschichtliche und experimentale Begründung der übersinnlichen Weltanschauung auf monistischer Grundlage*. III. Jahrgang, hg. von J. U. [W.] Hübbe-Schleiden, 6(33/34), S. 145-163, 217-231.

Prel, C. du, 1889. *Immanuel Kants Vorlesungen über Psychologie. Mit einer Einleitung: Kants mystische Weltanschauung*. Leipzig: Ernst Günther.

Prel, C. du, 1896. Kant und Swedenborg. In: M. Harden, hg. 1896. *Die Zukunft*. IV. Jahrgang, 16(48), S. 404-417.

Prunea-Bretonnet, T., 2013. Kant et le mysticisme. La lecture des *Rêves d'un visionnaire* à la lumière des leçons kantienne de métaphysique. In: R. Theis, hg. 2013. *Kant. Théologie et religion*. Paris: Vrin, S. 349-357.

Rauer, C., 2007. *Wahn und Wahrheit. Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen*. Berlin: Akademie-Verlag.

Rößner, C., 2011. Das Datum der Vernunft. Zur Rekonstruktion der Grundlegung von Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas. In: I. Römer, hg. 2011. *Subjektivität und Intersubjektivität in der Phänomenologie*. Würzburg: Ergon, S. 187-199.

Rößner, C., 2018. *Der „Grenzgott der Moral“. Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas*. Freiburg und München: Alber.

Ruffing, M., 2015. Kants „Stimme der Vernunft“ – Analyse einer unauffälligen Metapher. In: P. Kauark-Leite, G. Cecchinato, V. de Araujo Figueiredo, M. Ruffing, A. Serra, hg. 2015. *Kant and the Metaphors of Reason*. Hildesheim, Zürich und New York: Olms, S. 195-204.

Sans, G., 2015. „Mystik“, „Mystizismus“. In: M. Wil-laschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin, hg. 2015. *Kant-Lexikon, Band II*. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 1625.

Schönecker, D., 2010. Kant über Menschenliebe als moralische Gemütsanlage. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 92, S. 133-175.

Prunea-Bretonnet T. Kant et le mysticisme. La relecture des *Rêves d'un visionnaire* à la lumière des leçons kantienne de métaphysique // Kant. Théologie et religion / éd. R. Theis. P. : Vrin, 2013. P. 349–357.

Querdenker der Reformation. Andreas Bodenstern von Karlstadt und seine frühe Wirkung / Hg. von U. Bubenheimer, S. Oehmig. Würzburg : Religion & Kultur, 2001.

Rauer C. Wahn und Wahrheit. Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen. Berlin : Akademie-Verlag, 2007.

Rößner C. Das Datum der Vernunft. Zur Rekonstruktion der Grundlegung von Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas // Subjektivität und Intersubjektivität in der Phänomenologie / Hg. von I. Römer. Würzburg : Ergon, 2011. S. 187–199.

Rößner C. Der „Grenzgott der Moral“. Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas. Freiburg ; München : Alber, 2018.

Ruffing M. Kants „Stimme der Vernunft“ – Analyse einer unauffälligen Metapher // Kant and the Metaphors of Reason / Hg. von P. Kauark-Leite, G. Cecchinato, V. de Araujo Figueiredo, M. Ruffing, A. Serra. Hildesheim ; Zürich ; N.Y. : Olms, 2015. S. 195–204.

Sans G. „Mystik“, „Mystizismus“ // Kant-Lexikon / Hg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2015. Bd. 2. S. 1625.

Schönecker D. Kant über Menschenliebe als moralische Gemütsanlage // Archiv für Geschichte der Philosophie. 2010. № 92. S. 133–175.

Schönecker D. Das gefühlte Faktum der Vernunft. Skizze einer Interpretation und Verteidigung // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2013a. № 61. S. 91–107.

Schönecker D. Kant's Moral Intuitionism: The Fact of Reason and Moral Predispositions // Kant Studies Online. 2013b. URL: <http://www.kantstudiesonline.net/index.php?ACT=75&lv=XlGcBgfsbxywzLf8MvFPFQcIhKsL4FJ4Ao4sOtNjScgKt8%2FWw3YI6kej7oQvdmwMX5jb0MBaYbivBHWgl%2FyGpYeQWiHMFNQXhBbEZFAO81Kgh6AkqA3j%2FCowLlhahB8i> (дата обращения: 22.05.2018).

Schröpfer H. Der „Nekrolog Immanuel Kant“ von Schack Hermann Ewald in den *Gothaischen gelehrten Zeitungen* // Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. Bd. 21 : Religion / Hg. von R. Theis. Hamburg : Meiner, 2009. S. 279–285.

Schröpfer H. Schack Hermann Ewald (1745–1822). Ein Kantianer in der thüringischen Residenzstadt Gotha. Wien ; Köln ; Weimar : Böhlau, 2015.

Schwenke H. Swedenborg und Kant – zur Schwierigkeit, transzendente Erfahrung zu verstehen // *Jenseits des Vertrauten. Facetten transzendenter Erfahrungen* / Hg. von H. Schwenke. Freiburg ; München : Alber, 2018. S. 126–167.

Seebaß G. Die Reformation und ihre Außenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge / Hg. von I. Dingel. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

Spaemann R. Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon. Stuttgart : Kohlhammer, 1963.

Stamer G. Kant. Der intelligible Charakter und die übersinnliche Natur // *Die Realität des Inneren. Der Einfluß der deutschen Mystik auf die deutsche Philosophie* / Hg. von G. Stamer. Amsterdam ; N.Y. : Rodopi, 2001. S. 121–140.

Stengel F. Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis. Tübingen : Niemeyer, 2008.

Schönecker, D., 2013a. Das gefühlte Faktum der Vernunft. Skizze einer Interpretation und Verteidigung. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 61, S. 91-107.

Schönecker, D., 2013b. Kant's Moral Intuitionism: The Fact of Reason and Moral Predispositions. *Kant Studies Online*, [online] Available at: <<http://www.kantstudiesonline.net/index.php?ACT=75&lv=XlGcBgfsbxywzLf8MvFPFQcIhKsL4FJ4Ao4sOtNjScgKt8%2FWw3YI6kej7oQvdmwMX5jb0MBaYbivBHWgl%2FyGpYeQWiHMFNQXhBbEZFAO81Kgh6AkqA3j%2FCowLlhahB8i>> [Accessed 22 May 2018].

Schröpfer, H., 2009. Der „Nekrolog Immanuel Kant“ von Schack Hermann Ewald in den *Gothaischen gelehrten Zeitungen*. In: R. Theis, hg. 2009. *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, Bd. 21: Religion. Hamburg: Meiner, S. 279-285.

Schröpfer, H., 2015. *Schack Hermann Ewald (1745 – 1822). Ein Kantianer in der thüringischen Residenzstadt Gotha*. Wien, Köln und Weimar: Böhlau.

Schwenke, H., 2018. Swedenborg und Kant – Zur Schwierigkeit, transzendente Erfahrung zu verstehen. In: H. Schwenke, hg. 2018. *Jenseits des Vertrauten. Facetten transzendenter Erfahrungen*. Freiburg und München: Alber, S. 126-167.

Seebaß, G., 1997. *Die Reformation und ihre Außenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, hg. von I. Dingel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Spaemann, R., 1963. *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*. Stuttgart: Kohlhammer.

Stamer, G., 2001. Kant. Der intelligible Charakter und die übersinnliche Natur. In: G. Stamer, hg. 2001. *Die Realität des Inneren. Der Einfluß der deutschen Mystik auf die deutsche Philosophie*. Amsterdam und New York: Rodopi, S. 121-140.

Stengel, F., hg. 2008. *Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis*. Tübingen: Niemeyer.

Stengel, F., 2011. *Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Waldenfels, B., 2006. *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Wallmann, J., 2005. *Der Pietismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Weeks, A., 1993. *German Mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein. A Literary and Intellectual History*. Albany: State University of New York Press.

Weigelt, H., 1965. *Pietismus-Studien. I. Teil: Der spener-halliche Pietismus*. Stuttgart: Calwer.

Williams, G. H., 1962. *The Radical Reformation*. Philadelphia: The Westminster Press.

Wilmans, C. A., 1797. *Dissertatio philosophica de similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam*. Halis Saxonium: J. F. A. Grunert, Sohn.

Windel, R., 1925. *Mystische Gottsucher der nachreformatorischen Zeit*. Halle (Saale): Buchhandlung des Waisenhauses.

Zachhuber, J., 2000. „Überschwenglich“. Ein Begriff der Mystikersprache bei Immanuel Kant. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 42, S. 139-154.

Zimmermann, R., 1879. Kant und der Spiritismus. *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Classe* (Wien), 94(1), S. 87-148.

Stengel F. Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts. Tübingen : Mohr Siebeck, 2011.

Waldenfels B. Schattenrisse der Moral. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2006.

Wallmann J. Der Pietismus. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

Weeks A. German Mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein. A Literary and Intellectual History. Albany : State University of New York Press, 1993.

Weigelt H. Pietismus-Studien. I. Teil : Der spener-hallische Pietismus. Stuttgart : Calwer, 1965.

Williams G.H. The Radical Reformation. Philadelphia : The Westminster Press, 1962.

Wilmans C.A. Dissertatio philosophica de similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam. Halis Saxonium : Grunert, Sohn, 1797.

Windel R. Mystische Gottsucher der nachreformatorischen Zeit. Halle (Saale) : Buchhandlung des Waisenhauses, 1925.

Zachhuber J. „Überschwenglich“. Ein Begriff der Mystikersprache bei Immanuel Kant // Archiv für Begriffsgeschichte. 2000. № 42. S. 139–154.

Zimmermann R. Kant und der Spiritismus // Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Classe (Wien). 1879. № 1 (94). S. 87–148.

Zimmermann S. Faktum statt Deduktion. Kants Lehre von der praktischen Selbstrechtfertigung des Sittengesetzes // Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III. Deduktion oder Faktum? / Hg. von H. Puls. Berlin ; München ; Boston : De Gruyter, 2014. S. 103–131.

Об авторе

Христиан Рёсснер, доктор философии, доцент кафедры теоретической философии Католического частного университета Линца, Австрия.

E-mail: c.roessner@ku-linz.at

О переводчике

Андрей Сергеевич Зильбер, младший научный сотрудник, Академия Кантиана, Институт гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

Для цитирования:

Рёсснер Х. Кант — мистик? О тезисе из *dissertatio philosophica* Карла Арнольда Вилманса // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 3. С. 7–30. doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-1

Zimmermann, S., 2014. Faktum statt Deduktion. Kants Lehre von der praktischen Selbstrechtfertigung des Sittengesetzes. In: H. Puls, hg. 2014. *Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III. Deduktion oder Faktum?* Berlin, München und Boston: De Gruyter, S. 103-131.

The author

Dr Christian Rössner, Associate Professor, Institute of Theoretical Philosophy, Catholic Private University Linz, Austria.

E-Mail: c.roessner@ku-linz.at

To cite this article:

Rössner, C., 2018. Kant als Mystiker? Zur These von Carl Arnold Wilmans' *dissertatio philosophica*. *Kantian Journal*, 37(3), pp. 7-30. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-3-1>

**ПРИРОДА ЯВЛЕНИЯ
В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМЕ КАНТА:
СЕМАНТИКО-КОГНИТИВНЫЙ АНАЛИЗ**

С. Л. Катречко¹

Концепт явления в рамках различения «явление vs. вещь сама по себе» – краеугольный концепт для трансцендентальной философии Канта. Однако концептуальный статус явления у Канта представляется мне во многом неопределенным, с чем связан, на мой взгляд, большой разброс в интерпретациях трансцендентального идеализма, парадигмальным примером которого выступает современное противостояние теорий «двух объектов» vs. «двух аспектов». Предлагаемый мной когнитивно-семантический подход к интерпретации как кантовского трансцендентализма вообще, так и кантовской концепции явления в частности позволяет уточнить метафизический и онтологический статус явления. Я показываю, что в метафизическом плане специфика явления задается трансцендентальной триадой «предмет – явление – представление», в рамках которой явление, с одной стороны, отличается как от вещи самой по себе (вне нас), так и от представления (в нас), а с другой – в качестве предмета эмпирического созерцания опосредует объективный предмет и его субъективное представление. Тем самым введение концепта явления позволяет решить поставленную Кантом семантическую проблему соответствия представления предмету. Выясняется также, что в онтологическом плане явление выступает не как объект, а лишь как обозначение объекта (В 235), что не позволяет онтологизировать явление в качестве физического объекта и/или отношения. Вместе с тем явление не тождественно и представлению, поскольку выступает предметом (содержани-ем) представления. Привлекая к анализу кантовского концепта явления «семантический треугольник» Г. Фреге, я обосновываю тезис, согласно которому смыслом явления выступает трансцендентальный предмет, а его значением – вещь сама по себе.

Ключевые слова: трансцендентализм, трансцендентальная рефлексия, явление, теория двух аспектов, теория являющегося, адвербальная теория восприятия, семантика.

**1. Метафизика явления:
кантовская семантическая проблема соответствия**

Для трансцендентальной философии Канта краеугольным является различение *вещей самих по себе* и *явлений*, без которого нельзя войти в кантовскую фи-

¹ Государственный академический университет гуманитарных наук (ГАУГН), 119049, Москва, Марононский пер., д. 26. Поступила в редакцию 31.05.2018 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-2
© Катречко С. Л., 2018.

**THE NATURE OF APPEARANCE
IN KANT'S TRANSCENDENTALISM:
A SEMANTICO-COGNITIVE ANALYSIS**

S. L. Katrechko¹

The concept of appearance within the framework of the transcendental distinction between “appearance” and “thing in itself” is the cornerstone of Kant’s transcendental philosophy. However, its conceptual status seems largely uncertain. This uncertainty is the reason for a wide range of interpretations of Kant’s transcendental idealism. A paradigmatic example is the contemporary confrontation between the “two objects” theory and the “two aspects” theory. In this paper, I develop a semantico-cognitive approach to Kant’s transcendentalism in general as well as to his conception of appearance in particular. Its use makes it possible to clarify both the metaphysical and ontological status of appearance. I show that, from the metaphysical point of view, the specificity of appearance is given by the transcendental triad “object (thing in itself) – appearance – representation.” Within this triad, on the one hand, appearance differs from both thing in itself (external to us) and the representation (within us). On the other hand, appearance as an object of empirical intuition mediates the objective thing and its subjective representation. The introduction of the concept of appearance allows Kant to solve the semantic problem of the conformity of the representation to the object. In this case, appearance is not an object, but just a designation of the object (KrV, B 235). Thus, appearance cannot be understood ontologically as a physical object or a relation. At the same time, an appearance is not identical to its representation, since the former is an object or content of the latter. Applying G. Frege’s “semantic triangle” to the analysis of Kant’s concept of appearance, I show that the transcendental object functions as the sense (Sinn) of the appearance and that the empirical thing in itself is its reference (Bedeutung).

Keywords: transcendentalism, transcendental reflection, appearance, the theory of two aspects, the theory of appearing, the adverbial theory of perception, semantics.

**1. The Metaphysics of Appearance:
Kant’s Semantic Problem of Conformity**

The cornerstone of transcendental philosophy is the distinction between *thing in itself* and *appearance*. It is impossible to enter into Kant’s philosophical system without accepting this distinction (a paraphrase

¹ State Academic University of the Humanities (SAUH), 26 Maronovskiy Lane, Moscow, Russia, 119049.
Received: 31.05.2018
doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-2
© Katrechko S. L., 2018.

лософию (парафраз максимы Ф. Якоби²). Точнее, специфика кантовского идеализма задается (трансцендентальной) триадой «предмет (вещь сама по себе; *Ding an sich*) – явление (предмет опыта; *Erscheinung*) – представление (*Vorstellung*)» и постулируемым в ней двойным различением явления как от вещи самой по себе, так и от представления. В триаде за счет включения в нее нового концепта – явления – происходит трансформация классического для Нового времени различения (диады) «предмет [объект] – представление [субъект]»³.

Заметим, что в своем письме к М. Герцу (21.02.1772), где Кант впервые эксплицирует замысел своей «Критики» в виде семантической проблемы соответствия, он еще использует классическую диаду: «Продумывая теоретическую часть [своей философии]... поставил перед собой вопрос: на чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас (*in uns Vorstellung*), к предмету (*Gegenstand*)?» (AA 10, S. 129–130; Кант, 1994а, с. 487). А к трансцендентальной триаде Кант обращается уже позже, когда он находит решение этой проблемы, поскольку вводимый им новый концепт явления выступает «ключом» к разрешению «всей тайны метафизики»: именно явление опосредует (в качестве «среднего термина») отношение между предметом (вне нас) и представлением (в нас).

В этой триаде кантовское явление, которое находится между объективным предметом и субъективным представлением, имеет промежуточный статус. Однако его метафизический и онтологический статус⁴ нуждаются в уточнении, поскольку сам Кант не дает четкого (однозначного) ответа на этот вопрос, а в на-

² В своей максиме Ф. Якоби говорит о вещах самих по себе, которые аффицируют нас: «...без этой предпосылки [аффицирования] я не могу войти в [кантовскую] систему...» (Якоби, 2006, с. 203), но вещь сама по себе вводится Кантом в рамках его различения «вещь сама по себе vs. явление», поэтому комплементарный концепт явления не менее важен для кантовского трансцендентализма.

³ Обратим внимание на то, что в «Критике» Кант использует два термина – «объект» (*das Objekt*) и «предмет» (*der Gegenstand*), которые в принципе имеют несколько разные смысловые значения. Говоря в общем, объект – это то, что противостоит субъекту (в том или ином отношении), то есть объект – это эпистемологическое нечто в рамках противопоставления «объект vs. субъект». А предмет – это семантическое нечто, то есть предмет представления в рамках противопоставления «предмет vs. представление» (A 108–109). Вместе с тем общим смысловым полем для «объекта» и «предмета» является то, что они указывают на объективное в противовес субъективному, поэтому нередко эти термины используются Кантом синонимично.

⁴ Под метафизическим статусом я, опираясь на кантовское письмо к Герцу, понимаю объективный (область «предметов») или субъективный (область «представлений») статус той или иной сущности, в данном случае – кантовского явления. Под онтологическим статусом я понимаю ответ на вопрос о «том, что есть» эта сущность (например, вещь или отношение) в рамках той или иной метафизической области.

of Jacobi's maxim).² More precisely, the specificity of Kant's idealism consists in the conceptual triad "object* (*Gegenstand*; or thing in itself, *Ding an sich*)³ – appearance (*Erscheinung*) – representation (*Vorstellung*)" and the double distinction it postulates between appearance and thing in itself, on the one hand, and, on the other hand, between appearance and representation. In the "transcendental" triad, due to the inclusion of a new concept – that of appearance – in it, a transformation of the "object* – representation" opposition (metaphysical dyad), classical for the Modern age, takes place.

Let us note that Kant still uses the classical dyad in his February 21, 1772 letter to M. Hertz, in which he describes the main task of transcendental philosophy for the first time as a solution of the following semantic problem of conformity (correspondence): "As I thought through the theoretical part [of my system], [...] I asked myself this question: What is the ground of the relation of that in us which we call 'representation' to the object* (*Gegenstand*)?" (Br, AA 10, pp. 129-130; Kant, 2009, p. 312). Kant will refer to the triad only later, in the *Critique of Pure Reason*. The introduced concept of appearance is key to solving the semantic problem, because appearance mediates (as the middle term) the object and the representation.

In this triad, Kant's concept of appearance has an intermediate status since it is located between objective things and subjective representations. However, the conceptual – metaphysical and ontological – status⁴

² F. Jacobi is here talking about the fact that the thing in itself affects our sensibility: "without this presupposition [of affection by the thing in itself] I could not enter into the [i.e., Kant's] system, and with this presupposition I could not remain there." But the concept of thing in itself is introduced by Kant in the framework of the opposition "thing in itself vs. appearance" (Jacobi, 1787, p. 304).

³ In English, there is only one term, namely 'object', with which it is impossible to express the difference between *Gegenstand* and *Objekt*. Here and in what follows, I use the term 'object*' as an analogue of the German term *Gegenstand*, in contrast to the term 'object.' Generally speaking, Kant uses the word 'object' (*Objekt*) in the first *Critique* to refer to an epistemological "something" that is opposed to the subject in one way or another (distinction "object vs. subject"; cf.: "An object, however, is that in the concept of which the manifold of a given intuition is united" (*KrV*, B 137; Kant, 1998, p. 249), and an 'object*' (*Gegenstand*) is a semantic (or "intentional") something, the object of representation in the framework of the distinction "object* (*Gegenstand*) vs. representation (*Vorstellung*)", cf.: "All representations, as representations, have their object* (*Gegenstand*)" (*KrV*, A 108; Kant, 1998, p. 233). At the same time, the general semantic core for the words 'object' and 'object*' is that they denote something objective as opposed to something subjective. Therefore, these terms are often used by Kant as synonymous.

⁴ By metaphysical status, I understand, relying Kant's letter to Hertz, an objective (area of 'objects') or subjective (area of 'representations') status of any entity, e.g., Kant's appearance. By ontological status, I understand the answer to the question of "what is" this entity (e.g., thing or relation) within a particular metaphysical field.

стоящее время существует несколько различных интерпретаций кантовской философии, различающихся прежде всего в трактовке концепта явления, и в первую очередь конкурирующие друг с другом теории «двух объектов/миров» и «двух аспектов»: в первой из них явление в качестве ментального представления и вещь сама по себе понимаются как два разных онтологических объекта, принадлежащих, соответственно, двум разным мирам, а во второй — концепты вещи самой по себе и явления рассматриваются лишь как «две стороны [аспекта]», или «двойная точка зрения» (В XIX прим.; Кант, 1994б, с. 25) — чувственная и рассудочная — рассмотрения одного и того же предмета.

Свое первое выражение теория «двух объектов/миров» находит в гёттингенской рецензии Х. Федерра — И. Г. Гарве на кантовскую «Критику», напечатанной в «Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen» от 19 января 1782 г. В теории «двух объектов/миров» трансцендентализм Канта концептуально сближается с феноменализмом Беркли. Основанием для этого выступает трактовка явления как ментального представления, которая имеет текстологическую поддержку в текстах Канта⁵. Долгое время, вплоть до середины XX в., данная интерпретация была господствующей. Интерпретация «двух аспектов» свое решающее развитие получает в первую очередь в работах Г. Эллисона (Allison, 1983), который во многом опирался на текстологический анализ Г. Праусса (Prauss, 1974). При этом ранее о справедливости теории «двух аспектов» писал ряд мыслителей, начиная с И. Г. Фихте, Г. Причарда, М. Хайдеггера и др. Эксплицитное выражение теория «двух аспектов» получает прежде всего в предисловии ко 2-му изданию «Критики» (В XVIII—XIX, В XIX примеч., В XXVII), что является одним из важных аргументов в ее пользу, хотя ее текстологическая поддержка есть и в тексте «Критики»⁶. Достаточно однозначно в пользу теории «двух аспектов» Кант говорит и в своей поздней рукописи «Opus Postumum»⁷. Противостояние этих теорий было эксплицировано в начале 1980-х гг. (Ameriks, 1982), а наиболее активным его сторонником выступил Г. Эллисон (Allison, 2004)⁸.

⁵ См.: А 101, А 104, А 109, А 113, В 164, А 190 / В 236, А 191 / В 236, А 250, А 369, А 372, А 373, А 375, А 377, А 383, А 386, А 390, А 391, А 490 / В 518, А 492 / В 520, А 493 / В 521, А 494 / В 523, А 498 / В 527, А 507 / В 535, А 563 / В 591, А 193 / В 821, а также А 36—37, А 37 прим., А 125, А 126—127, А 374—375 прим., А 379—380, А 491. См. также фрагменты из кантовских «Прологомен» (Кант, 1994б, с. 43, 44, 49, 63, 65, 79, 103, 104).

⁶ См.: А 38—39 / В 55—56, А 42 / В 59, А 247 / В 303, А 490—491 / В 518—519, а также А 45 / В 62, В 164 и др.

⁷ См.: AA 22, S. 26, 31, 33, 34, 43, 44, 414 и др.

⁸ О современном видении этого противостояния см.: (Rohlf, 2010).

of appearance needs to be clarified, since Kant himself does not give a clear answer to this question, and at present there are several interpretations, differing primarily in the definition of the concept of appearance. These are the competing (alternative) theories of “two objects/worlds” and “two aspects”: in the first of them, *appearance* and *thing in itself* are understood as two different ontological objects, belonging to different worlds, while in the second theory, the concepts of *thing in itself* and *appearance* are considered only as the “two different sides” — sensible and reasonable — or “twofold standpoint” (*KrV*, В XVIII footnote; Kant, 1998, p. 111) of the same object.⁵ The first early interpretation of “two objects/worlds” has been presented in the first review of the *Critique* — the so-called Göttingen review by Ch. Garve (1742—1798) and J. G. Feder (1740—1821). This interpretation identifies *appearance* and *representation* (shifting *appearance* to the right and “gluing” it to *representation*), thereby opposing the objective world of things and the subjective world of mental representations and bringing Kant’s transcendentalism closer to Berkeley’s phenomenalism.⁶ For a long time, until the middle of the 20th century, this interpretation was dominant. The later “two-aspects” (or “double aspect”) interpretation was developed primarily in the works of H. Allison (1983), which largely relied upon linguistic analysis (Prauss, 1974). At the same time, some thinkers, in particular, J. G. Fichte, H. Prichard, M. Heidegger, and others, have written about the validity of the theory of “two aspects.” This theory gets its explicit expression, first of all, in the preface to the second edition of the *Critique* (*KrV*, В XVIII-XIX, В XIX footnote, В XXVII), which is one of the main arguments in favour of it. Textual support for it is also to be found in the *Critique*.⁷ Kant writes quite clearly in favour of this reading in his late *Opus Postumum*.⁸ The confrontation of these theories was explained in the early 1980s by K. Ameriks (1982), and the most active supporter of the “two-aspect” theory was H. Allison (2004).⁹

⁵ See also: “[T]he critique has not erred in teaching that the object should be taken in a twofold meaning, namely as appearance or as thing in itself” (*KrV*, В XXVII; Kant, 198, p. 115).

⁶ There are grounds for such “gluing,” as in the first *Critique*, where Kant repeatedly states that appearances are our representations or “representations in us.” Many passages support such identification of appearance and representation. See, e.g., *KrV*, А 101, А 104, А 109, А 113, В 164, А 190 / В 236, А 191 / В 236, А 250, А 369, А 372, А 373, А 375, А 377, А 383, А 386, А 390, А 391, А 490 / В 518, А 492 / В 520, А 493 / В 521, А 494 / В 523, А 498 / В 527, А 507 / В 535, А 563 / В 591, А 193 / В 821; see also А 36—37 footnote, А 125, А 126—127, А 374—375 footnote, А 379—380, А 491, and *Proleg AA* 04, p. 288, 289, 292, 305, 307, 319, 341, 342.

⁷ See *KrV*, А 38—39 / В 55—56, А 42 / В 59, А 247 / В 303, А 490—491 / В 518—519, see also А 45 / В 62, В 164, etc.

⁸ See AA 22, p. 26, 31, 33, 34, 43, 44, 414, 415, and others.

⁹ About this opposition see more: Rohlf, 2010.

И хотя в настоящее время градус этого противостояния снижается: например, Р. Уолкер утверждает, что эти трактовки — всего лишь метафоры, а не концептуально противоположные теории (Walker, 2010), а некоторые современные исследователи предлагают подходы к объединению этих интерпретаций⁹, — тем не менее это противостояние определяет современные дебаты по трансцендентальному идеализму (Schulting, 2011). Его суть состоит в разной — *объективной* или *субъективной* — трактовке явления: в первом случае явление трактуется *субъективно* как некоторое ментальное *представление*, а во втором — *объективно* как один из *аспектов* рассмотрения реально существующего предмета, или *вещи самой по себе*.

Обратимся к анализу этой триады с целью более точной экспликации метафизического статуса кантовского явления в его отличии как от *вещи самой по себе*, так и от *представления*.

Во-первых, Кант отличает явление от *вещи самой по себе* и критикует предшествующую метафизику за ее наивный реализм, не проводящий трансцендентального различия между *вещью самой по себе* и данным нам в опыте ее *явлением*. Заметим при этом, что определенное тождество явления и *вещи самой по себе* полагается и теорией «двух аспектов», основой для которой выступают пассажи следующего типа: «*один и тот же предмет* (курсив мой. — С. К.) мог бы рассматриваться с двух различных сторон» (В XIX примеч.; Кант, 1994б, с. 25), то есть как явление и как вещь сама по себе:

«предмет = явление — представление»
(вещь сама по себе)

Схема 1

Во-вторых, не менее важным является также различие между *явлением* и *представлением*, ибо только *объективированный* статус явления, его отличие от *субъективного представления* гарантирует *объективный* характер нашего знания, или *объективную значимость* априорных принципов, и поэтому ошибкой было бы отождествление («склеивание» между собой в трансцендентальной триаде, или шкале) явления и представления, как это происходит в традиционной интерпретации «двух миров/объектов», вследствие чего и образуются два мира: реальный мир вещей самих по себе и феноменальный мир явлений.

«предмет — явление = представление»
(вещь сама по себе)

Схема 2

⁹ Среди них см. работы К. Маршалла (Marshall, 2013), М. Оберста (Oberst, 2015), Н. Штанга (Stang, 2017), к более подробному обсуждению которых я обращаюсь ниже.

The intensity of this confrontation is now decreasing. R. Walker, for instance, argues that these theories are not clearly articulated and mutually exclusive alternatives, but mere metaphors (Walker, 2010). Although the confrontation's intensity is diminishing, a number of contemporary Kant scholars are proposing versions of the synthesis of these theories.¹⁰ It is this opposition that determines the modern understanding of transcendental idealism (Schulting, 2011). The essence of this confrontation is the different — *objective* or *subjective* — interpretation of the Kantian concept of appearance. In the first case, appearance is treated *subjectively*, as some mental datum, or *representation*. In the second, it is considered *objectively*, as one of the *aspects* from which may be observed an actual and really existing thing (thing in itself).

Let us now return to the analysis of the transcendental triad and try to grasp the conceptual status of *appearance* more accurately in its essential difference from both *thing in itself* and *representation*.

Firstly, while distinguishing *appearance* from *thing in itself*, Kant criticised the old metaphysics for its naive realism, which did not consider this distinction. However, a similar merging of the two concepts is characteristic of the theory of “two aspects,” the strong versions of which contain an indication of the numerical identity of *appearance* and thing in itself. At the same time, the weak versions of the “two aspects” theory also imply a certain identity of *appearance* and *thing in itself*, because they are based on Kant's claim that “the same objects can be considered from two different sides” (*KrV*, B XIX footnote; Kant, 1998, p. 111), i.e., as appearance or as thing in itself.

object* (Gegenstand) = appearance — representation
(thing-in-itself)

Schema 1

Secondly, the difference between *appearance* and *representation* is equally important, for only the “objectified” status of *appearance*,¹¹ its difference from a mental *representation*, guarantees the *objective* nature of our knowledge, or the *objective value* of a priori principles and, therefore, it would be a mistake to identify (“glue” together within the transcendental triad, or spectrum) *appearance* and *representation*, as in the traditional interpretation of the “two worlds/objects,” as a result of which two worlds are formed — the real world of things in themselves and the phenomenal world of appearances:

¹⁰ Among them are such works as Marshall, 2013; Oberst, 2015; Stang, 2017, to the analysis of which I turn below.

¹¹ For my arguments in favour of the objectivity of *appearances*, see: Katrechko, 2018a.

Тем самым следует избегать крайностей отождествления явления как с вещью *самой по себе*, так и с *представлением*, что превращает трансцендентальную триаду обратно в диаду. Для более точной экспликации концептуального статуса кантовского явления нужно принять во внимание следующее.

Мы не должны забывать, что под *явлением* Кант понимает не какие-то ментальные сущности, а то, что в докритической мысли рассматривалось как реально существующие вещи. Маркировку в качестве *явлений* физические объекты (уже как предметы опыта) приобретают лишь в ходе *трансцендентальной рефлексии* нашего «способа познания», однако это не отменяет реального статуса существования являющихся нам в опыте вещей. Поэтому при ответе на вопрос о статусе явлений необходимо принимать во внимание их *объективированный* характер¹⁰, который состоит в том, что кантовские явления как предметы опыта находятся не в уме, а в пространственно-временном мире.

Тезис об объективной природе явления наглядно проясняет аналогия телескопа, восходящая к Г. Фреге¹¹. Допустим, мы рассматриваем Луну при помощи телескопа. Саму Луну (как предмет) можно соотнести с *вещью самой по себе*, ее ментальный образ в нашем сознании — с ее *представлением*. Спросим себя: каков онтологический статус изображения (явления) Луны на линзе телескопа? Понятно, что это не реальная Луна сама по себе (вещь сама по себе), но это и не ее субъективный (ментальный) образ в нашем сознании, то есть «представление в нас». *Явление* (изображение) Луны в телескопе имеет *объективно-предметный* статус, хотя и отличается от объективного статуса реально существующей Луны как спутника Земли. Наши органы чувств представляют собой подобные устройства «ввода информации» (Falkenstein, 1991), на «экране» которых конституируются *объективные* (объективированные) явления предметов¹².

¹⁰ Мои аргументы в пользу объективированности (объективности) *явлений* см.: (Катречко, 2017а).

¹¹ В своей работе «Смысл и значение» Г. Фреге использует аналогию телескопа для пояснения своего тезиса об объективности вводимого им концепта «смысл» («смыслы») не существуют в нашей голове, как образы — на сетчатке нашего глаза (Фреге, 1997, с. 29). Здесь я использую аналогию телескопа для других целей, а именно для иллюстрации *объективности* кантовского явления. В том же самом смысле объективными — физическими, а не ментальными (субъективными) — являются другие изображения («образы») предметов, например в зеркале или фотоаппарате, телевизионные «картинки» и т. п., хотя с семантической точки зрения это не сами вещи, а лишь их знаки (см. ниже).

¹² Метафора телескопа может быть дополнена аналогом метафоры «очков с голубыми стеклами» Б. Рассела (Рассел, 1987, с. 190). Если бы линза телескопа была окрашена в синий цвет, то изображение Луны на линзе телескопа тоже было бы синим (resp. пространственным), но синева (resp. пространственные характеристики) характеризует не саму Луну (вещь саму по себе), а лишь ее явление, каковым выступает «телескопный» образ Луны.

object* (*Gegenstand*) — **appearance = representation**
(thing-in-itself)

Schema 2

Thus, it is necessary to avoid the extremes of identifying appearances with both thing in itself and representation, which turns the transcendental triad back into a metaphysical dyad. And, in order to more accurately explain the conceptual status of the Kantian appearance, one should take into account the following.

We should not forget that under the concept of *appearance*, in the *Critique* Kant understands not some mental entities, but what in pre-critical thought were considered actually existing objects. Physical objects are marked as *appearances* only in *transcendental reflection* (analysis) of our “mode of cognition,” or within the *transcendental perspective*. But this does not cancel the actual status of the existence of objects in experience (within the empirical perspective). Therefore, it is necessary to take into account the objectified nature of Kant’s concept of appearance, which is that, as an object of experience, it does not exist in the mind, but rather in the spatiotemporal world.

The analogy of the telescope, which goes back to G. Frege, clearly illustrates the thesis of the objective nature of appearance.¹² Suppose that we observe the moon by means of a telescope. The moon itself has an objective status, which corresponds to Kant’s thing in itself. The mental image of the moon in our consciousness is already subjective. It can thus be associated with Kant’s representation. Let us then ask the following question: what is the ontological status of the image of the moon in the telescope (that can be associated with Kant’s *appearance*), which is between the objective (real) moon itself and its subjective (mental) image in our consciousness? It is clear that the image of the moon in the telescope is neither the real (objective) moon in itself (thing in itself), nor a mental (subjective) image in our consciousness, i.e., Kant’s “representation in us.” Our answer is that this *telescope-appearance* (the moon’s image in the telescope) has a specific intermediate ontological status, a quasi-objective status, although it differs from the objective status of the real moon in itself. Our sense organs are similar devices of “input

¹² Frege uses the telescope analogy to explain his thesis of the objectivity of “sense” (“sense” does not exist in our mind as, for example, mental images) in his work *Über Sinn und Bedeutung* (Frege, 1948, p. 213). Here I use this analogy for other purposes, namely, to illustrate the objectivity of Kant’s appearance. In the same sense, objective — physical, rather than mental (subjective) — appearances are other “images” of objects, as, for example, in a mirror or camera, or movie “pictures,” etc. Although from the semantic point of view, all these are not objects, but only signs of objects (see below).

При этом Кант хотя и различает *явление* и *вещь сама по себе*, но не рассматривает их в отрыве друг от друга, а *явление* — как самостоятельную сущность. Кантовское *явление* — это лишь явление (*являющегося* нам) предмета, или *эмпирической вещи самой по себе* (В 306), поскольку явление как таковое, то есть в качестве *только представления*, «[не] существует без того, что через него является» (В XXVI—XXVII; Кант, 1994б, с. 29), то есть без вещи самой по себе. Тем самым Кант развивает не феноменилистскую *теорию явлений* (appearance theory), а реалистическую *теорию являющегося* (appearing theory)¹³, в рамках которой термин *явление* выступает сокращенной формой таких выражений, как «являющийся предмет» или «предмет, как он нам является»¹⁴.

Вместе с тем, когда мы говорим, что *явление* есть *та же вещь*, что и *вещь сама по себе*, взятая в модусе своей данности (явленности), то это не означает (в силу самого факта наличия *явлений*), что *явление* есть *тот же самый предмет*, что *вещь сама по себе*, то есть, что *явление* и *вещь сама по себе* численно тождественны/идентичны друг другу: «мы отличаем предмет как *явление* от того же предмета как объекта *самого по себе*» (В 69; Кант, 1994б, с. 85)¹⁵.

¹³ Так, если у нас есть фотография человека (в качестве его *явления*), то в соответствии с теорией явлений предметом познания будет выступать фотография, то есть *представление*, а по *теории являющегося* предметом познания будет выступать *являющийся* на фото человек, то есть *предмет* представления (см.: Хауэлл, 2008, с. 11 примеч.).

¹⁴ Впервые о *теории являющегося* стал говорить Г. Причард (Prichard, 1909, p. 74). Позже эта теория была развита в работах Р. Чизолма (Chisholm, 1950) и др. (она соотносима с *адвербиальной* теорией восприятия; см. ниже). Отметим также, что если С. Баркер (Barker, 1967) противопоставляет языки явления и являющегося у Канта, то М. Оберст (Oberst, 2015) говорит об их возможной совмещенности. Основанием для этого выступает то, что немецкий (кантовский) термин «Erscheinung» используется для обозначения как процесса (акта) явления вещи, так и результата этого процесса — собственно явления, и в зависимости от контекста может быть переведен и как герундий *являющегося*, и/или как существительное *явление*. Подобная двусмысленность термина «явление» есть и в русском языке, для прояснения которой можно было бы процессуальность явления фиксировать, например, с помощью терминов *по-явление* или даже *про-явление*: вещь сама по себе *появляется* или *проявляет* себя в явлении. Заметим также, что амбивалентность присуща и кантовскому термину «представление» (Vorstellung) (см. ниже сн. 18).

¹⁵ Когда Кант говорит, что *явление* есть *тот же самый предмет*, что *вещь сама по себе* (см. В XVIII примеч., В 69 и др.), он использует термин «derselbe» и его производные. Однако это не означает полную идентичность явления и вещи самой по себе в смысле принципа *тождества неразличимых* Лейбница: $\alpha \equiv \beta \equiv_{\text{Df}} \forall x (P(x) \equiv P(\beta))$. Какие-то свойства явления и самой вещи могут различаться, например пространственно-временные характеристики явления не принадлежат *вещи самой по себе*, хотя и свойства вещи также могут различаться (изменяться) в разные моменты времени. Заметим в этой связи, что когда А. Вуд обсуждает идентичность *явления* и *вещи самой по себе* (Wood, 2005, p. 62–76), он опирает-

ся на «information» generating objective appearances (see Falkenstein, 1991).¹³

However, although Kant distinguishes *appearance* and *thing in itself*, he does not consider them separately (in isolation) from each other, and he does not consider *appearance* to be an independent entity. Kant's *appearance* is only the appearance of an object appearing to us, or an *empirical thing in itself* (В 306), because there is no appearance in itself, i.e., *only as representation*, “without anything that appears” (KrV, В XXVI-XXVII; Kant, 1998, p. 115), i.e., without a thing in itself. Thus, Kant's transcendentalism appears to be, not a theory of phenomenal *appearance*, but a realistic theory of *appearing*,¹⁴ within which the Kantian term ‘*appearance*’ is the abbreviated form of such expressions as ‘*appearing objects*’ or ‘*objects as they appear*’.¹⁵

At the same time, when we say that *appearance* is the same as *thing in itself* taken in the mode of its appearing, it does not mean (because of the very fact of the existence of *appearance*) that *appearance* and *thing in itself* are one and the same object, that they are numerically identical to each other, since the “object as appearance is to be distinguished from itself as object in itself” (KrV, В 69; Kant, 1998, p. 190).¹⁶

¹³ This can be supplemented by B. Russell's metaphor of “coloured glasses” (Russell, p. 130): the moon's image in the telescope is not the moon itself, and if the telescope's lens is painted blue (resp. spatial), the perceived objects will be blue (resp. spatial), although this is characteristic not of the object itself, but of its appearance.

¹⁴ According to R. Howell, if we take a photography of a person (as his *representation*), then according to the appearance-theory, the photo itself is the object of our cognition here, and according to the appearing-theory, the appearing here *person*, i.e., an appearance of this *person*, is the object (or object*) of cognition (see Howell, 2008, p. 11, footnote).

¹⁵ The distinction between “appearance theory” and “appearing theory” was made for the first time by H. Prichard (1909, p. 74). The appearing theory was developed in the works of R. Chisholm (1950) and others (see also the *adverbial* interpretation of Kant based on the *adverbial theory of perception*; see below). Whereas S. Barker (1967) opposes the Kantian terminology of appearance and appearing, M. Oberst (2015) writes about their possible consistency. The reason for this is that the German (Kantian) term/noun *Erscheinung* (resp. verb *erscheinen*) denotes both the process (act) of the thing's appearance and the result of this process — appearance itself and, depending on the context, can be translated both as the verb ‘to appear’ or the gerund (verbal noun) ‘appearing’ (it is the basis for appearing theory) and as a noun ‘*appearance*’ (is the basis for appearance theory) (Oberst, 2015, pp. 58, 72-73). This ambiguity of the term ‘*appearance*’ exists in the Russian language, too, for the removal of which it would be possible to fix the processuality of the word ‘*appearance*’ with the help of the terms ‘*emersion*’ or even ‘*manifestation*’: the thing in itself *emerges* or *manifests* itself in appearance (compare with the ambiguity of Kant's term ‘*representation*’; see below footnote 18).

¹⁶ When Kant says that an appearance is the *same thing* as a thing in itself (see В XVIII footnote, В 69, etc.), he uses the Ger-

Воспользуемся аналогией зеркала (в развитие аналогии телескопа). Если *явление* — это образ предмета (например, стола) в зеркале, то в зеркале представлен *тот же самый* стол, который является прообразом (= вещью самой по себе) стола. Но «зеркальный» стол (= явление стола) не идентичен реально существующему столу (= вещи самой по себе). Поэтому хотя *явление* и связано с *вещью самой по себе* и является той же самой вещью, но *явление* численно не тождественно *вещи самой по себе*, это разные объекты¹⁶.

Тем не менее связь («связанность») между *явлением* и *вещью самой по себе* имеет место:

«вещь сама по себе — явление — представление»

Схема 3

Вместе с тем в «Критике» Кант нередко позиционирует *явление* как «представление в нас»¹⁷. В рамках зеркальной аналогии *явление* — например, образ стола — имеет тот же статус, что и отражение в зеркале. Однако при этом *явление* не тождественно *представлению*, а как «неопределенный предмет эмпирического созерцания (интуиции)» (В 34; Кант, 1994б, с. 63) является лишь *предметом (содержанием)* представления¹⁸. Отождествление *представления* и его *предмета* выступает следствием неявного метонимического переноса

на принцип *относительной идентичности* Р. Гича (Geach, 1973), а К. Маршалл (Marshall, 2013) различает термины «the same» (= *то же самое*; «слабая идентичность») и «the identical» (= *тождественный*; «сильная идентичность»).

¹⁶ Кант использует в «Критике» целый ряд «предметных» терминов, которые, наряду с общим смысловым ядром («предметность»), имеют отличающиеся смысловые оттенки и/или значения: «объект» (das Objekt), «предмет» (der Gegenstand), «вещь» (das Ding), «вещь сама по себе» (Ding an sich selbst) и др. Вопросу о точной экспликации как сходства, так и смысловых различий этих «предметных» кантовских концептов посвящены специальные исследования (см., напр.: Palmquist, 1986; Buchdahl, 1992; Катречко, 2017б). Выше я ввел различие между «предметом» и «объектом». Здесь же я различаю «вещь» и «объект» (ср.: Stang, 2017). Если *вещь* — это некая автономная данность сама по себе, то *объект* — это вещь в рамках ее противопоставления субъекту, то есть то, что противостоит субъекту в том или ином отношении («объект vs. субъект»). Ср.: «Объект есть то, в понятие чего объединено многообразное, охватываемое данным созерцанием» (В 137; Кант, 1994б, с. 130). Соответственно, одна и та же *вещь* может относиться к субъекту различным образом, как разные *объекты*: например, круглая вещь может представляться и как *круг* (сама вещь), и как *эллипс* (явление вещи). Ср. различие *божественной* и *человеческой* точек зрения в трактовке двух аспектов Х. Робинсона (Robinson, 1994).

¹⁷ Ссылки на фрагменты, подтверждающие «тождество» явления и представления, приведены в сн. 5.

¹⁸ Заметим, что различие *представление* vs. *предмет представления* (явление) соотносимо с введенным ранее различием между теорией *явления* и теорией *являющегося*: теория *являющегося* и есть акцентирование *предмета* представления.

Let us supplement the analogy of the telescope with that of the mirror. If *appearance* is the image of a thing, for example, the image of a table in a mirror, then *the same empirical table* is presented, which is the prototype (= *thing in itself*) of the mirror-table. But the mirror-table (= appearance of the table) is numerically different from the actual table. Therefore, although the *appearance* is connected with the *thing in itself*, and although they are *the same thing*, the appearance is nevertheless not numerically identical to the thing in itself, they are different *objects*.¹⁷ The relation between *appearance* and *thing in itself* can thus be represented as follows:

object* — appearance — representation

(thing-in-itself)

Schema 3

At the same time, in the *Critique* Kant often describes appearance as a representation within us (see footnote 6). Appearance, e. g., the image of a table, has the same status as a reflection in a mirror. However, in this case the appearance is not identical with the representation, but with the “undetermined object of an empirical intuition” (*KrV*, В 34; Kant, 1998, p. 135); it is

man term *derselbe* and its derivatives. However, this does not mean the complete (numerical) identity of appearance and thing in itself in the sense of Leibniz’s principle of the *identity of indiscernibles*: $\alpha \equiv \beta =_{df} \forall Px(P(\alpha) \equiv P(\beta))$. Some characteristics of the appearance and the thing itself can be different. For example, the spatiotemporal characteristics of an appearance are not the characteristics of the thing itself, although the properties of the thing itself can also change at different points in time. We note in this connection that when A. Wood discusses the identity of an appearance and things in themselves (Wood, 2005, pp. 62-76), he relies on R. Geach’s *relative identity* (Geach, 1973), and K. Marshall (2013) distinguishes between the term/notion “the same” (*the same* as “weak identity”) and “the identical” (identical as “strong identity”).

¹⁷ Kant uses a number of objective terms: *thing* (*Ding*), *thing* (*Ding an sich*), *object* (*Objekt*), *object** (*Gegenstand*), which, along with the general semantic core (“objectness”), have different semantic nuances. Some special researches were devoted to this problem (see, for example, Palmquist, 1986; Buchdahl, 1992; Katrechko, 2017). Above, I have introduced the distinction between ‘object’ (*Objekt*) and ‘object*’ (*Gegenstand*). Here, I distinguish between a *thing* and an *object* (cf. Stang, 2017). If a *thing* is an autonomous entity (something), then an *object* (*Objekt*) is the thing within its opposition (or relation) to the subject, i.e., the object (something), which opposes the subject in one way or another (distinction ‘object vs. subject’). Cf.: “An object, however, is that in the concept of which the manifold of a given intuition is united” (В 137; Kant, 1998, p. 249). Accordingly, the same *thing* can refer to the subject in different ways, as different *objects*. For example, a round thing can be represented both as a *circle* (or thing in itself) and as an *ellipse* (or appearance). Compare this with the *adverbial theory of perception*, or with the distinction between *divine* and *human perspectives* in H. Robinson’s interpretation of two aspects (Robinson, 1994).

са, когда *целое* называют по имени его части (в нашем случае, именуя, как это и делает Кант, *представление* по имени его предмета как его части, то есть явления). Например, *представление* о столе (где «стол» является предметом представления) мы можем назвать «столом», то есть именем его предмета, или явления, — создавая тем самым ложное впечатление о (полном) тождестве *явления и представления*¹⁹.

Тем не менее связь («связность») между явлением и представлением также имеет место:

«вещь сама по себе — явление — представление»

Схема 4

Если же совместить предложенные выше схемы связности явления с предметом и представлением:

«предмет — явление — представление»
(вещь сама по себе)

Схема 5

то можно получить решение основополагающей для трансцендентальной метафизики семантической проблемы соответствия, или своеобразную *трансцендентальную дедукуцию* (обоснование), основой для которой выступает тезис о *предметном* характере наших представлений²⁰. Абрис этой дедукации таков. *Представление* стола (например, его образ), предметом которого выступает *явление* «стол», соотносится — в силу того, что *явление* есть *явление стола*, то есть предметом явления выступает являющийся стол (теория являющегося) —

¹⁹ С учетом введенного различения между *представлением* и *предметом представления* можно говорить также о двух смыслах (resp. словоупотреблении) кантовского концепта представления: о «*просто представлении*» (представление-1, или *репрезентация*; *bloße Vorstellung*) и «*представлении чего-то*», то есть представлении в генитиве (представление-2, или *презентация*). Тем самым Кант использует термин «представление» также амбивалентно (ср. с амбивалентностью термина «явление» (см. сн. 13 выше)): как «объективную» презентацию и/или как «субъективную» репрезентацию (ср. с «объективным представлением» и «субъективным представлением» из фрагмента В 207–208). Соответственно, кантовское явление может быть отождествлено с *презентацией*, или представлением-2, а не представлением-1. Подробнее об этом см.: (Катречко, 2017а).

²⁰ Формулировка, а тем более решение Кантом проблемы соответствия указывает на то, что он развивает *причинную* теорию восприятия, хотя и использует общепринятый репрезентативский язык: мы воспринимаем не *идеи* вещей (Декарт, Локк), а лишь их явления, которые в общем случае не изоморфны вещам. Заметим, что если бы Кант был сторонником теории репрезентаций, то в этом случае проблема соответствия предметов и репрезентаций решалась бы тривиально.

only an *object** (or *content*) of representation.¹⁸ The identification of the *representation* with its *object** is the result of an implicit metonymical transfer, whereby the *whole* is named by the name of its *part*, which Kant does, not quite accurately calling the *representation* itself by the name of its *object**, i.e., *appearance*. For instance, we can call the *representation* of a table (where the table is the *object** of this representation) by the name 'table', i.e., by the name of its *object**, or *appearance*, thereby postulating a false thesis about the identity of *appearance* and *representation*.¹⁹ Nevertheless, the relation between appearance and representation exists and can be represented as follows:

object* — appearance — representation
(thing-in-itself)

Schema 4

If we combine the two schemas suggested above, we obtain the following:

object* — appearance — representation
(thing-in-itself)

Schema 5

This solves the semantic *problem of conformity*, which is fundamental to transcendental metaphysics, or a kind of *transcendental deduction*, based on the thesis of the *objective-objectual* (*gegenständlich*) nature of our representation.²⁰ We shall carry out the outline of this *deduction* (using our analogy of the mirror). The “*mirror*” *representation* of the table, where the *appearance*

¹⁸ Note that the distinction between ‘representation’ and ‘object of representation (= appearance)’ is consistent with the distinction introduced earlier between the theory of appearance and the theory of appearing; the theory of appearing is focused on the *object** of representation.

¹⁹ Taking into account the difference between *representation* (*Vorstellung*) and *object** of *representation*, we can also speak both of “*mere representation*” (representation-1; [als] *bloße Vorstellung*) and “*representation of something*,” i.e., representation in the genitive sense (presentation, or representation-2). Thus, Kant uses his term ‘*Vorstellung*’ also ambiguously (compare with the ambiguity of Kant’s term ‘appearance’; see footnote 16): both as objective-objectual (*gegenständlich*) *presentation* (representation-1), and/or as a subjective *re-presentation* (representation-2). Cf. ‘objective representation’ and ‘subjective representation’ from В 207–208. Accordingly, for Kant, *appearance* can be equated with presentation-2, but not with presentation-1. For more details on this, see Katrечко, 2018a.

²⁰ Kant’s formulation and solution of the problem of conformity assume that he accepts not a representational, but a *causal* theory of perception: we perceive not *ideas* (Locke, Descartes), but only *appearances* that are different from things.

с реально существующей *вещью* (предметом) — столом как *вещью самой по себе*. Таким образом, поскольку во всех членах трансцендентальной триады речь идет об одном и том же предмете — столе, то имеет место предметная идентичность (тождественность) между собой 1) представления, 2) явления и 3) вещи самой по себе. При этом явление (явление стола), которое сходно по содержанию как с самой вещью, так и с нашим представлением о ней в сознании, играет роль «среднего термина», который выступает основанием и опосредует отношение между «крайними членами» отношения — предметом (вне нас) и представлением (в нас).

Тем самым вводимый Кантом в «Критике» концепт явления в качестве медиума между предметом и представлением лежит в основании решения поставленной им в письме к Герцу ключевой для метафизики семантической проблемы соответствия. Кант возвращается к обсуждению этой проблемы в предисловии ко второму изданию «Критики» и описывает два возможных способа ее решения. Свое решение, которое Кант связывает с «измененным методом мышления» (В XVIII; Кант, 1994б, с. 24) в метафизике и соотносит с «коперниканским переворотом» (В XXI примеч.; Кант, 1994б, с. 26)²¹, он описывает так: «мы а priori познаем в вещах (*Dingen*) лишь то, что сами в них вложили» (В XVIII; Кант, 1994б, с. 24). Понятно, что в случае кантовского способа решения можно говорить о соответствии предметов нашим представлениям, поскольку предметы уже не даны нам, а заданы нами. Но эти вещи уже не вещи сами по себе, а предметы опыта, то есть сконструированные нами из эмпирической материи и априорной формы явления, опосредующие отношение между субъективными представлениями и существующими независимо от ума объективными предметами.

2. Онтологический статус явления: вещь (субстанция) и/или отношение

В результате проведенного анализа я сформулировал тезисы (1) о «промежуточном» метафизическом статусе кантовских явлений в рамках трансцендентальной триады «вещь сама по себе (*Ding an sich*) —

²¹ Примером для Канта выступает не столько гипотеза Коперника (или «коперниканский переворот»), сколько теория гравитации Ньютона, которая доказывает гипотезу Коперника (см. В XXII прим.). Ньютоновская «гравитация» выступает сущностью, или ноуменальной вещью самой по себе наблюдаемых явлений. Причем это более точный пример соотношения явления и вещи самой по себе, чем кантовская эмпирическая аналогия «радуга vs. капли дождя» из фрагмента В 63, поскольку гравитация есть ничто на феноменальном уровне (она невидима) и совершенно ни на что непохожа (пример с гравитацией В. Веркмейстера (*Werkmeister*, 1981)). Это говорит о том, что различие между явлением и вещью самой по себе является, возможно, более радикальным.

“table” functions as an object*, is correlated to the actually existing *thing*, the table (as thing in itself), because the appearance ‘table’ is the appearance of the table, i.e., the appearing table is the object* of the appearance. Thus, since in all the elements of our schema (i.e., transcendental triad) we are talking about the same object*: (1) the table, then there is the objective* identity of the representation, (2) the appearance, and (3) the thing in itself, which underlies the relation between object* and representation. In this case, the appearance, i.e., the appearance of the table, which is similar in content both to the thing in itself and to our mental representation of it, functions as the “middle term” in the relation between an object* (external to us) and a representation (within us).

Thus, the concept of appearance introduced by Kant as a medium between object* and representation lies at the basis of the solution of the semantic problem of conformity introduced in the letter to Hertz (*Br*, AA 10, p. 130). Kant returns to the discussion of this problem in the Preface to the second edition of the *Critique*, where he describes two possible ways of solving it. Kant explains his view as follows: “we can cognize of things (*Dingen*) a priori only what we ourselves have put into them” (*KrV*, B XVIII; Kant, 1998, p. 111). For him, this solution is connected to his “Copernican revolution” (*KrV*, B XXI footnote; Kant, 1998, p. 112) and to “the altered method of our way of thinking” (*KrV*, B XVIII; Kant, 1998, p. 111) in metaphysics.²¹ It is clear that, in the case of Kant’s solution, it is possible to speak of the conformity of objects* (*Gegenstände*) to our representations, since objects* are no longer given to us, but are given by us. But these objects* or things (*Dinge*) are no longer things in themselves, but only objects of experience, i.e., constructed through empirical matter and a priori forms of appearance, mediating representation and objective mind-independent objects*.

2. The Ontological Status of Appearance: Thing (Substance) and/or Relation

As a result of this analysis, we may formulate the theses about (1) the “intermediate” status of Kant’s appearance as an independent entity within the transcen-

²¹ For Kant, it is not the Copernican hypothesis (or ‘Copernican revolution’) that functions as an example, but it is rather Newton’s theory of gravity that proves the hypothesis of Copernicus (see *KrV*, B XXII footnote). Gravity is an entity, or thing in itself, of the observed appearances. And this is a more revealing example of the relation of appearance and thing in itself, than Kant’s analogy “rainbow vs. drops of rain” from B 63, because gravity is nothing at a phenomenal level (it is invisible) and does not resemble anything. See, for example, W. H. Werkmeister (1981). Therefore, the difference between the appearance and the thing in itself is perhaps more radical.

явление (*Erscheinung*) – представление (*Vorstellung*)» и (2) о необходимости удержания вводимого в триаде двойного отличия явления как от вещи самой по себе, так и от представления. Диалектика явления такова: с одной стороны, явление сходно как с предметом, так и представлением, а с другой – оно отлично как от объективного предмета, так и от субъективного представления. Этими тезисами определяется метафизический статус явления как самостоятельной сущности в кантовской системе.

Однако вопрос об онтологическом статусе кантовского явления пока остается неопределенным. В частности, доказанность самостоятельности концепта явления еще не означает онтологической самостоятельности (то есть субстанциональности) самого явления. Если для решения вопроса о метафизическом статусе явления мы опирались на кантовское различие «предмет – представление», то для его уточнения будем использовать онтологическую шкалу «вещь/предмет – отношение».

В настоящее время можно выделить два основных подхода к решению данной проблемы. Первую (более многочисленную) группу исследователей составляют те, кто рассматривает кантовское явление субстанционально, то есть как вещь (*предмет*), по аналогии с физическим предметом (см. ниже, например Р. Лэнгтон). Основание для этого дает сам Кант, когда говорит о явлении как о *таком же самом предмете, что и вещь сама по себе*. Вторую группу исследователей составляют те, кто считает кантовское явление чем-то относительным или даже отношением (см. ниже, например Дж. Ван Клиф), поскольку, как говорит Кант, «в явлении объекты и даже свойства, которые мы им приписываем, всегда рассматриваются как нечто действительно данное, но поскольку эти свойства зависят только от способа созерцания субъекта *в отношении* (курсив мой. – С. К.) к нему данного предмета, то мы отличаем предмет как явление от того же предмета как объекта *самого по себе*» (В 69; Кант, 1994б, с. 85).

На относительность явления указывает уже само противопоставление явление vs. вещь сама по себе, поскольку терминологически выражение «само по себе (*an sich*)» во времена Канта означает, что такая вещь определяется «без отношения к другой [вещи]» (Oberst, 2015, p. 56), то есть как автономная сущность сама по себе, сущность вне отношений²², в то время как кантовское явление *относительно* и отсылает если не к онтологическому, то, по крайней мере, к эпистемологическому отношению между объектом и субъектом. Тем самым вводимый Кантом концепт явления парадоксален: с одной стороны, сопоставление явления с ве-

дентал triad “thing in itself (*Ding an sich*) – appearance (*Erscheinung*) – representation (*Vorstellung*)” and (2) the need to retain in the triad the introduced double differentiation of appearance both from thing in itself and from representation. The dialectics of appearance is as follows: on the one hand, the appearance itself in some sense can be considered as similar both to an object* and a representation and, on the other hand, the appearance itself is different both from the objective object* and its subjective representation. These theses determine the metaphysical state of appearance as an independent essence in Kant’s system.

However, the problem of the ontological status of Kant’s appearance remains uncertain and requires a solution. In particular, the proof of the independence of the concept of appearance does not entail the ontological independence (i.e., substantiality) of appearance itself. If we relied on the Kantian distinction “object* – representation” to solve the problem of the metaphysical status of appearance, we use the ontological spectrum “object/thing – relation” to solve the problem of the ontological status of appearance.

There currently are two main contending approaches to solving this problem. The first, more numerous, group of researchers is that of those who consider Kant’s appearance as an object/thing (i.e., as a substance), by analogy with a physical object (see below, for example, R. Langton). The basis for this is given by Kant himself (this is emphasised by the adherents of the “two aspects” theory) when he speaks of appearance as about the same thing as the thing in itself. The second group of researchers includes those who consider the Kantian appearance as something relative (= relative thing), or even as a relation itself (for such an interpretation, see, for example, J. Van Cleve). As Kant writes: “in the appearance the objects indeed even properties that we attribute to them, are always regarded as something really given, only insofar as this property depends only on the kind of intuition of the subject in the relation of the given object to it then this object as appearance is to be distinguished from itself as object in itself” (*KrV*, B 69; Kant, 1998, p. 190).

The relationality of appearance is indicated by the very opposition between appearance and thing in itself, because terminologically the expression “in itself” (*an sich*) meant, in Kant’s times, that a thing is determined “without relation to another [thing]” (Oberst, 2015, p. 56), i.e., as an indication of an autonomous entity in itself, an entity beyond all relations,²² while the Kantian appearance is a result, if not of an ontological, at least of a cognitive relation between an object and a subject.

²² Без-относительный характер кантовской вещи самой по себе подтверждают, например, фрагменты В 336, В 339 и др.

²² The non-relational nature of Kant’s thing in itself is confirmed by В 336 and В 339.

щью самой по себе говорит о его предметном характере, с другой стороны, противопоставление явления и вещи самой по себе указывает на его не-предметный (не-субстанциональный) характер. Причем как для первой, так и для второй трактовки есть подтверждающие текстологические фрагменты.

Приступая к нашему анализу, обратим внимание прежде всего на то, что сторонники как теории «двух объектов», так и теории «двух аспектов» в своем большинстве принимают (по умолчанию) предметный подход к трактовке явления: он прямо прописан в названии теории «двух объектов», а теория «двух аспектов» говорит о том, что явление выступает другим аспектом рассмотрения того же самого предмета, каковым для Канта выступает вещь сама по себе. Основанием для этого становится следующее: явление вводится Кантом для фиксации того, что с предкритической (эмпирической) точки зрения позиционировалось как реально существующая вещь (тело), а в трансцендентальной рефлексии выступает уже как явление предмета (теория являющегося), поскольку теперь «мы отличаем предмет как явление от того же предмета как объекта самого по себе» (В 69; Кант, 1994б, с. 85). А далее Кант с целью различения предметов как явлений и предметов как вещей самих по себе соотносит явления с предметами опыта / чувств / знания (В 125–126 и др.²³), или предметами возможного опыта (В 148). Как я уже отмечал выше, для кантовского реализма важен предметный (объективированный) характер явления (Катречко, 2017а), и поэтому в рамках развиваемой Кантом теории являющегося явление определяется как «неопределенный предмет эмпирического созерцания» (В 34; Кант, 1994б, с. 63), или интуиции²⁴. В рамках введенной ранее трансцендентальной триады подобную «вещную» трактовку явления как автономной (субстанциональной) сущности можно представить так:

«предмет — {явление} | — представление»
(вещь сама по себе)

Схема 6

Однако будет ли правомерным логически обратиться выражающее центральный тезис трансцендентализма суждение «[эмпирические] предметы — это явления» в обсуждаемое здесь суждение «явление — это предмет»? Является ли явление самостоятельным, онтологически независимым предметом с трансцен-

²³ См. также названия §§ 22 и 24 в «Трансцендентальной дедукции...» из 2-го издания «Критики чистого разума».

²⁴ Русский перевод термина «Anschauung» как «созерцания» не всегда удачен, и поэтому я перевожу это понятие, восходящее к латинскому термину *intuitus*, как «интуиция» (см. В 337), подчеркивая тем самым процессуальный характер интуиции как акта схватывания.

Thus, one can speak of the paradoxical nature of Kant's concept of appearance: on the one hand, its comparison with the thing in itself is about the *objective* nature of the appearance and, on the other hand, the *opposition* of appearance and of the thing in itself indicates its *non-objective* (i.e., subjective) character. And there are corresponding textual confirmations both for the first and for the second approach to appearance.

At the beginning of our analysis, we must first of all pay attention to the fact that the supporters of both the “two objects” theory and the “two aspects” theory mostly accept (by default) an *object/thing approach* to the interpretation of appearance (it is actually written in the name of the theory of “two objects”), and the theory of “two aspects” is based on the fact that appearance is another aspect of consideration of the same *object/thing*, which, for Kant, is a *thing in itself*.²³ The reason for this is that the concept of appearance is introduced by Kant to indicate what from the pre-critical (empirical) point of view was considered a really existing object/thing (= body), but in the transcendental perspective already appears as the *appearance of an object** (theory of appearing), because now we distinguish “object as appearance [...] from itself [= the same object] as an object in itself” (*KrV*, В 69; Кант, 1998, p. 190). And then Kant, in order to distinguish objects as appearances from objects in themselves (things in themselves), connects appearances to the objects of experience / objects of senses / objects of cognition (*KrV*, В 125-127, etc.), or the objects of possible experience (*KrV*, В 148).²⁴ As we have already noted above, for Kantian realism, the *objective* nature of appearance and the *theory of appearing* that he himself developed are important. He therefore defines *appearance* as the “undetermined object of an empirical intuition” (*KrV*, В 34; Кант, 1998, p. 172). In the framework of the transcendental triad introduced earlier, such an objective interpretation of appearance as an independent substantive entity can be represented as follows:

object* (Gegenstand) — {appearance} | — representation
(thing-in-itself)

Schema 6

However, is it logically valid to turn the judgment that “[empirical] objects are appearances,” which expresses the central thesis of transcendentalism, into the judgment that we are interested in, namely that

²³ Such is the approach of R. Langton (1998), which treats thing in itself and appearance as one and the same thing, but with a different — “internal” (for thing in itself) and “external” (for appearance) — set of properties.

²⁴ See also the titles of §§ 22 and 24 of Kant's “Transcendental Deduction...”

дентальной точки зрения и каковы основания для этого? Отрицательные ответы на эти и подобные вопросы склоняют исследователей к выбору другой альтернативы — к не-субстанциональной (относительной) трактовке явления.

Относительность явления связана с его промежуточным расположением между предметом и представлением: с одной стороны, явление — это явление предмета и поэтому оно определенным образом относится к объекту/предмету (вещи самой по себе), а с другой стороны, явление — это представление о предмете, и поэтому оно имеет определенное отношение к нашей чувственности, то есть к субъекту познания.

В ряде мест «Критики», «Пролегомен» и «Opus Postumum» Кант подчеркивает эту двойственную относительность своего концепта явления. С одной стороны, «явление есть то, что вовсе не находится в объекте самом по себе, а всегда встречается в его отношении (курсив мой. — С. К.) к субъекту» (В 70 примеч.; Кант, 1994б, с. 86), и «явления существуют не сами по себе, а только в отношении (курсив мой. — С. К.) к... существу [имеющему чувства]» (В 164; Кант, 1994б, с. 148)²⁵. С другой стороны, явление нельзя мыслить как нечто самостоятельное и автономное, без его отношения к являющемуся предмету (вещи самой по себе), поскольку «явление [не] существует без того, что в нем является» (В XXVII), и «из понятия же явления вообще естественно вытекает вот что: явлению должно соответствовать (курсив мой. — С. К.) нечто... [а] слово явление уже указывает на отношение (Beziehung) к [этому] нечто»²⁶ (А 251—252; Кант, 2006, с. 327—329), а именно — к трансцендентальному предмету (А 108—109).

Обратим в этой связи внимание на фрагмент В 66—67 из добавленного во 2-м издании «Критики» примечания к «Трансцендентальной эстетике», где Кант последовательно говорит о двойственном характере относительности своего явления. Сначала он пишет, что «всё, что в нашем познании принадлежит созерцанию [то есть области явлений]... содержит одни лишь отношения» (В 66; Кант, 1994б, с. 84; ср. В 67; Кант, 1994б, с. 84: «созерцание не содержит ничего, кроме отношений»), а потом заключает, что, поскольку «внешнее чувство дает нам лишь представле-

²⁵ Ср. также с §13 «Пролегомен», где Кант говорит о том, что возможность явлений основывается «на отношении (*Verhältnis*) (курсив мой. — С. К.) некоторых самих по себе неизвестных вещей к чему-то другому, а именно к нашей чувственности» (АА 4, S. 286; Кант, 1994в, с. 41; ср. АА 22, S. 43—44).

²⁶ В своем переводе я заменил выражение «заключает в себе указание» выражением «указывает на отношение (*Beziehung*)» с целью подчеркнуть обозначенное здесь Кантом отношение [референции] явления к чему-то, причем понятно из контекста, что это отношение явления к «конечному» референту (денотату), каковым, согласно фрагменту А 108, является трансцендентальный предмет.

“appearances are objects”? Is appearance a self-sufficient, ontologically independent *object* from the transcendental point of view? And what are the reasons for this? Negative answers to these and similar questions lead Kant scholars to choose another alternative — a non-substantial (relational) interpretation of appearance.

The relationality of appearance is connected with its intermediate location in the transcendental triad: on the one hand, appearance is an appearance of an object and, therefore, it is in a certain way (1) *related* to the object of cognition (i.e., thing in itself) and, on the other hand, appearance is a representation of the object and, therefore, appearance has a certain (2) *relation* to our sensibility, i.e., to the subject of cognition.

In a number of places in the *Critique*, *Prolegomena*, and *Opus Postumum*, Kant emphasises this dual relationality of appearance. On the one hand, appearance “is not to be encountered in the object in itself at all, but is always to be encountered in its *relation* [my italics — S.K.] to the subject” (*KrV*, B 70 footnote; Kant, 1998, p. 190) and “appearances do not exist in themselves, but only *relative* [my italics — S.K.] to the same being, insofar as it has senses” (*KrV*, B 164; Kant, 1998, p. 263).²⁵ On the other hand, appearance cannot be thought of as something independent and autonomous, without its *relation* to the appearing object (thing in itself), since there is no “appearance without anything that appears” (В XXVII) and “it also follows naturally from the concept of an appearance in general that something must correspond [my italics — S.K.] to it which is not in itself appearance [...], [and] the word ‘appearance’ must already indicate a *relation* (*Beziehung*) [my italics — S.K.] to something” (*KrV*, А 251-252; Kant, 1998, p. 348),²⁶ more precisely, to the transcendental object (see *KrV*, А 108-109).

In connection with this, we refer to В 66—67 from the second edition, where Kant consistently speaks of the dual nature of the relativity of appearances. Firstly, he writes that “everything in our cognition that belongs to intuition [i.e., the field of appearances — S.K.] [...] contains nothing but *mere relations* [my italics — S.K.]” (*KrV*, В 66; Kant, 1998, pp. 188-189; cf. *KrV*, В 67; Kant, 1998, p. 189); that “intuition [...] contains nothing but relations,” and then concludes that “since nothing is given to us through [...] sense except mere

²⁵ Cf. also §13 of *Prolegomena*, where Kant writes that the possibility of appearance is based on *relation* (*Verhältnis*) (*Proleg*, АА 04, p. 286). See also АА 22, pp. 43-44.

²⁶ Here I emphasised the *relation* of appearance to something, and it is clear that this is the referential (representational) relation of appearance to its ultimate denotation, and according to А 108, *transcendental object* stands as such.

ния об отношении, оно может содержать в своем представлении только отношение предмета к субъекту, а не то внутреннее, что присуще объекту самому по себе» (курсив мой. — С. К.) (В 67; Кант, 1994б, с. 84)²⁷. Если же мы усиливаем концептуальную относительность кантовского явления посредством радикального тезиса «явление — это отношение (Beziehung, Verhältniß)»²⁸, то тогда явление в рамках трансцендентальной триады можно представить так:

«предмет — | {явление} | — представление»
(вещь сама по себе)

Схема 7

Введенное мной онтологическое различие «вещь/предмет — отношение» задает таблицу возможных трактовок концепта явления, причем при оценке данного концепта надо учитывать также объективную или субъективную трактовки явления, представленные, соответственно, теориями «двух аспектов» и «двух объектов».

При этом некоторые из позиций являются лишь логически возможными и их нельзя приписывать кантовскому трансцендентализму. Например, Кант отрицает трансцендентальный реализм (ноуменализм), постулирующий наличие ноуменальных предметов, или наивный реализм, не различающий явление и вещь саму по себе и приписывающий явлению статус реально существующего предмета. Несмотря на разный метафизический статус явления в этих трактовках, они соответствуют позиции №1 таблицы. В кантовской онтологии невозможна также позиция №3 (релятивизм), поскольку Кант (и его современники) не рассматривает возможность реляционной онтологии, представленной в истории мысли значительно позже: например, в «Познании и действительности. Понятие о субстанции и понятие о функции» (1910) Э. Кассирера или «Логико-философском трактате» (1914) Л. Витгенштейна²⁹. Кантовский мир — это классический мир вещей (самых

²⁷ Во фрагменте В 66–67 Кант говорит о двойной относительности явлений: объективной относительности области явлений как пространственно-временных отношениях между предметами опыта и субъективной относительности явлений по отношению к субъекту. В своем анализе данного пассажа Дж. Ван Клив обосновывает приемлемость лишь второго варианта, он связывает его с силлогизмом-2 и отвергает силлогизм-1, соответствующий взглядам А. Милля. Однако в рецензии на книгу Ван Клива Р. Лэнгтон (Langton, 2001) подчеркивает, что силлогизм-2 вполне совместим с силлогизмом-1, то есть с теорией двух аспектов. Здесь я солидарен с Р. Лэнгтон, поскольку оба модуса относительности кантовского явления в данном фрагменте не противостоят, а, скорее, дополняют друг друга.

²⁸ В настоящее время эту позицию последовательно проводит Дж. Ван Клив (Van Cleve, 1999). Подробнее см. в разделе 2 ниже.

²⁹ См.: «Мир есть совокупность фактов, а не вещей» (аф. 1.1); «В атомарном факте объекты сочетаются определенным образом» (аф. 2.031). Подробнее см.: (Katrechko, 2008).

representations of relation, [...] sense can also contain in its representation only the relation of an object to the subject [here and before my italics — S. K.], and not that which is internal to the object in itself” (*KrV*, B 67; Kant, 1998, p. 189).²⁷ If we strengthen the relationality of the Kantian appearance by means of the radical thesis that “appearance is a relation (Beziehung, Verhältniß),”²⁸ then appearance in the transcendental triad can be represented as follows.

object* (Gegenstand) — | {... .. } | — representation
(thing-in-itself)

Schema 7

The above-mentioned ontological distinction between “object/thing” and “relation” sets the table of possible interpretations of Kant’s concept of appearance and entails that in the evaluation of this concept we shall take into account the objective or subjective character of its interpretations, represented respectively by the theories of “two aspects” and of “two objects.”

However, some of these positions (for example, position 1 or 3) are only logically possible and cannot be attributed to Kant’s transcendentalism. So, Kant denies, for example, transcendental realism (or noumenalism), postulating the presence of noumenal objects, or naive realism, which does not distinguish appearance from thing in itself and attribute the status of a real-life object to appearance. The metaphysical status of appearance is different in these interpretations, but they both correspond to position 1 in the table. In Kant’s ontology, position 3 (i.e., relationalism) is also impossible, since Kant and his contemporaries do not consider the possibility of the relational ontology that will later be developed by E. Cassirer in *Substance and Function* (1910) or L. Wittgenstein in *Tractatus Logico-Philosophicus* (1914).²⁹ Although Kant’s philosophy offers

²⁷ Thus, in B 66–67 Kant speaks of the double relativity of appearances: the objective relativity of the field of appearances as the space-time relations between objects (objects of experience) and subjective relativity of appearances in relation to the subject. In his analysis, Van Cleve justifies the acceptability of only the second variant (which he connects with his syllogism-2) and rejects the first one (corresponding to the views of J.S. Mill). In a review of Van Cleve’s book, R. Langton (2001) emphasises that syllogism-2 is fully compatible with syllogism-1, which is consistent with the theory of two aspects. Here, I agree with Langton, since both modes of relativity of appearance, indicated in this fragment by Kant, do not oppose, but, rather, complement each other.

²⁸ This position is currently upheld by Van Cleve (1999). For more details, see below in the section 2.

²⁹ Cf. “The world is the totality of facts, not of things” (“Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge”) (TLP, 1.1); “In a state of affairs objects stand in a determinate relation to one another” (“Im Sachverhalt verhalten sich die Gegenstände in bestimmter Art und Weise zueinander”) (TLP, 2.031). For further details, see Katrechko, 2008.

по себе), а не отношений, хотя определенные предпосылки для реляционной трактовки мира у Канта есть (см. В 66–67; Кант, 1994б, с. 84).

ЯВЛЕНИЕ	Объективный статус (теория двух аспектов)	Субъективный статус (теория двух объектов)
Субстанция (абсолютный предмет)	(1) Наивный реализм, трансцендентальный реализм	(4) Феноменализм: И. Федер – Х. Гарве, П. Стросон
Квази-предмет	(2a) Р. Лэнгтон,	(5) Интенционализм:
Относительный предмет	(2б) Н. Штанг, К. Маршалл	Р. Аквила
Отношение	(3) Релятивизм	(6) Субъективно-реляционная трактовка: Дж. Ван Клив

Начнем с обсуждения современных субъективистских трактовок явления³⁰. Выше я отверг по концептуальным соображениям (сильную) феноменалистскую трактовку трансцендентализма Канта (см. № 4 в таблице), которая рассматривает явление как ментальный предмет, состоящий из «материи» наших ощущений (ср. с теорией «двух объектов»). Такое (феноменалистское) понимание было характерно, например, для широко распространенной в британской философии с 1920-х до 1940-х гг. теории «чувственных данных», хотя сейчас уже ушло в прошлое³¹. Кант не является феноменалистом типа Беркли, о чем говорят его «Опровержения идеализма» в «Критике» и «Рефлексиях»³².

Если же мы принимаем во внимание «субъектив-

³⁰ В наши задачи здесь не входит подробный анализ различных концепций (трактовок) трансцендентализма, а скорее лишь их классификация в рамках предложенной таблицы.

³¹ Как пишет Т. Янковиак, «феноменалистские трактовки Канта сейчас не в моде» (Jankowiak, 2017, p. 205).

³² См.: (В 274–276; Кант, 1994б, с. 220–221), а также (AA 18, S. 603–612 (Refl. 5653), 312–313 (Refl. 5654), 610–623 (Refl. 6311–6316), 643 (Refl. 6323)). Подробнее см.: (Werkmeister, 1977). Вместе с тем в настоящее время некоторые исследователи развивают также и «слабые» версии феноменализма без постулирования явления в качестве ментального объекта, или феноменализм без берклианского идеализма (см. Haag, 2007; Oberst, 2015; Jankowiak, 2017). Ниже я рассмотрю и феноменалистские (более точно – интенциональные) трактовки трансцендентализма Дж. Ван Клива и Р. Аквилы. Концептуальный обзор разных типов феноменализма см.: (Stang, 2016).

grounds for a relational interpretation of the world, Kant's world is the world of things themselves, not of relations (see, for example, *KrV*, B 66–67).

Appearance	Objective (two-aspect theory)	Subjective (two-object theory)
Substance (absolute thing)	(1) Naive realism, transcendental realism	(4) phenomenalism: Ch. Garve – J. Feder, P. Strawson
Quasi-thing Relative thing	(2a) R. Langton (2b) N. Stang, C. Marshall	(5) Intentionalism: R. Aquila
Relation	(3) Relationalism	(6) Subjective-relational interpretation: J. Van Cleve

Let us start the analysis of this table with a contemporary subjectivist (phenomenalist) interpretation of Kant's concept of appearance.³⁰ For conceptual reasons, we have thus far rejected the “strong” phenomenalist interpretation of Kant's transcendentalism (see position 4), which considers appearance as a mental object consisting of the “matter” of our sensations (cf. the theory of “two objects”). Such understanding of Kant's concept was typical, for example, for the British philosophical theory of “sensory data” of the period from the 1920s to the 1940s, although it is now a thing of the past.³¹ Kant is not a phenomenalist *à la* Berkeley, as testifies his “Refutation of Idealism” in the *Critique* and the *Reflections*.³²

If we take into account the subjective relationality of appearance, i.e., the fact that the appearance is

³⁰ My task here does not include a detailed analysis of various interpretations of Kant's transcendentalism, but rather only their classification within the framework of the proposed table.

³¹ As T. Jankowiak writes, “the phenomenalist interpretations of Kant are out of fashion now” (Jankowiak, 2017, p. 205).

³² See *KrV*, B 274-276; *Refl.* 5653, AA 18, pp. 603-612; *Refl.* 5654, pp. 312-313; *Refl.* 6311-6316, pp. 610-623, *Refl.* 6323, p. 643. For further details, see Werkmeister, 1977. However, nowadays some Kant scholars have developed weak versions of phenomenism without postulating appearance as a mental object, or phenomenism without Berkeleyan idealism (see Haag, 2007; Oberst, 2015; Jankowiak, 2017). Below we consider the phenomenalist (more precisely, intentional) interpretations of Kant by J. Van Cleve and R. Aquila. For an overview of the different types of phenomenistic interpretations of Kant, see Stang, 2016.

ную» относительность явления, иными словами, что явление — это не сам предмет, а лишь только *отношение* (предмета) к субъекту (В 67; В 70; В 164), то подобную радикальную *субъективно-реляционную* трактовку явления (см. № 6 в таблице) развивает Дж. Ван Клив (Van Cleve, 1999). При этом он все же оставляет минимальный «предметный» остаток в своей трактовке, позиционируя явление как *виртуальный (супервентный)³³ предмет*, хотя и подчеркивает, что концепт «виртуального объекта» играет лишь номинальную роль в ходе трансцендентального анализа познания, поскольку, по Ван Кливу, явление-предмет позволяет *говорить* сокращенно о *явлении как акте* познания (восприятия). Например, явление *красного* означает то, что в нашем акте восприятия мы видим что-то как красное (или красным), а не то, что мы воспринимаем что-то красное, то есть красный предмет³⁴.

В своем анализе субъективистских трактовок явления Ван Клив выделяет и поддерживает трактовку явления в качестве брентановского *интенсионального предмета* (см. № 5 в таблице), развиваемую в работах Р. Аквилы (Aquila, 1979)³⁵, хотя и ратует за то, что явление все же точнее понимать не *предметным* (как понимает Аквила; явление как предмет), а *процессуальным* образом (явление как акт).

Вслед за Г. Прауссом (Prauss, 1971) Р. Аквила выделяет два типа кантовских явлений: *объективные* (трансцендентальные) явления, соответствующие предметам опыта, и *субъективные* (эмпирические) явления в качестве «предметов сознания» (ментальных образов) (В 235; Кант, 1994б, с. 195), или «феноменологические явления» (Aquila, 1981, p. 16), полученные посредством *синтеза схватывания* чувственного многообразия. Далее он сосредоточивает анализ на кантовских субъективных (или «феноменологических») явлениях, соотносимых им с интенциональными предметами, при этом оставляя за бортом интересующий нас здесь вопрос о статусе (природе) кантовских объективных явлений и связи кантовских явлений первого и второго типа.

В этой связи следует обратить внимание на фрагмент А 108–109, где говорится, что любое *представление* (resp. *явление*) не самостоятельно, а семантически относительно: оно полагает свой предмет посредством референциального *отношения*. Заметим, что этот тезис

not the object itself, but only the *relation* of the object to the *subject* (KrV, В 67, 70, 164), then such a radical *subjective-relational* interpretation of the concept of appearance (see position 6 in the table) has already been developed by J. Van Cleve (1999). At the same time, Van Cleve nevertheless leaves a minimum “objective” remainder in his relational interpretation of appearance and positions it as a *virtual (supervenient)³³ object*, although he emphasises that this concept plays only a nominal role in the transcendental analysis of cognition, since, according to Van Cleve, the appearance-object allows us to *speak* briefly about *appearance as an act* of perception. The appearance of *red*, for example, entails that in our act of perception we perceive something *as red* (or *red*) and not that we perceive a *red object*.³⁴

In his analysis of subjectivist interpretations of appearance, Van Cleve identifies and supports the intentionalist interpretation of the Kantian appearance as a Brentanian intentional object (see position 5 in the table), developed in the works of R. Aquila (1979).³⁵ But he advocates the thesis that appearance should be more accurately understood not in an “objective” (as Aquila does; appearance as object), but in a “processual” way (appearance as act).

Following G. Prauss (1971), R. Aquila distinguishes two types of Kantian appearance: *objective* (transcendental) appearance corresponding to the objects of experience (as bodies) and *subjective* (empirical) appearance as “objects of consciousness” (KrV, В 235; Kant, 1998, p. 305) or “phenomenological appearances” (Aquila, 1981, p. 16) obtained through the *synthesis of the apprehension* of the perception of the sensual manifold. Aquila further focuses his analysis on Kant’s subjective, or “phenomenological,” appearance, which he associates with *intentional objects*. But he does not investigate the theme of the status of Kant’s objective appearance and the relation between the different kinds of appearance in Kant.

In this regard, let us turn to A108-109, where it is said that any *representation* (resp. *appearance*) is not absolute, but semantically relative and puts its object* through a referential *relation*. Note that this thesis about the intermediate character of appearance-re-

³³ Концептуальной основой для *виртуального объекта* у Ван Клива выступает *супервентный объект* Е. Сосы (Sosa, 1987).

³⁴ Это так называемый *адвербальная* (наречная) трактовка познания (восприятия), которая развивается, например, в работе Р. Чизолма (Chisholm, 1950) и др. Одну из радикальных ее трактовок применительно к кантовскому трансцендентализму можно найти у К. Балднера (Baldner, 1990): явление — это не *предмет*, то есть не *что* процесса восприятия, а *способ* процесса восприятия, то есть *как* мы воспринимаем тот или иной предмет (свойство).

³⁵ См. также его другие работы: (Aquila, 1981; 2003; 2016).

³³ The conceptual basis for the *virtual object* of Van Cleve is the *supervenient object* of E. Sosa (1987).

³⁴ This is the so-called adverbial interpretation of cognition (perception), which is developed in the work of R. Chisholm (1950) and others. One of the most radical interpretations of it, applied to transcendentalism, is developed by K. Baldner. According to him, the appearance is not the *object* of the experience (the *what-modus*), but the *way* of our experience (the *how-modus*) (see Baldner, 1990, p. 9).

³⁵ See also Aquila, 2003; 2013; 2016.

о промежуточном характере явлений-представлений является решающим для критики любых феноменалистских (в широком смысле) трактовок кантовского явления. Но в силу этого любая субъективистская трактовка явления — будь то понимание явления как *виртуального предмета* (Ван Клив), *интенционального предмета* (Р. Аквила) и др. — в принципе неполна, поскольку хотя и подчеркивает *относительность* явления как ментального феномена/репрезентации, его отношение к нашим органам чувств, то есть интенциональную природу явления, но игнорирует отношение явления к *вещи самой по себе* как объекту познания и тем самым — *промежуточный / относительный семантический статус явления в качестве предмета* представления. Соответственно, она не эксплицирует полную структуру референциального отношения представления (или явления) до финального предмета, каковым, согласно фрагменту А 109, выступает *трансцендентальный предмет*: интенциональное отношение между сознанием и интенциональным предметом представления является лишь частью более широкого (глобального) семантического / референциального отношения между представлением сознания (как знаком) и реальным предметом / вещью (трансцендентальным предметом и/или вещью самой по себе).

Обратимся к анализу современных объективистских трактовок явления. Общим трендом выступает здесь понимание явления в качестве *квази-предмета*, расположенного в средней части онтологической шкалы «предмет — отношение». Понятно, что явление как *предмет опыта* не является полноценным субстанциональным предметом *самим по себе*, что подразумевает необходимость решения диалектической проблемы соотношения *явления и вещи самой по себе*: как их сходства, так и их различия. В наши задачи здесь не входит детальный анализ подобных интерпретаций явления, что связано в том числе и с тем, что я в принципе (как покажу ниже) отвергаю «предметный» онтологический подход к трактовке явления. Тем не менее хотелось бы обозначить наиболее интересные современные подходы, отвечающие на вопрос об онтологическом статусе явления. Здесь, во-первых, можно выделить интересную двухаспектную (2а) трактовку Р. Лэнгтона (Langton, 1998), которая рассматривает явление как предмет с «внешними» *относительными* свойствами (первый аспект), в то время как *вещь сама по себе* представляет собой тот же предмет, но взятый в модусе *абсолютных* «внутренних» свойств (второй аспект). Во-вторых, выделим также (2б) подходы Н. Штанга (Stang, 2016; 2017) и К. Маршалла (Marshall, 2013), которые в своих интерпретациях кантовского явления, взяв за основу технические наработки современной логики, используют концепты, соответственно, *q-предмета* (англ. q-object)

presentation is crucial for criticising any phenomenalist (in a broad sense) interpretations of the Kantian appearance. But, because of that, any subjective interpretation of appearance — whether it be Aquila's conception of appearance as an *intentional object* or Van Cleve's *virtual object* — is in principle incomplete. Such interpretations emphasise the relativity of appearance as a mental phenomenon/representation, its relation to our sensibility, i.e., intentional nature of appearances, but they ignore the relation of the appearance to the thing in itself as object of cognition and, thereby, the *intermediate* or *relational semantic* status of appearance as an *object** of representation. Accordingly, such interpretations do not explain the complete structure of the referential relation of representation (or appearance) to the ultimate object*, which, according to A 109, is the transcendental object. The intentional relationship between consciousness (perception) and its intentional object/object* is only part of a broader (global) semantic (referential) relationship between the representation of consciousness (as a sign) and the real object/thing (transcendental object or/and thing in itself).

Let us now return to the discussion of contemporary objectivist interpretations of appearance. The understanding of appearance as a *quasi-object* located in the middle of the ontological spectrum “object — representation” is the prevailing trend here. It is clear that appearance as *an object of experience* is not a full-fledged object in itself, which implies the need to solve the dialectical problem of the relation of appearance and thing in itself: both their similarity and their difference. Our tasks here do not include a detailed analysis of such interpretations of Kant's concept of appearance, which is due, *inter alia*, to the fact that we basically reject the “objective” ontological approach to the interpretation of this concept. Nevertheless, I would like to note the most interesting modern approaches to answer the question of the ontological status of appearance. Firstly, we may mention the two-aspect (2a) position of R. Langton (Langton, 1998), which regards the appearance as an object with “external” *relative* properties, while taking the thing in itself to express the same object with *absolute* “internal properties.” We will also select the (2b) approaches of N. Stang (2016; 2017) and C. Marshall (2013), which, in their interpretation of the Kantian appearance, while basing on the results of modern logic, use, respectively, the concepts of *q-object* and *qua-object*.³⁶ This allows them to offer original

³⁶ The specificity of the appearance in comparison with the thing-object, i.e., thing in itself, is determined by means of the q-object and qua-object in the framework of the above-mentioned problem of the identity of an appearance and thing in itself.

и *qua-предмета* (англ. *qua-object*)³⁶. Это позволяет предложить оригинальные варианты решения кантовской проблемы идентичности явления и вещи самой по себе. Такие подходы (2б) занимают в таблице более низкое положение по сравнению с подходом Р. Лэнгтон (2а), поскольку находятся ближе к полюсу отношения, хотя они также принадлежат уровню квазипредметности. С онтологической точки зрения как *q-предмет*, так и *qua-предмет* являются не «чистыми» предметами (или полноценными физическими вещами), а выступают концептами предмета в более слабом смысле. *Q-предмет* — это концепт вещи / предмета, который существует в силу того, что является значением квантифицируемой переменной (У. Куайн), то есть обозначает более широкий класс предметов референции, любое реальное положение дел, включающее в себя в том числе и обычные физические вещи. А *qua-предмет* — это концепт вещи/предмета, задаваемый через свое определяющее (*qua*-)свойство, которое может измениться с течением времени (и тогда будет уже другой *qua-предмет*); в онтологическом смысле *qua-предмет* выступает как промежуточный между *вещью* и *свойством* предмет, то есть как некая вещь-свойство³⁷.

Неявной предпосылкой рассмотренных объективистских трактовок кантовского концепта явления оказывается некий возврат к классическому метафизическому подходу, в то время как Кант развивает новый (критический) *трансцендентальный* подход в качестве «измененного метода мышления» (В XVIII; Кант, 1994б, с. 24)³⁸. Следует обратить внимание на то, что предлагаемый Кантом в дефиниции трансцендентальной философии из фрагмента В 25 *трансцендентальный сдвиг* — это не постулирование какой-то особой (новой) онтологической реальности, как это происходит в критикуемом Кантом *трансцендентальном реализме* (то есть *идеализме* в современном смысле слова). Согласно Канту, «различие между трансцендентальным и эмпирическим причастно только к критике знаний и не касается их отношения к их предмету» (В 81; Кант, 1994б, с. 93). Трансцендентальный идеализм (трансцендентализм) не вводит новых онтологических сущностей, как это происходит в прежней метафизике (например, в «Монадологии» Лейбница), и, соответственно, *онтология*, «притязаящая на то, чтобы давать априорные синтетические знания о вещах вообще [то есть онтология Вольфа]..., заменяется [в трансцендентализ-

solutions to the Kantian problem of conformity (appearance and thing in itself). In the table above, these approaches (2b) take a lower position in comparison with the approach of R. Langton (2a), because they are nearer to the pole “relation,” although they also refer to the level of a quasi-object. From an ontological point of view, both *q-object* and *qua-object* are not full-fledged “strong” objects (by the type of physical things), but quasi-objects or objects in a weaker sense. A *q-object* is an object that, according to Quine’s criterion of ontological commitment, i.e., “To be is to be the value of a bound variable,” means a broader class of reference objects, any “state of affairs” including, among others, ordinary physical objects. A *qua-object* is an object, given through some fixed *qua*-property, which can change over time (and after which there will be another *qua-object*) — appears from the ontological point of view as an intermediate object between *object* and *property*, or *object-property*.³⁷

An implicit presupposition of the considered objectivist interpretations of appearance is a return to a classical metaphysical approach, while Kant develops the new (critical) *transcendental* approach as “the altered method of our way of thinking” (*KrV*, B XVIII; Kant, 1998, p. 111) in metaphysics.³⁸ At the same time, let us pay attention to the fact that the *transcendental shift*, postulated by Kant in B 25 (Kant, 1998, p. 149), is not the postulation of any particular ontological reality, as it happens in the *transcendental realism* (or *idealism* in the modern sense of the word) criticised by Kant. According to Kant, “the difference between the transcendental and the empirical therefore belongs only to the critique of cognitions and does not concern their relation to their object” (*KrV*, B 81; Kant, 1998, p. 196). Transcendental idealism does not introduce new ontological entities as it does in the old metaphysics (for example, in Leibniz’s *Monadology*) and, accordingly, “the proud name of an ontology, which presumes to offer synthetic a priori cognitions of things in general in a systematic doctrine [i.e., Wolff’s ontology — S. K.], must give way to the modest one of a mere analytic of the pure understanding” (*KrV*, A 247 / B 303; Kant, 1998, p. 358). The transcendental postulated by Kant is the area of (meta-level) methodological analysis of cognition. Therefore, the

³⁶ В рамках затронутой выше проблемы идентичности явления и вещи самой по себе посредством *q-объекта* и *qua-объекта* задается специфика явления по сравнению с *вещью-объектом*, то есть *вещью самой по себе*.

³⁷ Концепция *qua-object* была предложена К. Файном, утверждающим, что *qua-object* может быть представлен как амальгама вещи (объекта) и свойства (Fine, 1982, p. 100).

³⁸ Поэтому я критически отношусь к подобным — онтологическим — трактовкам как концепта явления, так и кантовского трансцендентализма в целом.

³⁷ The concept of *qua-object* was proposed by K. Fine. In his work, he says that “the *qua object* should be regarded as some sort of amalgam of the given object and the property” (Fine, 1982, p. 100).

³⁸ I am therefore critical of similar — ontological — interpretations of both the concept of the phenomenon and transcendentalism as a whole.

ме] простой аналитикой чистого рассудка» (вставки мои. — С. К.) (А 247 / В 304; Кант, 1994б, с. 239). Постулируемое Кантом трансцендентальное — это область методологического анализа познания, и поэтому кантовские «трансцендентальные» концепты (явления, вещи самой по себе, вещи вообще, трансцендентального предмета) имеют прежде всего методологический смысл. Соответственно, при трактовке концепта явления мы должны учитывать (что я и буду делать ниже) эту методологическую, то есть антиметафизическую (анти-онтологическую) интенцию трансцендентализма Канта, на что настойчиво обращает внимание в своих работах Г. Эллисон (Allison, 1983; 2004 и др.).

3. Семантико-когнитивная трактовка явления. Явление как знак-образ

Перейдем теперь к развиваемой нами *когнитивно-семантической* интерпретации Канта³⁹. Согласно этой интерпретации, семантически явление есть не какой-то объект, а *знак*, который не существует без своего денотата («вещи» в широком смысле). Ключевым здесь выступает фрагмент А 189 / В 235, в котором Кант позиционирует явление как «обозначение какого-нибудь объекта», хотя при этом не следует забывать, что явление — это не только лингвистическая, но и трансцендентальная сущность, не просто лингвистический *знак*, а специфический трансцендентальный *знак-образ*: «Мы можем, конечно, называть объектом⁴⁰ всё, и даже всякое представление, поскольку мы сознаем его; однако, чтобы решить, что означает это слово, когда речь идет о явлениях, поскольку они (как представления) не [суть] объекты [то есть вещи сами по себе], а только обозначают какой-нибудь объект, требуется более глубокое исследование» (вставки в квадратных скобках и курсив мои. — С. К.)⁴¹.

Подобный семантический анализ концепта явления можно найти в кантовском рассуждении о *предмете* представлений из фрагмента А 104–109 и *транс-*

³⁹ Ранее *семантический* подход к прочтению Канта развивался в той или иной мере в работах У. Селларса (Sellars, 1968), А. Коффы (Coffa, 1991), Р. Ханна (Hanna, 2001), К. Толли (Tolley, 2014).

⁴⁰ См. определение *объекта* в фрагменте В 137 (см. выше).

⁴¹ Характеристику *знака* в свете фрагмента А 108–109 можно перенести и на любое *предметное представление*. Но *представление* вообще является *знаком знака* (знаком второго порядка), и только *явление*, которое «непосредственно относится к предмету» (А 109), является собственно знаком, то есть обозначением реального предмета. Вместе с тем, подчеркнем это снова, явление в силу своей знаковой природы не является простой ментальной данностью, то есть представлением-1. Это обозначающее, или *объективированное предметное* представление-2. Или, как я это отметил выше, *явление* является *предметом* представления, указывающим (на) или обозначающим реальный предмет/вещь. Подробнее см.: (Катречко, 2016; 2017а).

Kantian concepts have, first of all, a methodological, and not an ontological meaning. Accordingly, when interpreting the concept of appearance, we should take into account this methodological anti-ontological and anti-metaphysical intent of Kant's transcendentalism, as Allison remarks (Allison, 1983; 2004 and others).

3. Semantico-Cognitive Interpretation of Appearance. Appearance as a Sign-Image

We now turn to the semantico-cognitive interpretation of Kant.³⁹ Considering the topic under discussion, it consists in the fact that appearance is semantically not an object/object*, but a sign that does not exist without its reference ('thing' in a broad sense). The key here is A 188-189/B234-235, in which Kant describes appearance as the designation of an object*. At the same time, we should keep in mind that appearance is not a linguistic, but a transcendental entity, a specific sign-image: "Now one can, to be sure, call everything, and even every representation, insofar as one is conscious of it, an object;⁴⁰ only what this word is to mean in the case of appearances, not insofar as they are (as representations) objects [i.e., things in themselves — S. K.], but rather only insofar as they designate [my italics — S. K.] an object requires a deeper investigation" (*KrV*, A 188-189 / B 234-235; Kant, 1998, p. 305).⁴¹

A similar semantic understanding of appearances can be found in the reflection on "*an object* of representation*" in A 104-109 and in the reflection on the *transcendental object* in A 250-253. In A 104-109, Kant writes that appearances "must not be regarded in themselves [...], as objects" (*KrV*, A 104; Kant, 1998, p. 231), but are "themselves only representations [or signs — S. K.], which in turn have their object, which

³⁹ Earlier *semantic* interpretations of Kant can be found in W. Sellars (1968), A. Coffa (1991), R. Hanna (2001), K. Tolley (2014).

⁴⁰ See the definition of 'object' above in B 137.

⁴¹ Characteristics of *sign*, in light of A 108-109, can be transferred to any 'objective' *representation* (or presentation/representation-2; see above). But any representation in general is a sign of the sign (a sign of the second order), and only *appearance* "are the only objects* [Gegenstände] that can be given to us immediately" (*KrV*, A 109; Kant, 1998, p. 233), is not a sign of the sign, but actually a sign, i.e., the designation of a real thing (= transcendental object). At the same time, I emphasise this again, the appearance, by virtue of its symbolic nature, is not a simple mental phenomenon itself, i.e., representation-1. An appearance is denoting, or the objectified (objective-objectual) *presentation* (representation-2), or, as I noted above, it is the object* of presentation, denoting a real thing. For more on this issue, see (Katrachko, 2016; 2018a).

ценденальном предмете из фрагмента А 250–253, поскольку «явления... сами по себе должны рассматриваться... не как предметы» (А 104; Кант, 1994б, с. 629), а как «представления, имеющие свой предмет, который... мы хотим назвать... неэмпирическим, то есть трансцендентальным, предметом = X» (А 109; Кант, 1994б, с. 631; см. также цитированный в §2 настоящей статьи фрагмент А 251–252).

Тем самым кантовское явление само по себе (в трансцендентальном смысле) не является какой-либо автономной онтологической сущностью. Поэтому неправомерными будут не только теории «двух миров» и «двух аспектов» (что я уже показал выше), но и любая интерпретация, в рамках которой кантовскому явлению приписывается некий онтологический – либо ментальный, либо физический – статус предмета и/или отношения. Явление – это не онтологическая, или абсолютная, а семантическая, то есть относительная, промежуточная сущность; явление есть не объект (реально существующая вещь), а лишь обозначающий его знак.

С учетом трансцендентально-знакового характера явления его соотношение с предметом (вещью самой по себе) и представлением можно представить в виде следующего трансцендентального треугольника:

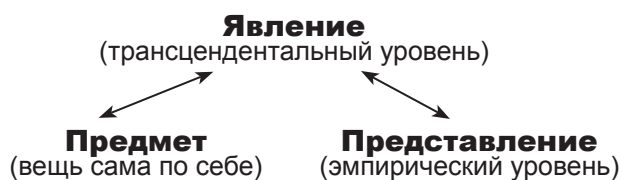


Схема 8

В схеме 8 я учел как предметный, так и относительный характер явления в рамках трансцендентальной перспективы. Явление выступает как некоторая трансцендентальная (знаковая) сущность, предмет представления, а имеющиеся здесь стрелки указывают на относительность явления: с одной стороны (стрелка слева), это указание на промежуточный характер явления, его семантическую зависимость от вещи самой по себе, которая выступает причиной / основанием (нем. *Ursache / Grund*) аффицирования нашей чувственности, то есть «запуска» процесса познания (ср.: в явлении дано *что-то*); с другой (стрелка справа) – указание на связь/связность явления с представлением, его эпистемологическую зависимость по отношению к сознанию (ср.: явление дано *кому-то*).

Предложенная семантическая трактовка явления позволяет предложить решение проблемы идентичности. С одной стороны, идентичность явления и вещи самой по себе имеет место, хотя это не идентичность

[...] may therefore be called the non-empirical, i.e., transcendental object = X" (*KrV*, A 109; Kant, 1998, p. 233; see also A 251-252, cited in §2 of this article).

Thus, the Kantian appearance is not an ontological entity. Therefore, neither the theory of the “two worlds” and of the “two aspects,” nor any interpretation in which the Kantian appearance is attributed an ontological – mental or physical – status can be correct. Appearance is not an absolute ontological entity, but a relative *semantic* one; it is not an *object*, but a mere *sign* signifying the object (real thing).

Given the transcendental – significant character of appearance, its relation to the object (the thing in itself) and the representation can be represented by the following transcendental triangle:



Schema 8

In this schema, I took into account both the objective and the relational nature of appearance. Appearance here functions as a “sign” (i.e., a transcendental) entity. And the arrows indicate the *relationality* of appearance. The arrow on the left indicates the intermediate nature of appearance, its dependence on the ultimate object, which is the cause/ground (*Ursache / Grund*) of affection, our sensibility, i.e., the start of the process of cognition (cf.: in appearance *something* is given). The arrow on the right indicates the relation between appearance and representation, its epistemic dependence on consciousness (cf.: appearance is given to *someone*).

Such semantic interpretation of appearance allows us to propose a solution to the Kantian *problem of identity*. On the one side, we can talk about the identity of appearance and thing in itself, although it is not the identity of two objects, but the *reference identity of an object* (thing) and *the sign* indicating this object (thing): the sign is the designation of this same thing. On the other side, because of its “sign” and non-objective nature, appearance is “equal” to the subjective representation, or rather to its (non-ultimate) object, although the status of appearance as a sign, unlike the mental representation, does not have a subjective, but rather an inter-subjective character.

двух предметов, а *референциальная идентичность предмета* и его знака (указывающего на предмет): знак является обозначением вот этого предмета. С другой стороны, в силу своей знаковой (то есть не-объектной) природы явление родственно с представлением: оно является предметом представления для сознания вообще, который тем самым имеет интерсубъективный характер.

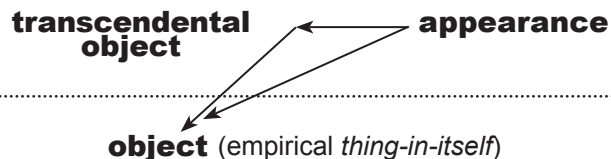
В заключение обратимся к разрешению одной проблемы, возникшей в ходе нашего исследования. Выше я показал включенность кантовского явления в двойное противопоставление: в «причинном» (метафизическом) аспекте явление противостоит вещи самой по себе (и связано с ней, см. № 1, 3, 5 в таблице), а в «семантическом» (трансцендентальном) аспекте — трансцендентальному предмету. Соответственно, в «Критике» Кант дважды говорит о *референциальной* природе явления: во фрагменте А 108 он утверждает, что предметом явления (как представления) выступает *трансцендентальный предмет* (предмет вообще), во фрагменте В 235 он пишет, что «явление обозначает какой-нибудь объект», и далее уточняет, что таким объектом выступает *вещь сама по себе*⁴². Причем, с одной стороны, у самого Канта нет четких указаний по разрешению этой неоднозначности, а с другой — он все же различает концепты «трансцендентальный предмет» и «вещь сама по себе», хотя можно говорить об определенном (функциональном) сходстве между этими концептами. Привлечение аппарата современной семантики позволяет решить эту проблему. Г. Фреге постулирует наличие у любого знака двух *семантических* характеристик: значения (*Bedeutung*) и смысла (*Sinn*), — и, соответственно, наличие двух типов референции: от знака к смыслу и от знака к денотату. Триада «знак — смысл — денотат» образует, согласно Фреге, *семантический треугольник* (Фреге, 1997). Этот подход вполне применим к кантовскому явлению как знаку: трансцендентальный предмет из фрагмента А 108 является *смыслом* явления, а эмпирическая вещь сама по себе из фрагмента В 306⁴³ является его денотатом⁴⁴. Тем самым можно образовать следующий трансцендентально-семантический треугольник «явление — смысл — денотат»:

⁴² Можно отметить, что чуть ниже, во фрагменте В 236, в кантовском рассуждении появляется как выражение «трансцендентальное значение [своего] понятия о предмете», так и концепт «трансцендентальный предмет».

⁴³ В анализе фрагмента В 306 (см. Катречко, 2017б) я показал, что можно говорить о двух модусах вещи самой по себе: эмпирической вещи самой по себе, выступающей причиной аффицирования нашей чувственности, и ноуменальной вещи самой по себе, являющейся результатом абстрагирования от условий чувственного восприятия (эмпирической вещи самой по себе).

⁴⁴ К. Толли также обращается к семантике (треугольнику) Фреге и соотносит кантовское явление с фрегевским *смыслом* (Tolley, 2014).

In conclusion, let us briefly touch upon a problem that arose in the course of our analysis. I have shown that Kant's appearance is to be understood in a double opposition: in the "causal" (metaphysical) aspect, appearance is opposed to thing in itself (and is connected to it; see schemas 1, 3, 5 above), and in the "semantic" (transcendental) aspect, appearance is opposed to the transcendental object. Accordingly, Kant claims the "referential" nature of appearance twice in the *Critique*. Indeed, in A 108-109 Kant says that the *transcendental object* acts as the object* of appearance, and in B 235 he writes that "appearance designates an object" and specifies that the *thing in itself* acts as such an object.⁴² Kant himself does not give clear instructions on how to solve this problem. At the same time, he still distinguishes between the concepts of *transcendental object* and *thing in itself*, although one can speak in terms of a certain (functional) similarity between them. The use of the apparatus of modern semantics allows solving this problem. G. Frege postulates the presence of two semantic characteristics of signs: sense (*Sinn*) and reference (*Bedeutung*). Accordingly, he admits two types of relation of reference: (1) from sign to sense and (2) from sign (through sense) to the reference. The triad "sign — sense — reference" thus forms a *semantic triangle* (Frege, 1948). This approach is quite applicable to the Kantian appearance-sign; *transcendental object* from A 108-109 is a *sense* of appearance, and empirical *thing in itself* from B 306⁴³ is its reference.⁴⁴ One can thus form the following transcendental-semantic triangle "appearance — sense — reference":



Schema 9

⁴² However, the "concept of an object to transcendental significance" and the concept of "*transcendental object*" also appear later, in B 236.

⁴³ In my analysis of B 306 (Katrachko, 2017), I have shown that we can talk about the two modes of the thing in itself: the *empirical thing in itself* as a cause of affection of our sensibility and the *noumenal thing in itself* as an abstraction from the conditions of sensibility-construct of our understanding.

⁴⁴ K. Tolley also uses Frege's semantics (triangle) and links Kant's appearance to the Fregean meaning (Tolley, 2014).



Схема 9

Послесловие

В данном исследовании я сосредоточился на семантическом анализе концепта явления и обосновании тезиса о том, что явление (в трансцендентальной перспективе) — это не объект, а лишь «обозначение (= знак. — С. К.) объекта» (В 235; Кант, 1994б, с. 194). Вместе с тем явление — это не лингвистический, а когнитивный знак особого рода, который можно специфицировать как *знак-образ* и который имеет определенную когнитивную *структуру*. Поэтому если мы хотим дать полный анализ данного кантовского концепта, то семантический анализ явления должен быть дополнен когнитивным анализом внутренней структуры явления. Приведу ниже его краткий абрис.

Согласно Канту, *образ* является результатом деятельности воображения по синтезу чувственного многообразия в одно созерцание, а «деятельную способность синтеза этого многообразного» Кант называет *синтезом схватывания* (А 120). Об этом же Кант говорит и в анализируемом выше фрагменте В 235: явления «суть также предметы сознания, [и поэтому] их вовсе нельзя отличить от схватывания, то есть от включения в синтез воображения» (Кант, 1994б, с. 195)⁴⁵. Тем самым кантовское явление представляет собой синтезированный (сконструированный) образ.

Кантовский *трансцендентальный конструктивизм* проявляется на двух уровнях. На метауровне явления синтезируются посредством оформления воспринимаемого чувственного многообразия априорными формами чувственности, в результате чего *предмет опыта* выступает как пространственно-временная вещь, или тело. В то же время явление как образ не является первичной данностью, а представляет собой синтез чувственного многообразия.

Соответственно, аналогии зеркала или телескопа являются слишком простыми, а более точно (аккуратно) конструктивно-синтетическую природу явления

⁴⁵ А далее в этом фрагменте Кант приводит пример такого — последовательного во времени — схватывания многообразия, как дом (см. также фрагмент В 162, где Кант говорит о *рисовании образа дома*). В «Критике» Кант приводит еще ряд примеров такого последовательного конструирования, например поточечное рисование (путем проведения) линии (В 138).

Conclusion

In this paper, I have confined myself to the semantic analysis of the concept of the appearance and the substantiation of the thesis that this concept (from a transcendental perspective) is not an object, but only the “designation [= sign. — S. K.] of an object” (*KrV*, В 235; Kant, 1998, p. 305). At the same time, appearance is not only a linguistic, but also a cognitive sign of a special kind — a *sign-image* that has a definite cognitive *structure*. Therefore, if we want to give a full analysis of Kant’s concept of appearance as image, then its semantic analysis should be supplemented by a cognitive one. I will give a brief outline of such an analysis below.

According to Kant, an *image-appearance* is the result of imagination synthesising the given sensual manifold into a unified whole (intuition). Kant calls the “active faculty of the synthesis of this manifold in us... *imagination*, [or] *apprehension*” (*KrV*, А 120; Kant, 1998, p. 239), or “synthesis of apprehension” (*KrV*, А 99-100; Kant, 1998, p. 229).⁴⁵ Kant also speaks about this in В 235, where he says that appearances are “at same time objects of consciousness, they do not differ from their apprehension, [or] the synthesis of the imagination” (Kant, 1998, p. 305).⁴⁶ Thus, Kant’s appearance is synthesised (constructed) as an image.

Kant’s *transcendental constructivism* is manifested on two levels. At the meta-level, appearances are formed perceived manifold by means of *a priori* forms of sensuality, as a result of which the object of experience functions as a thing or body extended in space and time. In addition to that, the appearance itself as an image is not a primary given, but it is a synthesis of given sensual manifold. Accordingly, the analogies of the mirror and the telescope are too simple and do not quite accurately express the constructive-synthetic nature of Kant’s appearance, and it would be more appropriate to compare it with the image of a *television screen*, which is successively synthesised from luminous points when the kinescope is bombarded by electrons. Thus, the image-appearance (or rather, our consciousness’s apprehension of it) is formed

⁴⁵ See also: “For the imagination is to bring the manifold of intuition into an image” (*KrV*, А 120; Kant, 1998, p. 239).

⁴⁶ Further, in В 235, Kant gives an example of such — successive (in time) — apprehension of the manifold as a house. See also В 162, where Kant writes about drawing the image of a house. Kant gives also other examples of such temporally successive construction in the *Critique*. For example, point-by-point drawing direct line (see В 138).

передает *телевизионная картинка*, которая образуется путем последовательного синтеза множества светящихся точек, полученных при бомбардировке экрана электронами. Тем самым явление-образ (точнее, схватывание этой «картинки» нашим сознанием) синтезируется на экране телевизора в результате комплекса технических процедур *съемка предмета — передача сигнала — воспроизведение* (в качестве реализации кантовского синтеза схватывания многообразного), а светящиеся точки на экране кинескопа при этом выполняют роль сенсорной *материи* (материала) данного образа-явления (ср. с рассуждением Канта о *форме и ощущении* как *материи* явления из фрагмента В 34). Вместе с тем *когнитивный* анализ явления не отменяет проведенного его *семантического* анализа, итогом которого выступает следующий тезис: кантовское *явление* имеет объективированный (предметный) характер и «представляет» являющийся нам в опыте реально существующий предмет, то есть кантовскую *вещь саму по себе*⁴⁶.

Список литературы

Кант И. Избранные письма. 8 (70) Кант — Герцу // Собр. соч.: в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 8. С. 486—493.

Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч. в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 3.

Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Собр. соч.: в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 4. С. 5—152.

Кант И. Критика чистого разума, 1-е (А) изд. // Соч. на русском и немецком языках. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 2.

Катречко С. Л. Трансцендентализм Канта как реалистическая теория опыта / познания (анализ структуры кантовского коперниканского переворота) // *Философия и наука: проблемы соотношения*. Алёшинские чтения — 2016 : матер. междунар. конф. Москва, 7—9 декабря 2016 г. / под ред. Т. А. Шияна. Кн. 1. М. : РГГУ, 2016. С. 213—226. URL: <http://ff-rggu.ru/filemanager/download/1271> (дата обращения: 26.05.2018).

Катречко С. Л. Кантовское явление как объективно-объектное (предметное) представление // *Кантовский сборник*. 2017а. Т. 36, № 3. С. 7—20.

Катречко С. Л. Специфика кантовского трансцендентализма и концепт «вещь сама по себе» // *Кантовский сборник*. 2017б. Т. 36, № 4. С. 68—87.

Катречко С. Л. Природа кантовского явления: семантический анализ (расширенные тезисы) // *Трансценден-*

⁴⁶ Данная статья представляет собой расширенный и переработанный текст моего доклада на международной конференции «Трансцендентальный поворот в современной философии — 3: природа (специфика) трансцендентальной философии» (<https://gaugn.ru/en-us/faculties/philosophy/seminar>), прочитанный 20 апреля 2018 г. Расширенные тезисы доклада опубликованы в сборнике материалов конференции (Катречко, 2018). В содержательном плане данная статья выступает продолжением и развитием результатов моих исследований, опубликованных в статье: (Катречко, 2017а).

on the TV screen. It is the result of a complex of technical procedures: the shooting of objects — signal transmission — reproduction (as the realisation of Kant's synthesis of the manifold). And the glowing points of the kinescope act on the *matter* of the constructed TV image (cf. with Kant's reasoning about the *form* and *sensation* as a *matter* of the appearance in В 34). However, this cognitive analysis of appearance does not cancel my semantic analysis conducted here, the result of which is that the Kantian appearance has an objectified (*objective-objectual*, *gegenständlich*) nature and “presents” the real object that we experience.⁴⁷

References

Ameriks, K., 1982. Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy. *American Philosophical Quarterly*, 19(1), pp. 1-24.

Allison, H., 1983. *Transcendental Idealism: A Defense*. New Haven & London: Yale University Press.

Allison, H., 2004. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. Revised and enlarged ed. New Haven & London: Yale University Press.

Aquila, R., 1979. Things in Themselves and Appearances: Intentionality and Reality. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 61(3), pp. 293-308.

Aquila, R., 1981. Intentional Objects and Kantian Appearances. *Philosophical Topics*, 12(2), pp. 9-37.

Aquila, R., 2003. Hans Vaihinger and Some Recent Intentionalist Readings of Kant. *Journal of the History of Philosophy*, 41(2), pp. 231-250.

Aquila, R., 2016. The Transcendental Idealisms of Kant and Sartre. In: S. Baiasu, eds. 2016. *Comparing Kant and Sartre*, London & New York: Palgrave Macmillan, pp. 217-255.

Baldner, K., 1990. Is Transcendental Idealism Coherent? *Synthese*, 85(1), pp. 1-23.

Barker, S. F., 1967. Appearing and appearances in Kant. *The Monist*, 51(3), pp. 426-441.

Buchdahl, G., 1992. *Kant and the Dynamics of Reason: Essays on the Structure of Kant's Philosophy*. Oxford: Blackwell.

Chisholm, R., 1950. The Theory of Appearing. In: M. Black, ed. 1950. *Philosophical Analysis*. Ithaca & NY: Cornell University Press, pp. 102-118.

Coffa, A., 1991. *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*. Ed. by L. Wessels. Cambridge: Cambridge University Press.

Falkenstein, L., 1991. Kant's Account of Intuition. *Canadian Journal of Philosophy*, 21(2), pp. 165-193.

Fine, K., 1982. Acts, Events and Things. In: W. Leinfellner, E. Kraemer, J. Schank, eds. 1982. *Proceedings of the 6th International Wittgenstein Symposium*. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, pp. 97-105.

⁴⁷ This is the advanced and extended text of my presentation for the workshop “Transcendental Turn in Philosophy (3): the Nature and the Specificity of Transcendental Philosophy” (Moscow, April 21, 2018): <https://gaugn.ru/en-us/faculties/philosophy/seminar>. For the expanded theses of the presentation, see: Katrechko, 2018b. This paper develops further the ideas expounded in the previous paper (Katrechko, 2018a).

тальный поворот в современной философии (3): природа (специфика) трансцендентальной философии : тезисы международного научного семинара (сборник тезисов) / отв. ред. С. Л. Катречко, А. А. Шиян. М. : ГАУГН, 2018. С. 36–48.

Russel B. Религия и наука // Рассел Б. Почему я не христианин: Избранные атеист. произведения. М. : Политиздат, 1987. С. 132–206.

Frege G. Смысл и значение // Избранные работы. М. : Дом интеллектуальной книги, 1997. С. 25–49.

Хауэлл Р. Кантовские предметы: проблемы и перспективы исследования // Кантовский сборник. 2008. № 1. С. 6–21.

Якоби Ф. О трансцендентальном идеализме // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры / сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч. С. В. Волжина. СПб. : б. и., 2006. С. 198–205.

Allison H. Transcendental Idealism: A Defense. New Haven ; L. : Yale University Press, 1983.

Allison H. Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense. Revised and enlarged ed. New Haven ; L. : Yale University Press, 2004.

Ameriks K. Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy // American Philosophical Quarterly. 1982. Vol. 19, № 1. P. 1–24.

Aquila R. Things in Themselves and Appearances: Intentionality and Reality // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1979. Vol. 61, № 3. P. 293–308.

Aquila R. Intentional Objects and Kantian Appearances // Philosophical Topics. 1981. Vol. 12, № 2. P. 9–37.

Aquila R. Hans Vaihinger and Some Recent Intentionalist Readings of Kant // Journal of the History of Philosophy. 2003. Vol. 41, № 2. P. 231–250;

Aquila R. The Transcendental Idealisms of Kant and Sartre // Comparing Kant and Sartre / ed. S. Baiasu. L. ; N. Y. : Palgrave Macmillan, 2016. P. 217–255.

Baldner K. Is Transcendental Idealism Coherent? // Synthese. 1990. Vol. 85, № 1. P. 1–23.

Barker S. F. Appearing and appearances in Kant // The Monist. 1967. Vol. 51, № 3. P. 426–441.

Buchdahl G. Kant and the Dynamics of Reason: Essays on the Structure of Kant's Philosophy. Oxford: Blackwell, 1992.

Chisholm R. The Theory of Appearing // Philosophical Analysis. Ed. by M. Black. Ithaca, N. Y. : Cornell University Press, 1950. P. 102–118.

Coffa A. The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station / ed. by L. Wessels. Cambridge : Cambridge University Press, 1991.

Falkenstein L. Kant's Account of Intuition // Canadian Journal of Philosophy. 1991. Vol. 21, № 2. P. 165–193.

Fine K. Acts, Events, and Things // Proceedings of the 6th International Wittgenstein Symposium / ed. by W. Leinfellner, E. Kraemer, and J. Schank. Wien : Hölder-Pichler-Tempsky, 1982. P. 97–105.

Geach P. T. Ontological Relativity and Relative Identity // Logic and Ontology / ed. by M. K. Munitz. N. Y. : New York University Press, 1973. P. 287–302.

Haag J. Erfahrung und Gegenstand. Frankfurt a/M : Klostermann, 2007.

Hanna R. Kant and the Foundations of Analytic Philosophy. Oxford : Oxford University Press, 2001.

Jankowiak T. Kantian Phenomenalism without Berkeleyan Idealism // Kantian Review. 2017. Vol. 22, № 2. P. 205–231.

Frege, G., 1948. Sence and Reference [Über Sinn und Bedeutung]. *The Philosophical Review*, 57(3), pp. 209-230.

Geach, P. T., 1973. Ontological Relativity and Relative Identity. In: M. K. Munitz, ed. 1973. *Logic and Ontology*. New York: New York University Press, pp. 287-302.

Jankowiak, T., 2017. Kantian Phenomenalism without Berkeleyan Idealism. *Kantian Review*, 22(2), pp. 205-231.

Jacobi, F. H., 2004. Über den transzendenten Idealismus, Appendix to David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. In: F. H. Jacobi, 2004. *Werke. Volume 2*, edited by W. Jaeschke. Hamburg: Meiner, pp. 291-310.

Haag, J., 2007. *Erfahrung und Gegenstand*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Hanna, R., 2001. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Howell, R., 2008. Kant's Subjects: Problems and Prospects of the Research. *Kantian Journal*, 1(27), pp. 6-21. (In Russ.)

Kant, I., 2009. Fourth Letter: From Kant to Herz, February 21, 1772. In: E. Watkins, ed. 2009. *Kant's Critique of Pure Reason: Background Source Materials*. Translated by E. Watkins. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 312-316.

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

Kant, I., 2002. *Prolegomena to any Future Metaphysics: That Will Be Able to Come Forward as Science*. In: I. Kant, 2002. *Theoretical Philosophy after 1781*, edited by H. Allison, P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 29-171.

Katrchko, S. L., 2008. Ding-Ontology of Aristotle vs. Sachverhalt-Ontology of Wittgenstein. In: A. Hieke and H. Leitgeb, eds. 2008. *Reduction and Elimination in Philosophy and the Sciences. Papers of the 31st International Wittgenstein Symposium, August 10–16, 2008*. Kirchberg am Wechsel: Austrian Ludwig Wittgenstein Society, pp. 169-172, [online]. Available at: <https://www.alws.at/alws/wp-content/uploads/2018/06/papers-2008.pdf> [Accessed 25 May 2018].

Katrchko, S. L., 2016. Does the Kant's Copernican Revolution Lead to Idealism? (Structure and Dialectic of Kant's Copernican Revolution). In: T. A. Shiyani, ed. 2016. *Filosofiya i nauka: problemy sootneseniya*. [Philosophy and Science: the Problem of Correlation]. Volume 1. M.: RGGU, pp. 213-226, [online]. Available at: <http://ff-rggu.ru/filemanager/download/1271> [Accessed 26 May 2018]. (In Russ.)

Katrchko, S. L., 2017. The Specificity of Kant's Transcendentalism and The Concept of The Thing Itself. *Kantian Journal*, 36(4), pp. 68-87. (In Russ.)

Katrchko, S., 2018a. Kant's Appearance as an Objectual Representation. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 7, pp. 44-59, jun. doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.1298600>, [online]. Available at: <https://www.con-textoskantianos.net/index.php/revista/article/view/310> [Accessed 31 July 2018].

Katrchko, S. L., 2018b. Nature of Kant's Appearance: Semantic Analysis (expanded theses). In: S. L. Katrchko, A. A. Shiyani, eds. 2018. *Proceedings of the International Workshop "Transcendental Turn in Contemporary Philosophy-3: nature (specificity) of transcendental philosophy"* (Moscow, April 19–21, 2018). Moscow: Foundation for Humanities, pp. 36-48. (In Russ.)

- Katrchko S. L. Ding-Ontology of Aristotle vs. Sachverhalt-Ontology of Wittgenstein // Reduction and Elimination in Philosophy and the Sciences. Papers of the 31st International Wittgenstein Symposium, August 10-16, 2008 / ed. by A. Hieke, H. Leitgeb. Kirchberg am Wechsel : Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2008. P. 169-172. URL: <https://www.alws.at/alws/wp-content/uploads/2018/06/papers-2008.pdf> (дата обращения: 25.05.2018).
- Langton R. Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves. Oxford : Oxford University Press, 1998.
- Langton R. "Problems from Kant" by James Van Cleve [Review] // The Philosophical Review. 2001. Vol. 110, № 3. P. 451–454.
- Marshall C. Kant's Appearances and Things in Themselves as Qua-Objects // Philosophical Quarterly. 2013. Vol. 63 (252). P. 520–545.
- Oberst M. Two Worlds and Two Aspects: on Kant's Distinction between Things in Themselves and Appearances // Kantian Review. 2015. Vol. 20, № 1. P. 53–75.
- Palmquist S. R. Six Perspectives on the Object in Kant's Theory of Knowledge // Dialectica. 1986. Vol. 40, № 2. P. 121–151.
- Prauss G. Erscheinung bei Kant: Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“. Berlin : De Gruyter, 1971.
- Prauss G. Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn : Bouvier, 1974.
- Prichard H. A. Kant's theory of knowledge. Oxford : Oxford Clarendon Press, 1909.
- Robinson H. Two Perspectives on Kant's Appearances and Things in Themselves // Journal of the History of Philosophy. 1994. Vol. 33, № 4. P. 411–441.
- Rohlf M. Immanuel Kant // Stanford Encyclopedia of Philosophy [2010]. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/kant/#Tralde> (дата обращения: 25.05.2018).
- Schulting D. Kant's Idealism: The Current Debate // Kant's Idealism: New Interpretations of a Controversial Doctrine / ed. by D. Schulting and J. Verburgt. Dordrecht : Springer, 2011. P. 1–25.
- Sellars W. Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes. N.Y. : Routledge & Kegan Paul Ltd, 1968.
- Sosa E. Subjects among Other Things // Philosophical Perspectives. 1987. Vol. 1. P. 155–187.
- Stang N. An Ecumenal Approach to Kant's Idealism // Трансцендентальный поворот в современной философии (2): кантовское явление, его онтологический и эпистемологический статус : сб. матер. междунар. науч. семинара. М. : Фонд ЦГИ, 2017. С. 26–27, 79–86. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=30560029> (дата обращения: 11.05.2018).
- Stang N. Kant's Transcendental Idealism // Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2016, URL: <https://plato.stanford.edu/entries/kant-transcendental-idealism/> (дата обращения: 05.04.2018).
- Tolley C. Kant's Appearances as Object-Dependent Senses [2014] // On the Sensible and Intelligible Worlds / ed. by N. Stang, K. Schafer. Oxford : Oxford University Press (forthcoming). URL: <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/ctolley/publications/tolley-KAODS-ms-2014.pdf> (дата обращения: 10.05.2018).
- Van Cleve J. Problems From Kant. N.Y. ; Oxford : Oxford University Press, 1999.
- Walker R. Kant on the Number of Worlds // British Journal for the History of Philosophy. 2010. Vol. 18. P. 821–843.
- Werkmeister W.H. Kant's Refutation of Idealism // Southern Journal of Philosophy. 1977. Vol. 15, № 4. P. 551–565.
- Werkmeister W.H. The complementarity of phenomena and things in themselves // Synthese. 1981. Vol. 47, No. 2. P. 301–311.
- Wood A. Kant. Hoboken, NJ : Wiley Blackwell, 2005.
- Langton, R., 1998. *Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Oxford University Press.
- Langton, R., 2001. *Problems from Kant* by James Van Cleve [Review]. *The Philosophical Review*, 110(3), pp. 451-454.
- Marshall, C., 2013. Kant's Appearances and Things in Themselves as Qua-Objects. *Philosophical Quarterly*, 63(252), pp. 520-545.
- Oberst, M., 2015. Two Worlds and Two Aspects: on Kant's Distinction between Things in Themselves and Appearances. *Kantian Review*, 20(1), pp. 53-75.
- Palmquist, S. R., 1986. Six Perspectives on the Object in Kant's Theory of Knowledge. *Dialectica*, 40(2), pp. 121-151.
- Prauss, G., 1971. *Erscheinung bei Kant: Ein Problem der "Kritik der reinen Vernunft"*. Berlin: de Gruyter & Co.
- Prauss, G., 1974. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier.
- Prichard, H. A., 1909. *Kant's Theory of Knowledge*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Robinson, H., 1994. Two Perspectives on Kant's Appearances and Things in Themselves. *Journal of the History of Philosophy*, 33(4), pp. 411-441.
- Rohlf, M., 2010. Immanuel Kant. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online]. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/kant/#Tralde> [Accessed 25 May 2018].
- Russell, B., 1974. *Religion and Science*. London, Oxford, and New York: Oxford University Press.
- Sellars, W., 1968. *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. London and New York: Routledge & Kegan Paul Ltd & The Humanities Press.
- Schulting, D., 2011. Kant's Idealism: The Current Debate. In: D. Schulting, J. Verburgt, eds. 2011. *Kant's Idealism: New Interpretations of a Controversial Doctrine*. Dordrecht: Springer, pp. 1-25.
- Sosa, E., 1987. Subjects among Other Things. *Philosophical Perspectives*, 1, pp. 155-87.
- Stang, N., 2017. An Ecumenal Approach to Kant's Idealism. In: S. L. Katrchko, ed. 2017. *Proceedings of the International Workshop "Transcendental Turn in Contemporary Philosophy (2): Kant Appearance, its Ontological and Epistemological Status"* (Moscow, April 26–30, 2018). M.: Foundation center for Civic Initiatives, pp. 26-27, 79-86, [online]. Available at: <https://elibrary.ru/item.asp?id=30560029> [Accessed 11 May 2018].
- Stang, N., 2016. Kant's Transcendental Idealism. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online]. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/kant-transcendental-idealism/> [Accessed 5 April 2018].
- Tolley, C., 2014. Kant's Appearances as Object-Dependent Senses. In: N. Stang, K. Schafer, eds. *On the Sensible and Intelligible Worlds*. Oxford: Oxford University Press (forthcoming), [online]. Available at: <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/ctolley/publications/tolley-KAODS-ms-2014.pdf> [Accessed 11 May 2018].
- Van Cleve, J., 1999. *Problems from Kant*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Walker, R., 2010. Kant on the Number of Worlds. *British Journal for the History of Philosophy*, 18, pp. 821-843.
- Werkmeister, W.H., 1977. Kant's Refutation of Idealism. *Southern Journal of Philosophy*, 15 (4), pp. 551-565.
- Werkmeister, W.H., 1981. The complementarity of phenomena and things in themselves. *Synthese*, 47(2), pp. 301-311.
- Wood, A., 2005. *Kant*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.

Об авторе

Сергей Леонидович Катречко, канд. филос. наук, доцент, зав. кафедрой философии и теологии, Московский православный институт св. Иоанна Богослова; доцент философского факультета, Государственный академический университет гуманитарных наук (ГАУГН), Москва, Россия.

E-mail: skatrechko@gmail.com

Для цитирования:

Катречко С.Л. Природа явления в трансцендентализме Канта: семантико-когнитивный анализ // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 3. С. 31 – 55. doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-2

The author

Dr Sergey L. Katrechko, associate professor, head of the Department of Philosophy and Theology, St. John the Theologian Moscow Orthodox Institute; associate professor of the Faculty of Philosophy, State Academic University of the Humanities (SAUH), Moscow, Russia.

E-mail: skatrechko@gmail.com

To cite this article:

Katrechko, S. L., 2018. The Nature of Appearance in Kant's Transcendentalism: A Semantico-Cognitive Analysis. *Kantian Journal*, 37(3), pp. 31-55. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-3-2>

УДК 1(091):140.8

КАНТОВСКИЙ ЭТИЧЕСКИЙ ГУМАНИЗМ
В ПОЗДНЕЙ ИМПЕРАТОРСКОЙ РОССИИТомас Немет¹

Приходится признать, что культурному течению, известному как «гуманизм», не было дано четкого и точного определения. Обычно под собирательным термином «гуманизм» понимается совокупность исторических и философских взглядов, провозглашающих ценность человеческой жизни. Одной из задач этой работы является сравнение трех видов гуманизма, пользовавшихся популярностью в Российской империи и Советском Союзе в разные, порой пересекающиеся периоды. Самый поздний из этих гуманизмов, марксистский, был сформулирован позднесоветскими философами, утверждавшими, что человек сам по себе обладает вневременной внутренней ценностью. Второй вид гуманизма, христианский, складывался на протяжении девятнадцатого века под влиянием идей славянофильства. Для славянофилов была характерна глубокая религиозность, основанная на определенной интерпретации сочинений Отцов Церкви. Славянофилы отвергали участие разума в оценке нравственных выборов и полагались на веру в поиске объективных моральных законов и норм. Основа этой формы христианского гуманизма слагалась из справедливости и уважения к каждому человеку. Пожалуй, наиболее влиятельным представителем христианского гуманизма той эпохи был В. С. Соловьев, совместивший идеи славянофильства и третьего типа гуманизма – кантовского. Третий тип гуманизма зиждился исключительно на разуме, а не на метафизических основаниях. Соловьев же построил свое нравственное учение на полностью метафизическом понятии всеединства. Он отождествлял всеединство, в котором он видел Разум (с большой буквы), с человеческой цивилизацией, стремящейся в своем историческом развитии к Царству Божию на земле. Идеи Канта в Российской империи разделяли и другие видные мыслители, среди которых выделялся Б. Н. Чичерин, совместивший кантовскую нравственность с выраженной симпатией к гегельянству. Через все попытки создания гуманистической этики в поздней императорской России и в СССР красной нитью проходят кантовские идеи.

Ключевые слова: гуманизм, Кант, русская философия, разум, рационализм, человеческое достоинство, нравственность.

Введение

Собирательный термин «гуманизм», к сожалению, не дошел до нас в своем точном значении (Schoeck, 1990, p. 2). Этимологически он восходит к первому

¹ Jordan Center for the Advanced Study of Russia, New York University, 19 University Place, New York, NY 10003, USA.
Поступила в редакцию: 20.03.2018 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-3
© Немет Т., 2018.

KANTIAN ETHICAL HUMANISM
IN LATE IMPERIAL RUSSIAThomas Nemeth¹

The cultural movement known as “humanism” has unfortunately not received a clear and careful definition. Historians and philosophers have lumped together their various understandings of outlooks that stress the value and importance of human life under the collective term “humanism.” This essay sets out to contrast, in particular, three types of humanism, all of which attracted attention at overlapping times in Imperial Russia and then the Soviet Union. The youngest of the three, Marxist humanism, stemmed from late Soviet-era philosophers, who advocated the idea that the human individual as such had a timeless intrinsic value. A second form of humanism, Christian humanism, emerged slowly in nineteenth-century Russia under the influence of Slavophilism. The Slavophiles with a deep sense of religiosity rooted in an understanding of the Church Fathers. They rejected the role of reason in evaluating moral choices, relying on faith to reveal objective moral laws and rules. Their form of Christian humanism lay in a commitment to justice and respect for all human beings. However, the arguably most historically significant Christian humanist in this era was Vladimir S. Solovyov, who went on to combine influences from Slavophilism and the third type of humanism, Kantian humanism. This third type of humanism professedly relied on reason alone, not metaphysical foundations. Solovyov, however, ultimately grounded his moral doctrine in a highly metaphysical all-unity, which he saw as Reason – note the capital “R” – with human civilisation historically unfolding towards a Kingdom of God on Earth. There were other notable advocates of a Kantian humanism in Imperial Russia, but one that cannot be forgotten is Boris N. Chicherin, who combined Kantian morality with a distinct favouring of Hegelianism. What emerges most strongly in the repeated attempts to construct a humanistic ethics in late Imperial Russia and into the Soviet period is that Kant’s powerful and pervasive philosophical presence could not be ignored.

Keywords: Humanism, Russian philosophy, Kant, reason, rationality, human dignity, morality.

Introduction

Regrettably, the general term “humanism” has not come down to us with an unambiguous meaning (Schoeck, 1990, p. 2). Etymologically, it had its origins

¹ Jordan Center for the Advanced Study of Russia, New York University, 19 University Place, New York, NY 10003, USA.
Received: 20.03.2018
doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-3
© Nemeth Th., 2018.

десятилетию XIX в., когда он обозначал классические изыскания в противопоставлении практическим естественнонаучным исследованиям (Kristeller, 1961, p. 9). Сегодня историками культуры этот термин чаще используется в качестве общего наименования течения, возникшего в Италии эпохи Возрождения и позднее распространившегося по Европе. Наиболее заметными представителями гуманизма, понимаемого в таком ключе, были Эразм Роттердамский, Франсуа Рабле и, в особенности, Джованни Пико делла Мирандола. Последний был убежден, что Бог наделил человечество неопределенной природой, чтобы люди, единственные из всех творений Господа, могли сами выбирать *свое место* в мироздании. От убеждения, что человек может сам определять свою природу, согласно своей свободной воле (Пико делла Мирандола, 1981, с. 249), оставался всего один шаг до экзистенциалистской максимы Жан-Поля Сартра «Существование предшествует сущности».

Однако были и есть другие представления о философском гуманизме, некоторые из которых разительно отличаются от классических идей, остальные всё же сохраняют с ними «семейное сходство». Общей формулой последних, хоть и имеющих неоднозначное отношение к классическим идеям, может послужить фраза одного из ключевых представителей русского идеализма С.Л. Франка:

Под гуманизмом (в широком смысле...) мы разумем ту общую форму *веры в человека*, которая есть порождение и характерная черта новой истории начиная с Ренессанса. Ее существенным моментом является вера в человека как такового — в человека как бы предоставленного самому себе и взятого в отрыве от всего остального и в противопоставлении всему остальному — в отличие от того христианского понимания человека, в котором человек воспринимается в его отношении к Богу и в его связи с Богом (Франк, 1996, с. 361–362).

Заметим, что такая вера может как замещать, так и дополнять веру религиозную. Следовательно, философский гуманизм, по крайней мере в предложенном Франком варианте, совместим с верой в сверхъестественное, в Высшее Существо при условии, что человечество — в лице одного индивида или группы — остается *первичным* источником этических ценностей и/или истин, противопоставленных вере или откровению. Исторически сложилось, что все виды философского гуманизма, включая предложенный Пико, делали акцент не только на вере в человечество, но и — в той же и, может быть, даже в большей мере — на вере в исключительность человека по сравнению с иными созданиями. Такая исключительность могла принимать разные формы. Одной из них является экзистенциальная, заключающаяся в том, что человеческая природа филогенетически неопределенна и, следовательно, любой человек создает свою собственную особенную

in the first decade of the nineteenth century to designate classical as against practical and scientific studies (Kristeller, 1961, p. 9). Today, cultural historians more often than not use the term to refer to a broadly conceived movement that started in Renaissance Italy and spread to other European locales. Among the most notable representatives of humanism in this sense were Desiderius Erasmus, François Rabelais, and particularly Giovanni Pico della Mirandola. It was the latter's position that God created humanity with an indeterminate nature so that human beings alone in the Lord's creation shall be able to choose their *own place* within it. From this idea that you, as a person, "may determine your nature for yourself, according to your own free will" (Pico, 2012, p. 117), it was but one short step to Jean Paul Sartre's existentialist motto that "existence precedes essence."

There are and were, however, other visions of philosophical humanism, some markedly different from the classical view, others different while still sharing with it a "family resemblance." We can find a general expression of these other visions, although with an ambiguous relationship to the classical view, in the words of one of the most notable figures of classical Russian idealism, Semyon L. Frank:

We take *humanism* (in the broad sense of the word [...]) to be a general *faith in the human being*, a faith which is the product and characteristic trait of modern history beginning with the Renaissance. Its essential moment is a faith in *the human being as such* — in the human being left to himself and taken in isolation from all else and in opposition to all else — as against the Christian understanding of the human being in which he is seen in his relation to and with God (Frank, 1996, pp. 361-362).

Importantly, this faith can be, but need not be, at the expense of traditional religious belief. That is, philosophical humanism, or at least Frank's version, is compatible with belief in a supernatural, Supreme Being as long as humanity, be it in the form of the individual or the collective, remains the *primary* source of ethical values and/or truth as against faith or revelation. Historically, all varieties of philosophical humanism, including that of Pico, have stressed not just a faith in humanity but just as importantly, if not more fundamentally, a belief in the distinctiveness of humanity among all other creatures. This distinctiveness can take various forms. One of these is the existentialist position mentioned above that human nature is phylogenetically indeterminate, and that, consequently, all of us as individuals make our own separate and peculiar human nature. Another humanist direction

человеческую природу. Другой гуманистический подход наделяет человечество уникальной чертой, не имеющей аналогов в природе, и на этом основании выводит этические ценности, требующие особого отношения к обладающим этой чертой, то есть к остальным человеческим существам. Для некоторых гуманистов ключевыми ценностями являются справедливость, равенство и уважение к другим людям вне зависимости от их социального, интеллектуального или экономического статуса. Некоторые гуманисты, разделяя эти ценности, подчеркивают, что последние являются логическим следствием принятия человека в качестве высшей ценности, самоцели. На этом основании некоторые мыслители гуманистического толка пытались построить пирамидальную этическую систему. При этом представляется, что в гносеологии особенное и характерное человеческое свойство, вероятно, может служить основой для выделения когнитивной схемы, устанавливающей то, как мы — в отличие от других земных существ — можем получить знание, понятное в широком, хотя еще четко не определенном смысле.

Марксистский и христианский гуманизм в России

Несмотря на то что некоторые случаи не поддаются категоризации, в Новой истории России можно выделить три основных типа гуманистической мысли — кантианский, христианский и марксистский. Примечательно, что собственно гуманистическое направление развилось в рамках двух последних учений довольно поздно, и в обоих случаях оно было встречено поначалу прохладно, если не сказать враждебно. На протяжении большей части своей истории русский марксизм изучал и впитывал идеи «зрелого» Маркса, рассматривавшего индивидов лишь постольку, поскольку они являются «олицетворением экономических категорий, носителями определенных классовых отношений и интересов» (Маркс, 1960, с. 11). Подобным образом, в работах «отца» русского марксизма Г. В. Плеханова уделяется мало внимания не только этическим проблемам как таковым, но и природе человека и тому, каким должно быть будущее коммунистическое общество. Для Плеханова, убежденного в том, что Марксова философия истории верна, а экономические процессы не остановить, свобода человека есть сознание необходимости. Он писал: «Для нас свобода личности заключается в знании законов природы — то есть, между прочим, и истории — и в умении подчиняться этим законам, то есть, между прочим, и комбинировать их наивыгоднейшим образом» (Плеханов, 1923, с. 113). После большевистской революции и установления советского режима официальная государственная идеология объявила любые правовые и политические институты, равно как и нравственные и эстетические чув-

accords to humanity a unique trait, or traits, not found elsewhere in nature and establishes on this basis ethical values that demand favoured treatment for those with that trait, viz., other human beings. For some humanists, the paramount values are justice, equality, and respect for all others regardless of social, intellectual, or economic standing. While accepting those values, other humanists have emphasised that they logically follow from accepting the individual human being as the highest value, an end in itself. Accordingly, some humanists endeavoured to construct a complete ethical system erected in pyramidal fashion. Concomitantly, in epistemology a particular and distinctive human trait could conceivably serve as the basis for the delimitation of a cognitive scheme that establishes how we — again as opposed to all other earthly creatures — can have knowledge, understood in a strict, albeit as yet undelineated, sense.

Marxist and Christian Humanisms in Russia

Although there are examples that defy simple categorisation, we can find within modern Russian history three distinct types of humanist thought: Kantian, Christian, and Marxist. Curiously, an authentic humanist direction emerged within the last two only relatively late in the development of their parent creed, and both of these directions were greeted at the time with considerable official tepidity, if not hostility. For much of the history of Russian Marxism, only the “mature” Karl Marx was studied and assimilated — the Marx who held that individuals were of his concern only as “the personifications of economic categories, the bearers of particular class-relations and interests” (Marx, 1976, p. 92). Similarly, in the writings of Georgij V. Plekhanov, the “father” of Russian Marxism, we find little, if any, attention devoted to ethical issues *per se* and little concern with either human nature or what a future communist society would be. With his firm conviction in Marx’s philosophy of history and the ineluctability of economic processes, freedom of the individual is a recognition of necessity. He wrote in 1884/5, “For us, the freedom of the individual consists in knowledge of the laws of nature — including history — and in an ability to submit to these laws, that is, including other things, to combine them in the most advantageous way” (Plekhanov, 1923, p. 113). After the Bolshevik Revolution and with the consolidation of the Soviet regime, the official state ideology declared that all legal and political institutions, as well as moral and aesthetic sensibilities, were products of economic conditions. To be sure, imme-

ства, производными экономических факторов. После смерти Сталина многие советские философы более-менее «официально» писали о марксистском гуманизме, тем не менее откладывая его институциональное «пришествие» на неопределенное будущее, в котором возникнут социальные условия для свободного развития человеческих способностей и желаний (Walicki, 2010, p. 324–325). Однако и эта стратагема дала трещину. Пусть и осторожно, но стали появляться мнения о внутренней двусмысленности или даже бессмысленности общепринятой позиции. Официально заявляя о приверженности генеральной линии, такие позднесоветские философы, как Г. Д. Бандзеладзе, Я. А. Мильнер-Иринин и П. М. Абовин-Егидес, развивали идею о том, что человек как таковой обладает вневременной внутренней ценностью. При этом О. Г. Дробницкий признавал, что логической предпосылкой критики существующих общественных отношений являются этические ценности, выходящие далеко за пределы этих отношений (Дробницкий, 1974). Неудивительно, что многие из этих концепций считались в то время взрывоопасными, и сочинения, в которых они фигурировали, широко не распространялись, оставаясь малоизвестными. Другой оригинальный подход, самым ярким представителем которого является, пожалуй, В. М. Межуев, — это подход к индивиду сквозь призму деятельности. В нем человек предстает как создатель культуры посредством труда (Межуев, 1977). Таким образом, возникло еще одно направление в развитии советского марксистского гуманизма².

Похожим образом гуманистическая вариация христианства появилась сравнительно поздно в насчитывающем тысячелетнюю историю русском православии, которое полагалось в гораздо большей степени на традицию и Откровение и в гораздо меньшей на рациональные аргументы, чем западное христианство. Стоит отметить, что те, кто желал развивать идеи христианского гуманизма в стране, где неграмотность была нормой, а именно — православные священники, сами зачастую имели плохое представление о церковном учении, не говоря уже об абстрактных философских концепциях (см.: Беллюстин, 1858). Даже в элитарных духовных академиях, которые не уступали светским университетам по качеству образования, а может быть, и превосходили их, критическое мышление официально осуждалось. В уставах духовных академий открыто говорилось о том, что евангелия должны приниматься как высшая истина и что любая попытка пересмотреть это положение должна быть категорически

² В надежде показать марксистский гуманизм в наиболее выгодном свете я не стал останавливаться на необоснованном утверждении, что пролетариат является носителем просвещенных и гуманных ценностей. Г. Г. Шпет как-то отметил, что Фердинанд Лассаль совершенно справедливо требовал от Маркса обоснования этого тезиса (см.: Шпет, 2006, с. 83).

diately after Stalin's death many Soviet philosophers more or less "officially" wrote of a Marxist humanism, but placed its institutional advent in an indefinite future, when social conditions would permit the free development of the individual's abilities and desires (Walicki, 2010, pp. 324-325). Nevertheless, cracks eventually emerged in this stratagem, too: Dissensions that sensed the inherent ambiguity, if not vacuity, of the official position started being voiced, however cautiously. Although explicitly adhering to the established line, such late Soviet-era philosophers as Gela D. Bandzeladze, Iakob A. Mil'ner-Irinin and Petr M. Egides, advanced the idea that the human individual as such had a timeless intrinsic value. Another, Oleg G. Drobnickii, recognised that a critique of existing social relations logically presupposed ethical values that transcended those relations (Drobnickii, 1974). Not surprisingly, many of these notions were deemed at the time too explosive and their respective writings remained largely uncirculated and little known. Another distinctive approach, arguably best represented by Vadim M. Mezhuev, an approach to the human individual in terms of activity, argued for looking at the human being as a creator, through labour, of culture (Mezhuev, 1977). He, thereby, added from another angle to the development of a Soviet Marxist humanism.²

Similarly, a distinctly humanist variety of Christianity came comparatively late to thousand-year-old Russian Orthodoxy, which relied far more on tradition and revelation and, correspondingly, far less on rational argument than did Western Christianity. For one thing, those most likely to formulate a Christian humanism in a land where illiteracy was the norm, namely, the Orthodox clergy, were themselves remarkably ignorant of Church doctrine, let alone abstract philosophical concepts (see Belliustin, 1985). Even within the elite theological academies, where standards were reportedly on a par with, if not higher than, the secular universities, critical thinking was officially discouraged. The very charters of the theological academies expressly stated that the Gospels must be accepted as the highest truth and that any attempt to qualify that position was to be categorically rejected as mistaken. "Philosophy" was taught in order to demonstrate reason's inherent inability to discover truth unaided by Revelation (Chistovich, 1857,

² In the hope of portraying Marxist humanism in the best possible light, I have omitted its baseless belief in the proletariat as the bearer of enlightened and humane values. Gustav G. Shpet once remarked that Ferdinand Lasalle was on the correct path in asking Marx to substantiate his claim (see Shpet, 2006, p. 83).

отвергнута как ошибочная. «Философию» преподавали для того, чтобы продемонстрировать свойственную разуму неспособность прийти к истине без помощи Откровения (Чистович, 1857, с. 294–295). В этом отношении кантовские антиномии из первой «Критики» в отрыве от остальных идей немецкого философа оказались полезным педагогическим инструментом. Если ценность философских рассуждений и признавалась, то делалось это для апологетических целей. Например, В. И. Несмелов в двухтомной «Науке о человеке» (1898–1903) открыто связывал нравственность с религиозным сознанием, без которого первая лишалась какого-либо содержания (Несмелов, 1905, с. 291). В свою очередь, правительство поощряло соединение нравственности с религиозной верой в целях обеспечения политической стабильности. Предполагалось, что привыкшие признавать власть в одной повседневной сфере будут более склонны признавать ее и в другой, если между этими сферами будет тесная связь. В этом контексте понятен указ Николая I (1834 г.), в котором первейшим долгом инспектора Московского университета называлось поддержание религиозности студентов: основанием тому служило представление о религии как нерушимом фундаменте нравственности.

При высочайше одобряемом подчинении этической мысли религиозной догме неудивительно, что неангажированное изучение нравственности началось столь поздно в российской истории. Труд «Задачи этики» К. Д. Кавелина — первая в России светская работа, полностью посвященная проблемам этики, — был издан только в 1884 г.³ Тем не менее в России середины девятнадцатого столетия существовало течение, оспаривавшее как позицию светских властей и церковных иерархов, так и идеи зарождающихся прозападных течений. Политическое руководство не доверяло славянофилам и преследовало их за проповедь причудливого внегосударственного национализма, нравственным ориентиром которого был дух русской общины. Ядром славянофильского гуманизма была вера в справедливость и взаимное уважение. Хотя славянофилы и принадлежали к числу глубоко верующих православных, фундаментом их идей являлась не церковь в современном им воплощении, о которой они были невысокого мнения, а сочинения Отцов Церкви. Основное отличие позиции славянофилов от кантовского гуманизма, который будет рассмотрен ниже, заключается в нападках первых на разум — по крайней мере, в западном его понимании. В частности, славянофилы видели у Отцов Церкви основание своей доктрины о превосходстве веры над разумом. Вероятно, именно поэтому они не раздумывали над этическими дилеммами противоречивых обязательств, с которыми

³ Первую работу Кавелина опубликовал журнал «Вестник Европы», а отдельной книгой работа вышла в 1885 г. Второе издание появилось в следующем году (Кавелин, 1886).

pp. 294-295). In this respect, the Kantian “Antinomies” in the first *Critique*, in isolation, proved to be a pedagogically useful tool. In short, insofar as philosophical deliberations were valued at all, it was for apologetic purposes. For example, Viktor I. Nesmelov in his *Science of Man* (1898–1903, in 2 volumes) explicitly linked morality to religious consciousness, without which the former is allegedly completely empty (Nesmelov, 1971, p. 291). The Imperial government, in turn, also encouraged this linking of morality to religious belief in the interest of political stability. Presumably, those accustomed to accept authority in one sphere of everyday life would be more willing to accept it in another, particularly if the two spheres were linked. It is against this background that we can view Nicholas I’s instruction in 1834 that the first duty of the inspector of Moscow University was to insure the religiosity of the students. The reasoning cited in the instruction was that religion remained the unshakable foundation of morality.

With the officially sanctioned subservience of ethical thinking to religious dogma, it may not be surprising that independent moral inquiries appeared comparatively late in Russian history. Konstantin D. Kavelin’s *The Tasks of Ethics*, the first Russian secular treatise devoted entirely to ethics, appeared only in 1884.³ One group, however, in mid-nineteenth century Russia posed a challenge to officialdom, both governmental and ecclesiastic, as well as to the incipient Western-oriented intellectual schemes. As such, the Slavophiles were distrusted and harassed by the political authorities for their preaching of a curious extra-governmental nationalism, whose moral guide was a supposed Russian communal spirit. The nucleus of their humanism lay in a commitment to justice and respect for all. Although fervently Orthodox, they found the basis for their principles not in the Church’s present manifestation, for which they held little regard, but in the writings of the Orthodox Church Fathers. What particularly distinguished the Slavophile position from Kantian humanism, which we will examine next, was its assault on reason — at least in the Western understanding of it. In particular, the Slavophiles believed that they found in the Church Fathers their key doctrine, namely, that faith is superior to reason. Arguably as a result, they gave no thought to the ethical dilemmas posed by conflicting duties facing the indi-

³ Kavelin’s work first appeared in serialised form in the journal *Vestnik Evropy* (*Herald of Europe*) in 1884 and then as a separate book in 1885. A second edition appeared in 1886.

ми сталкивается индивид здесь и сейчас, о чем так часто можно прочесть в западной этической литературе. И. В. Киреевский, самый философски мыслящий среди славянофилов, осуждал Аристотеля за превращение наших внутренних нравственных убеждений в объект «рассуждающего разума» и абстрактной мысли, результатом чего стало уничтожение всякого побуждения подняться над личным интересом. Киреевский был убежден, что Аристотель рассматривал добродетель не в смысле вознесения человека к высшему бытию, а в смысле поиска среднего меж двух крайностей (Киреевский, 1911, с. 237–238). Другой лидер славянофильства, А. С. Хомяков, не вдаваясь в подробности презрительно называл историю западной философии историей абстрактной рациональности. В частности, само кантовское деление разума на теоретический и практический приравнивалось им к разрушению целостной природы человеческого духа (см.: Хомяков, 1900, с. 291–292). Согласно славянофилам, нравственность существует объективно, и по этой причине мы можем осознавать ее. Нравственные законы и нормы познаются через Откровение и исторический опыт. Они не являются исключительным продуктом рационального процесса дедуции.

Несомненно крупнейший в русской философии этик-гуманист в свои юные годы был тесно связан со славянофилами. Как бывает со многими ключевыми фигурами какого-либо течения, попытки классификации или описания их позиций оказываются затруднительными. Позиция В. С. Соловьева балансирует на тонкой грани между христианским и кантовским гуманизмом. Уже в ранней работе систематического плана «Критика отвлеченных начал» (1880 г.), написанной под явным влиянием славянофильства, Соловьев выступал за абсолютный нравственный принцип, который, повторяя кантовский, исключал использование другого в качестве средства, а не цели, и утверждал, что каждого следует рассматривать как представителя «царства целей» (Соловьев 2001, с. 73). То, что Кант из всех предложенных им самим формулировок категорического императива наиболее абстрактную предпочитал той, в которой утверждалась абсолютная ценность человечества, отражает лишь личное предпочтение, не имеющее философской значимости. Так или иначе, Соловьев в конечном счете построил свою этическую позицию на предельно метафизической концепции всеединства.

В зрелые годы, не потеряв своей глубокой веры, Соловьев не отказался от убеждения, что чувство нравственности присуще человеческому существу изначально. Человеческий разум лишь сообщает содержание этому общему чувству. Таким образом, нравственность независима не только от религии и метафизики, но также и от гносеологии. Универсальные чувства стыда, сострадания и благоговения как столпов нравствен-

vidual here and now, as is so often found in Western ethical literature. Ivan V. Kireevsky, the most philosophically minded of the Slavophiles, condemned Aristotle for making our inner moral convictions an object of “deliberative reason” and abstract thought. As a result, any motivation to rise above personal interest was destroyed. For Kireevsky, Aristotle viewed virtue not as a matter of elevating the human being to a higher existence, but merely of finding the mean between polar extremes (Kireevsky, 1972, p. 356). Aleksei S. Khomyakov, another leading Slavophile, sweepingly derided the entire history of Western philosophy as nothing but a history of abstract rationality. In particular, Kant’s very bifurcation of reason into the theoretical and the practical exhibited a destruction of the integral nature of the human spirit (Khomyakov, 1965, pp. 224-225). The Slavophiles held that morality exists objectively, and this accounts for why we can be aware of it. Moral laws and rules are simply known through revelation and historical experience. They are not a matter of a purely rational deductive process.

Unquestionably the greatest ethical humanist in Russian philosophy spent his early adult years closely aligned with the Slavophile camp. As with so many other truly significant figures, any attempt at a simple categorisation or portrayal of his overall position is bound to meet with problems, for he straddled the divide between Christian and Kantian humanisms. Already in an early systematic work, the *Critique of Abstract Principles* from 1880, which was written while still demonstrably under the influence of Slavophilism, Vladimir S. Solovyov had voiced support for an absolute moral principle that, echoing Kant, precluded using others as means to an end, or in other words that everyone should be viewed as a member of a “kingdom of ends” (Solovyov, 2001, p. 73). That Kant, even though offering different formulations of the categorical imperative, preferred the more abstract one over that which spoke of the absolute value of humanity was simply a personal choice with no philosophical significance. Nevertheless, ultimately Solovyov grounded his ethical position in a highly metaphysical conception of an all-unity.

Later in life, without in the least abandoning his fervent Christian faith, Solovyov reiterated his conviction that a sense of morality is inherent in the human being. Human reason merely imparts content to this general sense. In this way, morality is independent of religion and metaphysics but also of epistemology. The universal feelings of shame, compassion and reverence – the three foundations of morality – reveal,

ности говорят о том, что, по Соловьеву, идея морально-го добра заключена в каждом из нас. Сама по себе эта идея, без развития ее разумом, имеет лишь косвенный и ограниченный характер. Стыд, который одинокий человек может испытывать даже в отрыве от окружающего мира, говорит о том, что каждый из нас — нечто большее, чем просто физическое существо. Сострадание или жалость к другим — это естественная основа справедливости, милосердия и долга перед ближними. Наконец, благоговение перед тем, что выше нас, придает смысл нашей нравственной борьбе. Оно доказывает, что в нас есть природная вера в высший разум, что требования морали не случайны и не иллюзорны. Для Соловьева наличие природного чувства нравственности, покоящегося на трех столпах — стыде, жалости и благоговении, не подразумевало тесной связи с психологией, которую утверждал Кавелин⁴. Долг и принципы этики предписывают действия, которые должны иметь универсальную и обязательную значимость. Такой критерий не проистекает из одних лишь психологических параметров. Как и в юные годы, Соловьев утверждал, что разум способен развить идею добра, заложенную в этих параметрах, и наделить нравственную идею содержанием (Соловьев, 1899, с. 30). Тем не менее именно отказ от метафизического и религиозного обоснования нравственности и принятие этики, зиждущейся на рациональности, заставили многих сторонников Соловьева отвернуться от его поздней философии морали.

Гуманизм Канта

Если принять во внимание только три «Критики», Кант предстает крупнейшей фигурой гуманизма Просвещения. Вероятно, гносеологическим основанием такого восприятия является кантовский отказ от теоцентрической модели и свойственного ей подчинения знания объектам в пользу гносеологического гуманизма, подчиняющего объекты когнитивной способности человека, то есть так называемый кантовский коперниканский переворот⁵. В отличие от Джорджа Беркли, автора теоцентрической модели, согласно которой все существует в уме Бога, Кант утверждает, что истина находится в уме человека. Истина — это характеристика не созерцаемого объекта, но суждения о нем. Если допустить, что знание состоит из суждений, невозможных без соблюдения условий познания, свойственных, насколько нам известно, лишь человеку, то знание, как

⁴ Согласно Кавелину, «по этому своему содержанию этика имеет ближайшую связь с психологией» (Кавелин, 1886, с. 13).

⁵ Поскольку темой данной работы не является Кант как таковой, я не могу позволить себе обоснование каждого утверждения, сделанного здесь относительно его философии. Например, считается, что «Трансцендентальная аналитика» первой «Критики» посвящена не конкретно человеческой когнитивной способности, а всем механизмам, задействованным в расудочном мышлении. См.: (Walsh, 1947, p. 163–164).

for Solovyov, that the idea of the moral good is within each of us. This bare idea, when undeveloped by reason, exhibits, however, only a contingent and specific character. Shame, which the solitary individual can experience even in isolation from the world, shows that each of us is more than a mere physical being. Compassion, or pity, for others shows the natural basis of justice, mercy and duties to others. Finally, reverence towards that which is higher than oneself gives meaning to the individual's moral strivings; it shows that we have a natural belief in a higher reason, that moral demands are not arbitrary or illusory. That we have a natural sense of morality based on three feelings did not mean, for Solovyov, that morality had an intimate association with psychology, as Kavelin had suggested.⁴ Duties and ethical principles prescribe actions that are intended to have universal and necessary significance. Such criteria cannot be the result of psychological data alone. Much as in his earlier years, Solovyov reaffirmed that reason is able to develop the implications of the idea of the moral good inherent in this data and provide the moral idea with content (Solovyov, 1899, p. 30). Yet it was precisely his movement away from grounding morality in metaphysics and religion and towards a rationally grounded ethics that prevented his erstwhile disciples from appreciating his later moral philosophy.

Kant's Humanism

Taken solely on the basis of his three *Critiques*, Kant indisputably ranks as the greatest representative of Enlightenment humanism. We find the epistemological root of this standpoint already in his celebrated move away from a theocentric model, with its view that knowledge must conform to objects, to an epistemological humanism with its supposition that objects must conform to the human cognitive faculty, Kant's so-called Copernican Revolution.⁵ Unlike George Berkeley, in whose strongly theocentric view everything exists in the mind of God, Kant held that truth lies in the *human* mind. Truth is not a matter of the intuited object, but of the judgements concerning it. Moreover, since knowledge consists of judge-

⁴ For Kavelin, "By its very content, ethics has the closest connection with psychology" (Kavelin, 1886, p. 13).

⁵ Since the focus of this essay is not on Kant as such, I cannot hope to develop or defend here all the claims I make concerning his philosophy. For example, some have maintained that the "Transcendental Analytic" in the first *Critique* is not an examination of the specifically human cognitive faculty, but an examination of what is involved in discursive thinking in general. See: Walsh, 1947, pp. 163-164.

мы понимаем этот термин, ограничено человечеством. Тем не менее гносеологический релятивизм предостерегается, по крайней мере с точки зрения приверженцев Канта, путем трансцендентального синтеза представлений, который делают возможным определенные условия, а именно априорные категории.

Среди суждений, обусловленных гносеологическими условиями нашей когнитивной способности, есть и такое, согласно которому каждое событие имеет предшествующую причину. Его можно назвать обыденной причинностью в явлении. Существует ли причинность иного рода? В первой «Критике» Кант признает лишь то, что причинность в явлении, естественная причинность, не противоречит причинности через свободу, то есть трансцендентальной идее о свободе, понимаемой как способность самопроизвольно начинать состояние (Кант, 1994, с. 327; *KrV*, A533 / B561). Если бы естественная причинность царилла всецело, исключая теоретическую возможность свободы, то устранялась бы всякая практическая свобода, то есть способность определять себя вне зависимости от чувствований (Кант, 1994, с. 341; *KrV*, A558 / B586). Если рассматривать данную проблему в терминах причинности в явлении, интерпретируя явления как вещи сами по себе и, следовательно, не принимая кантовского гносеологического гуманизма, то природа становится определяющей причиной любого события, а свобода, как и нравственность, оказывается невозможной (Кант, 1994, с. 329; *KrV*, A536 / B564; Кант, 1997а, с. 45–48; *GMS*, AA 04, S. 389).

В первой «Критике» Кант отрицает теоретическую доказуемость свободы, так как мы не можем вывести из опыта, что нечто не должно мыслиться в соответствии с эмпирическими законами. Мы не можем даже доказать саму возможность свободы (Кант, 1994, с. 546; *KrV*, A 558 / B 586). Тем не менее в «Основоположении к метафизике нравов» (1785 г.) Кант пишет, что если мы предположим свободную волю, то нравственность будет аналитически проистекать из нее (Кант, 1997а, с. 223–225; *GMS*, AA 04, S. 447). Через несколько лет, во второй «Критике», Кант в сущности возвращается к этой идее, подчеркивая, что осознание фундаментального априорного закона, единственно определяющего волю, в отношении форм ее максим является фактом разума (Кант, 1997б, с. 349–351; *KpV*, AA 05, S. 31). В рамках данного исследования нет необходимости подробно разбирать представленный в «Основоположении к метафизике нравов» довольно спорный вывод понятия свободы из чистого практического разума. Вне зависимости от того, предполагаем ли мы, считаем ли фактом или «выводим» ее, свобода воли означает, что воля создает свои законы и, следовательно, имеет возможность их создавать. Понятие автономности является ключевым для кантовской этики. Оно заключается в том, что воля может создавать свои собственные

ments all of which are subject to epistemic conditions unique, as far as we know, to human beings, knowledge, as we understand that term, is limited to humanity. Nevertheless, epistemic relativism is averted, at least in the eyes of Kant's defenders, by the transcendental synthesis of representations made possible by certain conditions, viz., the *a priori* categories.

Among the judgements necessitated by the epistemic conditions of our cognitive faculty is that every event has an antecedent cause, viz., our everyday phenomenal causality. Is there, however, a causality of another sort? In the first *Critique*, Kant acceded merely that phenomenal causality, a causality according to nature, does not conflict with one from freedom, i.e., a transcendental idea of freedom understood as a faculty or power to begin a state from itself (Kant, 1997, p. 546; *KrV*, A558 / B586). If causality according to nature reigned exclusively without so much as a theoretical possibility of freedom, all practical freedom, i.e., the power to determine oneself independently of one's sensibilities, would be eliminated (Kant, 1997, p. 533; *KrV*, A533 / B561). If we view everything strictly in terms of phenomenal causality, treating appearances as things in themselves, and hence without adopting Kant's epistemological humanism, nature becomes the determining cause of every event, and freedom along with morality is rendered impossible (Kant, 1997, p. 534; *KrV*, A536 / B564; Kant, 1996b, p. 95; *GMS*, AA 04, p. 447).

In his first *Critique*, Kant denies that freedom can be theoretically proven, since we cannot infer from experience that something need not be thought in conformity with empirical laws. We cannot even prove the possibility of freedom (Kant, 1997, p. 546; *KrV*, A 558 / B 586). However, in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Kant writes that if we presuppose a free will, morality analytically follows (Kant, 1996b, p. 95; *GMS*, AA 04, p. 447). Several years later in his second *Critique*, Kant essentially backtracks, writing that a consciousness of a fundamental, *a priori* law that determines the will solely as to the forms of its maxims is a fact of reason (Kant, 1996a, p. 164; *KpV*, AA 05, p. 31). For our purposes here, we need not concern ourselves with the details of the *Groundwork's* highly contentious deduction of the concept of freedom from pure practical reason. Whether we presuppose it, find it as a fact of reason or “deduce” it, freedom of the will means that the will does, and therefore is able to, make its own laws. This, the concept of autonomy, is the basic one in Kant's ethics. That is, the will can make its own

универсальные законы. Ее независимость от мира чувственных восприятий и есть то, что мы подразумеваем, говоря о том, что воля свободна. Так как воля может действовать независимо от внешних воздействий, разум считает себя автором ее оснований, и, приписывая свойство разума нашей собственной воле, мы обязаны распространить этот вывод на всех разумных существ.

Согласно Канту, у каждого из нас есть способность, а именно — разум, что отличает нас от всех остальных, даже от нас самих, когда мы аффицируемы объектами или нашей материальной природой. Будучи разумными существами, мы познаем законы для наших действий, основанных на разуме, а не на опыте. С другой стороны, мои же действия как часть чувственно воспринимаемого мира согласуются с законами желаний и склонностей. Поскольку мы живем в двух «мирах», чувственно воспринимаемом и умопостигаемом, законы первого выступают в качестве императивов. Другими словами, разум требует, чтобы мы были разумными, так как разумно действовать именно таким образом. И поскольку существует только один разум, возможен только один истинно нравственный императив, только один категорический императив. Таким образом, единственным безоговорочным добром является добрая, то есть разумная, воля. Нравственная ценность действия прямо зависит от разумности воли, а не от желаемой цели.

Мы установили, таким образом, что лишь разумность конституирует высшую цель действия. Так как разумность тождественна самой себе, неважно, кто обладает разумом. Она является высшей ценностью, самоцелью. Считать разум меньшим, чем самоцель, неразумно и, следовательно, безнравственно. На этом основании Кант делает вывод, что все человечество, в лице самого человека или другого, должно быть всегда лишь целью и никогда — средством. Здесь мы имеем дело с основным принципом *этического* гуманизма, который мы вывели, не прибегая к религиозным предпосылкам и, что так же важно, не исключая возможность религиозных убеждений. Человек имеет абсолютную подлинную ценность благодаря качеству, которым он владеет. Существа, лишённые разума, имеют лишь относительную ценность. Тем не менее не стоит забывать, что для Канта разум имеет абсолютную ценность именно из-за своей способности осознавать себя как автономного нравственного законодателя вне зависимости от того, пользуется ли индивид разумом в своих действиях.

Как было сказано выше, гуманисты обычно приписывают высокую, если не абсолютную ценность и достоинство человеческим существам, не вводя дальнейшие ограничения. В то же время Кант подчеркивает, что человек обладает абсолютной нравственной ценностью именно *из-за* имеющегося у него качества — разума, создающего основания для действий. Для целей данного исследования мы будем считать

universal laws. For it to be causally independent of the sensible world is what we mean by saying the will is free. Since the will can act independently of external influences, reason regards itself as the author of its principles, and ascribing the property of reason to our own will we must do the same to all rational beings.

We see that for Kant all of us find within ourselves a faculty, viz., reason, that distinguishes us from all else, even ourselves when affected by objects or by our material nature. As rational beings, we can cognise laws for our actions that are rationally and not empirically grounded. On the other hand, my actions, as part of the sensible world, conform to the laws of desires and inclinations. Owing to the two “worlds” we inhabit — the intelligible and the sensible — the laws of the former are seen as imperatives. In other words, reason demands that we be rational, because it is rational to act so, and since there is only one reason there is only one truly moral imperative, only one categorical imperative. Thus, the only unequivocally good thing is a good, i.e., rational, will. The moral worth of an action is directly dependent on the rationality of the will, not on the end desired.

We have established, in effect, that rationality alone constitutes the highest goal or end of an action. Since rationality is identical with itself, it is of no consequence who possesses reason: It is of the highest value, an end in itself. To treat reason as less than an end in itself is irrational and therefore immoral. Based on these considerations, Kant concludes that all of humanity, whether one’s own self or another person, be treated always as an end, never merely as a means. Here, we have the basic principle of *ethical* humanism, which we have deduced without resorting to any religious premise or, just as importantly, without excluding any religious beliefs. Human beings have an absolute intrinsic value owing to a quality they possess; beings lacking reason have only a relative worth. Nevertheless, we should bear in mind that for Kant reason is of absolute worth precisely in its capacity to regard itself as an autonomous moral law-giver regardless of whether or not an individual actually employs reason when acting.

As mentioned at the start, humanists typically ascribe high, if not absolute, value and dignity to human beings without further qualification. Yet Kant clearly takes all human individuals to have an absolute moral value precisely *because* of an essential property they all share, viz., reason as providing grounds for ac-

именно такое определение гуманизма кантианским — человек имеет абсолютную ценность по причине способности разума — вне зависимости от того, было ли такое определение сформулировано под непосредственным влиянием Канта.

Появление кантианского этического гуманизма в России

Какой бы голой и пустынной ни была почва, в которую были брошены зерна кантовского гуманизма в России, произошло это еще при Александре I⁶. В ранние годы его правления официальный консерватизм еще не вошел в полную силу. Например, первым директором элитного Царскосельского лицея был В. Ф. Малиновский (1765–1814), приверженец конституционной монархии и противник крепостного права⁷. Но наиболее заметной и радикальной фигурой был А. П. Куницын (1783–1840), который провел годы, непосредственно предшествующие его назначению в лицей, в университетах Гёттингена и Гейдельберга. В своей работе «Право естественное» Куницын, подобно Канту, утверждал, что естественное право и основания нравственности проистекают исключительно из разума. Куницын не спорил с теми, кто видел источник обоих в божественном Откровении, но подчеркивал, что мы не можем с точностью знать, что именно диктует нам Божья воля. Только разум может обеспечить однозначную универсальность, присущую нравственным обязательствам. Схожим образом мы не можем вывести нравственность и права из возможных обстоятельств человека, например, его позиции в обществе. Хотя наши действия могут основываться на эмоциях и желаниях, такое поведение противоречит человеческому достоинству и низводит нас до уровня животных. Подобно Канту, Куницын, отталкиваясь от базовой человеческой способности разума, приходит к выводу о том, что мы не должны использовать других людей как средства для достижений собственных целей (Куницын, 1966, с. 215). Среди наших индивидуальных естественных прав Куницын называет право на жизнь, на самосовершенствование, на счастье, право думать, что хочется, и, следовательно, озвучивать свои мысли, включая религиозные убеждения. Человек может отказать другому лишь в тех правах, которые не обусловлены самой человеческой природой. Следовательно, рабство безнравственно и проти-

⁶ Было бы серьезным упущением умолчать о широких гуманистических взглядах А. Н. Радищева. Он выступал с жесткой критикой крепостного права и говорил о непреложной ценности человеческой жизни. Радищев получил образование в Лейпциге, тем не менее не существует свидетельств его знакомства с философией Канта.

⁷ См.: (Ferretti, 1998).

tion. For our purposes here, such is the definition of a Kantian ethical humanism — human beings having an absolute value owing to their faculty of reason — whether or not it is elaborated under the demonstrative influence of Kant.

The Emergence of Kantian Ethical Humanism in Russia

However arid and bare the soil, the seeds of a Kantian humanism were first strewn in Russia already during the reign of Alexander I.⁶ The early years of his reign gave scant indication of the conservatism that was to follow. For example, the first director or headmaster of the elite Tsarskoe Selo Lyceum, where Pushkin studied, was Vasilii F. Malinovsky (1765–1814), a proponent of a constitutional monarchy and an opponent of serfdom.⁷ The most noteworthy and radical figure there, though, was Aleksandr P. Kunitsyn (1783–1840), who had spent the years immediately preceding his Lyceum appointment at the universities in Göttingen and Heidelberg. In a treatise entitled *Право естественное*, Kunitsyn, like Kant, maintained that natural law and the principles of morality are to be derived exclusively from reason. Kunitsyn did not dispute with those who prefer to locate the source of these in divine revelation, but we cannot know for certain what God's will dictates. Only reason can provide the unambiguous universality that is essentially inherent in moral obligations. Similarly, we cannot deduce morality and rights from contingent human circumstances, such as one's position in society. Although we can act on the basis of emotions and desires, to do so is to deny human dignity, lowering ourselves to the level of an animal. As with Kant, Kunitsyn proceeds from the essential human faculty of reason to the conclusion that we are not to use others solely as means to our own ends (Kunitsyn, 1966, p. 215). Among our individual natural rights, Kunitsyn listed those to life, self-improvement, happiness, to think what one wishes and its corollary to express one's thoughts including religious beliefs. An individual can rescind to another only those of his rights that are not derived from human nature itself. Therefore, slavery is immoral and

⁶ We would be remiss were we simply to omit any mention of Aleksandr N. Radishchev's broad humanist perspective with its harsh criticism of serfdom and its expression of human life as being of "inviolable worth." Although he had studied in Leipzig, there is no indication that he was exposed to Kant's philosophy.

⁷ See in particular: Ferretti, 1998.

воречит человеческим правам, даже если человек сам готов на него пойти (Куницын, 1966, с. 246). Очевидно, Куницын не основывал свои выводы исключительно на нерациональности использования разума для отрицания самого себя, скорее он исходил из понятия человеческой природы, включающего в себя набор первоначальных естественных прав. При этом неясно, простираются ли эти права логически только из того, что человек обладает разумом.

Увы, в России не многие были готовы воспринять идеи Куницына и, по-видимому, никто не имел желания заполнить имеющиеся в них философские лакуны. Политический риск подобных действий был слишком велик. Безусловно, Пушкин помнил и ценил своего учителя, тем не менее самое значительно влияние мыслитель оказал на декабристов, с которыми его связывали менторские и дружеские отношения⁸. Наследие Куницына было обречено на забвение, так как он был уволен из Санкт-Петербургского университета уже в марте 1821 г., а его книги — конфискованы и изъяты из свободного доступа.

Николаевская эпоха (1825—1855) почти не может похвастаться серьезными философскими дискуссиями. Любое обсуждение этических вопросов вне религиозного контекста и в особенности упоминание гуманистических учений неизбежно ставили под вопрос крепостное право, которое с самых первых дней режим рассматривал как вопрос, связанный со своей политической легитимностью⁹. В те годы преподаватели философии, например А. А. Фишер из Санкт-Петербургского университета, сохраняли свои должности, тщательно соблюдая установленные правила и умалчивая о личных убеждениях. Фишер направил всю свою энергию на борьбу за утверждение философии на педагогической почве¹⁰. В этот период появились многие заметные литераторы и культурные деятели, к наиболее выдающимся из которых принадлежал А. И. Герцен. Хотя Герцен и не был гуманистом кантовского толка, обзор русского этического гуманизма был бы неполон без упоминания его имени. Популярный писатель и видный общественный деятель, Герцен безусловно был подвержен влиянию ключевых

contrary to human rights even if the individual should propose it for himself (Kunitsyn, 1966, p. 246). Clearly, Kunitsyn did not unequivocally base his conclusion on the irrationality of using reason to abnegate itself, but, rather, on a conception of human nature that includes a set of original natural rights. Whether these are logically deducible from our possession of reason alone is unclear.

Regrettably, few in Russia were intellectually prepared to respond positively to Kunitsyn's message and apparently none at all were willing to fill the philosophical lacunae in it. The political risk of doing so in a public forum was too great. Certainly, Pushkin remembered and praised his former teacher, but the most significant influence of Kunitsyn's teaching may have been the influence he had on a number of the Decembrists who were his friends and students.⁸ His immediate legacy was short-lived, though, because Kunitsyn was dismissed from St. Petersburg University already in March 1821, his book confiscated and removed from distribution.

The Nicholaevan years (1825—1855) were particularly lean for serious philosophical discussion and debate. Any discussion of ethical issues in a non-religious context and especially of humanist doctrines logically led to a questioning of serfdom that the regime from an early date saw as tied to its political legitimacy.⁹ Those charged during these years with teaching philosophy, such as Adam Fischer at St. Petersburg University, persevered by rigorously adhering to strict guidelines while remaining silent on their personal beliefs. Fischer spent his energy struggling for the acceptance of philosophy on pedagogical grounds.¹⁰ These years also saw the emergence of numerous literary and cultural figures among whom the most outstanding intellectual figure, arguably was, arguably, Aleksandr I. Herzen. Although certainly not a Kantian humanist, his name virtually begs to be included in any survey of Russian ethical humanism.

⁸ Например, Н.И. Тургенев, С.П. Трубецкой, С.И. Муравьев-Апостол и другие.

⁹ По крайней мере, такие взгляды приписываются С.С. Уварову, заведовавшему в те годы Министерством народного просвещения. Согласно Уварову, «вопрос о крепостном праве тесно связан с вопросом о самодержавии, даже единодержавии. Это две параллельные силы, как развивавшиеся вместе. У того и другого одно историческое начало, законность их одинакова» (Барсуков, 1895, с. 306).

¹⁰ Предполагается, что Фишер сочувствовал кантианству, но весьма разумно не афишировал этот факт. Тем не менее ему удалось написать, что «строгая и глубокая Критика, коею обессмертил себя Кёнигсбергский Философ, умерила преувеличенные требования Метафизиков» (Фишер, 1835, с. 52).

⁸ For example, Nikolai I. Turgenev, Sergey P. Trubetskoy, Sergey I. Muraviev-Apostol, *et al.*

⁹ This at least was the reported view of Sergey S. Uvarov, who directed the ministry of education during this period. According to Uvarov, "the issue of serfdom is closely connected with that of autocracy and even of the monarchy. These are two parallel forces, which have developed together. Both have a single historical beginning; their legitimacy is the same" (See Barsukov, 1895, p. 306).

¹⁰ Fischer was supposedly close to Kantianism but wisely knew how to keep a low profile. Nevertheless, he managed to write that "the rigorous and deep critique of the Königsberg philosopher destroyed the exaggerated demands of metaphysics" (Fischer, 1835, p. 52).

идей современности, например гегельянских. Куда в большей степени, чем Гегель, Герцен отстаивал личную свободу, подчеркивая, что достичь ее необходимо прямо сегодня, а не в неопределенном будущем. Подобно гуманистам-кантианцам, Герцен отвергал материализм из-за его строгих феноменальных объяснений всего на свете и, следовательно, пренебрежения человеческой исключительностью. Он требовал социальной справедливости, но признавал, что она не может — и не должна — быть достигнута за счет унижения человеческого достоинства и отказа от культурных ценностей. Герцен отвергал современные ему грубые модели философии истории. Он утверждал, что в истории нет закономерностей. Следовательно, будучи идиографической дисциплиной, она не может служить основанием для нравственности. Поиск такого основания — дело каждого человека. «Действительно, свободный человек *создает* свою нравственность» (Герцен, 1986, с. 107). В некотором смысле, непоколебимый гуманизм Герцена, так и не получив философского обоснования, оказался несостоятельным в интеллектуальном плане. Нравственные убеждения Герцена были порождением сердца едва ли не в большей степени, чем разума, поэтому они вряд ли могли показаться убедительными кому-то, кто изначально не разделял ценностей мыслителя.

В. Г. Белинский, еще один видный литературный деятель 1840-х гг., до конца жизни оставался во власти гегельянства. Белинский, не знавший немецкого и бывший по большей части самоучкой, не имел ни достаточного финансового обеспечения, ни интеллектуального терпения, чтобы погрузиться в технические детали сочинений Канта. С философией Фихте он был поверхностно знаком благодаря своему другу — будущему анархисту М. А. Бакунину. Но это был Фихте не «Системы учения о нравах», а таких популярных работ, как «О назначении ученого» и «Наставление к блаженной жизни» (Пустарнаков, 2000, с. 127). Фихте Белинского был философом не долга, а действия. Уровень философской искушенности Белинского был еще ниже, чем у Герцена. Тем не менее в определенный момент своей жизни он выступал за права человека и за то, что «судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судьбы всего мира» (Белинский, 1956, с. 22–23). Возможно ли принять окончательную историческую победу разума и пришествие прекрасно будущего, если они влекут за собой триумф иррациональности, случайности и грубой силы? Согласно Белинскому, какой бы элегантной ни была философская система, в ней должно найтись место для невинных жертв человеческих причуд и ненависти, иначе такая система не будет иметь значимой ценности (Белинский, 1956, с. 22–23). Как и Герцен, Белинский пришел к этому выводу интуитивным, а не интеллектуальным путем.

A popular writer and social critic, Herzen, nevertheless, could not escape the dominant philosophical influence of the day, namely Hegel. Yet far more than Hegel, Herzen struggled for individual freedom, not in some indefinite future, but today. Like the Kantian humanists, Herzen dismissed materialism for its strictly phenomenal explanations of everything and thereby its disregard of human exceptionalism. He demanded social justice but recognised it could not and should not be achieved at the price of personal human dignity and the abandonment of civilised values. He rejected the crude philosophies of history of his era; history unfolded in no set-pattern. He drew from this that history, as an idiographic discipline, cannot provide the basis of morality. Each individual must administer that to himself. “The truly free man *creates* his own morality” (Herzen, 1979, p. 141). In this way, Herzen’s steadfast humanism remained in the end philosophically groundless and intellectually impotent. His moral convictions stemmed as much, if not more so, from his heart as from his mind and as such could hardly prove convincing to anyone who did not already share his values.

Vissarion G. Belinsky, another literary figure from the 1840’s, remained to the end of his life under the thrall of the Hegelian intellectual hegemony. Belinsky, who knew no German and was for the most part self-educated, had neither the financial security nor the intellectual patience to absorb Kant’s technical writings. Although cursorily exposed to Fichte’s philosophy via his friend, the future anarchist Mikhail A. Bakunin, it was not the Fichte of *Das System der Sittenlehre*, but of such popular works as *Über das Wesen des Gelehrten* and *Die Anweisung zum sieligen Leben* (Pustarnakov, 2000, p. 127). His Fichte was not the philosopher of duty, but the philosopher of action. Belinsky’s theoretical sophistication was at a level even lower than that of Herzen. Nonetheless, he gave voice, at least at one stage in his life, to individual rights, to the belief that “the fate of the subject, of the individual, of the person is more important than the fate of the whole world...” (Belinsky, 1956, pp. 22-23). Can we really accept the ultimate victory of reason in history and the eventual advent of a beautiful future if it means accepting the triumph of irrationality, fortuity and naked force now? For Belinsky, even the most elegant philosophical system would need to account for the innocent victims of human caprice and hatred. For otherwise such a system is of no substantial value (Belinsky, 1956, p. 22-23). Belinsky, like Herzen, felt this intuitively, not intellectually.

Б.Н. Чичерин как гуманист

Еще одной фигурой, которую нельзя не упомянуть в контексте данного исследования, является один из наиболее влиятельных интеллектуалов России XIX века Б.Н. Чичерин. На протяжении долгих лет своей деятельности он наблюдал, как философские моды сменяют друг друга. Пожалуй, самым замечательным явлением среди них были его поистине энциклопедические интересы и научные публикации. Тем не менее Чичерин оставался в интеллектуальной и политической изоляции, у него почти не было последователей. Не многих впечатляли его псевдогегельянские взгляды и политическая умеренность. В своих философских работах он выступал против того, что называл двумя крайностями: против антиметафизического позитивизма, который якобы возводит нравственность на основании эмпирически доказуемых фактов человеческой природы, и иррационализма, который, приуменьшая роль разума, исключает рассуждения о нравственности и соответствующую аргументацию, что приводит к мистицизму, присущему, в частности, ранней философии нравственности Соловьева (Чичерин, 1880, с. 53–54).

Удивительным в свете псевдо- или неогегельянства кажется уважение, которое Чичерин испытывал к Канту в части этической теории, не отворачиваясь при этом и от Гегеля. Человеческое достоинство, равно как и человеческие права, проистекает из осознания нашей разумности, то есть из того факта, что мы можем сформулировать универсальные принципы наших действий, подчиняя наши конкретные стремления требованиям, связанным с этим осознанием. Разум как специфическое выражение человеческой природы служит нам в жизни руководящим принципом. Для Чичерина кантовский категорический императив является непосредственным выражением разума, примененного к действию человека. Мы осознаем этот императив, или моральный закон, как требование, а не как факт. Он говорит нам не о том, что есть, а о том, что должно быть. Как только мы осознаём это, мы понимаем, что императив касается универсальных обязательств. Чичерин также принимал безусловно, что каждое разумное существо обладает неприкосновенным достоинством. Из этого он делал вывод, что мы никогда не должны воспринимать других разумных существ, то есть других людей, только как средство для достижения цели. Обратное было бы посягательством на человеческое достоинство (см.: Чичерин, 1999, с. 130). Таким образом, человечество противопоставляется иным созданиям этого мира на основании наличия абсолютного нравственного закона. И этот общий нравственный принцип соединяет всех людей.

Будучи христианином и гуманистом, Чичерин тем не менее не был христианским гуманистом. Он допускал, что источником нравственного закона является

Boris N. Chicherin as Humanist – But What Kind?

Another figure, who can hardly be ignored in this connection, was also one of the most remarkable figures in nineteenth century Russian intellectual history. With a career spanning decades, he saw philosophical trends come and go. Arguably, most remarkable of all were his sheer encyclopaedic interests and scholarly contributions. Nevertheless, he remained intellectually and politically isolated with virtually no disciples. Few sympathised with his quasi-Hegelian outlook and political moderation. In his philosophical writings, he fought against what he regarded as the dual extremes of anti-metaphysical positivism, which supposedly grounded morality on empirically ascertainable facts of human nature, and an irrationalism, which in belittling the role of reason excludes moral deliberation and argument leading to mysticism, namely Solovyov's early moral philosophy (Chicherin, 1880, pp. 53-54).

What is surprising given his quasi- or Neo-Hegelianism is Chicherin's deference to Kant in ethical theory without disparaging Hegel in the least. Human dignity – and human rights – arises from an awareness of our rationality, i.e., from the fact that we can formulate universal principles for action, subordinating our particular aspirations to the necessary demands posed by that awareness. Reason as the peculiar expression of human nature serves as our guiding principle in life. For Chicherin, Kant's categorical imperative is a direct expression of reason as applied to human action. This imperative, or moral law, is something we become aware of as a demand, not as a fact. It tells us not what is the case, but what should be the case. As soon as we become aware of it, we are aware that it concerns universal obligations. Chicherin also accepted without qualification that every rational being has inviolable dignity. He concluded from this that we must never consider other rational beings, i.e., other humans, merely as means to an end. To do so is to reject our fundamental dignity (see Chicherin, 1999, p. 130). Thus, humanity is singled out from other worldly creatures by its possession of the absolute moral law, and it is this shared moral principle that connects all human beings.

Although both a Christian and a humanist, Chicherin was not a Christian humanist. He accepted that the source of the moral law is the eternal Deity. That God exists, however, is not the premise of his argument, but its conclusion. One could deny God's

вечное Божество. Существование Бога — не посылка, но вывод данного аргумента. Можно отрицать существование Бога, но при этом признавать нравственный закон абсолютным требованием разума (Чичерин, 1999, р. 133). Необходимость следовать нравственным предписаниям разума сама по себе рациональна и не сводима к воле Бога. Поскольку Бог — это абсолютный Разум, соблюдение нравственного закона означает исполнение Его желаний.

Но, как полагает Чичерин, существует еще одно условие нравственности, противопоставляющее человечество другим созданиям: это свободная воля. Мы можем действовать разумно, но в нашей власти отвергнуть нравственный закон и тем самым совершить зло. Нравственность невозможна без выбора, даже если единственное возможное действие будет рациональным. Рассматривая эту проблему сквозь призму кантовских «Антиномий», Чичерин схожим образом приходит к выводу, что все природные явления имеют причину. То, что мы истинно свободны, не может быть установлено лишь эмпирическим путем. Однако само существование нравственного закона в нас необходимо подразумевает, что мы обладаем свободной волей (Чичерин, 1999, р. 137). Отвергая кантовскую дихотомию «явление / вещь в себе», Чичерин считал наше осознание того, что мы наделены свободной волей, неопровержимым фактом, тем самым подчеркивая, что она является реально существующей характеристикой человека. Наша свободная воля — неотъемлемая часть метафизической сущности человека, отличающая нас от остальных представителей царства животных. Отсутствие как свободной воли, так и разума у животных заставляет Чичерина отказать животным в правах. То, что люди обладают одинаковой метафизической сущностью, несмотря на разницу в жизненных обстоятельствах, делает нас равными. Эта истина не является ни эмпирическим выводом, ни, тем более, эмпирическим наблюдением. Если мы отвергнем любое вмешательство метафизики и будем полагаться лишь на наше восприятие в формировании содержания нашего знания, мы не сможем заключить, как это делают популисты, что все люди равны.

Присущая нам всем способность разума и свободная воля обеспечивают равенство людей перед законом. Следовательно, гражданские законы должны быть едины для всех. На этом основании Чичерин приходит к выводу, что мы все имеем право на передвижение, проживание и работу там, где нам заблагорассудится¹¹. У нас также есть право на свободное

¹¹ Чичерин писал: «Основное правило здесь то, что все, что не запрещено, то дозволено в силу естественно принадлежащей человеку свободы. Отсюда вытекает, во-первых, право перемещаться куда угодно и селиться где угодно, не спрашивая ничего разрешения» (Чичерин, 1997, с. 79). Мы можем только догадываться, что Чичерин подразумевал под правом на передвижение и пребывание где угодно. Скорее всего, он имел в виду право на передвижение внутри страны и не требовал отмены национальных границ.

existence and still recognize that the moral law is an absolute demand of reason (Chicherin, 1999, p. 133). That we should follow moral prescriptions dictated by reason is itself rational and not merely a matter of God's will. Since God is absolute Reason, adhering to the moral law thereby entails fulfilling His wishes.

Yet there is another condition of morality, as Chicherin argues, that also sets humanity apart from other creatures: free will. We can act rationally, but it is also within our power to reject the moral law and thereby commit evil. There would be no morality if we had no choice but to act as we do even if that act were itself rational. Viewing the issue through the prism of Kant's "Antinomies," Chicherin likewise concluded that all natural events are caused. That we are truly free cannot be discerned by way of mere empirical investigation. Nevertheless, the very existence of the moral law within us necessarily leads us to conclude that we possess a free will (Chicherin, 1999, p. 137). Rejecting the Kantian dichotomy between appearance and the thing in itself, Chicherin upheld our immediate awareness of possessing a free will as an incontrovertible fact, thus showing it to be a real human attribute. Our free will is part and parcel of the human metaphysical essence and as such distinguishes us from the rest of the animal kingdom. Its absence in animals coupled with their lack of reason leads Chicherin to deny that animals have rights. That all human beings have the same metaphysical essence, despite differences in our circumstances, is what makes us equal. This truth is not an empirical deduction and certainly not an empirical observation. If we were to reject any intrusion of metaphysics, relying entirely on our senses to provide the content of knowledge, we could not conclude, as do the populists, that all human beings are equal.

Our common possession of a rational faculty and a free will makes all human beings equal before the law. That is, civil laws must be applied equally to all. Chicherin concludes from this that we all have a right to move, live and work wherever we wish.¹¹ We also have a right to freely express our thoughts and feel-

¹¹ Chicherin writes, "The fundamental principle here is that everything that is not forbidden is permitted by virtue of the freedom naturally belonging to a person. The right to move where one pleases and settle where one wants, without asking anyone's permission, follows from this" (Chicherin, 1997, p. 79). We can only conjecture what Chicherin meant in saying this that a person has a right to move and reside wherever one wishes. Most likely, he meant merely a right to move domestically rather than proposing the abolition of national borders.

выражение наших мыслей и чувств в той степени, в которой они не попирают аналогичную свободу других людей. Отсюда проистекает и право выбирать религию согласно нашим религиозным нуждам. Однако у нас нет права продать себя в крепостное состояние, так как это было бы отрицанием нашего человеческого существа. Схожим образом, самоубийство является безнравственным деянием. Странно, но Чичерин обосновывает это утверждение тем, что жизнь — это дар Божий, а не тем, что суицид — это отрицание нашей свободы и разума (Чичерин, 1997, с. 79).

Оговорки, которыми он снабдил свою доктрину, не добавляли популярности Чичерину ни среди «левых», ни среди реформаторов (последнее в еще большей степени сказалось на судьбе его наследия). Будучи защитником метафизического равенства людей, он утверждал, что это равенство не распространяется на сферу политического. Разные люди разных призваний и разного положения имеют разные политические права и обязательства. Некоторые общественные классы имеют нравственно обоснованные политические привилегии, что объясняется их политическими способностями. И неким маловразумительным образом эти привилегии наследуются.

Отрицание рационального гуманизма

Нет сомнения в том, что российские условия не были благоприятны для кантовского гуманизма. Политические события 1917 г. и последующих лет просто смыли всякие следы гуманистического учения на десятилетия. Тем не менее в годы, непосредственно предшествовавшие этим событиям, гуманистическое движение получало выражение в метафизическом и порой далеко не светском ключе. Реакция на редукционизм в любых проявлениях — не только в этических, но и в общефилософских вопросах — не была исключительно российским явлением. Здесь можно вспомнить англичанина Дж. Э. Мура, француза А. Бергсона и немца Э. Гуссерля. И только в России отказ от «измов» имел столь ярко выраженное религиозное основание, щедро сдобренное мистицизмом. Подробный анализ возникновения в русской философии религиозных мотивов, фактически поставивших знак равенства между философией Серебряного века и религиозной философией, выходит далеко за рамки данного исследования. Однако стоит сделать несколько замечаний.

Будучи главным адептом кантианства в дореволюционной России, профессор философии Санкт-Петербургского университета А. И. Введенский имел все возможности взрастить новое поколение на кантовских этике и гуманистическом учении. Но уже в 1890-е гг. он стал приверженцем кантовской идеи «ограничить знание, чтобы освободить место вере» (Кант, 1994,

ings insofar as they do not hinder the same freedom of others. Consistent with this is a right to choose our religion in accordance with our religious needs. However, we do not have a right to give ourselves into bondage, for that would be a negation of our human essence. Likewise, suicide is itself an immoral act, although Chicherin oddly gives as the reason that life is a gift from God, rather than that suicide is a negation of our freedom and reason (Chicherin, 1997, p. 79).

What certainly did not endear Chicherin either to those on the far left politically but also — and more importantly for his legacy — to the reformers were the qualifications he added to his doctrine. Although defending our metaphysical equality, he held that equality does not extend throughout the political sphere. Different people, having different vocations and positions in society, have different political rights and obligations. The various social classes also have morally legitimate political advantages over other classes corresponding to their political abilities, and these advantages are in some ill-defined manner hereditary.

The Abnegation of Rational Humanism

There is no mistaking that Kantian humanism fared poorly in Russia. The political events of 1917 and the immediate subsequent years simply washed away all remnants of humanist doctrine for decades. However, already during the immediately preceding years the humanist impulse, such as it was, was widely recast within a metaphysical, indeed often non-secular, framework. Although a general reaction to reductionism in all forms, not merely in ethics but in philosophy in general, was not unique to Russia — e. g., George E. Moore in England, Henri Bergson in France, and Edmund Husserl in Germany — only in Russia was this rejection of “isms” so explicitly coupled with a religious underpinning tinged with mysticism. A detailed examination of the emergence of a religious motif within Russian philosophy, whereby Silver Age philosophy became virtually synonymous with religious philosophy, is well beyond the scope of the present study. Nevertheless, a few observations about this are in order.

As the chief exponent of Kantianism in Russia before the Bolshevik Revolution and professor of philosophy at St. Petersburg University, Aleksandr I. Vvedensky was well positioned to nurture a generation in Kant’s ethics and the humanistic outlook. Yet already as early as the 1890s he came to a sweeping accommodation with Kant’s project “to deny knowledge in order to

с. 24; *KrV*, В XXX). В действительности Введенский освободил вере так много места — и так мало оставил разуму, — что почти никакого пространства не осталось и для знания. Он не только отвергал знание вещей самих по себе, но и утверждал, что мы не можем знать, существуют ли они вообще (Введенский, 1924а, с. 175)¹². Что касается области нравственного, Введенский отрицал, что мы должны признавать какие-либо нравственные обязательства. Отказ от нравственного долга не противоречит ни логике, ни фактам. Обязательная природа нравственности создает тот тип веры, который может быть логически либо принят, либо отвергнут (Введенский, 1924а, с. 193). Конечно, Введенский выдвигает «основания» для принятия нравственного долга, связанные с призванием мира и человечества, что в некотором роде перекликается с идеями Фихте. Тем не менее, если отринуть такое призвание, наши нравственные побуждения становятся инстинктом, сопоставимым с любым другим инстинктом¹³. На этом основании принятие или отрицание человеческой жизни в качестве абсолютной ценности становится вопросом веры, а не разума.

К началу двадцатого века московское философское сообщество было более благосклонно, чем петербургское, к введению метафизики и религии в философию. Два мыслителя, занимавших высокие посты в Московском университете, заслуживают нашего особого внимания. Еще в своем программном сочинении 1896 г. «Основания идеализма» С.Н. Трубецкой, следуя за своим другом Соловьевым, развил и расширил роль веры в приобретении знания. В отношении проблемы intersubjectivity, то есть существования других, которую в то время сформулировал Введенский, Трубецкой утверждал, что она была решена Кантом посредством признания первенства практического разума и его нравственного закона. Тем не менее Трубецкой предлагал обратить этот процесс, подчеркивая, что вера свидетельствует о существовании других и служит основанием нравственного сознания. Действительно, человек имеет «нравственное чувство» к другим, но это чувство предполагает некое «имманентное воспри-

make room for faith” (Kant, 1997, p. 117; *KrV*, В XXX). In fact, Vvedensky provided faith with so much room — and reason so little — that hardly any room remained for knowledge properly speaking. Not only did he deny knowledge of things in themselves, but he held that we cannot even know that there are things in themselves (Vvedensky, 1924a, p. 175).¹² In the moral realm, Vvedensky denied that we must recognise any moral obligation. It is neither contrary to logic nor to any fact to reject a moral duty. The obligatory nature of morality forms a type of faith that can logically be accepted or rejected (Vvedensky, 1924a, p. 193). Of course, Vvedensky does provide “reasons” for accepting moral duties, reasons having to do with the vocation of the world and of humanity, presumably *à la* Fichte. However, if this vocation is rejected, our moral impulse becomes an instinct comparable to any other.¹³ On such a basis, then, the acceptance or rejection of human life as an absolute value becomes a matter of faith, not reason.

By the early twentieth century, the philosophical community in Moscow was even more sympathetic to an injection of metaphysics and religion into philosophy than in St. Petersburg. Two figures, in particular, stand out by virtue of their position at the University. Already in his programmatic essay from 1896 “Foundations of Idealism”, Sergey N. Trubetskoy, taking a cue from his friend Solovyov, developed and expounded on the role of faith in the acquisition of knowledge. Concerning the problem of intersubjectivity, i.e., that others exist, raised by Vvedensky at this time, Trubetskoy claimed that Kant had answered it through his recognition of the primacy of practical reason and its moral law. Trubetskoy, though, proposed reversing the process, saying that faith testifies to the existence of others and serves as the basis of my moral consciousness. True, I have a “moral feeling” towards others, but this feeling presupposes an “immanent perception” of the other, a perception that can be called faith

¹² Впервые очерк был опубликован в 1894 г. Конечно, позиция Введенского весьма далека от идей Канта, последовательно утверждавшего существование вещей самих по себе. Тем не менее Введенского нельзя причислить к сонму критиков Канта, которые, начиная с Ф.Г. Якоби, отвергали различие между явлениями и вещами самими по себе и настаивали на нашем знании последних. Введенский не осознавал, какую важную роль в кантовском отрицании субъективного идеализма, представленного в «Опровержении идеализма», играет время.

¹³ Введенский повторил свои основные доводы в работе 1900 г., где он писал, например: «...можно только либо допускать, либо отрицать безусловную обязательность нравственного долга» (Введенский, 1924б, с. 103).

¹² This essay originally appeared in 1894. Of course, Vvedensky's position is quite removed from Kant's, who resolutely maintained that there *are* things in themselves. However, Vvedensky's is also not the same as that of a whole host of Kant's critics beginning with Friedrich Jacobi, who rejected the distinction between appearances and things in themselves, and who thought that we do have knowledge of the latter. What Vvedensky does not realise is the crucial role played by time in Kant's “Refutation of Idealism” in rejecting subjective idealism.

¹³ Vvedensky reiterated this basic position in his 1900 essay, where he writes in particular: “It is obvious that we can simply either recognise or reject the absolute obligation of moral duty” (Vvedensky, 1924b, p. 103).

ятие» другого, которое можно назвать верой (Трубetsкой, 1994, с. 661). Далее он разъясняет свое понимание термина в том ключе, в каком мы говорим о религиозной вере, так как оба явления имеют отношение к истинно существующему (Трубetsкой, 1994, с. 668).

Другой чрезвычайно влиятельной фигурой в Московском университете был Л. М. Лопатин. Начав продвижение по службе в 1883 г. с позиции приват-доцента, он выступал в защиту того, что метафизика не только возможна, но и необходима для объяснения нашего объективного знания сущности вещей. Признавая, подобно Канту, что свобода воли не может быть теоретически доказана или опровергнута, Лопатин отмечал, что мы можем только верить в нее. Схожим образом наше нравственное сознание приводит нас к вере в бессмертие души. Для Лопатина разум, представляющий идеальные требования, и наше чувственное восприятие, представляющее то, что существует в реальности, находятся в постоянном столкновении друг с другом. Только вера может примирить их. Только вера в персонифицированного Бога может разрешить противоречие между реальностью и идеалом, расхождение между которыми есть лишь временное обстоятельство этого мира. Сам по себе разум не может служить объяснением нравственным обязательствам. Уважение к нравственному закону кажется исключительно инстинктивным. Нравственное учение Лопатина, как и его философия в целом, сводится к отходу от рациональности.

Действительно, многие российские философы начала двадцатого века признавали жизненную необходимость этики, некоторые — на ум сразу же приходят П. И. Новгородцев и С. Н. Булгаков — утверждали, что человек обладает абсолютной и непреложной ценностью (Новгородцев, 2009, с. 23; Булгаков, 1903, с. 109). Однако по прошествии времени философское обоснование их широко понимаемого гуманизма имело все меньше общего с подходом Канта, несмотря на провозглашение родства с последним. В конце концов некоторые мыслители, например Л. И. Шестов, оставляют любые попытки, если таковые и были, изображать философию, зиждущуюся на рациональных основаниях. Важной вехой на пути к неприкрытому иррационализму можно считать статью Н. А. Бердяева, опубликованную в сборнике «Проблемы идеализма». В ней Бердяев подчеркивал, что, воспринимая человека как самоцель, он тем не менее подразумевает идеал, духовное существо, а не обладающее эмоциями человеческое существо из плоти и крови. Такое существо зачастую оказывается неспособным воплотить идеал человеческой сущности (идеал духовного состояния), имеющий абсолютную ценность (Бердяев, 2009, с. 109). Он ясно дает понять, что цель этики — не счастье человека и не счастье человечества. Для Канта человек,

(Trubetskoy, 1994, p. 661). He makes clear further on that he understands this term in much the same way as we speak of religious faith, since both are concerned with what truly is (Trubetskoy, 1994, p. 668).

Another highly influential figure at Moscow University was Lev M. Lopatin, who, starting in 1883 as a *privat-docent* championed the notion that metaphysics was not only possible, but even necessary in order to account for our objective knowledge of the essences of things. Recognising with Kant that freedom of the will cannot be theoretically proven or refuted, Lopatin claimed that we can only believe in it. Likewise, our moral conscience leads us to a belief in the immortality of the soul. For Lopatin, reason, presenting ideal demands, and our senses, presenting what is in reality, are constantly pitted against each other. Only faith, or belief, can provide us with a reconciliation of the two. Only belief in a personal God can resolve the constant tension between reality and the ideal, the divergence of the two being merely a temporal condition in this world. Reason alone simply cannot account for moral obligations; respect for the moral law appears to be merely instinctual. Lopatin's morality, like much of his philosophy, amounts to a resignation from rationality.

True, many of the early twentieth century Russian philosophers accepted the vital importance of ethics and many — Pavel I. Novgorodtsev and Sergey N. Bulgakov come immediately to mind — stated that the human individual had an absolute and inviolable value (Novgorodtsev, 2003, p. 83; Bulgakov, 1903, p. 300). Nonetheless, as the years passed the philosophical justification for their broad humanism came to have less and less in common with Kant's own approach, despite a professed debt to it. Ultimately, some, such as Lev I. Shestov, would give up any pretence, if he ever had any, to a rationally-grounded philosophy. An instructive way station or landmark on the road to this overt irrationalism can be seen in Nikolai I. Berdiaev's contribution to the anthology *Problems of Idealism*. There, Berdiaev affirmed that, even though he takes the human being to be an end in itself, what he has in mind is the ideal, spiritual being and not the flesh and blood human individual who has emotions. Such a being too often fails to embody the ideal human essence, or ideal spiritual state, that has absolute value (Berdiaev, 2003, pp. 170-171). He makes clear that the aim of ethics is neither the happiness of the human individual nor even that of the species as a whole. For Kant, the human being has absolute value, because he/she is a rational being and should be treat-

будучи разумным существом, является абсолютной ценностью. К человеку следует относиться именно таким образом, даже если он повел себя неразумно. Бердяев же, напротив связывает абсолютную ценность человека с его вечным духом (там же).

Заключение

В нашем исследовании мы исходили из того, что термин «гуманизм» не имеет точного определения. В то же время тема человеческого достоинства и ценности человека и его личности проходит красной нитью через большую часть европейской интеллектуальной истории как минимум со времен Ренессанса. И российская интеллектуальная история не является исключением. В предисловии к антологии «История русской философии» Г. М. Хамбург и Р. А. Пул отмечают, что «самым глубоким и обширным течением русской философии была русская гуманистическая традиция» (Hamburg, Poole, 2010, p. 5). Конечно, многое зависит от того, какие определения даются терминам. В нашем исследовании, посвященном Новой истории России, мы лишь обсуждали три типа гуманизма, которые возникли в рассматриваемый период. И у всех трех весьма достойная родословная. Эта классификация не является всеобъемлющей. Например, Шпета очень трудно отнести к одному из этих разделов. Более того, включение или исключение того или иного мыслителя из того или другого раздела очень спорно. Это в особенности верно в случае христианских гуманистов. Тем не менее, наблюдая за развитием трех типов гуманизма, мы можем только восхититься тем, как в каждом из рассматриваемых случаев человеческое достоинство и ценность человеческой жизни оставались в центре внимания, несмотря на настойчивые попытки сбросить их со счетов. Это обстоятельство само по себе говорит о том, насколько сильна идея гуманизма. Как бы то ни было, немногие мыслители, помимо Соловьева и Чичерина, проявляли интерес к описанию институтов, необходимых для воплощения в жизнь и защиты заявленных ценностей.

Можно утверждать, что все три рассмотренных нами типа гуманизма объединяет вера в человека. В случае христианских гуманистов эта вера выражена ярче, чем в двух других. Будучи отпрысками славянофильства, они изначально разорвали связь между разумом и их собственной верой во все человеческое. Со временем их последователи также начали предпринимать попытки рационального обоснования веры и обратились к мыслителю, возведшему на пьедестал ценность разума, воплощенного в человеческой личности. К сожалению, не все русские христианские философы прислушались к своим коллегам, и их религиозная вера стала всепоглощающей. Они отказа-

ed as such even when the individual has acted quite irrationally; for Berdiaev, in contrast, the absolute value of the individual is a matter of his/her being an eternal spirit (Berdiaev, 2003, p. 171).

Conclusion

We started with a concession that the term “humanism” has not received a precise definition. Nonetheless, we find the distinct theme of human dignity and the value of the human individual or person running through much of European intellectual history at least since the Renaissance. Russian intellectual history is no exception to this. In the “Introduction” to their anthology *A History of Russian Philosophy*, Gary M. Hamburg and Randall A. Poole remark that “the deepest and broadest current in Russian philosophy was the Russian humanist tradition” (Hamburg and Poole, 2010, p. 5). Of course, much depends on how one defines one’s terms. Here, with our focus on recent Russian history, we simply discussed three types of humanism that emerged in this time period and all with a distinguished pedigree. The three may not be exhaustive, Shpet being one such who does not easily fit in any of these categories. Moreover, those included – or excluded – in one of them is highly debatable. This is particularly true when dealing with the Christian humanists. Nevertheless, as observers of the development of the three types, we cannot help but marvel how in each case a fundamental concern with human dignity and the value of human life in general rose to prominence even when forceful attempts were made to dismiss them, itself a testimony to the strength of the idea of humanism. Apart from Solovyov and Chicherin, few, however, were interested in sketching the institutions needed for realising and safeguarding the values they espoused.

We can say that the three humanisms we have looked at expressed a faith in the human being. In the case of the Christian humanists this faith was far more explicit than in the other two. Springing as they did from the remnants of Slavophilism, they initially sundered the connection between reason and their belief in all that is human. However, in time their progeny too sought to justify this faith rationally and turned for inspiration to the one figure who extolled the value of rationality as embodied in the human person. Unfortunately, many, but not all, of Russia’s Christian humanist philosophers paid little heed and their religious

лись использовать рациональную аргументацию для обоснования своей позиции и тем самым сыграли на руку своим оппонентам.

Гуманисты марксистского толка появились несколько позже. Учитывая внешние обстоятельства, хронология не могла быть иной. Их голоса были слабы: этот тип гуманизма возник в ту пору, когда сам марксизм уже истощил свои силы. Гуманистов-марксистов мало вдохновляли утопические надежды из ранних сочинений Маркса. Тем примечательнее, что гуманисты этого типа стали искать основания для своего учения в этике Кёнигсбергского философа, которого в этом отношении было сложно в чем-то упрекнуть, несмотря на всю абстрактность его подхода. При этом марксисты слишком долго и слишком явно выступали против идей Канта, чтобы отнестись к ним объективно.

Тем не менее кантианский гуманизм в отличие от его христианской и марксистской разновидностей мало занимался эмпирически определяемыми аспектами человеческой природы, если предположить, что таковая имеется. Если Соловьев основывал свою позднюю этическую систему на трех основных нравственных чувствах, Кант исходил из автономности человека. По Канту, границы нравственных норм устанавливаются не природой и не Божеством, но только разумом. В отличие от марксистского гуманизма кантовский гуманизм утверждает, что человек — это нечто большее, чем совокупность природных сил. В отличие от гуманизма христианского, он настаивает на том, что венцом нравственной деятельности является не единение с Богом в загробной жизни, а само исполнение нравственных обязательств. Только восприняв кантовский гуманизм, человеческий род сможет достичь всеобщего мира и счастья. По крайней мере, только такой гуманизм поможет человечеству сделать это, будучи единым целым. Снова и снова русские философы отклонялись от этого курса, иногда весьма значительно. Но каждый раз в стремлении к вечным ценностям они слышали призыв «назад к Канту» и каждый раз давали на него ответ.

Пер. с англ. А. В. Брюшкиной

Список литературы

- Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб. : М. М. Стасюлевич, 1895. Т. 9.
 Белинский В. Г. Письмо В. П. Боткину // Полн. собр. соч. М. : Изд-во Академии наук СССР, 1956. Т. 12. С. 22–23.
 [Беллюстин И. С.] Описание сельского духовенства. Berlin ; Paris ; London : A. Asher & Co., A. Franck, Trübner & Co., 1858. (Русский заграничный сборник, IV).
 Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Манифесты русского идеализма / под ред. В. В. Сапова. М. : Астрель, 2009. С. 97–134.

faith became overwhelming. They failed to engage in rational argument in support of their position, and in so doing they played into the hands of their opponents.

The Marxist humanists arrived on the scene late; it could not have been otherwise given external circumstances. Their voice proved largely ineffective. They emerged when the parent ideology was already a spent force. For this group the utopian hopes for humanity found in the writings of the young Marx offered little inspiration. It remains interesting, though, that these humanists too fundamentally turned for a foundation and guidance in ethics to the sage of Königsberg, who was above reproach in these matters, however abstract his approach may have been. The Marxists had condemned the Kantian scheme for too long and too pointedly for it to receive an impartial hearing.

Kantian humanism, however, unlike the Christian and Marxist varieties, made little appeal to the empirically determinable aspects of human nature, supposing that there is one. Unlike Solovyov, who in his later ethical system proceeded from three basic moral feelings, Kant proceeded from human autonomy. The bounds of our moral norms are established by neither nature nor the Deity, but by reason alone. Unlike the Marxist, Kantian humanism holds that the human being is more than an aggregate of natural forces; unlike the Christian, it holds not that the end of moral activity is some unity with God in an afterlife, but the fulfillment of moral obligation itself. Only in the acceptance of Kantian humanism can the human race, at least as a whole, find a universal state of peace and happiness. Time and again Russian philosophers have strayed, sometimes even venturing far afield. But each time in their pursuit of eternal values, we find them hearing and responding to the call: Back to Kant!

References

- Barsukov, N. P., 1895. *Zhizn' i trudy M. P. Pogodina* [Life and Works of M. P. Pogodin], Volume 9. St. Petersburg: M. M. Stasiulevich. (In Russ.)
 Belinsky, V. G., 1956. Letter to V. P. Botkin. In: *Polnoe sobranie sochineniy* [Complete Collected Works], Volume 12. Moscow: Izd. Akademii nauk SSSR, pp. 22-29. (In Russ.)
 Belliustin, I. S., 1985. *Description of the Clergy in Rural Russia*. Translated by G. L. Freeze. Ithaca, NY: Cornell University Press.
 Berdiaev, N. A., 2003. The Ethical Problem in the Light of Philosophical Idealism. In: R. A. Poole, ed. 2003. *Problems of Idealism*. Translated by R. A. Poole. New Haven: Yale University Press, pp. 161-197.
 Bulgakov, S. N., 1903. *Ot marksizma k idealizmu* [From Marxism to Idealism]. St. Petersburg: Tip. Tovarishchestva Obshchestvennaja Pol'za. (In Russ.)

- Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. СПб. : Тип. Товарищества «Общественная польза», 1903.
- Введенский А. И. О видах веры и ее отношении к знанию // Введенский А. И. Философские очерки. Прага : Пламя, 1924а. С. 155-213.
- Введенский А. И. Спор о свободе воли перед судом критической философии // Введенский А. И. Философские очерки. Прага : Пламя, 1924б. С. 75—117.
- Герцен А. И. С того берега // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1986. Т. 2. С. 3—117.
- Дробницкий О. Г. Понятие морали: историко-критический очерк. М. : Наука, 1974.
- Кавелин К. Д. Задачи этики. Учение о нравственности при современных условиях знания. СПб. : М. М. Стасюлевич, 1886.
- Кант И. Критика чистого разума. М. : Мысль, 1994.
- Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Сочинения на немецком и русском языках. М. : Московский философский фонд, 1997а. Т. 3. С. 39—275.
- Кант И. Критика практического разума // Сочинения на немецком и русском языках. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 277—733.
- Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Полное собрание сочинений : в 2 т. / под ред. М. Гершензона. М. : Путь, 1911. Т. 1. С. 223—264.
- Куницын А. П. Право естественное // Русские просветители от Радищева до декабристов / под ред. И. Я. Щипанова. М. : Мысль, 1966. Т. 2. С. 204—351.
- Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М. : Государственное издательство политической литературы, 1960. Т. 23.
- Межуев В. М. Культура и история. М. : Политиздат, 1977.
- Несмелов В. И. Наука о человеке. Казань : Центральная типография, 1905. Т. 1 : Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. 3-е испр. и доп. изд.
- Новгородцев П. И. Предисловие [к сборнику «Проблемы идеализма»] // Манифесты русского идеализма / сост. и коммент. В. В. Сапова. М. : Астрель, 2009. С. 22-23.
- Пико della Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека / пер. Л. Брагиной // Эстетика Ренессанса : в 2 т. М. : Искусство, 1981. Т. 1. С. 243—305.
- Плеханов Г. В. Наши разногласия // Соч. М. : Гос. изд. полит. лит., 1923. Т. 2. С. 91—356.
- Пустарнаков В. Ф. Идеи Фихте в неакадемической философии // Философия Фихте в России / под ред. В. Ф. Пустарнакова. СПб. : Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2000. С. 105—134.
- Соловьев В. С. Оправдание добра. СПб. : М. М. Стасюлевич, 1899.
- Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Полн. собр. соч. и писем : в 20 т. Сочинения в 15 т. Т. 3 : 1877—1881 / под ред. Н. В. Котрелева. М. : Наука, 2001. С. 8—360.
- Трубецкой С. Н. Основания идеализма // Соч. / под ред. П. П. Гайденко. М. : Мысль, 1994. С. 594—717.
- Фишер А. О ходе образования в России и об участии, какое должна принимать в нем философия // Журнал Министерства народного просвещения. 1835. Кн. 1. С. 28—68.
- Франк С. Л. Достоевский и кризис гуманизма // Русское мировоззрение / под ред. А. А. Ермичева. СПб. : Наука, 1996. С. 360—367.
- Chicherin, B. N., 1880. *Mistitsizm v nauke* [Mysticism in Science]. Moscow: Martinov & Company. (In Russ.)
- Chicherin, B. N., 1997. *Philosophy of Law*. In: *Izbrannyye trudy* [Selected Works]. Edited by A. V. Poliakov. St. Petersburg: Izd. Sankt-Peterburgskogo universiteta, pp. 16-228. (In Russ.)
- Chicherin, B. N., 1999. *Nauka i religiya* [Science and Religion]. Moscow: Respublika. (In Russ.)
- Chistovich, I. A., 1857. *Istoriya Sankt-Peterburgskoi Dухovnoy Akademii* [History of St. Petersburg Theological Academy]. St. Petersburg: Typ. Iakova Treia. (In Russ.)
- Drobnickii, O. G., 1974. *Ponyatie morali: istoriko-kriticheskiy ocherk* [The Concept of Morality: A Historico-Critical Sketch]. Moscow: Nauka. (In Russ.)
- Ferretti, P., 1998. *A Russian Advocate of Peace: Vasilii Malinovskii (1765—1814)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Fischer, A., 1835. On the Course of Education in Russia and the Role Philosophy Should Take in It. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniia* [Journal of the Ministry of Public Education], 1, pp. 28-68. (In Russ.)
- Frank, S. L., 1996. Dostoevsky and the Crisis of Humanism. In: A. A. Ermichev, ed. 1996. *Russkoe Mirovozzrenie* [The Russian Worldview]. St. Petersburg: Nauka, pp. 360-367. (In Russ.)
- Hamburg, G. M., Poole, R. A., 2013. Introduction: The Humanist tradition in Russian Philosophy. In: G. M. Hamburg, R. A. Poole, ed. 2013. *A History of Russian Philosophy 1830—1930*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-23.
- Herzen, A. I., 1979. *From the Other Shore & The Russian People and Socialism*. Translated by M. Budberg. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I., 1996a. *Critique of Practical Reason*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Edited and translated by M. J. Gregor. New York: Cambridge University Press, pp. 139-271.
- Kant, I., 1996b. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Edited and translated by M. J. Gregor. New York: Cambridge University Press, pp. 43-108.
- Kant, I., 1997. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer and A. W. Wood. New York: Cambridge University Press.
- Kavelin, K. D., 1886. *Zadachy etiki* [The Tasks of Ethics]. St. Petersburg: M. M. Stasliulevich.
- Khomyakov, A. S., 1965. On Recent Developments in Philosophy. In: J. M. Edie, ed. 1965. *Russian Philosophy, Volume 1*. Chicago: Quadrangle Books, pp. 220-269. (In Russ.)
- Kireevsky, I. V., 1972. On the Necessity and Possibility of New Principles in Philosophy. In: P. K. Christoff, ed. 1972. *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism, Volume 2: I. V. Kireevsky*. Translated by P. K. Christoff. The Hague: Mouton, pp. 346-375.
- Kristeller, P. O., 1961. *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*. New York: Harper Torchbooks.
- Kunitsyn, A. P., 1966. *Pravo yestestvennoye* [Natural Law]. In: I. Ia. Shchipanov, ed. 1966. *Russkie Prosvetiteli ot Radishcheva do Decabristov* [Russian Enlightenment from Radishchev to the Decembrists], Volume 2. Moscow: Mysl', pp. 204-351. (In Russ.)
- Marx, K., 1976. *Capital. A Critique of Political Economy, Volume 1*. Translated by B. Fowkes. London: Penguin Books.
- Mezhuev, V. M., 1977. *Kul'tura i istoriya* [Culture and History]. Moscow: Politizdat. (In Russ.)
- Nesmelov, V. I., 1971. *Nauka o cheloveke: B 2 m.* [Science of Man: in 2 volumes], Volume 1. Farnborough: Gregg. (In Russ.)

Хомяков А. С. О современных явлениях в области философии // Полн. собр. соч. 23-е изд. М. : Тип. Лебедева, 1900. Т. 1. С. 287–318.

Чистович И. А. История Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб. : Типография Я. Трея, 1857.

Чичерин Б. Н. Мистицизм в науке. М. : Тип. Маргынова и К°, 1880.

Чичерин Б. Н. Наука и религия. М. : Республика, 1999.

Чичерин Б. Н. Философия права // Избранные труды / под ред. А. В. Полякова. СПб. : Изд-во СПбГУ, 1997. С. 16–228.

Шпет Г. Г. Социализм или гуманизм // Космополис. 2006. № 1 (15). С. 77–90.

Ferretti P. A Russian Advocate of Peace: Vasilii Malinovskii (1765–1814). Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1998.

Hamburg G. M., Poole R. A. Introduction: The Humanist tradition in Russian Philosophy // A History of Russian Philosophy. 1830-1930 / ed. by G. M. Hamburg, R. A. Poole. Cambridge : Cambridge University Press, 2010. P. 1–23.

Kristeller P. O. Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains. N.Y. : Harper Torchbooks, 1961.

Schoeck R. J. The Background of European Humanism // Humanism in Renaissance Scotland / ed. by J. MacQueen. Edinburgh : Edinburgh University Press, 1990. P. 1–9.

Walicki A. Russian Marxism // A History of Russian Philosophy 1830-1930 / ed by G. M. Hamburg, R. A. Poole. Cambridge : Cambridge University Press, 2010. P. 305–325.

Walsh W. H. Reason and Experience. Oxford : Clarendon Press, 1947.

Об авторе

Томас Немет, доктор философии, приглашенный исследователь, Центр Йордана по углубленному изучению России, Университет Нью-Йорка, США.

E-mail: t_nemeth@yahoo.com

Для цитирования:

Немет Т. Кантовский этический гуманизм в поздней императорской России // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 3. С. 56–76. doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-3

Novgorodtsev, P. I., 2003. Foreword to the Russian Edition. In: R. A. Poole, ed. 2003. *Problems of Idealism*. Translated by R. A. Poole. New Haven: Yale University Press, pp. 81-83.

Pico della Mirandola, G., 2012. *Oration on the Dignity of Man: A New Translation and Commentary*. Edited by F. Borghesi, M. Papio, and M. Riva. New York: Cambridge University Press.

Plekhanov, G. V., 1923. *Nashi Raznoglasiya [Our Differences]*. In: *Sochineniya [Works]*, Volume 2. Moscow: Gosudarstvennoe izd. (In Russ.)

Pustarnakov, V. F., 2000. Fichte's Ideas in Non-academic Philosophy. In: V. F. Pustarnakov, ed. 2000. *Filosofiya Fikhte v Rossii [Fichte's Philosophy in Russia]*. St. Petersburg: Izd. Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, pp. 105-134. (In Russ.)

Schoeck, R. J., 1990. The Background of European Humanism. In: J. MacQueen, ed. 1990. *Humanism in Renaissance Scotland*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 1-9.

Shpet, G. G., 2006. Socialism or Humanism. Published by T. G. Shchedrina. *Kosmopolis [Cosmopolis]*, 1, pp. 77–90. (In Russ.)

Solovyov, V. S., 1899. *Opravdanie Dobra [Justification of the Moral Good]*. St. Petersburg: M. M. Stasiulevich. (In Russ.)

Solovyov, V. S., 2001. *Kritika otolechennykh nachal [Critique of Abstract Principles]*. In: *Polnoe sobranie sochineniy i pisem: v 20 t.: Sochineniya v 15 t. [Complete Works and Letters in 20 Volumes. Works in 15 Volumes]*, Volume 3: 1877–1881. Edited by N. V. Kotrelev. Moscow: Nauka, pp. 8-360. (In Russ.)

Trubetskoy, S. N., 1994. Foundations of Idealism. In: *Sochineniya [Works]*. Edited by P. P. Gaidenko. Moscow: Mysl', pp. 594–717. (In Russ.)

Vvedensky, A. I., 1924a. On the Types of Faith and Its Relation to Knowledge. In: A. I. Vvedensky, 1924. *Filosofskie ocherki [Philosophical Essays]*. Prague: Izd. Plamja, pp. 155-213. (In Russ.)

Vvedensky, A. I., 1924b. The Dispute over Free Will in the Judgement of Critical Philosophy. In: A. I. Vvedensky, 1924. *Filosofskie ocherki [Philosophical Essays]*. Prague: Izd. Plamja, pp. 75-117. (In Russ.)

Walicki, A., 2010. Russian Marxism. In: G. M. Hamburg, R. A. Poole, ed. 2010. *A History of Russian Philosophy 1830–1930*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 305-325.

Walsh, W. H., 1947. *Reason and Experience*. Oxford: Clarendon Press.

The Author

Dr Thomas Nemeth, Writer-in-Residence, Jordan Center for the Advanced Study of Russia, New York University, New York, USA.

E-Mail: t_nemeth@yahoo.com

To cite this article:

Nemeth, T., 2018. Kantian Ethical Humanism in Late Imperial Russia. *Kantian Journal*, 37(3), pp. 56-76. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-3-3>

УДК 1(091):165.12:111.852:17

КАНТОВСКОЕ ПРОСТРАНСТВО МЫШЛЕНИЯ:
СУБЪЕКТИВНОСТЬ КАК ПРИНЦИПИнтервью с профессором
Юргеном ШтольценбергомА. С. Зильбер¹

В интервью с профессором Юргеном Штольценбергом, членом правления немецкого Кантовского общества и со-редактором «Kant-Lexikon» (2015), затрагивается широкий круг тем, связанных с творчеством разных философов – от Г. В. Лейбница и Х. Вольфа до М. Хайдеггера и Э. Гуссерля. Ведущей идеей философских исследований Ю. Штольценберга является обоснование принципа современной субъективности в кантовской философии и его трансформаций вплоть до наших дней. Обсуждается смысл и развитие концепта самосознания и понимание субъективности в этике И. Канта и философии И.-Г. Фихте. Ю. Штольценберг раскрывает значение философских отношений Хайдеггера с Кантом, Фихте и неокантианцами. Он очерчивает основания, объясняющие различные структуры философских теорий после Канта в сравнении со структурой самой кантовской философии. Отвечая на вопрос о роли Канта в утверждении ценности человеческого достоинства, Ю. Штольценберг подчеркивает надэмпирическую суть этого концепта, как он представлен в философской этике Канта и каким его надлежит отстаивать в полемике с новейшими критиками. Согласно Ю. Штольценбергу, принцип современной субъективности оказывается плодотворным и в понимании развития истории музыки Нового времени.

Ключевые слова: Кант, Фихте, неокантианство, Хайдеггер, Вольф, самосознание, субъективность, самость, достоинство человека, философия музыки.

А. Зильбер: Профессор Штольценберг, начиная с юбилейного для Канта 2004 г. вы много раз бывали в Калининграде и стали постоянным участником калининградских кантовских конференций, приуроченных ко дню рождения философа. В апреле 2017 г. на торжественном заседании в Кафедральном соборе в день рождения Канта вы открыли «Кантовский лекторий» Академии Кантианы докладом о мировом понятии философии у Канта. В августе 2017 г. вы провели Первую международную летнюю школу Академии

¹ Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, 236016, Россия, г. Калининград, ул. А. Невского, д. 14. Поступила в редакцию 14.07.2018 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-4
© Зильбер А. С., 2018

KANTS DENKRAUM:
SUBJEKTIVITÄT ALS PRINZIP

Interview mit Prof. Dr. Jürgen Stolzenberg

A. S. Zilber¹

This interview with Professor Dr Jürgen Stolzenberg, board member of the Kant-Gesellschaft and co-editor of the Kant-Lexikon (2015), explores a wide range of topics – from Leibniz and Wolff to Heidegger and Husserl. The leading idea of Stolzenberg's philosophical research is the justification of the principle of modern subjectivity in Kant's philosophy and its transformations until our days. He discusses the meaning and development of the concept of self-consciousness and the understanding of subjectivity in Kant's ethics as well as in Fichte's philosophy. Stolzenberg shows the significance of Heidegger's philosophical relations with Kant, Fichte, and the Neo-Kantians. He outlines the reasons which explain the different structures of the philosophical theories after Kant in comparison with the structure of Kant's philosophy itself. Answering the question of Kant's role in affirming the value of human dignity, he emphasises the non-empirical essence of this concept as it is presented in Kant's ethics and as it should be defended against recent critics. According to Stolzenberg, the principle of modern subjectivity proves to be fruitful in understanding the development of the history of modern music, too.

Keywords: Kant, Fichte, Neo-Kantianism, Heidegger, Wolff, self-consciousness, selfhood, subjectivity, human dignity, philosophy of music.

Zilber: Herr Prof. Stolzenberg, seit dem Kant-Jahr 2004 waren Sie oft in Kaliningrad. Sie sind langjähriger Teilnehmer der Kant-Tagungen in Kaliningrad, die an Kants Geburtstag stattfinden. Im Rahmen der Festveranstaltung zu Kants Geburtstag im April 2017 haben Sie im Dom die Kant-Lectures der Academia Kantiana mit einem Vortrag zu Kants Weltbegriff der Philosophie eröffnet. Im August 2017 haben Sie die erste Internationale Sommerschule der Academia Kantiana zum Thema „Was soll ich tun? Kants Ethik und ihre Aktualität“ in Swetlogorsk durchgeführt. Welche Eindrücke hatten Sie damals und heute, und welche Bedeutung hat für Sie Kant und die Kant-Forschung in Kaliningrad?

¹ Immanuel Kant Baltic Federal University, 14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041 Russia.
Received 14.07.2018.
doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-4
© Zilber A. S., 2018.

Кантианы в Светлогорске на тему «“Что я должен делать?” Этика Канта и ее актуальность». Какие впечатления у вас остались тогда и сейчас? Какое значение для вас имеют Кант и исследования Канта в Калининграде?

Ю. Штольценберг: Нет города, в котором бы философу воздавалась такая честь, как это имеет место в Калининграде. Публичные торжественные мероприятия в день рождения Канта в Соборе и возложение цветов на его могилу — это впечатляющий жест памяти и почитания Иммануила Канта как философа и человека.

В кантовских конференциях в Калининграде регулярно участвовали ведущие кантоведы со всего мира, и сотрудничество с российскими коллегами было превосходным. Научные контакты продолжались и за рамками конференций, в особенности с профессором Владимиром Брюшинкиным (1953—2012). А учреждение *Академии Кантианы* в 2017 г. и связанные с этим инициативы, равно как и обновление формата журнала «Кантовский сборник», богатого своими традициями, стали важным шагом к активизации кантоведения в Балтийском федеральном университете Калининграда. Среди этих новых инициатив — Летняя школа по философии Канта, которая в нынешнем году прошла в Светлогорске во второй раз, и ее научным руководителем был мой коллега Хайнер Клемме. Оба раза Школа получила очень позитивный международный резонанс. Обобщить мои впечатления могу так: я уверен, что у Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта есть потенциал для того, чтобы стать центром кантоведения в России.

А. Зильбер: Как проявляется и в чем состоит, на ваш взгляд, актуальность Канта?

Ю. Штольценберг: Юбилейный 2004 год показал с особой убедительностью, что Кант стал философом, чьи идеи нашли отклик во всем мире. В связи с 200-летием со дня смерти Канта 12 февраля 2004 г. во всем мире прошли памятные мероприятия и конференции. Появились новые биографии Канта. Философские журналы издали особые выпуски, посвященные его философии. В это же время международная конференция прошла в Калининградском университете, а к 280-летию со дня рождения Канта 22 апреля в Калининграде состоялся большой международный конгресс. Кантовские конгрессы прошли тогда в Москве, в Китае, Индии, Австралии, США и Латинской Америке. Всё это дает основание сказать, что Канта во всем мире воспринимают как интеллектуальную инстанцию, которая помогает сориентироваться в основополагающих вопросах человеческой жизни.

В этой связи всегда ссылались и продолжают ссылаться на трактат Канта «К вечному миру». В нем Кант представил модель всемирно-гражданского со-

Stolzenberg: Es gibt keine Stadt, in der ein Philosoph in der Weise verehrt wird, wie es in Kaliningrad der Fall ist. Die öffentlichen Gedenkveranstaltungen zu Kants Geburtstag im Dom und die Niederlegung von Blumen am Grab Kants sind eine beeindruckende Geste des Gedenkens und der Verehrung für den Philosophen und Menschen Immanuel Kant.

An den Kant-Tagungen in Kaliningrad haben stets international führende Kant-Forscherinnen und Forscher teilgenommen, und die Kooperation mit den russischen Kolleginnen und Kollegen war ausgezeichnet. Der wissenschaftliche Kontakt ist über diesen Anlass hinaus fortgeführt worden, insbesondere mit dem Kollegen Vladimir Bryushinkin (1953—2012). Mit der Gründung der *Academia Kantiana* im Jahre 2017 und den damit verbundenen Initiativen sowie der Neugestaltung der traditionsreichen Kant-Zeitschrift „Kantovsky Sbornik“ ist ein wichtiger Schritt zur Intensivierung der Kant-Forschung an der Baltischen Föderalen Universität Kaliningrad getan. Die Sommerschule zur Philosophie Kants, die in diesem Jahr zum zweiten Mal in Swetlogorsk unter der wissenschaftlichen Leitung von meinem Kollegen Heiner Klemme stattgefunden hat, ist Teil der neuen Initiativen. Sie hat in beiden Jahren ein sehr erfreuliches internationales Echo erfahren. Meinen Eindruck kann ich so zusammenfassen: Ich glaube, dass die Baltische Föderale Immanuel-Kant-Universität das Zeug hat, zum Zentrum der Kant-Forschung in Russland zu werden.

Zilber: Woran zeigt sich und worin besteht Ihrer Meinung nach Kants Aktualität?

Stolzenberg: Im Kant-Jahr 2004 hat sich mit besonderer Eindringlichkeit gezeigt, dass Kant zu einem Philosophen mit weltweiter Resonanz geworden ist. Aus Anlass des 200. Todestages am 12. Februar 2004 fanden in der ganzen Welt Gedenkveranstaltungen und Kongresse statt. Neue Kant-Biographien erschienen. Philosophische Fachzeitschriften haben Sondernummern zur Philosophie Immanuel Kants aufgelegt. Zur selben Zeit fand an der Universität Kaliningrad eine internationale Kant-Tagung statt. Zu Kants 280. Geburtstag am 22. April gab es noch einmal einen großen internationalen Kongress in Kaliningrad. In Moskau sowie in China, Indien, Australien, den USA und Lateinamerika wurden Kant-Tagungen veranstaltet. Insofern darf man wohl sagen, dass Kant weltweit als eine intellektuelle Instanz wahrgenommen wird, von der man Orientierung in grundlegenden Fragen des menschlichen Lebens erwartet.

In diesem Zusammenhang wurde und wird immer wieder auf Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* hingewiesen. Hier hat Kant das Modell einer weltbürgerlichen Gesellschaft autonomer Staaten entworfen. Kants Ar-

общества автономных государств. Аргументы Канта в пользу идеи, которую он развивает в знаменитой «Второй окончательной статье», что международное право «должно быть основано на *федерализме* свободных государств» (Кант, 1994, с. 385), организованном согласно модели постоянно заседающего конгресса государств, действия органов которого направлены на то, чтобы государствам «разрешать споры между собой цивилизованным образом, как бы судопроизводством, а не варварским (дикарским) способом, и именно не войной» (Кант, 2014, с. 417), — эти аргументы, на мой взгляд, до сих пор не имеют альтернативы и особенно актуальны для современной ситуации в мировой политике.

А. Зильбер: Одна из центральных тем этической теории Канта — достоинство человека. Охрана достоинства человека провозглашается в качестве важнейшей ценности почти во всех конституциях. С вашей точки зрения, это тоже связано с философией Канта?

Ю. Штольценберг: Кант — первый, кто обосновал достоинство человека его разумной природой без отсылки к теологическим или иным метафизическим предпосылкам. И это легло в основу всех современных конституций, в которых достоинство человека объявляется неприкосновенным. С учетом этого можно сказать, что Кант стал философом мира особенно в этом отношении. Основополагающая идея Канта, как известно, состоит в том, что никого нельзя использовать только как средство для реализации прямо или косвенно эгоистических намерений другого. По Канту, это означает, что каждого человека следует уважать и обращаться с ним как с целью самой по себе. И именно в этом состоит безусловная внутренняя ценность, или достоинство человека.

Поэтому достоинство человека находится под угрозой везде, где его свободное самоопределение затруднено или невозможно. Это имеет место при всех формах эксплуатации человеческого труда, не говоря уже о таких отвратительных действиях, как торговля людьми и рабство. Другие примеры в этой связи: принудительный труд, принудительная стерилизация, пытки, массовые убийства, этническая дискриминация, неоказание помощи в чрезвычайных ситуациях. Можно привести и такие примеры из области медицинской этики, как эвтаназия или проблема свободного решения о собственной смерти перед лицом невыносимых и несмягчаемых страданий. Миссия философии в том, чтобы откликаться на такие проблемы, указывать и осуждать случаи неуважения и попрания человеческого достоинства. Здесь, как и во всех других сферах, следует подчеркнуть: речь не идет о том, чтобы неуклонно придерживаться некой застывшей кантовской догматики. Скорее о том, чтобы привлечь

гументы для идеи, которую он развивает в знаменитой «Второй окончательной статье», что международное право «должно быть основано на *федерализме* свободных государств» (Кант, 1994, с. 385), организованном согласно модели постоянно заседающего конгресса государств, действия органов которого направлены на то, чтобы государствам «разрешать споры между собой цивилизованным образом, как бы судопроизводством, а не варварским (дикарским) способом, и именно не войной» (Кант, 2014, с. 417), — эти аргументы, на мой взгляд, до сих пор не имеют альтернативы и особенно актуальны для современной ситуации в мировой политике.

Zilber: Одним из центральных тем этической теории Канта является достоинство человека. Охрана достоинства человека провозглашается в качестве важнейшей ценности почти во всех конституциях. С вашей точки зрения, это тоже связано с философией Канта?

Stolzenberg: Кант — первый, кто обосновал достоинство человека его разумной природой без отсылки к теологическим или иным метафизическим предпосылкам. И это легло в основу всех современных конституций, в которых достоинство человека объявляется неприкосновенным. С учетом этого можно сказать, что Кант стал философом мира особенно в этом отношении. Основополагающая идея Канта, как известно, состоит в том, что никого нельзя использовать только как средство для реализации прямо или косвенно эгоистических намерений другого. По Канту, это означает, что каждого человека следует уважать и обращаться с ним как с целью самой по себе. И именно в этом состоит безусловная внутренняя ценность, или достоинство человека.

Поэтому достоинство человека находится под угрозой везде, где его свободное самоопределение затруднено или невозможно. Это имеет место при всех формах эксплуатации человеческого труда, не говоря уже о таких отвратительных действиях, как торговля людьми и рабство. Другие примеры в этой связи: принудительный труд, принудительная стерилизация, пытки, массовые убийства, этническая дискриминация, неоказание помощи в чрезвычайных ситуациях. Можно привести и такие примеры из области медицинской этики, как эвтаназия или проблема свободного решения о собственной смерти перед лицом невыносимых и несмягчаемых страданий. Миссия философии в том, чтобы откликаться на такие проблемы, указывать и осуждать случаи неуважения и попрания человеческого достоинства. Здесь, как и во всех других сферах, следует подчеркнуть: речь не идет о том, чтобы неуклонно придерживаться некой застывшей кантовской догматики. Скорее о том, чтобы привлечь

Канта как партнера в непредвзятом и рациональном дискурсе, который должен быть открыт для модификаций, дополнений и критических оговорок.

Актуальность Канта проявляется также и в новейших дискуссиях, где раздаются призывы отказаться от понятия достоинства человека. Часто повторяемый аргумент состоит в том, что это понятие представляет собой давно устаревший остаток метафизики, имевшей в конечном счете теологические истоки. Другой аргумент ссылается на смуты и катастрофы истории, в ходе которых понятие человеческого достоинства было дезавуировано. И наконец, существует критическая в отношении Канта отсылка к другому, эмпирически обоснованному понятию достоинства, которое подразумевает случайное свойство человека, как, например, достоинство, связанное со вступлением в должность. Здесь назрела необходимость дискуссии. Скажу по этому поводу следующее.

Во-первых, ясно, что этическая теория Канта не содержит теологически инспирированных суждений; скорее это, как я уже сказал, первая теория, в которой развито чисто рационально-теоретическое обоснование понятия человеческого достоинства. Во-вторых, следует напомнить, что ход истории нельзя использовать в качестве опровержения нормативно-априористской теории, каковой является кантовский концепт моральной автономии и, соответственно, достоинства человека. Наконец, легко заметить, что под эмпирически случайным понятием достоинства подразумевается совершенно иной феномен, который не поддается сравнению с кантовским понятием достоинства и поэтому не может быть использован для его критики.

А. Зильбер: Как вы впервые познакомились с философией Канта?

Ю. Штольценберг: Философия Канта сопровождает меня начиная с учебы в университете уже без малого пять десятилетий, так что я на ней воспитан. В особенности во время моей учебы в Гейдельберге, который тогда был центром философии в Германии, я усвоил не только эпохальное значение идей Канта, но и в плане конкретной работы с его философией — важность тщательного, терпеливого и близкого к тексту анализа понятий и аргументов.

В Гейдельберге я, кроме того, усвоил то, о чем здесь уже упомянул: недогматичное отношение к философии Канта. Она рано стала для меня тем интеллектуальным пространством, в котором я с тех пор пребываю и в котором при этом свободно двигаюсь во многих направлениях, обращаясь к проблемам систематической философии, в особенности к вопросам теории субъективности. Одно из этих направлений — посткантовская классическая немецкая философия. Другой проект, который позже привел меня к защите

Die Aktualität Kants ergibt sich aber auch aus neueren Diskussionen. Hier werden Stimmen laut, die empfehlen, auf den Begriff der Würde des Menschen zu verzichten. Ein oft wiederholtes Argument ist, dass es sich um einen längst obsolet gewordenen Rest einer letztlich theologisch inspirierten Metaphysik handle. Ein anderes Argument beruft sich auf die Wirren und Katastrophen der Geschichte, in deren Verlauf sich der Begriff der Würde des Menschen desavouiert habe. Und schließlich findet man den Kant-kritisch gemeinten Rekurs auf einen anderen, empirisch begründeten Begriff der Würde, der eine kontingente Eigenschaft eines Menschen meint wie etwa die Würde, die mit der Übernahme eines Amtes verbunden ist. Hier besteht Diskussionsbedarf. Dazu ist das Folgende zu sagen.

Erstens ist klar, dass Kants ethische Theorie keine theologisch inspirierte Überlegungen enthält; sie ist, wie ich eben bereits gesagt habe, vielmehr die erste Theorie, die eine rein vernunfttheoretische Begründung des Begriffs der Würde des Menschen entwickelt hat; zweitens ist darauf hinzuweisen, dass der Gang der Geschichte nicht gegen die Gültigkeit einer normativ-apriorischen Theorie ins Feld geführt werden kann, wie es Kants Konzept der moralischen Autonomie bzw. der Würde des Menschen ist; und schließlich ist leicht zu sehen, dass mit dem empirisch-kontingenten Würdebegriff ein ganz anderes Phänomen gemeint ist, das mit dem Kantischen Würdebegriff nicht zu vergleichen ist und daher auch nicht als Kritik gegen ihn vorgebracht werden kann.

Zilber: Wie sind Sie mit Kants Philosophie zuerst bekannt geworden?

Stolzenberg: Kants Philosophie begleitet mich seit meinem Studium vor nunmehr bald fünf Jahrzehnten, und dementsprechend hat mich seine Philosophie geprägt. Dabei habe ich insbesondere in meiner Zeit in Heidelberg, das damals das Zentrum der Philosophie in Deutschland war, nicht nur die säkulare Bedeutung Kants begriffen, sondern, was die konkrete Arbeit mit seiner Philosophie betrifft, auch die Bedeutung einer sorgfältigen, geduldigen und textnahen Begriffs- und Argumentanalyse schätzen gelernt.

Ich habe in meiner Heidelberger Zeit aber auch das gelernt, was ich eben angedeutet habe: Es ist eine undogmatische Haltung gegenüber der Philosophie Kants. Kants Philosophie ist für mich recht früh zu einem Denkraum geworden, in dem ich mich seitdem aufhalte, in dem ich mich aber in vielen Richtungen frei mit der Verfolgung systematischer Fragestellungen, insbesondere zu Fragen der Theorie der Subjektivität, bewege. Eine dieser Richtungen ist die nachkantische klassische deutsche Philosophie. Ein anderes Projekt, mit dem ich mich dann in Göttingen habili-

докторской работы (габилитации) в Гёттингене, был посвящен обоснованию систематической философии в марбургском неокантианстве. В центре моего исследования находились не известные ранее письма и документы из архива Пауля Наторпа и ранний Мартин Хайдеггер. Тогда были только что опубликованы неизвестные до той поры ранние лекции Хайдеггера, которыми он произвел фурор сразу после окончания Первой мировой войны и в которых он на фоне своей герменевтики здесь-бытия, вдохновленной прежде всего Гуссерлем, Дильтеем, Кьеркегором и Августином, критически противопоставляет себя неокантианству (Heidegger, 1985–1995). В последние годы благодаря поддержке в форме годовой стипендии от фонда Карла Фридриха фон Сименса в Мюнхене мой главный интерес переместился к вопросам музыкальной эстетики и философии музыки. Таков спектр тем и интересов, к которым я пришел под влиянием Канта и которыми продолжаю заниматься.

А. Зильбер: Какие темы философии Канта наиболее значимы для вас лично?

Ю. Штольценберг: По большей части я уже дал ответ на ваш вопрос, когда говорил об актуальности Канта. Но хотел бы его еще немного уточнить. Для этого придется сказать несколько слов об изначальных мотивах, побудивших меня к изучению философии.

Прежде всего это опыт знакомства с литературой модернизма, в особенности с романами и рассказами Франца Кафки и европейской литературой рубежа XIX–XX столетий. В этих произведениях разными способами заострялась обозначенная уже в европейском романтизме проблематика автономии и идентичности Я в его отношении к новому незнакомому миру модерна с его экономическими, социальными, политическими и мировоззренческими проблемами. Литературоведение оказалось не в состоянии в достаточной степени прояснить мне значение таких ключевых понятий, как сознание, самосознание, Я и его отношение к государству и обществу. Поэтому было очевидно, что нужно обратиться к философии, а именно к классическим вариантам теорий субъективности, от которых упомянутые литературные проблематизации держались, мягко выражаясь, на дистанции. А это прежде всего кантовские теории теоретического и практического самосознания и проекты теории субъективности послекантовской классической немецкой философии, которые одновременно образуют основы теорий права и политики.

Чем больше я знакомился с философией Канта, а потом и с послекантовской философией, тем яснее мне становилось, что с их помощью возможно найти нормативное основание форм общественной жизни, а также личного жизненного проекта, которое способ-

тиert habe, war die Begründung systematischer Philosophie im Marburger Neukantianismus. Im Zentrum standen bisher unbekannte Briefe und Dokumente aus dem Nachlass Paul Natorps und der frühe Martin Heidegger. Heideggers bis dahin unbekannte frühe Vorlesungen, mit denen er unmittelbar nach dem Ende des Ersten Weltkriegs Furore gemacht hat und in denen er sich vor dem Hintergrund seiner vor allem von Husserl, Dilthey, Kierkegaard und Augustinus inspirierten Hermeneutik des Daseins kritisch mit dem Neukantianismus auseinandersetzt, waren damals soeben erschienen (Heidegger, 1985–1995). In den letzten Jahren ist, begünstigt durch ein einjähriges Fellowship der Carl Friedrich von Siemens Stiftung in München, ein verstärktes Interesse an Fragen der Musikästhetik und der Philosophie der Musik hinzugekommen. Das ist das Spektrum von Themen und Interessen, die ich im Ausgang von Kant verfolgt habe und verfolge.

Zilber: Was sind für Sie persönlich die wichtigsten Themen der Philosophie Kants?

Stolzenberg: Eine Antwort auf Ihre Frage habe ich zu einem großen Teil schon mit den Überlegungen zur Aktualität Kants gegeben. Ich will sie aber noch etwas präzisieren. Hierzu muss ich mit einigen Worten auf meine ursprüngliche Motivation zum Studium der Philosophie eingehen.

Es waren vor allem Erfahrungen mit der Literatur der Moderne, insbesondere den Romanen und Erzählungen Franz Kafkas und der europäischen Literatur der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Hier wurde auf vielfältige Weise die Problematik solcher Begriffe wie Autonomie und Identität eines Ich im Verhältnis zu der unvertraut gewordenen Welt der Moderne mit ihren ökonomischen, sozialen, politischen und weltanschaulichen Problemen virulent, die bereits in der europäischen Romantik angelegt war. Die Literaturwissenschaft vermochte mir keine hinreichende Klarheit über die Bedeutung solcher Schlüsselbegriffe wie Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Ich und dessen Verhältnis zu Staat und Gesellschaft zu geben. So lag es nahe, sich an die Philosophie zu wenden, und zwar an die klassischen Ausprägungen von Theorien der Subjektivität, zu denen sich die genannten literarischen Problematisierungen in Distanz hielten, um es gemäßigt auszudrücken. Das aber sind vor allem Kants Theorien des theoretischen und praktischen Selbstbewusstseins und die subjektivitätstheoretischen Entwürfe der nachkantischen klassischen deutschen Philosophie, die auch die Grundlagen der Theorien des Rechts und der Politik sind.

Je mehr ich mit der Philosophie Kants und dann auch der Philosophie nach Kant vertraut wurde, umso deutlicher wurde mir, dass daraus eine normative Grundierung öffentlicher Lebensformen und auch ei-

но выдержать испытание историческими кризисами и неопределенностью собственного жизненного пути. Мне не казалось, что Я нельзя спасти, как утверждал Эрнст Мах в своем знаменитом высказывании. Открытие психоанализа и его аналитический взгляд в бессознательные глубины нашей психики также не казались мне опровержением значимости самосознания для нашей жизни. Всегда, когда мы признаем рациональные основания для своих суждений, за которые мы принимаем ответственность по отношению к самим себе и всем другим, находящимся в подобной ситуации, мы выступаем как самосознающие личности. С особой отчетливостью это видно в ситуациях морального конфликта. В них мы принимаем свои решения не только исходя из своей собственной субъективной точки зрения, но выверяем их по всеобщему стандарту. Способность к этому, по Канту, есть доказательство нашей свободы, которая таким образом является нам со всей ясностью. Поэтому я никогда не принимал всерьез тезис о «смерти субъекта» в его радикальной версии в так называемом постмодерне. В наше время уже нейронауки, пользуясь авторитетом методов естественнонаучного исследования, желают выдать современному субъекту свидетельство о смерти и тем самым заодно удостоверить конец всей философии. Однако новые течения в философии духа показывают, что на деле имеет место обратное. Субъектность, самосознание, точка зрения от первого лица — вот темы и проблемы, которые вошли в центр внимания. Классические теории субъектности могут и должны здесь предстать как равноправные собеседники.

В этой связи следует подчеркнуть один момент: самосознание — феномен обманчивый и поэтому философски интересный: оно непосредственно дано нам в нашей повседневной жизни, но его невозможно описать как какой-нибудь естественный объект. Причина в том, что самосознание осуществляется в спонтанном акте, который при этом включает в себя непосредственное и несомненное знание о реальности своего содержания. Это единично, и это не такое свойство, которое можно встретить среди объектов природы. Это, как известно, отметил уже Декарт, а Кант и Фихте в этом последовали за ним. Другая причина состоит в интенциональной структуре сознательной жизни. В философии после Гегеля об этом стали забывать. Только Гуссерль с большой заинтересованностью напомнил об этом и положил это в основу своей философии. Поэтому Гуссерль, а также всё в большей степени Кант и Фихте — те классические позиции, которым в современной философии духа всегда уделяется особое внимание там, где речь идет о Я, самосознании, свободе и других родственных темах.

nes personalen Lebensentwurfs gewonnen werden könnte, die sich gegenüber historischen Krisenerfahrungen und auch gegenüber Irritationen eines personalen Lebenswegs bewähren kann. Das Ich schien mir nicht, wie es Ernst Mach mit seinem berühmten Ausspruch behauptet hatte, unrettbar. Und auch die Entdeckung der Psychoanalyse und ihr analytischer Blick in die unbewussten Tiefen unserer Psyche schien mir kein Einwand gegen die Bedeutung von Selbstbewusstsein für unser Leben zu sein. Wo immer wir rationale Gründe für unsere Meinungen geltend machen, für die wir gegenüber uns selber und auch allen anderen in einer vergleichbaren Situation Verantwortung übernehmen, treten wir als selbstbewusste Personen auf. Das ist besonders deutlich in moralischen Konfliktsituationen der Fall. Hier treffen wir unsere Entscheidungen nicht nur aus unserem eigenen subjektiven Standpunkt heraus, sondern richten sie an allgemeinen Standards aus. Dies zu können, ist für Kant ein Beweis unserer Freiheit, über die wir uns auf diese Weise klar werden. Ich habe daher nie die These vom ‚Tod des Subjekts‘ in ihrer radikalen Version in der sog. Postmoderne ernst genommen. In der Gegenwart sind es die Neurowissenschaften, die dem neuzeitlichen Subjekt den Totenschein mit der Autorität naturwissenschaftlicher Forschungsmethoden ausstellen wollen und damit zugleich das Ende der Philosophie zu besiegeln suchen. Die neueren Entwicklungen in der Philosophie des Geistes zeigen jedoch, dass das Gegenteil der Fall ist. Subjektivität, Selbstbewusstsein, die Perspektive der ersten Person, das sind Themen und Probleme, die ins Zentrum der Aufmerksamkeit getreten sind. Die klassischen Theorien der Subjektivität können und müssen sich hier als Gesprächspartner auf Augenhöhe einbringen.

Ein Punkt, der in diesem Zusammenhang zu betonen ist, ist der folgende: Selbstbewusstsein ist ein irritierender und deshalb philosophisch interessanter Sachverhalt: Wir sind damit in unserem alltäglichen Leben unmittelbar vertraut, aber es lässt sich nicht wie ein natürlicher Gegenstand unter anderen beschreiben. Ein Grund ist darin zu sehen, dass Selbstbewusstsein in einem spontanen Akt zustande kommt, der zugleich ein unmittelbares und untrügliches Wissen von der Realität seines Gehalts einschließt. Das ist singular, und das ist keine Eigenschaft, die man unter Gegenständen der Natur antreffen kann. Das hatte bekanntlich schon Descartes betont, und Kant und Fichte sind ihm darin gefolgt. Ein anderer Grund besteht in der intentionalen Struktur bewussten Lebens. In der Philosophie nach Hegel ist das nicht mehr angemessen wahrgenommen worden. Erst Husserl hat darauf wieder mit Emphase hingewiesen und zur Grundlage seiner Philosophie gemacht. Husserl und in zunehmenden Maße Kant und

А. Зильбер: Вы написали диссертацию о понятии интеллектуального созерцания у Фихте (Stolzenberg, 1986). Кант, как известно, отвергал интеллектуальное созерцание. Как соотносится ваша диссертация с вашими исследованиями философии Канта?

Ю. Штольценберг: Сразу скажу главное: я с самого начала не мог понять всё еще разделяемый некоторыми «кантианцами» вердикт о том, что между Кантом и Фихте, а значит и всей послекантовской классической немецкой философией, лежит глубочайшая и непреодолимая пропасть; более того, что с Фихте утверждается дедукционное сумасшествие, не поддающееся рациональному контролю, спастись от которого можно только решительно обходя его стороной. Подобное же можно сказать о Шеллинге и Гегеле; а таких писателей и философов, как Фридрих Генрих Якоби, мол, и вовсе не следует воспринимать всерьез. Такие стратегии иммунизации основаны на чистом незнании.

Тему диссертации я нашел более или менее волей случая. Все еще отлично помню лекцию Дитера Хенриха, в которой он приводил цитаты из текста Фихте, который не был опубликован при его жизни. Этот текст тогда только что вышел в академическом издании и еще мало кому был известен; это был первый набросок системы Фихте в рукописи «Собственные размышления об элементарной философии» 1793–1794 гг. Хенрих цитировал слова Фихте не без некоторого пафоса: «Да, вот Я. — Можно ли здесь что-то сделать? Следуй за безусловностью Я» (Fichte, 1971, S. 48). Меня это воодушевило, захотелось проследить эту безусловность Я. Об этой рукописи, единственной в своем роде, я не могу, к сожалению, здесь рассказать подробно. Скажу только, что она является одним из важнейших текстов, документирующих возникновение послекантовской философии после Канта. Философствуя с пером в руке, Фихте написал ее, как внутренний монолог, в Цюрихе перед отъездом в Йену, после прочтения уничтожающей критики философии Карла Леонарда Рейнгольда, а также Канта гёттингенским философом Готлобом Эрнстом Шульце. О концепте интеллектуального созерцания, который, по сути, уже содержался в этой рукописи, и о его соотношении с философией Канта, можно сказать здесь только следующее.

Известно, что Фихте, вероятно, под влиянием вердикта Канта не использует выражение «интеллектуальное созерцание» в своем первом систематическом труде, «Основах общего наукоучения» 1794–1795 гг., но употребляет его в предшествующем труде — программной рецензии на уже упомянутое сочинение Шульца против Канта и Рейнгольда (Фихте, 2000). Вместе него в раннем наукоучении Фихте применяет понятие дела-действия (Tathandlung). В «Соб-

Фихте sind daher die klassischen Positionen, die in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes überall dort, wo von Ich, Selbstbewusstsein, Freiheit und anderen verwandten Themen die Rede ist, verstärkt Beachtung finden.

Zilber: Sie haben Ihre Dissertation über Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung geschrieben (Stolzenberg, 1986). Kant hat eine intellektuelle Anschauung bekanntlich abgelehnt. Wie verhält sich Ihre Dissertation zu Ihrer Beschäftigung mit Kant?

Stolzenberg: Um das Wichtigste gleich vorweg zu sagen: Ich habe von Anfang an das immer noch im Umlauf befindliche Verdikt einiger ‚Kantianer‘ nicht verstehen können, dass es eine unheilvolle und unüberbrückbare Kluft zwischen Kant und Fichte und damit auch zur nachkantischen klassischen deutschen Philosophie gebe, mehr noch, dass mit Fichte ein rational nicht mehr kontrollierbarer Deduktionswahn einsetze, vor dem man sich nur durch konsequente Nichtbeachtung retten könne. Ähnliches gelte für Schelling und Hegel; und Literaten und Philosophen wie Friedrich Heinrich Jacobi seien schon gar nicht ernst zu nehmen. Solche Immunisierungsstrategien beruhen auf schierem Unkenntnis.

Das Dissertationsthema habe ich damals mehr oder weniger durch einen Zufall gefunden. Ich erinnere mich noch sehr gut an eine Vorlesung von Dieter Henrich, in der er aus einem Nachlasstext Fichtes zitierte, der soeben in der großen Akademie-Ausgabe erschienen und noch weitgehend unbekannt war; es war dies Fichtes erster Systementwurf im Manuskript *Eigne Meditationen über Elementarphilosophie* von 1793/94. Henrich zitierte nicht ohne ein gewisses Pathos Fichtes Worte: „Ja, das Ich. — ist etwa da was zu machen? Gehe der Unbedingtheit des Ich nach“ (Fichte, 1971, S. 48). Das elektrisierte mich, dieser Unbedingtheit des Ich wollte ich auf die Spur kommen. Auf den singulären Charakter dieses Manuskripts, das eines der bedeutendsten Dokumente in der Entstehung der Philosophie nach Kant ist und das Fichte, einem inneren Monolog vergleichbar, mit der Feder in der Hand philosophierend, in Zürich, nach der Lektüre der vernichtenden Kritik der Philosophie Karl Leonhard Reinholds und auch Kants durch den Göttinger Philosophen Gottlob Ernst Schulze, vor seiner Ankunft in Jena niedergeschrieben hat, kann ich hier nicht weiter eingehen. Nur so viel sei zu dem hier der Sache nach schon enthaltenen Konzept der intellektuellen Anschauung und ihrem Verhältnis zu Kant gesagt:

Es ist bekannt, dass Fichte den Ausdruck *intellektuelle Anschauung* in seiner ersten systematischen Schrift, der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95, vermutlich im Blick auf Kants Verdikt nicht

ственных размышлениях» Фихте с той же целью вводит понятие силы представления. С помощью этих выражений Фихте пытается справиться с тем, что можно назвать перформативным характером Я-мысли. Подразумевается то, что я сейчас упомянул: осуществление мысли Я в силу своего значения порождает реальность своего содержания и относящееся к ней непосредственное знание. Поскольку созерцание направлено на отдельный объект, который, однако, в данном случае имеет не эмпирическое, но чисто духовное содержание, Фихте назвал тот способ, которым нам доступно содержание мысли Я, интеллектуальным созерцанием.

Кант в контексте своей критики паралогизмов рациональной психологии во втором издании «Критики чистого разума» обозначил похожую мысль. Он рассматривает там самосознание как «нечто реальное» и «как нечто действительно существующее»; вдобавок там встречается суждение о том, что Я «имеет чисто интеллектуальный характер», но существует не само по себе, а возникает на основании эмпирического представления (Кант, 2006, с. 537–539). Фихте был убежден в том же самом, и это часто не замечают. Таким образом, есть достаточное основание полагать, что Кант и Фихте были согласны в понимании изначального самосознания.

А. Зильбер: Как же тогда можно объяснить упомянутое вами предубеждение против Фихте?

Ю. Штольценберг: Очевидно, это связано с теорией субъективности, которую Фихте вывел из своего концепта «чистого Я». Ее новизна, которая объясняет ее отличие от понятия философии у Канта, равно как и то самое предубеждение, заключается в идее поставить теорию человеческого духа на такие рельсы, на которых когнитивные способности, которые мы применяем в наших теоретических и практических отношениях с миром, можно обосновать с помощью единого цикла аргументов. А именно, следующим образом: субъект, обладающий этими способностями, проявляет их из своей собственной перспективы, то есть из перспективы первого лица, и приписывает их себе как свои собственные, ему самому присущие функции. Так субъект посредством своих эпистемических функций сам становится автором и предметом теории. Это новаторская программа «истории самосознания», которую первым пытался осуществить Фихте и которую по-своему модифицировали Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма» (1800), а потом и Гегель в «Феноменологии духа» и, в конечном итоге, во всей своей системе философии. В этой программе, на мой взгляд, — ключ к пониманию классической немецкой философии и ее различных версий (Stolzenberg, 2009).

erwähnt, wohl aber in der ihr vorausgehenden programmatischen Rezension der eben genannten Kant- und Reinhold-kritischen Schrift Schulzes, der sog. Aenesidemus-Rezension. In der frühen Wissenschaftslehre verwendet Fichte stattdessen den Begriff der Tathandlung. In den *Eigenen Meditationen* führt Fichte hierfür den Begriff der Darstellungskraft ein. Mit diesen Ausdrücken sucht Fichte dem, was man den performativen Charakter des Ich-Gedankens nennen kann, gerecht zu werden. Gemeint ist, was ich eben angedeutet habe, dass der Vollzug des Gedankens ‚Ich‘ kraft seiner Bedeutung die Realität seines Gehalts und ein diesbezügliches unmittelbares Wissen hervorbringt. Da eine Anschauung sich auf einen individuellen Gegenstand bezieht, der hier aber keinen empirischen, sondern einen rein geistigen Gehalt hat, nannte Fichte die Art und Weise, wie der Gehalt des Gedankens ‚Ich‘ zugänglich ist, eine intellektuelle Anschauung.

Im Kontext seiner Kritik der Paralogismen der rationalen Psychologie hat Kant in der B-Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* einen ähnlichen Gedanken skizziert. Dort sieht Kant das Selbstbewusstsein als „etwas Reales“ an und als etwas, „was in der Tat existiert“, und dort findet sich auch die Aussage, dass das Ich „rein intellektuell“ sei, dass es aber nicht für sich besteht, sondern aus Anlass einer empirischen Vorstellung hervorgebracht werde (*KrV*, B 423). Das war auch Fichtes Überzeugung, was oft übersehen wird. So hat man guten Grund, von einer gewissen Übereinstimmung zwischen Kants und Fichtes Verständnis des ursprünglichen Selbstbewusstseins auszugehen.

Zilber: Wie lässt sich dann aber der von Ihnen zielierte Vorbehalt gegenüber Fichte verstehen?

Stolzenberg: Das hängt offenbar mit der Theorie der Subjektivität zusammen, die Fichte aus seinem Konzept eines ‚reinen Ich‘ abgeleitet hat. Das Neue, das die Distanz gegenüber Kants Begriff von Philosophie und vielleicht auch jenen Vorbehalt erklärt, lässt sich folgendermaßen beschreiben: Es ist die Idee, eine Theorie des menschlichen Geistes auf die Bahn zu bringen, die die kognitiven Fähigkeiten, die wir in unserem theoretischen und praktischen Weltverhältnissen anwenden, in einem einheitlichen Argumentationsgang begründet. Das soll so geschehen, dass das Subjekt, das über sie verfügt, sie aus seiner eigenen Perspektive, der Perspektive der Ersten Person also, zur Darstellung bringt und sie sich als seine eigenen, ihm zugehörigen Funktionen zuschreibt. So wird das Subjekt selber zum Autor und Gegenstand einer Theorie über seine epistemischen Funktionen. Das ist das innovative Programm einer „Geschichte des Selbstbewusstseins“, das Fichte als erster zu realisieren suchte, dem Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* von 1800 und dann auch Hegel in der *Phänomenologie*

А. Зильбер: Вы могли бы несколько подробнее рассказать об этой программе?

Ю. Штольценберг: Чтобы понять, насколько новаторской была эта программа, следует для начала обратиться к ее истокам в истории науки. Истоки лежат в новом взгляде на природу, который появился во второй половине XVIII в., прежде всего во Франции, и заключался в том, чтобы не просто классифицировать формы природы, а пытаться объяснить ее генетическую историю. Эта новая научно-теоретическая парадигма утвердилась очень быстро. Первым, кто распространил этот новый естественнонаучный подход на философию духа, был Этьенн Бонно де Кондильяк с его «Трактатом об ощущениях» (*Traité des Sensations*, 1754). Кондильяк пытался выстроить последовательную реконструкцию всех когнитивных способностей человеческого духа по мере возрастания их сложности, начиная с простого чувственного восприятия. Эта научно-теоретическая модель для обоснования теории духа, которая увлекала философов после Канта и которую они в качестве новой научной теории человеческого духа сделали основой своего философствования. Она была опосредована рецепцией лейбницевской теории саморазвивающейся монады Гердером, Маймоном, Платнером и другими вплоть до Фихте. Фихте, правда, исходил не из простого чувственного восприятия, а, как ученик Канта, из человеческого самосознания (*Genealogien des Geistes...*, 2018).

Таким образом, это четко определенные, хотя и сложные взаимосвязи из истории идей, и они позволяют понять путь от Канта к Фихте. Постаревший Кант не был знаком с ними в достаточной степени и, как он выражался в письмах, не желал более оказывать доверие новым «чрезвычайно заостренным алпексам» своих учеников. Также он не хотел вникать в философию Фихте, с которой он, как известно, познакомился только поверхностно, по чужой рецензии. Для Канта важно было распространение его критической философии, в особенности практической философии. К этому он призывал Фихте. И Фихте этому призыву, на свой лад, последовал прежде всего в своем труде «Назначение человека» (1799).

А. Зильбер: Что из этого следует для понимания соотношения Канта и его последователей-идеалистов?

Ю. Штольценберг: Я думаю, следствия вполне очевидны: с пониманием дела нельзя говорить о непреодолимой и даже бездонной пропасти между Кантом и его последователями. Скорее, ясно, что новаторская философская программа, которая была инспирирована как новой научно-теоретической установкой, так и актуальными дискуссиями о философии Канта, потребовала введения совершенно новой, неизвестной Канту, формы понятий и обоснований: главным пред-

des Geistes und schließlich in seinem gesamten System der Philosophie eine jeweils eigene Prägung gegeben haben. Dieses Programm enthält meines Erachtens den Schlüssel zum Verständnis der klassischen deutschen Philosophie und ihrer verschiedenen Ausprägungen (Stolzenberg, 2009).

Zilber: Können Sie dieses Programm noch etwas genauer charakterisieren?

Stolzenberg: Um das Innovative dieses Programms zu verstehen, muss man zunächst einen Blick auf seine wissenschaftshistorischen Quellen tun. Sie liegen in einer neuen Betrachtung der Natur, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vor allem in Frankreich aufkam, die die Naturformen nicht mehr klassifikatorisch zu beschreiben, sondern in einer genetischen Naturgeschichte zu erklären suchte. Dieses neue wissenschaftstheoretische Paradigma setzte sich sehr schnell durch. Der erste, der dieses neue naturwissenschaftliche Verfahren auf die Philosophie des Geistes anwandte, war Etienne Bonnot de Condillac mit seinem *Traktat über die Empfindungen (Traité des Sensations)* aus dem Jahre 1754. Im Ausgang von einer einfachen Sinneswahrnehmung suchte Condillac eine sukzessiv voranschreitende Rekonstruktion aller kognitiven, zunehmend komplexeren Fähigkeiten des menschlichen Geistes zu entwickeln. Das ist das wissenschaftstheoretische Modell für die Begründung einer Theorie des Geistes, das die Philosophen nach Kant faszinierte und das sie, vermittelt über eine Rezeption von Leibniz' Theorie der sich selbst entfaltenden Monade durch Herder, Maimon, Platter und anderen bis hin zu Fichte, als eine neue wissenschaftliche Theorie des menschlichen Geistes zur Grundlage ihres Philosophierens machten. Fichte freilich ging nicht von einer einfachen Sinnesempfindung aus, sondern, darin Schüler Kants, vom menschlichen Selbstbewusstsein (Bomski und Stolzenberg, 2018).

Es sind somit klar definierte, wenngleich komplexe problemgeschichtliche Zusammenhänge, die den Weg von Kant zu Fichte verständlich werden lassen. Mit ihnen war der alte Kant nicht hinreichend vertraut, und er mochte, wie er in Briefen äußert, den neuen „äußerst zugespitzten Apices“ seiner Schüler kein Vertrauen mehr schenken. Und auch in die Philosophie Fichtes, die er bekanntlich nur flüchtig und aus einer Rezension wahrgenommen hat, vermochte er sich nicht mehr hineinzufinden. Wichtig war ihm die Verbreitung seiner kritischen Philosophie, insbesondere seiner praktischen Philosophie. Dazu forderte er Fichte auf. Dem ist Fichte auf seine Weise vor allem in der Schrift „Bestimmung des Menschen“ aus dem Jahre 1799 nachgekommen.

Zilber: Welche Folgen ergeben sich daraus für das Verständnis des Verhältnisses von Kant und seinen idealistischen Nachfolgern?

метод философии были теперь не формы суждения и критическое обоснование их отношения к предмету — в особенности открытых Кантом синтетических суждений *a priori* — путем трансцендентальной дедукции, а конструктивное обоснование ментальных процессов, в которых человеческий дух взаимодействует с миром опыта. Согласно очевидному в самом себе и, как уже было сказано, непредметному принципу самосознания, эти ментальные процессы следует представлять в логически согласуемой последовательности как условия того понятия, которое субъект сознания создает о самом себе. Теперь нам уже ясно, что это тот исходный пункт, из которого произошли различные проекты систем в философии после Канта. Как именно это происходило и как оценивать успех конкретных теорий, до сих пор остается открытым вопросом.

А. Зильбер: Мой следующий вопрос непосредственно продолжает то, о чем Вы сейчас говорили. Вы в своих работах неоднократно цитируете одно выражение из кантовской «Критики практического разума», а именно «самосознание чистого практического разума», и связываете с ним тезис, согласно которому оно не только обозначает центр Кантовой этики, но и вообще является центральным местом, которое напрямую ведет к послекантовской философии, прежде всего к философии Фихте (Stolzenberg, 1988). Проясните, пожалуйста, это утверждение.

Ю. Штольценберг: В «Критике практического разума» Кант размышляет о том, не является ли безусловный практический закон — имеется в виду моральный закон — «просто самосознанием чистого практического разума», и далее он задумывается о том, не тождествен ли понятый таким образом чистый практический разум положительному понятию свободы (Кант, 1997а, с. 347). Положительное понятие свободы — это, разумеется, понятие свободы как автономии. Таким образом, это размышление Канта действительно затрагивает самый центр его этики.

Нетрудно показать, что это рассуждение, сформулированное просто как проблема, можно преобразовать в ассерторическое суждение. Для этого достаточно вспомнить кантовское определение автономии: «А чем же другим может быть свобода воли, — вопрошает Кант в «Основоположении к метафизике нравов», — если не автономией, то есть свойством воли быть самой для себя законом?» (Кант, 1997б, с. 223). Как известно, Кант отождествляет понятие воли с практическим разумом. Если следовать этой терминологической предпосылке, обозначенной в обеих приведенных цитатах, тогда автономия — это свойство чистого практического разума *быть* самому себе законом, а точнее, как указывает первая цитата, безусловным законом.

Stolzenberg: Ich denke, die Folgen sind unmittelbar klar: Von einer unüberbrückbaren oder gar verhängnisvollen Kluft zwischen Kant und seinen Nachfolgern kann sinnvollerweise keine Rede sein. Vielmehr ist klar, dass das innovative philosophische Programm, das sowohl durch die neue wissenschaftstheoretische Orientierung als auch durch die aktuellen Diskussionen um die Philosophie Kants motiviert war, die Einführung einer Kant gegenüber völlig neuen Begriffs- und Begründungsform erforderlich machte: Nicht Formen des Urteils und die kritische Begründung ihres Gegenstandsbezugs insbesondere der von Kant entdeckten synthetischen Urteile *a priori* durch eine transzendente Deduktion, sondern die konstruktive Begründung der mentalen Aktivitäten, mit denen der menschliche Geist sich auf die Welt der Erfahrung bezieht, waren nun der primäre Gegenstand der Philosophie. Im Ausgang von dem in sich selbst evidenten und, wie vorhin bereits gesagt, ungegenständlichen Prinzip des Selbstbewusstseins sollten diese mentalen Aktivitäten als die Bedingungen des Begriffs, den das Subjekt des Bewusstseins von sich selbst erzeugt, in einer logisch konsistenten Folgeordnung dargestellt werden. Man sieht nun auch, dass dies der Ausgangspunkt ist, aus dem die unterschiedlichen Systemwürfe in der Philosophie nach Kant hervorgegangen sind. Wie dies genau geschehen ist und wie der jeweilige Erfolg der Theorien zu beurteilen ist, ist bis heute eine offene Frage.

Zilber: Meine nächste Frage schließt an das, was Sie soeben ausgeführt haben, direkt an. In Ihren Veröffentlichungen zitieren Sie wiederholt einen Terminus aus Kants *Kritik der praktischen Vernunft*, das „Selbstbewusstsein einer reinen praktischen Vernunft“, und Sie verbinden damit die These, dass damit nicht nur das Zentrum von Kants Ethik bezeichnet ist, sondern dass dies eine ganz zentrale Stelle ist, von der aus ein direkter Anschluss an die Philosophie nach Kant, und vor allem an die Fichtesche Philosophie, gegeben ist (Stolzenberg, 1988). Ich möchte Sie bitten, diese Thesen etwas näher zu erläutern.

Stolzenberg: In der *Kritik der praktischen Vernunft* erwägt Kant, ob ein unbedingtes praktisches Gesetz, gemeint ist das Sittengesetz, nicht „bloß das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft“ sei, und weiter erwägt Kant, ob die so gefasste reine praktische Vernunft nicht mit dem positiven Begriffe der Freiheit identisch sei (*KpV*, AA 05, S. 29). Der positive Begriff der Freiheit ist natürlich der Begriff der Freiheit als Autonomie. Kants Überlegung betrifft also wirklich das Zentrum seiner Ethik.

Man kann nun leicht zeigen, dass Kants bloß problematisch formulierte Erwägung in ein assertonisches Statement überführt werden kann. Dazu muss man

Хотя эта формулировка звучит довольно неприглядно, ясно, что Кант имеет в виду. Подразумевается, что чистый практический разум не обуславливается ни эмпирическими законами, ни содержательно определенными универсально действующими законами, а только самим собой. Быть обусловленным самим собой или, соответственно, быть законом самому себе может означать только то, что чистый разум благодаря этому является практическим, что он в отношении поступков или максим воли возводит в принцип только свою собственную основную функцию, которая заключается в формальной компетенции, а именно — в учреждении универсальной целесообразности.

Так мы приближаемся к смыслу понятия «самосознание чистого практического разума». Пока чистый практический разум в отношении поступков и, соответственно, максим воли возводит в один-единственный принцип для оценки поступков или максим воли только свою собственную компетенцию — учреждение универсальной целесообразности, он направлен только на самого себя, на свою собственную суть. Именно в этом заключается его самозаконотворчество, или его автономия, и это — положительное понятие свободы. Такое отношение чистого практического разума к самому себе можно назвать самосознанием чистого практического разума. Тем самым кантовский моральный закон — это не содержательно обусловленный закон, который чистый практический разум делает своим собственным. Моральный закон — это не что иное, как понятийное выражение собственной сущности разума. Моральный закон — это, как Кант объясняет в другом месте, «формальный закон», и это не что другое, как «форма его [то есть разума] всеобщего законодательства» (Кант, 1997а, с. 443). Тем самым этика Канта и ее принцип, свобода как автономия, являются результатом специфического саморефлексивного движения человеческого разума. Он провозглашает свою собственную сущность всеобщим критерием обоснования моральности. Таким образом, он сам себе закон. Это тоже уникально и революционно для философской этики.

А. Зильбер: Так мы снова вернулись к началу нашей беседы, а началась она с этики Канта.

Ю. Штольценберг: В самом деле: именно в ней находится ядро Кантовой теории человеческого достоинства, фундамент которой образует понятие автономии. Уважать достоинство человека, таким образом, означает считать каждого человека обладающим саморефлексивным (в строгом смысле) практическим разумом и признавать это высшей человеческой ценностью. Это именно тот пункт, о котором следует напоминать критикам кантовского понятия достоинства.

сich nur Kants Definition von Autonomie vor Augen stellen: „Was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein“, so fragt Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, „als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein?“ (GMS, AA 04, S. 446–447). Es darf als bekannt gelten, dass Kant den Begriff des Willens mit dem der praktischen Vernunft gleichsetzt. Folgt man unter dieser terminologischen Prämisse der soeben zitierten und der obigen Erklärung, dann ist Autonomie die Eigenschaft der reinen praktischen Vernunft, sich selbst ein Gesetz, und zwar, wie das obige Zitat hervorhebt, ein unbedingtes Gesetz zu sein.

Obwohl diese Formulierung recht ungewöhnlich klingt, ist das, was Kant meint, klar. Gemeint ist, dass die reine praktische Vernunft weder durch empirische Gesetze noch durch inhaltlich bestimmte universal gültige Gesetze bestimmt ist, sondern nur durch sich selbst. Durch sich selbst bestimmt bzw. sich selbst ein Gesetz zu sein, das kann dann nur heißen, dass die reine Vernunft dadurch praktisch ist, dass sie mit Bezug auf Handlungen bzw. Maximen des Willens nur ihre eigene wesentliche Funktion zum Prinzip erhebt, und die besteht in einer formalen Kompetenz, nämlich der Etablierung einer universalen Gesetzmäßigkeit.

Damit kommen wir der Bedeutung des Begriffs des Selbstbewusstseins einer reinen praktischen Vernunft näher. Sofern nämlich die reine praktische Vernunft in ihrem Bezug auf Handlungen bzw. Maximen des Willens nur ihre eigene Kompetenz, die Etablierung universaler Gesetzmäßigkeit, zum alleinigen Prinzip für die Beurteilung von Handlungen bzw. Maximen des Willens erhebt, bezieht sie sich nur auf sich selbst, ihr eigenes Wesen. Genau darin besteht ihre Selbstgesetzgebung bzw. ihre Autonomie, und das ist der positive Begriff der Freiheit. Ein solches Selbstverhältnis der reinen praktischen Vernunft ist als Selbstbewusstsein einer reinen praktischen Vernunft zu bezeichnen. Das Kantische Sittengesetz ist insofern nicht ein inhaltlich bestimmtes Gesetz, das die reine praktische Vernunft sich zu eigen macht, das Sittengesetz ist gar nichts anderes als der begrifflich gefasste Ausdruck ihres eigenen Wesens. Das Sittengesetz ist, wie Kant an einer anderen Stelle ausführt, ein „formales Gesetz“, und das ist „nichts weiter als die Form ihrer [d. h. der Vernunft] allgemeinen Gesetzgebung“ (KpV, AA 05, S. 64). Kants Ethik und ihr Prinzip, die Freiheit als Autonomie, ist somit das Resultat einer spezifischen selbstreflexiven Bewegung der menschlichen Vernunft. Sie erklärt ihr eigenes Wesen zum alleinigen Kriterium der Begründung der Moralität. Darin ist sie sich selbst ein Gesetz. Auch das ist singular, und es ist für die philosophische Ethik revolutionär.

Исходя из этого, однако, можно также понять другую важную часть этической теории Канта, на которую в кантоведении направлено меньше внимания. Здесь я могу только кратко указать на эту проблему. Речь идет о таблице категорий свободы и об их теоретическом контексте. Их общий принцип, по словам Канта, — это «закон, который разум устанавливает самому себе как закон свободы» (Кант, 1997а, с. 445). Поэтому кажется вполне разумным, по аналогии с дедукцией категорий теоретического разума и знаменитым положением Канта о «я мыслю», которое должно иметь возможность сопровождать все мои представления (Кант, 2006, с. 203), исходить в случае категории свободы из чистого «я желаю», для которого должна иметься возможность сопровождать все мои желания, если эти желания должны быть возможны как нравственные желания. В этом случае функция категорий свободы заключается в том, что они являются принципами, согласно которым «многообразное [содержание] желаний» (Кант, 1997а, с. 445) подчиняется единству самосознания чистого практического разума.

Теперь перехожу ко второй части вашего вопроса: важно заметить, что это именно то отношение чистого практического разума к самому себе, которое самым тщательным образом анализировал Фихте. Из его сочинений в этой связи следует упомянуть следующие: «Основы естественного права» (1796) — в нем Фихте формирует понятие изначального практического самосознания и объявляет его первым определением теории конкретной субъективности; вторая редакция наукоучения под названием «Опыт нового изложения наукоучения» (1796/97), в котором Фихте развивает эту концепцию в понятии чистой воли; наконец, «Система учения о нравах» (1798), точнее, ее первый раздел, презентует тонко дифференцированный анализ кантовского понятия самосознания чистого практического разума. Конечно, теория Канта при этом подвергается определенной понятийной модификации, но ее ядро остается неизменным. Отсюда, однако, открывается также перспектива на позднюю философию Фихте. Можно проследить, как философский путь Фихте определяется последовательностью различных экспликаций этой одной базовой структуры, которые реагируют на современные Фихте дискуссии, в особенности на аргументы Якоби и Шеллинга (Stolzenberg, 2018).

А. Зильбер: Если я правильно понял, вы строите на этом свою критику хайдеггеровской феноменологической теории самости из работы «Бытие и время» (Stolzenberg, 2002).

Ю. Штольценберг: У Хайдеггера теория совести в «Бытии и времени» предполагает, что так называемая самость (Selbst) обладает изначальным практическим

Zilber: Damit sind wir wieder beim Beginn unseres Gesprächs, das von Kants Ethik ausgegangen war.

Stolzenberg: In der Tat: Hier liegt der Kern von Kants Theorie der Würde des Menschen, deren Basis ja der Autonomiebegriff ist. Die Würde des Menschen zu achten, heißt somit, jedem Menschen diese Kompetenz einer im strengen Sinne selbstreflexiven praktischen Vernunft zuzusprechen und dies als höchsten humanen Wert anzuerkennen. Das ist eigentlich der Punkt, den man den Kritikern des Kantischen Würdebegriffs vor Augen halten muss.

Daraus lässt sich aber auch eine Interpretation eines anderen wichtigen Theoriestücks von Kants Ethik gewinnen, das weniger stark im Zentrum des Interesses der Kant-Forschung steht. Darauf kann ich hier nur kurz hinweisen. Es handelt sich um die Tafel der Kategorien der Freiheit und ihren theoretischen Kontext. Deren gemeinsames Prinzip ist, wie Kant ausführt, „das Gesetz der Freiheit, [das] die Vernunft sich selbst gibt“ (KpV, AA 05, S. 65). Es erscheint daher sinnvoll, in Analogie zur Deduktion der Kategorien der theoretischen Vernunft und Kants berühmten Satz vom ‚Ich denke‘, dass alle meine Vorstellung muss begleiten können (KrV, B 132), im Falle der Kategorien der Freiheit von einem reinen ‚Ich will‘ auszugehen, dass alle meine Begehungen begleiten können muss, wenn es sittliche Begehungen sein können sollen. Die Funktion der Kategorien der Freiheit besteht dann darin, dass sie die Prinzipien sind, unter denen „das Mannigfaltige der Begehungen“ (KpV, AA 05, S. 65) der Einheit des Selbstbewusstseins einer reinen praktischen Vernunft unterworfen wird.

Um nun auf den zweiten Teil Ihrer Frage zu kommen: Es ist wichtig zu sehen, dass es genau dieses Selbstverhältnis einer reinen praktischen Vernunft ist, dem Fichte seine ausführlichsten Analysen gewidmet hat. Die zu nennenden Schriften sind die *Grundlage des Naturrechts* von 1796; dort prägt Fichte den Begriff des ursprünglichen praktischen Selbstbewusstseins und zeichnet ihn als die erste Bestimmung einer Theorie der konkreten Subjektivität aus; Fichtes zweite Fassung der Wissenschaftslehre, die *Wissenschaftslehre nova methodo* von 1796/97, greift diese Konzeption unter dem Begriff des reinen Willens auf; das *System der Sittenlehre* von 1798, genauer dessen erstes Hauptstück, schließlich liefert die differenzierteste Analyse des Kantischen Begriffs des Selbstbewusstseins einer reinen praktischen Vernunft. Dass Kants Theorie hierbei gewisse begriffliche Modifikationen erfährt, ist klar, lässt den Kern der Sache aber unberührt. Von hier aus eröffnet sich aber auch eine Perspektive auf die späte Philosophie Fichtes. Es lässt sich zeigen, dass Fichtes philosophischer Weg von der Folge jeweils unterschiedlicher Explikationen

самосознанием. Под этим подразумевается способность, дистанцировавшись от всех отношений мира, которые в состоянии страха, как выразительно пишет Хайдеггер, рухнули и кажутся бессмысленными, решаться на что-то, изначально исходя из самого себя и мыслить это решение как «свидетельство... самой своей способности-быть» (Хайдеггер, 1997, с. 279) — эта способность остается непонятной без сознательного самоотнесения того, кто тут решает. Хайдеггер, правда, не сказал, в чем состоит эта «самая своя способность-быть».

В отношении «Хайдеггер — Кант» следует обратить внимание еще на два аспекта. С одной стороны, Хайдеггер представил сравнительно мало изученную интерпретацию Кантовой теории морального самосознания (Хайдеггер, 2001). В ней Хайдеггер концентрируется прежде всего на кантовской теории чувства уважения к закону. И что интересно, интерпретация Канта Хайдеггером обнаруживает явное сходство с концептом практического самоопределения у Фихте, который, к слову, логично было бы предпослать Хайдеггеровой программе анализа конкретной экзистенции (Stolzenberg, 2001). Подтверждается это тем, что в 1929 г., то есть после публикации «Бытия и времени», Хайдеггер впервые предпринял тщательный разбор и интерпретацию философии Фихте (Хайдеггер, 2016). Его впечатлило ее удивительное сходство с его собственной концепцией изначальной практической самости, чье самоотношение нельзя определить согласно модели рефлексии о чем-либо вещественном, и это побудило его к пересмотру его критики нововременной теории субъективности (Stolzenberg, 2003). А проблематика поздней философии Хайдеггера и его роковое сближение с национал-социализмом — это тема отдельного разговора.

А. Зильбер: Вернемся к Канту и его присутствию в современности. Вы — соредатор большого трехтомного «Кантовского лексикона», который вышел в 2015 г. (Kant-Lexikon, 2015). В чем состоит его значение для кантоведения и какова его роль в ваших занятиях Кантом?

Ю. Штольценберг: «Кантовский лексикон» — это дань уважения Канту. Мы с коллегами посвятили этому изданию несколько лет интенсивной работы. Оно свидетельствует о непреходящем величии Канта, которое проявляется во всех областях науки и философии его времени. «Кантовский лексикон» включает более 2300 статей, написанных более чем 200 авторами, и представляет философское наследие Канта на основе новейших изданий его трудов и с учетом новейших исследований кантоведов. До сих пор такого лексикона у нас не было. Текстовую основу составили печатные труды Канта, опубликованные в академиче-

дieser einen Grundstruktur bestimmt ist, die auf zeitgenössische Diskussionen, insbesondere auf Argumente Jacobis und Schellings reagieren (Stolzenberg, 2018).

Zilber: Wenn ich es recht verstanden habe, begründen Sie daraus auch Ihre Kritik an Heideggers phänomenologischer Theorie des Selbst in *Sein und Zeit* (Stolzenberg, 2002).

Stolzenberg: Heideggers Theorie des Gewissens in *Sein und Zeit* setzt ein ursprünglich praktisches Selbstbewusstsein des von ihm sogenannten Selbst voraus. Denn die hier thematische Fähigkeit, sich in Distanz zu allen Weltverhältnissen, die, wie Heidegger beeindruckend ausführt, in der Angst zusammengebrochen sind und sinnlos erscheinen, von sich aus ursprünglich zu etwas entscheiden und diese Entscheidung als „Bezeugung seines eigensten Seinkönnens“ (Heidegger, 1986, S. 279) verstehen zu können, ist ohne einen bewussten Selbstbezug auf Seiten dessen, der sich da entscheidet, nicht verständlich. Worin dieses ‚eigenste Seinkönnen‘ besteht, hat Heidegger allerdings nicht gesagt.

Mit Blick auf das Verhältnis Heidegger — Kant ist noch auf zweierlei aufmerksam zu machen. Zum einen hat Heidegger eine relativ wenig beachtete Interpretation von Kants Theorie des moralischen Selbstbewusstseins entwickelt (Heidegger, 1975). Heidegger konzentriert sich hierbei vor allem auf Kants Theorie des Gefühls der Achtung vor dem Gesetz. Es ist nun interessant zu sehen, dass Heideggers Kant-Interpretation eine deutliche Affinität zu Fichtes Konzept praktischer Selbstbestimmung aufweist, das Heideggers Programm einer Analyse der konkreten Existenz allerdings logisch vorzuordnen ist (Stolzenberg, 2001). Damit stimmt zusammen, dass Heidegger im Jahre 1929, also nach *Sein und Zeit*, zum ersten Mal eine ausführliche Darstellung und Interpretation der Philosophie Fichtes vorgetragen hat (Heidegger, 1997). Sie hat ihn aufgrund der überraschenden Nähe zu seiner eigenen Konzeption eines ursprünglich praktischen Selbst, dessen Selbstverhältnis nicht nach dem Modell einer Reflexion auf etwas Gegenständliches begriffen werden kann, beeindruckt und zu einer Revision seiner Kritik an der neuzeitlichen Theorie der Subjektivität veranlasst (Stolzenberg, 2003). Auf die Problematik von Heideggers späterer Philosophie und auch seine unheilvolle Verstrickung in den Nationalsozialismus kann ich hier nicht eingehen.

Zilber: Kehren wir zu Kant und seiner Präsenz in der Gegenwart zurück. Sie sind Mitherausgeber des großen dreibändigen *Kant-Lexikons*, das 2015 erschienen ist (Willaschek, Stolzenberg, Mohr und Bacin, 2015). Worin besteht seine Bedeutung für die Kant-Forschung, und welchen Stellenwert hat es in ihrer Beschäftigung mit Kant?

ском издании в томах с 1-й по 9-й, а также 21-й и 22-й. Письма, черновые наброски и записи лекций, которые изданы в этом же собрании, привлекаются в той мере, в которой они помогают понять печатные труды Канта и терминологию, использованную им в «Opus postumum». Кроме того, «Кантовский лексикон» содержит подробное изложение содержания, а также предистории и истории создания трудов Канта, которые он сам готовил к печати. Были также приняты во внимание те журналы, в которых Кант публиковал свои статьи и рецензии. Наконец, «Кантовский лексикон» содержит статьи о тех персонах, которые упоминаются в трудах Канта, а также о его корреспондентах и издателях — этот блок статей написан в основном студентами университета в Галле под моим руководством. В 2009 г. группа этих студентов посетила Калининград в рамках Кантовских чтений.

Недавно вышло учебное издание «Кантовского лексикона» в одном томе. Хотелось бы, чтобы в скором времени появился перевод на русский язык, в основу его можно было бы положить это учебное издание.

А. Зильбер: В 2004 г. вы в сотрудничестве с Междисциплинарным центром исследований европейского Просвещения Университета Галле-Виттенберга, членом правления которого вы являетесь, организовали в Галле первый международный конгресс, посвященный Христиану Вольфу и приуроченный к 250-летию со дня смерти философа. Сейчас вы руководитель проекта и редактор историко-критического издания обширной, ранее практически не известной переписки между Христианом Вольфом и Эрнстом Кристофом фон Мантойфелем. Пожалуй, будет уместно спросить о том, как соотносятся эти проекты с вашими кантоведческими исследованиями.

Ю. Штольценберг: Вы, конечно, знаете этот красивый пассаж в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума», где Кант славит Вольфа как «величайшего из всех догматических философов» и называет его «провозвестником до сих пор еще не угасшего в Германии духа основательности» (Кант, 2006, с. 39). Известно также, что Кант несколько десятилетий мыслит в традициях школы Лейбница-Вольфа, которые были ему отлично знакомы, ведь в основе его лекций лежали сочинения учеников Вольфа — Александра Готлиба Баумгартена и Георга Фридриха Майера. Однако было бы неправильно причислять раннего Канта к вольфианцам. Уже в его ранних сочинениях обнаруживаются некоторые имплицитные критические аргументы против базовых допущений вольфианской онтологии, метафизики и логики. Можно, конечно, отметить и многочисленные терминологические заимствования из языка Вольфа. Вдобавок Кант перенял у Вольфа многие принципы структурирования философии.

Stolzenberg: Das *Kant-Lexikon* ist eine Hommage an Kant. Ich habe ihm zusammen mit meinen Kollegen mehrere Jahre intensiver Arbeit gewidmet. Es dokumentiert die überwältigende Größe Kants, die sich auf allen Gebieten der Wissenschaft und der Philosophie seiner Zeit zeigt. Das *Kant-Lexikon* erschließt mit über 2.300 Artikeln von über 200 Autoren das philosophische Werk Kants auf der Grundlage der aktuellen Text-Editionen und mit Bezug auf den aktuellen Stand der Kant-Forschung. Ein solches Lexikon stand bisher nicht zur Verfügung. Textgrundlage sind die Bände 1 bis 9 sowie 21 und 22 der sog. Akademie-Ausgabe der Schriften Kants. Die in dieser Ausgabe abgedruckten Briefe, Nachlass-Reflexionen und Vorlesungsnachschriften werden insoweit herangezogen, wie sie zur Erläuterung der von Kant selber veröffentlichten Werke und der im *Opus postumum* verwendeten Terminologie hilfreich sind. Das *Kant-Lexikon* enthält darüber hinaus eine ausführliche Darstellung des Inhalts der von Kant selber zum Druck beförderten Schriften sowie Informationen über ihre Vorgeschichte und Entstehung. Berücksichtigt werden auch die Zeitschriften, in denen Kant seine Aufsätze und Rezensionen publiziert hat. Schließlich bringt das *Kant-Lexikon* Artikel zu Personen, die in Kants Werken erwähnt werden sowie zu Briefpartnern und Verlegern. Sie sind überwiegend unter meiner Betreuung von Studierenden in Halle verfasst worden. 2009 war die Gruppe im Rahmen einer Kant-Tagung zu Gast in Kaliningrad.

Vor kurzem ist eine Studienausgabe des *Kant-Lexikons* in einem Band erschienen. Ich würde mich freuen, wenn es bald eine Übersetzung in Russische gäbe, die diese Studienausgabe zur Vorlage haben könnte.

Zilber: Sie haben im Jahre 2004 in Halle aus Anlass des 250. Todestags von Christian Wolff den ersten Internationalen Christian-Wolff-Kongress in Kooperation mit dem Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung der Universität Halle, dessen Vorstandsmitglied Sie sind, organisiert. Aktuell sind Sie Projektleiter und Herausgeber einer historisch-kritischen Edition des so gut wie unbekanntem umfangreichen Briefwechsels zwischen Christian Wolff und Ernst Christoph von Manteuffel. Die Frage liegt nahe, wie sich diese Projekte zu Ihren Forschungen zu Kant verhalten.

Stolzenberg: Sie kennen die schöne Stelle in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, wo Kant Wolff als den „größten unter allen dogmatischen Philosophen“ rühmt und ihn als den „Urheber des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland“ (*KrV*, B XXXVI) bezeichnet. Und bekannt ist, dass Kant über Jahrzehnte in den Bahnen der sog. Leibniz-Wolffschen Schule dachte, die

Но при всем этом надо сказать, что вместе с Кантовой сокрушительной критикой традиционной метафизики — и это была именно метафизика школы Лейбница — Вольфа — господство философии Вольфа во всей Европе пошло к закату. Позднее падению авторитета и значения вольфианской философии способствовала, наряду с популяризацией Просвещения, событиями Французской революции и зарождавшимся романтизмом, также резкая, зачастую, кстати, несправедливая критика со стороны Гегеля. И Вольфовский конгресс в Галле стал попыткой реабилитации Вольфа как центральной фигуры в философии первой половины XVIII столетия.

Сохранившаяся почти полностью переписка Вольфа с Мантойфелем, если рассказать о ней кратко, это большая удача для исследований философии Вольфа и Просвещения. Я обратил на нее внимание в рамках подготовки Вольфовского конгресса. Переписка хранится в библиотеке Лейпцигского университета. Около 500 писем — это самая большая сохранившаяся переписка в наследии Христиана Вольфа. Она велась в 1738–1748 гг. и является, таким образом, уникальным источником для поздней биографии Христиана Вольфа. Этот период его жизни во многих отношениях получает новое освещение, включая испытания и невзгоды во время долгого возвращения Вольфа в Галле, откуда он был, как известно, изгнан в 1723 г. Но не только это: в переписке задокументированы позиции Вольфа и Мантойфеля в политических, философских, теологических и естественнонаучных спорах того времени. Кроме того, эта переписка открывает совершенно новый и масштабный взгляд на функции тех научно-политических связей, которые были организованы и поддерживались Мантойфелем наряду с основанным им в 1736 г. Обществом друзей истины, *Societas Alethophilorum*, в целях распространения и защиты вольфианства. До последнего времени в вольфианских исследованиях этому почти не уделялось внимания. Мантойфель же, к слову, занимал ключевую должность министра иностранных дел при саксонско-польском дворе Августа II и был, таким образом, влиятельнейшим политиком в окружении короля. Одновременно он был тайным агентом венского императорского двора. Кроме того, он был высокообразованным литератором, а также просветительским организатором, распространителем и публичным защитником вольфианства в Берлине и Лейпциге, о чем со всей очевидностью свидетельствует переписка. В начале 2019 г. эта переписка выйдет из печати.

А. Зильбер: В начале интервью вы упомянули свои работы о марбургском неокантианстве. Что вас интересовало в нем более всего?

Им durch die Schriften von Wolffs Schüler Alexander Gottlieb Baumgarten und Georg Friedrich Meier, die er seinen Vorlesungen zugrunde legte, bestens vertraut war. Es wäre allerdings falsch, Kant in seiner frühen Zeit auch als Wolffianer zu bezeichnen. Schon in seinen frühen Schriften finden sich etliche implizite kritische Argumente gegen Grundannahmen von Wolffs Ontologie, Metaphysik und Logik. Freilich lassen sich auch viele terminologische Anleihen, die Kant von Wolff bezieht, feststellen, und es gibt viele Prinzipien der Gliederung der Philosophie, die Kant von Wolff übernommen hat.

Man muss aber doch sagen, dass mit Kants durchschlagender Kritik der traditionellen Metaphysik, und dies war die Metaphysik des Leibniz-Wolffschen Schule, die seinerzeit europaweite Präsenz der Philosophie Wolffs zu Ende ging. Zum Niedergang des Ansehens und der Bedeutung der Wolffschen Philosophie hat dann auch noch, neben der Popularisierung der Aufklärung, den Ereignissen der Französischen Revolution und der aufkommenden Romantik, Hegels vehemente, im übrigen oft unfaire Kritik beigetragen. So war der Hallesche Wolff-Kongress der Versuch einer Rehabilitierung Wolffs als einer zentralen Gestalt der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

Der nahezu lückenlos erhaltene Briefwechsel zwischen Wolff und Manteuffel, um darauf kurz zu sprechen zu kommen, ist für die Wolff- und Aufklärungsforschung ein einmaliger Glücksfall. Ich bin darauf im Rahmen des Wolff-Kongresses aufmerksam geworden. Er wird in der Universitätsbibliothek Leipzig aufbewahrt. Mit nahezu 500 Briefen ist er der umfangreichste erhaltene Briefwechsel Christian Wolffs. Er erstreckt sich über die Jahre 1738–1748 und ist daher ein einzigartiges Zeugnis zu Christian Wolffs später Biographie. Sie wird in vieler Hinsicht neu beleuchtet, unter anderem mit Blick auf die Irrungen und Wirrungen um Wolffs lange Rückkehr nach Halle, von wo er bekanntlich 1723 vertrieben worden war. Aber nicht nur das: Der Briefwechsel dokumentiert Wolffs und Manteuffels Positionen innerhalb der politischen, philosophischen, theologischen und naturwissenschaftlichen Debatten der Zeit. Der Briefwechsel eröffnet ferner einen innovativen und weitreichenden Einblick in die Funktionen eines wissenschaftspolitischen Netzwerks, das von Manteuffel, neben der von ihm im Jahre 1736 gegründeten *Gesellschaft der Liebhaber der Wahrheit*, der *Societas Alethophilorum*, zum Zwecke der Verbreitung und Verteidigung des Wolffianismus unterhalten und gepflegt wurde. Das ist in der Wolff-Forschung bisher so gut wie unbeachtet geblieben. Manteuffel war führender Kabinettsminister für die auswärtigen Angelegenheiten am sächsisch-polnischen Hof August II. und

Ю. Штольценберг: В то время, когда я занимался исследованиями неокантианства, интерес к ним во всем мире достиг своего апогея. Это было в определенном смысле переоткрытие той эпохи в философии, которая имела решающее значение для философии современности. Неокантианство, в особенности неокантианство Марбургской школы, основанной Германом Когеном и Паулем Наторпом, само себя считало ответом на революционные достижения естественных наук Нового времени. Согласно Кантовой модели обоснования ньютоновской физики, задача философии состоит в представлении априорных категориальных оснований для нововременного естественнонаучного познания. Это была явная альтернатива для других течений того времени — материализма и позитивизма. Наторп и Коген действовали внешне как гомогенная «рабочая ассоциация», как они себя называли. Однако неизвестные ранее архивные документы, в том числе рецензии Пауля Наторпа на работы Когена, которые Наторп не публиковал ради сохранения «внутреннего мира», показывают другую, гораздо более дифференцированную и противоречивую картину этой «рабочей ассоциации». Я постарался внимательно проследить эти идейные отношения, критически полемизуя с интерпретациями, которые представил Хельмут Хольцхай.

Второй удачей для моих исследований неокантианства было упомянутое ранее издание «Фрайбургских лекций» Мартина Хайдеггера, вплоть до той поры абсолютно неизвестных, в которых он в годы после Первой мировой войны полемизировал с обеими школами неокантианства, в особенности же с философией Пауля Наторпа и его новаторской психологией (Heidegger, 1994–2018). Это была целина. Критика Наторпа Хайдеггером меня не убедила, за исключением того, что в ней уже просматривается хайдеггеровская, в некотором смысле анархистская, критика культуры. И наконец, я посвятил себя поздним идеям Пауля Наторпа, которые тогда были столь же мало известны, как и сейчас. Их развитие можно реконструировать по неопубликованным конспектам лекций, которые сохранились в архиве Наторпа. В своих поздних работах он развивает собственную концепцию философии культуры (Stolzenberg, 1995). Здесь обнаружилось доселе неизвестные теоретические связи с герменевтикой Ханса-Георга Гадамера, который был последним защитившимся аспирантом Наторпа, а также с философией культуры Эрнста Кассирера, который посвятил Паулю Наторпу второй том своей «Философии символических форм», на что почти не обращают внимания. В качестве неожиданного побочного результата мне довелось открыть в Наторпе вполне серьезного композитора. Некоторые произведения Пауля Наторпа были исполнены с моей подачи на Кантовском

damit einflussreichster Politiker neben dem König, zugleich war er Geheimagent des Wiener Kaiserhofes. Er war ein hochgebildeter *homme de lettres*, und er war, wie der Briefwechsel eindrucksvoll belegt, aufklärerischer Organisator, Multiplikator und publizistischer Verteidiger des Wolffianismus in Berlin und Leipzig. Der Briefwechsel wird Anfang 2019 erscheinen.

Zilber: Sie haben eingangs Ihre Forschungen zum Marburger Neukantianismus erwähnt. Was hat Sie daran vor allem interessiert?

Stolzenberg: Die Forschungen zum Neukantianismus hatten in der Zeit, in der ich mich damit beschäftigt habe, international einen Höhepunkt erreicht. In einem gewissen Sinn war eine Epoche der Philosophie wiederentdeckt worden, die für die Geschichte der Philosophie der Moderne von entscheidender Bedeutung war. Der Neukantianismus, insbesondere der von Hermann Cohen und Paul Natorp begründete Neukantianismus Marburger Prägung, verstand sich als eine Reaktion auf die bahnbrechenden Errungenschaften der neuzeitlichen Naturwissenschaften. Nach dem Modell von Kants Begründung der Newtonischen Physik sollte die Philosophie die apriorischen kategorialen Grundlagen der neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Erkenntnis darstellen. Das war die erklärte Alternative zu den zeitgenössischen Strömungen des Materialismus und Positivismus. Natorp und Cohen traten nach außen als eine homogene „Arbeitsgemeinschaft“, wie sie sich selber nannten, auf. Bisher unbekanntes Nachlassdokumente, unter anderem Rezensionen von Paul Natorp von Cohens Werken, die Natorp um Wahrung des ‚inneren Friedens‘ willen aber nicht publiziert hatte, zeigen ein anderes, sehr viel differenzierteres und kontroverses Bild dieser ‚Arbeitsgemeinschaft‘. Dem bin ich, in kritischer Auseinandersetzung mit den Interpretationen, die Helmut Holzhey vorgestellt hatte, genauer nachgegangen.

Das zweite für meine Neukantianismus-Forschungen glückliche Ereignis war die erwähnte Veröffentlichung von Martin Heideggers bis dahin ebenfalls völlig unbekanntes frühen Freiburger Vorlesungen, in denen er sich in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg mit beiden Schulen des Neukantianismus, insbesondere aber mit Natorps Philosophie und seiner innovativen Psychologie, auseinandergesetzt hat. Das war Neuland. Heideggers Natorp-Kritik hat mich nicht überzeugt, abgesehen davon, dass Heideggers in gewissem Sinne anarchistische Kulturkritik sich hier schon abzeichnet. Und schließlich habe ich mich dem damals wie heute weithin unbekanntes Spätwerk Paul Natorps gewidmet, dessen Entwicklung aus unveröffentlichten Vorlesungsmanuskripten, die im Nachlass vorhanden sind, rekonstruiert werden kann, und mit dem der

конгрессе в Сан-Паулу в 2005 г. (см.: Дмитриева, 2006, с. 170 сл.) и затем в Москве на конференции, посвященной немецкому и русскому неокантианству (см.: Дмитриева, 2009, с. 166). Лишь позднее я узнал о том, что марбургское неокантианство стало важным источником активной критики культуры в России для многих молодых русских интеллектуалов, которые приезжали в Марбург, — в том числе для Бориса Пастернака, оставшегося кантианцем собственно всю свою жизнь.

А. Зильбер: Позвольте мне перейти к теме музыки и задать вопрос, нашлось ли у вас и для нее место среди размышлений о Канте.

Ю. Штольценберг: Наверное, это прозвучит экзотично, если скажу, что с позиций кантовской теории суждения вкуса я в некоторой степени *ex post* разрешил исторический спор о том, как на интересубъективно ответственном уровне можно говорить о красоте музыкального произведения (Stolzenberg, 2012). Речь идет о знаменитом в свое время споре Ганса Пфизнера и Альбана Берга о «Грезях» Роберта Шумана. В то время как для Пфизнера красота этого произведения раскрывается только через чувство, Берг представил детальный анализ структуры этого сочинения, в котором он попытался обосновать его красоту понятийно определенными критериями. Кому знакома эстетическая теория Канта, тот сразу увидит, что здесь идет речь об «антиномии вкуса», и Пфизнер придерживается тезиса, что суждение вкуса основывается только на чувстве, а не на понятиях, поскольку иначе можно было бы путем доказательств определять, что именно противоречит эстетическому переживанию. Берг же, напротив, отстаивает антитезис: суждение вкуса основывается на понятиях, потому что иначе нельзя понять заявленное притязание на интересубъективную значимость. С опорой на Кантову теорию суждения вкуса и с учетом его размышлений о том, что такое музыкально-эстетическая идея, возможно примирить обе позиции.

А. Зильбер: В заключение хотелось бы поговорить о перспективах исследований, которые вы упомянули в связи с вашим интересом к вопросам музыкальной эстетики и философии музыки. Работа, которую вы опубликовали на эту тему, носит название «Выразить свое Я и в музыке» (Stolzenberg, 2011). Что за этим скрывается, и связано ли это каким-то образом с вашими исследованиями теории субъективности?

Ю. Штольценберг: Приведенное Вами название — это цитата из работы поэта, журналиста и музыканта Кристиана Фридриха Даниэля Шубарта «Идеи к эстетике музыкального искусства» (1806). Эта цитата отражает музыкально-эстетическую программу, которая была сформулирована в середине XVIII столетия и коренным образом изменила понимание выразительности в музыке и саму музыку. До той поры музыке

спäte Natorp eine eigenständige Philosophie der Kultur entwickelt (Stolzenberg, 1995). Von hier haben sich bis dahin unentdeckte theoretische Verbindungen zur Hermeneutik Hans-Georg Gadamers ergeben, der der letzte Promovend von Natorp war, und zu Ernst Cassirers Kulturphilosophie, der, was kaum wahrgenommen wird, Paul Natorp den zweiten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* gewidmet hat. Als ein unverhofftes Nebenprodukt hat sich die Entdeckung von Natorp als eines durchaus ernst zu nehmenden Komponisten ergeben. Einige Kompositionen von Paul Natorp habe ich beim Kant-Kongress in Sao Paulo im Jahre 2005 (s. Dmitrieva, 2006, S. 170 Anm.) und sodann im Rahmen einer Tagung über den deutschen und russischen Neukantianismus in Moskau zur Aufführung gebracht (s. Dmitrieva, 2009, S. 166). Wie sehr der Marburger Neukantianismus für viele junge russische Intellektuelle, die nach Marburg kamen — unter ihnen Boris Pasternak, der sein Leben lang eigentlich Kantianer war — zur Quelle einer engagierten Kulturkritik in Russland wurde, ist mir erst später deutlich geworden.

Zilber: Vielleicht darf ich das Stichwort *Musik* aufgreifen und Sie fragen, inwiefern auch dieser Bereich zu Kants Denkraum gehört.

Stolzenberg: Es mag einigermaßen exotisch klingen, wenn ich nun sage, dass ich unter Bezug auf Kants Theorie des Geschmacksurteils einen historischen Streit über die Art und Weise, wie man über die Schönheit eines Musikstücks auf eine intersubjektiv verantwortliche Weise sprechen kann, sozusagen *ex post* geschlichtet habe (Stolzenberg, 2012). Es handelt sich um den seinerzeit berühmten Streit zwischen Hans Pfitzner und Alban Berg über Robert Schumanns „Träumerei“. Während sich für Pfitzner die Schönheit dieses Stücks allein über das Gefühl erschließt, legte Berg eine detaillierte Analyse der Struktur des Stücks vor, die aus begrifflich definierten Kriterien dessen Schönheit zu begründen suchte. Wer Kants ästhetische Theorie kennt, sieht sogleich, dass es sich hier um die „Antinomie des Geschmacks“ handelt, wobei Pfitzner die These vertritt, dass das Geschmacksurteil sich nur auf einem Gefühl und nicht auf Begriffe gründet, da es sich sonst durch Beweise entscheiden lasse, was aber dem ästhetischen Erleben widerspricht. Berg vertritt hingegen die Antithese, dass das Geschmacksurteil sich doch auf Begriffe gründet, weil sonst der behauptete Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit unverständlich ist. Unter Bezug auf Kants Theorie des Geschmacksurteils und mit Blick auf seine Überlegungen zu dem, was eine musikalisch-ästhetischen Idee ist, lässt sich eine Vermittlung beider Positionen herstellen.

Zilber: Zum Schluss möchte ich noch auf die Forschungsperspektive zu sprechen kommen, die Sie mit

предписывалось подражание теоретически объективированным эмоциям. На смену этому пониманию музыки пришла идея субъекта, который свои чувства выражает непосредственно в музыке. Пользуясь формулировкой Чарльза Тейлора (Taylor, 1996), это можно назвать экспрессивистским поворотом в культуре Нового времени. Музыка принимала в нем решающее участие. Вот эта эпохальная перемена, ее предпосылки и ее разнообразные последствия в истории музыки Нового времени составляют мой интерес.

А. Зильбер: Профессор Штольценберг, большое вам спасибо за эту беседу¹.

Работа над данной публикацией поддержана из средств субсидии, выделенной на реализацию Программы повышения конкурентоспособности БФУ им. И. Канта.

Список литературы

Дмитриева Н. А. Неокантианство немецкое и русское в прошлом, настоящем и будущем // Вопросы философии. 2009. № 3. С. 165–175.

Дмитриева Н. А. Философия Канта как философия свобода: иная глобализация. Обзор X международного кантовского конгресса // Вопросы философии. 2006. № 8. С. 169–180.

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

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. // Соч. на нем. и рус. яз. М.: Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.

Кант И. Метафизика нравов: в 2 ч. Ч. 1. Метафизические начала учения о праве // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 5, ч. 1. М.: Канон-Плюс, 2014.

Фихте И. Г. Рецензия на книгу «Энезидем, или Об основах данной проф. Рейнгольдом в Йене Элементарной философии, вместе с защитой скептицизма от притязаний Критики разума. 1792» // Шеллинг Ф. В. Й. Ранние философские сочинения / пер. с нем., вступ. ст., коммент., примеч. И. Фокина. СПб.: Алетейя, 2000. С. 272–290.

Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.

Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб.: НОУ «Высшая религиозно-философская школа», 2001.

Хайдеггер М. Немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель) и философская проблематика современности / пер. с нем. А. П. Шурбелёва. СПб.: «Владимир Даль», 2016.

¹ Интервью было взято А. С. Зильбером у Ю. Штольценберга инициативно посредством электронной почты и представлено «Кантовскому сборнику» для эксклюзивной публикации. Поводом для интервью стал 70-летний юбилей профессора Штольценберга.

dem Hinweis auf Ihr Interesse an Fragen der Musikästhetik und der Philosophie der Musik erwähnt haben. Die Schrift, die Sie dazu veröffentlicht haben, trägt den Titel „Seine Ichheit auch in der Musik heraustreiben“ (Stolzenberg, 2011). Was verbirgt sich dahinter, und inwiefern gibt es hier einen Bezug zu Ihren subjektivitätstheoretischen Untersuchungen?

Stolzenberg: Der von Ihnen zitierte Titel ist ein Zitat des Dichters, Journalisten und Musikers Christian Friedrich Daniel Schubart aus seinen *Ideen zu einer Ästhetik der Tonkunst* (1806). Es steht für ein musikästhetisches Programm, das um die Mitte des 18. Jahrhunderts formuliert worden ist und das die Auffassung von Ausdruck in der Musik und die Musik selbst grundlegend verändert hat. An die Stelle der bis dahin der Musik übertragenen Nachahmung von theoretisch objektivierbaren Affekten trat die Idee eines Subjekts, das seine Gefühle in der Musik unmittelbar ausdrückt. Man kann dies mit Charles Taylor (1996) als eine expressivistische Wende in der Kultur der Moderne begreifen. Die Musik hat daran einen ganz entscheidenden Anteil. Diesem epochalen Wandel, seinen Voraussetzungen und seinen vielgestaltigen Folgen in der Geschichte der Musik der Moderne gilt mein Interesse.

Zilber: Herr Prof. Stolzenberg, ich danke Ihnen für dieses Gespräch sehr herzlich.¹

This publication was supported by the Russian Academic Excellence Project at the Immanuel Kant Baltic Federal University.

Literatur

Bomski, F. und Stolzenberg, J. hg., 2018. *Genealogien des Geistes und der Natur. Diskurse, Kontexte und Transformationen um 1800*. Göttingen: Wallstein.

Dmitrieva, N. A., 2006. Kant's Philosophy as Philosophy of Freedom: Other Globalisation. *Voprosy Filosofii*, 8, pp. 169-180. (In Rus.)

Dmitrieva, N. A., 2009. German and Russian Neo-Kantianism in the Past, Present, and Future. *Voprosy Filosofii*, 3, pp. 165-175. (In Rus.)

Fichte, J. G., 1971. *Eigne Meditationen über Elementar-Philosophie*, in: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band II, 3*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, S. 1-266.

Heidegger, M., 1986. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.

Heidegger, M., 1975. Die Grundprobleme der Phänomenologie. In: *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944, Band 24*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

¹ Das Interview mit Prof. Dr. Jürgen Stolzenberg wurde von Andrey Zilber in eigener Initiative per E-Mail geführt und exklusiv für die Publikation in *Kantian Journal* zur Verfügung gestellt. Den Anlass zum Interview gab der 70. Geburtstag von Prof. Stolzenberg.

Fichte J. G. *Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie // Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1971. Bd. II, 3. S. 1-266.

Genealogien des Geistes und der Natur. Diskurse, Kontexte und Transformationen um 1800 / Hg. von F. Bowski, J. Stolzenberg. Göttingen : Wallstein, 2018.

Heidegger M. *Gesamtausgabe*. Frankfurt a/M : Vittorio Klostermann, 1985–1995. Bd. 56/57–63.

Kant-Lexikon / Hg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr und S. Bacin : in 3 Bd. Berlin : De Gruyter, 2015.

Stolzenberg J. *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Seine Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*. Stuttgart : Klett-Cotta, 1986.

Stolzenberg J. *Das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft. Zu den Grundlagen von Kants und Fichtes Theorien des sittlichen Bewußtseins // Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegelkongreß 1987* / Hg. von D. Henrich, R.-P. Horstmann. Stuttgart : Klett-Cotta, 1988. S. 181–208.

Stolzenberg J. *Ursprung und System. Formen der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

Stolzenberg J. *Personalitas moralis. Zu Martin Heideggers Kritik von Kants Theorie des moralischen Bewußtseins // Kant und der Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses* / Hg. von V. Gerhardt, R.-P. Horstmann, R. Schumacher. Berlin ; N.Y. : De Gruyter, 2001. Bd. 5. S. 609–618.

Stolzenberg J. *Martin Heidegger: Sein und Zeit // Klassische Werke der Philosophie. Von Aristoteles bis Habermas* / Hg. von R. Brandt, T. Sturm. Leipzig : Reclam, 2002. S. 257–284.

Stolzenberg J. *Martin Heidegger liest Fichte // Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus* / Hg. von H. Seubert. Köln ; Weimar ; Wien : Böhlau, 2003. S. 77–91.

Stolzenberg J. *Geschichten des Selbstbewusstseins. Fichte – Schelling – Hegel // Gestalten des Bewusstseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels* / Hg. von B. Sandkaulen, V. Gerhardt, W. Jaeschke. Hamburg : Meiner, 2009. S. 27–49.

Stolzenberg J. *„Seine Ichheit auch in der Musik heraustreiben“*. Formen expressiver Subjektivität in der Musik der Moderne. München : Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2011.

Stolzenberg J. *Musik und Subjektivität, oder: Vom Reden über das Musikalisch-Schöne. Ein Versuch mit Blick auf Kant // Vom Sinn des Hörens. Beiträge zur Philosophie der Musik* / Hg. von G. Mohr, J. Kreuzer. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2012. S. 76–95.

Stolzenberg J. *Die Natur der Freiheit // Akten des 12. Internationalen Kant-Kongresses ‚Natur und Freiheit‘ in Wien vom 21.-25. September 2015* / Hg. von V. L. Waibel, M. Ruffing, D. Wagner. Berlin : De Gruyter, 2018. Bd. 1. S. 563–574. doi:10.1515/9783110467888-041.

Taylor Ch. *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* / Übers. von J. Schulte. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1996.

Heidegger, M., 1985–1995. *Gesamtausgabe*, Bände 56/57–63. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M., 1997. *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. In: *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944, Band 28*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Stolzenberg, J., 1986. *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Seine Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Stolzenberg, J., 1988. *Das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft. Zu den Grundlagen von Kants und Fichtes Theorien des sittlichen Bewußtseins*, in: D. Henrich und R.-P. Horstmann, hg. 1988. *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegelkongreß 1987*. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 181-208.

Stolzenberg, J., 1995. *Ursprung und System. Formen der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Stolzenberg, J., 2001. *Personalitas moralis*. Zu Martin Heideggers Kritik von Kants Theorie des moralischen Bewußtseins. In: V. Gerhardt, R.-P. Horstmann und R. Schumacher, hg. 2001. *Kant und der Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Band 5*. Berlin und New York: de Gruyter, S. 609-618.

Stolzenberg, J., 2002. *Martin Heidegger: Sein und Zeit*. In: R. Brandt und T. Sturm, hg. 2002. *Klassische Werke der Philosophie. Von Aristoteles bis Habermas*. Leipzig: Reclam, S. 257-284.

Stolzenberg, J., 2003. *Martin Heidegger liest Fichte*. In: H. Seubert, hg. 2003. *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*. Köln, Weimar und Wien: Böhlau, S. 77-91.

Stolzenberg, J., 2009. *Geschichten des Selbstbewusstseins. Fichte – Schelling – Hegel*. In: B. Sandkaulen, V. Gerhardt und W. Jaeschke, hg. 2009. *Gestalten des Bewusstseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels*. Hamburg: Meiner, S. 27-49.

Stolzenberg, J., 2011. *„Seine Ichheit auch in der Musik heraustreiben“*. Formen expressiver Subjektivität in der Musik der Moderne. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung.

Stolzenberg, J., 2012. *Musik und Subjektivität, oder: Vom Reden über das Musikalisch-Schöne. Ein Versuch mit Blick auf Kant*. In: G. Mohr und J. Kreuzer, hg. 2012. *Vom Sinn des Hörens. Beiträge zur Philosophie der Musik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 76-95.

Stolzenberg, J., 2018. *Die Natur der Freiheit*. In: V. L. Waibel, M. Ruffing und D. Wagner, hg. 2018. *Akten des 12. Internationalen Kant-Kongresses ‚Natur und Freiheit‘ in Wien vom 21.-25. September 2015, Band 1*. Berlin: De Gruyter, S. 563-574. <https://doi.org/10.1515/9783110467888-041>

Taylor, Ch., 1996. *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Übersetzt von J. Schulte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Willaschek, M., Stolzenberg, J., Mohr, G. und Bacin, S., hg. 2015. *Kant-Lexikon*. In 3 Bänden. Berlin: De Gruyter.

Об участниках интервью

Юрген Штольценберг — доктор философии, профессор Университета им. Мартина Лютера Галле-Виттенберга, член правления Междисциплинарного центра исследований европейского Просвещения при Университете Галле-Виттенберга, член правления Кантовского общества Германии, член Гёттингенской академии наук (Германия); член Международного научного совета Академии Кантианы БФУ им. И. Канта, Калининград, Россия.

Андрей Сергеевич Зильбер — младший научный сотрудник Академии Кантианы, Институт гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: AZilber@kantiana.ru

Для цитирования:

Зильбер А. С. Кантовское пространство мышления: субъективность как принцип. Интервью с профессором Юргеном Штольценбергом // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 3. С. 77–96. doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-4

Participants of Interview

Prof. Jürgen Stolzenberg is professor of the Martin Luther University of Halle-Wittenberg, board member of the Interdisciplinary Center for European Enlightenment Studies (IZEA) of the Martin Luther University of Halle-Wittenberg, board member of the *Kant-Gesellschaft*, Fellow of the Göttingen Academy of Sciences (Germany), and member of the International Research Council of the *Academia Kantiana* of the Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia).

Andrey S. Zilber, Junior Research Fellow at the *Academia Kantiana*, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: AZilber@kantiana.ru

To cite this article:

Zilber, A. S., 2018. Kants Denkraum: Subjektivität als Prinzip. Interview mit Prof. Dr. Jürgen Stolzenberg. *Kantian Journal*, 37(3), pp. 77-96. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-3-4>

АКТУАЛЬНЫ ЛИ ЕЩЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
О ПОСТМОДЕРНИЗМЕ?
РАЗМЫШЛЕНИЯ О КНИГЕ
ИТАЛЬЯНСКОГО ФИЛОСОФА А. ПОМА

В. Н. Белов¹

Рец. на кн.: *Poma A.*
Cadenzas. Philosophical Notes for Postmodernism.
Cham : Springer, 2017. 244 p.

Профессор Туринского университета Андреа Пома, автор новой книги о постмодернизме «Каденции. Философские заметки о постмодерне», полагает, что настоящие исследования о значении постмодернистских философских штудий еще только начинаются, и, более того, понимание их актуальности именно теперь, после жарких дискуссий вокруг этого направления в конце прошлого века, после смерти его основных творцов и последователей, может привести к существенным результатам.

И это — не «громкое» заявление для привлечения внимания, не эпатаж, к которому часто прибегали философы постмодерна. По мнению Пома, постмодернизм есть глубочайшая характеристика современной культуры, и, постигая философские идеи творцов постмодерна, мы проникаем в суть современных культурных состояний и процессов. Символично и название книги, которое «обыгрывает» многообразный и своеобразный смысл музыкального термина «каденция». В данном случае метафора «каденции» используется автором для такого толкования ситуации постмодерна, которое вскрывает, с одной стороны, маргинальные черты культуры, вдруг оказавшиеся в центре, а с другой — такое завершение этой ситуации, которое может длиться бесконечно долго.

Если говорить о реперных точках книги, то можно выделить две основные: немецкое понятие *Sehnsucht* и философскую концепцию Германа Когена. Слово *Sehnsucht* автор книги оставляет без перевода, полагая, что ни одно итальянское или английское понятие² — а мы можем добавить, что и ни одно русское — не может передать весь смысл этого немецкого понятия. Заложённые в нем значения «тоска», «ностальгия» акцентируют элемент прошлого, а «желание», «стремление» — момент будущего. В том смысле, который

¹ Российский университет дружбы народов (РУДН) 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6.

Поступила в редакцию: 17.04.2018 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-5

© Белов В.Н., 2018.

² Эта книга вышла первоначально на итальянском языке. См.: (Poma, 2014).

IS RESEARCH ON POSTMODERNISM
STILL RELEVANT?
THOUGHTS ON A BOOK
BY THE ITALIAN PHILOSOPHER A. POMA

V. N. Belov¹

Review: *Andrea Poma,*
Cadenzas. Philosophical Notes for Postmodernism.
Cham: Springer, 2017, 244 pp.

Andrea Poma, professor at the University of Turin, author of a new book on postmodernism, *Cadenzas. Philosophical Notes for Postmodernism*, thinks that contemporary research on the meaning of postmodernist philosophical studies is only beginning and that, moreover, understanding their relevance, especially now, after heated discussions around this movement at the end of the last century and the death of its founders and main followers, could lead to substantial results.

This is not some kind of “loud” statement made to draw attention; it is not a kind of epatage, like the ones that postmodernist philosophers have often resorted to. In Poma’s opinion, postmodernism is the deepest characteristic of contemporary culture and, by understanding the philosophical ideas of the creators of the postmodern era, we penetrate the core of the states and processes of contemporary culture. The title of this book is symbolic, as it plays on the manifold and peculiar meaning of the musical term *cadenza*. In this case, the metaphor of *cadenza* is used by the author to provide an interpretation of the postmodern situation that, on the one hand, opens the marginal features of culture that suddenly found themselves at its centre and, on the other hand, suggests an end that can continue endlessly.

We can distinguish two main points of reference in the book: the German concept of *Sehnsucht* and the philosophy of Hermann Cohen. The author leaves the concept of *Sehnsucht* untranslated, assuming that no English or Italian² — and, we may also add, no Russian — concept can adequately convey the whole meaning of this German concept. The meanings of “yearning” and “nostalgia,” contained in it, accentuate

¹ RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya str., 117198 Moscow, Russia.

Received 17.04.2018.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-5

© Belov V.N., 2018.

² This book was first published in Italian (see Poma, 2014).

задействует автор книги, это понятие стягивает прошлое и будущее в настоящее, становясь своеобразной меткой вечности в историческом процессе, но меткой не трансцендентной или метафизической, а реальной, «болящей», «ноющей», не оставляющей разум человека в покое ни на секунду.

Что же касается философии главы Марбургской школы неокантианства Германа Когена, то она, по мнению А. Пома, содержит в себе такой потенциал научных идей, который позволяет рассматривать ее в качестве возможного основания для поиска ответов на поставленные современной культурой вопросы. Как подчеркивает автор, «мы можем посмотреть на философию Когена как на определенный опорный момент, который может иметь свое место и свою роль в сфере постмодернизма, который может вдохновить линию мысли, отличную от других, но не постороннюю или анахронистскую; уникальную, критическую, возможно, даже спорную, но не чуждую текущему культурному контексту» (Poma, 2017, p. 24; далее страницы этого издания указываются в круглых скобках)³. Чем же конкретно автор книги обосновывает такое утверждение?

Прежде всего следует указать на то, что, развивая и уточняя характеристики и принципы действия трансцендентального метода, Коген вводит существенное добавление, а именно метод чистоты, что позволяет вынести разговор о мышлении за рамки онтологической оправданности, с одной стороны, и субъективной тоталитарности — с другой. То есть критический идеализм Когена преодолевает как систему философии, опирающуюся в своих последних основаниях на онтологическое тождество, так и ту систему философии, которая в своих предельных основаниях имеет субъективное тождество, то есть как раз системы, подвергшиеся резкой критике и неприятию со стороны представителей постмодернистской мысли. Критический идеализм Когена в своих развитых формах является идеализмом идеи, как она представлена у Платона. Такой идеализм не приемлет сфокусированности результатов мышления ни на объекте, ни на субъекте (p. 63). Идея Когена противится как мышлению представления, так и мышлению трансцендентального субъекта, как пред-данных и чем-то обуславливающих сам процесс мышления. Идея Когена, скорее, есть задача, гипотеза, которые и формируют процесс мышления как бесконечный, становясь, таким образом, методологическим принципом этого чистого

³ Подобную точку зрения проф. Пома отстаивает уже давно как на различных международных форумах, так и в статьях — см., в частности: (Пома, 2010; Пома, 2015); круглый стол (Renz, Bienenstock, Holzhey и др., 2011); доклад «Die Möglichkeit eines postmodernen Humanismus aus der Philosophie Cohens» на Международном розенцвейговском конгрессе (26–29 октября 2014 г., Франкфурт-на-Майне).

an element of the past, while the “desire” and “wish” point at a moment in the future. In the sense in which the author uses it, *Sehnsucht* pulls together the past and the future to form the present and it becomes a sort of mark of eternity in the historical process, yet not a metaphysical or transcendent one, but a real one that “hurts” and “aches,” not leaving the human mind in peace for a second.

When it comes to the philosophy of Hermann Cohen, leader of the Marburg school of Neo-Kantianism, it contains, according to the author, such a potential for development of new scientific ideas that we might be able to consider it as at a possible basis for answering questions raised by modern culture. As Poma notes, “We can, however, look at Cohen’s philosophy as a point of reference with its own place and role within the postmodern sphere, which give rise to a different line of thought from others, but which is not alien or anachronistic: specific, critical, perhaps even polemical, but not entirely outside the present cultural context” (p. 24).³ But how exactly does the author ground this claim?

First of all, we must note that, by developing and clarifying the characteristics and the principles of the transcendental method, Cohen makes a substantial addition to it, namely the method of purity, which allows us to free the discourse on thinking from the framework of ontological justifiability, on the one hand, and from subjective totalitarianism, on the other. That is, Cohen’s critical idealism overcomes both the philosophical system ultimately based on ontological oneness and the system ultimately based on subjective oneness, i.e., precisely the systems subjected to harsh criticism and rejected by postmodernist thought. Cohen’s critical idealism in its developed form is the idealism of *Idea*, as it is presented in Plato. Such idealism accepts focusing neither on the object nor on the subject. Cohen’s idea is opposed to both the thought of the representation and thought of the transcendental subject as something pre-given and conditioning the very process of thinking. Cohen’s idea is more like a task or a hypothesis, which forms the thought process infinitely, thus becoming a methodological principle of the pure thinking aimed at the object and the subject as its infinite tasks. According to Cohen, it is neither the

³ A similar point of view has been defended by A. Poma for a long time both in various international forums and in his own papers. See, for example, (Poma, 2010; Poma, 2015); round table discussion (Renz, Bienenstock, Holzhey, and others, 2011); International Rosenzweig Congress presentation “Die Möglichkeit eines postmodernen Humanismus aus der Philosophie Cohens” (October 26–29, 2014, Frankfurt am Main).

мышления, направленного на объект и субъект как свои бесконечные задачи. Согласно Когену, получается, что не объект или субъект со своими структурами формируют характер мышления (тотальности, идентичности, тождества), но сам методологический принцип чистого мышления лежит в основании как объекта, так и субъекта этого самого мышления. Как отмечает А. Пома, Коген и его школа с позиций «критического рационализма», или «критического идеализма» проводили «непримиримую критику тоталитарного или инструментального разума, догматизма статических форм, устоявшихся моральных, политических и религиозных моделей во имя критического, динамического разума, открыто представляющего собой бесконечную задачу осознания необходимости переместить мысль за границы понятия, поскольку мышление на границе Идеи даже осторожно никогда не выходит за эту границу» (р. 31).

На примере критического идеализма Когена Пома затрагивает проблему начала мышления и демонстрирует бесперспективность и ошибочность вне-рациональных рассуждений о постмодернистском «мышлении различия», мышлении, свободном от допущений обыденного сознания⁴.

Одной из ключевых тем, проходящей через всю книгу итальянского исследователя и затрагивающей все основные проблемы, поставленные в ней, оказывается тема гуманизма. Пома утверждает, что если гуманистическая мысль не является ни онтологической, ни эпистемологической в качестве априорного определения человека, то единственной возможностью мыслить человека становится постижение самой его определимости как бесконечного процесса становления, как *fieri*. Речь в данном случае, по мнению автора книги, идет о том, чтобы понимать гуманизм, исходя из первоначальной, истинной традиции, не как культуру человека, но как культуру человеческого, что значит — как культуру, которая направлена на формирование атрибутов человеческого и препятствует формированию атрибутов нечеловеческого или бесчеловечного. Таким образом, стремление к реализации человеческого предшествует человеку, а не наоборот. Поэтому итальянский ученый полагает, что гуманизм можно рассматривать в качестве «трансцендентального регулятива» нравственности. Пома также полагает, что гуманизм в отличие от других перспективных концепций защищен своим антидогматизмом от того, чтобы быть простым алиби или очередной утопией. Поскольку он не включает никаких определенных и окончательных представлений о своей цели, но лишь направление движения, то не содер-

object nor the subject, with its structures, that forms the character of thinking (totality, identity, oneness), but it is the very methodological principle of pure thinking that lies at the basis of both the object and the subject of this very thinking. As Poma remarks, from the standpoint of “critical rationalism” or “critical idealism,” Cohen and his school were conducting an “intransigent critique against totalitarian or instrumental reason, against dogmatism of possessed, static forms, against established moral, political and religious models, in the name of critical, dynamic reason, openly constituted as an infinite task aware of the need to move thought beyond the limits of concept as far as thinking on the limit of Idea, though careful never to go beyond this limit” (p. 31).

By taking Cohen’s critical idealism as an example, Poma addresses the problem of the origin of thinking and demonstrates the futility and fallaciousness of the extra-rational reasoning about the postmodernist “thought of difference,” i.e., a mode of thinking free from assumptions of ordinary consciousness.⁴

One of the key topics recurring through the whole book and affecting all the main problems presented in it is the theme of humanism. Poma claims that, if humanist thought is neither ontological nor epistemological when it comes to the *a priori* definition of the human being, then the only option left is to think of it by its very definability as an infinite process of becoming, as a *fieri*. In the author’s opinion, this means understanding humanism by referring to its original, true tradition, not as the culture of human beings, but as a human culture, i.e., understanding it as a culture aimed at forming human attributes and at hindering the formation of nonhuman or inhuman attributes. Thus, the aspiration to realise human attributes takes priority over the human being, and not the other way round. Because of this, the Italian scholar believes that humanism can be considered a “transcendental regulative principle” of morality. Poma also believes that humanism, unlike other prospective conceptions, is protected by its anti-dogmatism from becoming a mere alibi or just another utopia. Since humanism does not include any definite and conclusive conceptions of its end, but only the direction of a movement, it does not contain any realisable substantiality, but only the attributes by means of which we can uncover its meaning step by step. Poma proposes to examine the conditions that postmodern culture and society in

⁴ Об этом см. 4-ю главу (р. 69–84), посвященную Ж. Делёзу и опубликованную ранее на русском языке в «Кантовском сборнике» (Пома, 2015).

⁴ For more on this topic, see chapter 4 (pp. 69-84), dedicated to Deleuze and published earlier in Russian in *Kantovsky sbornik* (Poma, 2015).

жит никакой осуществляемой субстанциальности, но только атрибуты, при помощи которых шаг за шагом можно открыть его значение. Итальянский ученый предлагает рассмотреть условия, которые постмодернистская культура и общество в целом создают для гуманизма современности. Он отмечает два примечательных момента постмодернистской культуры, которые, по его мнению, имеют особое значение для нового гуманизма: «растворение субъекта и отказ от телеологии» (p. 233).

Но основным пространством, где пересекаются в противоречивом и в то же время продуктивном противостоянии философия Германа Когена и философия постмодернизма, является пространство этики. Этическая форма мышления, которая утверждается в философской системе главы Марбургской школы неокантианства, по мнению Помы, способна выступить альтернативным «классическому» гуманизму основанием в утверждении гуманистических идей. Преимущество этических построений Когена действительно заключается в том, что, предлагая радикально новые принципы и подходы, созвучные постмодернистским, они остаются в рамках европейской рациональной традиции при всей ее противоречивой позитивности, сохранившей и сохраняющей человечество как биологический вид. Что же касается этики постмодернизма, то, во-первых, мы уже можем констатировать, что ее реализованная, пусть и частично, критика этики модерна в полной мере ответственна за те разнообразные и многочисленные негативные явления в современной европейской жизни, которые стали следствием формирования человека-потребителя, отстаивающего свои права, но забывающего об ответственности и обязанностях. Позволю себе привести обширную цитату с подробной характеристикой индивидуалистической этики постмодернизма:

Постмодернистский индивид является единственно носителем прав — не обязанностей. Он признает свои желания, инстинкты и устремления и требует, чтобы все общество признавало и уважало их. Принцип индивидуализации уже не является экономическим интересом и собственностью, но является эвдемоническим принципом удовольствия, счастья или полезности. Модернистский индивидуализм можно назвать *индивидуализмом собственности*, а постмодернистский индивидуализм — *индивидуализмом желания*. Поэтому индивидуум полагает, что имеет неограниченное и оправданное право удовлетворять свои желания. Он утверждает это право, не нуждаясь в том, чтобы основать его на чем-то еще, кроме самого желания. Можно упомянуть много явных проявлений этого менталитета в нынешнем образе жизни: право быть родителем, право на эвтаназию, на употребление наркотиков и т. д. Это всего лишь несколько примеров. Таким образом, понятие права утрачивает свое юридическое значе-

general creates for contemporary humanism. He notes two noteworthy factors of postmodernist culture that, in his opinion, have a special significance for the new humanism: “the dissolution of the subject and the rejection of teleology” (p. 233).

But ethics is the point where Cohen’s philosophy and postmodernism intersect in their contradictory yet productive confrontation. The ethical way of thinking affirmed in the philosophical system of the head of the Marburg school of Neo-Kantianism could, according to Poma, provide an alternative to the “classical” humanist basis in the assertion of humanistic ideas. The advantage of Cohen’s ethical constructs is that, in fact, while proposing radically new principles and approaches in tune with postmodernism, they nevertheless still remain within the framework of the European rational tradition along with all its contradictory positivity that has preserved and is still preserving humanity and biological species. As to postmodernist ethics, first, we can state that it is realised, even if only partially, that the criticism of modern ethics is fully responsible for the various and numerous negative facts of modern European life, which were caused by the development of the *homo consumericus* who stands for his rights, but neglects responsibilities and obligations. Allow me to quote an extensive passage that can serve as a detailed characterisation of individualistic postmodernist ethics:

The postmodern individual is solely a bearer of rights — not of duties. She recognises her desires, instincts and aspirations and she demands that the entire society recognises and respects them as well. The individuating principle is no longer economic interest and ownership, but the eudaimonistic principle of pleasure, happiness or utility. Modern individualism could be called individualism of ownership and postmodern individualism could be called individualism of desire. The individual, therefore, believes to have an unlimited and justified right to satisfy her desires. She claims this right without needing it to be founded on nothing but desire itself. One could mention many clear manifestations of this mentality in the current custom: the right to parenthood, to euthanasia, to drug use, and so on. These are just a few examples. The concept of right, therefore, loses its legal meaning and is no longer complementary to the notion of duty: it becomes a mere claim of desire. But who represents this desiring individual in our society? Who is this individual claiming to be justified by desire itself to satisfy her desire? Clearly, she is the ‘consumer.’ In the society of realised capital-

ние и уже не дополняет понятие долга: оно становится простым утверждением о желании. Но кто представляет этого желающего индивида в нашем обществе? Кто этот индивид, утверждающий, что он оправдан желанием, чтобы удовлетворить свое желание? Очевидно, что он — «потребитель». Однако в обществе победившего капитализма потребитель — не субъект, а объект торговой системы; последняя убеждает его действовать, чтобы торговля продолжалась (р. 234–235).

Во-вторых, возникает вопрос, сможет ли при полной реализации этической программы постмодерна продолжиться сама дискуссия о характере этики? На этот вопрос, следует полагать с большой долей уверенности, вам не ответит ни один апологет постмодернизма.

Как-то раз в разговоре с автором этих строк А. Пома отметил, что сознательно сначала издал свою книгу на итальянском языке для того, чтобы попытаться вызвать дискуссию о современных тенденциях в европейской культуре именно в Италии, посмотреть, насколько тема постмодернистского характера жизни сегодняшней Европы актуальна для итальянского философского сообщества. Трудно судить, насколько эти ожидания туринского профессора оправдали себя и эта книга 2014 г. действительно инициировала новые оригинальные размышления о судьбах философии постмодернизма именно в Италии. Однако появление ее английского перевода есть явное свидетельство интереса к данной тематике со стороны мирового философского сообщества. А то, что новое осмысление идей творцов постмодерна приводит к эвристическим находкам, можно легко убедиться, прочитав новую книгу Андреа Помы.

Публикация поддержана грантом РФФИ № 18-011-00080a «И. Кант и философия религии в Германии».

Список литературы

Пома А. К природе мышления без представления (пер. с нем. В.Н. Белова) // Кантовский сборник. 2015. № 1 (51). С. 28–43.

Пома А. Критический идеализм в эпоху различия // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 521–532.

Poma A. *Cadenze. Note filosofiche per la postmodernità*. Milano ; Udine : Mimesis, 2014.

Poma A. *Cadenzas. Philosophical Notes for Postmodernism*. Cham : Springer, 2017.

Renz U., Bienenstock M., Holzhey H. et al. *Zeitgemäße Unzeitgemäßheit*. Hermann Cohens Philosophie heute. Gesprächsleitung: Ursula Renz (Klagenfurt) // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung. 2011. Bd. 59, N. 2. S. 311–322. doi:10.1524/dzph.2011.0023.

ism, however, the consumer is not the subject but the object of the trading system; the latter persuades her to act so as to keep the trades going (pp. 234-235).

Second, the question arises whether it would be possible, once the postmodern ethical programme is fully realised, to continue the discussion on the nature of ethics. We should assume with a high degree of confidence that this question will not be answered by the apologists of postmodernism.

Some time ago, in a conversation with me, A. Poma noted that he deliberately first published this book in Italian in order to try provoking a discussion about the contemporary tendencies of European culture in Italy to see how the topic of the postmodernist nature of contemporary European life is relevant for the Italian philosophical community. It is difficult to judge how these expectations of the Turinese professor were met, and this book of 2014 has really initiated new original reflections on the fate of the philosophy of postmodernism in Italy. But the appearance of its English translation is a clear evidence of interest on this subject from the philosophical community worldwide. And the fact that a new interpretation of the ideas of the creators of the postmodern movement leads to heuristic findings can easily be seen by reading Andrea Poma's new book.

This publication was supported by the RFBR grant № 18-011-00080a "I. Kant and Philosophy of Religion in Germany."

References

Poma, A., 2010. Critical Idealism in the Age of Difference. In: I. N. Griftsova and N. A. Dmitrieva, eds. 2010. *Neokantianstvo nemetskoye i russkoye: mezhdru teoriyey poznaniya i kritikooy kultury* [German and Russian Neo-Kantianism: Between Epistemology and Cultural Criticism]. Moscow: ROSSPEN, pp. 521–532. (In Russ.)

Poma, A., 2014. *Cadenze. Note filosofiche per la postmodernità*. Milano e Udine: Mimesis.

Poma, A., 2015. The Nature of Non-Representational Thinking (translated from German into Russian by V. N. Belov). *Kantovsky sbornik* [Kantian Journal], 1(51), pp. 28–43. (In Russ.)

Poma, A., 2017. *Cadenzas. Philosophical Notes for Postmodernism*. Cham: Springer.

Renz, U., Bienenstock, M., Holzhey, H., et al. 2011. *Zeitgemäße Unzeitgemäßheit*. Hermann Cohens Philosophie heute. Gesprächsleitung: Ursula Renz (Klagenfurt). *Deutsche Zeitschrift für Philosophie: Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung*, 59(2), S. 311–322. <http://dx.doi.org/10.1524/dzph.2011.0023>

Об авторе

Владимир Николаевич Белов, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов (РУДН), Москва, Россия.

E-mail: belov_vn@rudn.university

Для цитирования:

Белов В. Н. Актуальны ли еще исследования о постмодернизме? Размышления о книге итальянского философа А. Помы // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 3. С. 97–102. Рец. на кн.: Poma A. *Cadenzas. Philosophical Notes for Postmodernism*. Cham: Springer, 2017. 244 p. doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-5

The author

Prof. Vladimir N. Belov, head of the Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, Moscow, Russia.

E-mail: belov_vn@rudn.university

The translator

Alexander S. Kiselev, bachelor student of Philosophy programme, academical assistant of the *Academia Kantiana*, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: AISKiselev@stud.kantiana.ru

To cite this article:

Belov, V. N., 2018. Is Research on Postmodernism Still Relevant? Thoughts on a Book by the Italian Philosopher A. Poma (Rev.: Poma A. *Cadenzas. Philosophical Notes for Postmodernism*. Cham: Springer, 2017, 244 pp.), translated by A.S. Kiselev. *Kantian Journal*, 37(3), pp. 97-102. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-3-5>

УЧЕНИЕ КАНТА О ПРАВЕ,
ЗАКОНЕ И СВОБОДЕ.
ОБЗОР II МЕЖДУНАРОДНОЙ ЛЕТНЕЙ ШКОЛЫ
ПО ИЗУЧЕНИЮ НАСЛЕДИЯ КАНТА

П. Р. Бонадысева¹, А. С. Киселев¹

В городе Светлогорске Калининградской области с 29 июля по 6 августа 2018 г. прошла Вторая международная летняя школа по изучению наследия Иммануила Канта². Это единственное в России ежегодное мероприятие, объединяющее молодых ученых из разных стран для более детального изучения философии Канта. Организатором летней школы, как и в прошлом году, стало научно-исследовательское подразделение при Институте гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени И. Канта — Академия Кантиана. Инициатором и главным организатором школы выступила Н. А. Дмитриева, профессор Московского государственного педагогического университета и научный директор Академии Кантианы БФУ им. И. Канта.

Для научного руководства летней школой в этом году был приглашен профессор, доктор философии Хайнер Клемме (Университет им. М. Лютера, Галле-Виттенберг, Германия), главный соредатор журнала *Kant-Studien*, руководитель Кантовского форума в г. Галле и член Международного научного совета Академии Кантианы. В качестве научного ассистента и тьютора выступила Людмила Крыштоп — доцент Российского университета дружбы народов (РУДН, Москва, Россия), специалист по философии права и философии религии И. Канта. Молодые исследователи, приехавшие на летнюю школу, представили десять университетов из девяти стран — России, Беларуси, Германии, Китая, Израиля, Индии, Мексики, Польши и США.

Погружению в кантовскую мысль способствовали не только сам формат школы — лекции от одного из ведущих европейских кантоведов, семинары и тьюторий, но также уникальная для участников возможность ежедневно общаться с преподавателями и друг с другом, обсуждать первоисточники и задавать интересующие вопросы в неформальной обстановке после

¹ Балтийский федеральный университет им. И. Канта, 236016, Калининград, ул. А. Невского, д. 14.

Поступила в редакцию: 20.08.2018 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-6

© Бонадысева П. Р., Киселев А. С., 2018

² См. о первой летней школе, посвященной изучению философии Канта: (Корнилаев, 2018).

KANT'S DOCTRINES
OF RIGHT, LAW, AND FREEDOM.
REPORT OF THE SECOND INTERNATIONAL
SUMMER SCHOOL

P. R. Bonadyseva¹, A. S. Kiselev¹

From July 29th to August 6th, 2018, *The Second Immanuel Kant International Summer School* was held in Svetlogorsk, Kaliningrad Region.² This is the only annual event in Russia bringing together young scholars from different countries for an in-depth study of Kant's philosophical legacy. The organiser of this, as well as of the previous summer school, was the research subunit at the Institute of Humanities of the Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU) — *Academia Kantiana*. The initiator and chief organiser of the school was *Nina A. Dmitrieva*, professor at the Moscow State Pedagogical University and scientific director of the *Academia Kantiana*.

Prof. Heiner F. Klemme (Martin Luther University of Halle-Wittenberg, Germany), chief co-editor of *Kant-Studien*, and head of the Kant forum in Halle and member of the international scientific council of the *Academia Kantiana* was invited to be the scientific supervisor and lecturer of the school. *Prof. Lyudmila E. Kryshstop*, associate professor at the Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University, Moscow, Russia), a specialist in the Kantian philosophy of law and philosophy of religion, acted as a scientific assistant and tutor. Young researchers came to the summer school from ten universities in nine countries: Belarus, China, Germany, India, Israel, Mexico, Poland, Russia, and the United States.

The immersion in Kant's thought was encouraged not only by the format of the school, i.e., lectures from one of the leading European Kant scholars, seminars, and tutorials, but also by the unique opportunity for participants to communicate daily with professors and with each other, discuss primary sources, and ask questions in an informal setting after classes. In addition, the participants presented their own research at the conference.

¹ The Immanuel Kant Baltic Federal University, 14 Nevskogo St., 236016 Kaliningrad, Russia.

Received: 20.08.2018.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-6

© Bonadyseva P. R., Kiselev S. A., 2018

² About the First Summer School, see: Kornilaev, 2018.

занятий. Помимо этого, каждый из участников представил свой собственный исследовательский проект и защитил его в последующей дискуссии.

Главные темы лекций и семинаров были связаны с идеями Канта о праве, законе и свободе, как и отражено в названии школы. Как показал профессор Клемме, эти кантовские идеи возникли в контексте и под влиянием трудов предшественников и современников Канта, в частности, С. Пуфендорфа, Х. Вольфа, Ж.-Ж. Руссо и А. Баумгартена. Материал лекций разбирался детальнее на семинарах путем обращения к сочинениям Канта — прежде всего к «Основоположениям к метафизике нравов» и к «Метафизике нравов» — и детальной проработки их фрагментов, отобранных научным руководителем школы. Участники определяли главные идеи этих фрагментов, формулировали проблемы и обсуждали неясные места. Каждая дискуссия получалась очень живой и актуальной, потому что в ней сталкивались разные интерпретаторские традиции, к которым принадлежат молодые исследователи. В конце учебного дня был предусмотрен особый вид занятий — тьюторий, на котором вместе с Л. Э. Крыштоп участники вели разговор о затруднениях, вопросах и проблемах, возникших после лекции и семинара, а затем пошагово анализировали и разбирали каждый абзац текста, предложенного к обсуждению на следующий день.

Первые три дня занятий были посвящены основополагающим политико-правовым идеям в кантовской философии. В частности, обсуждались вопросы взаимозависимости свободы и долга, возможности категорического императива, роли разума в жизни человека. Анализировались понятия права и закона, добродетели и достоинства, рациональности и природы. Поднимался вопрос и об отношении Канта к естественному праву, в том числе праву на жизнь. Много внимания было уделено Х. Вольфу, идеи которого, как показал профессор Клемме, явились основой практической философии Канта. Кроме того, кантовские идеи кратко сравнивались с более современными теориями Г. Кельзена и Ю. Хабермаса. На семинарах и тьютории участники школы также пытались самостоятельно, опираясь на кантовские идеи, разрешить актуальные для современного общества проблемы. Наиболее интересными стали дискуссии о легитимности государства и праве на революцию, отношениях между категорическим императивом и позитивным правом, моральности актов самопожертвования, а также способности людей творить зло.

В заключительные дни лекции Х. Клемме были посвящены кантовской интерпретации понятий частного и публичного права и понятия владения.

As suggested by the name of the school, the key topics of the lectures and seminars were related to Kant's concepts of right, law, and freedom. Prof. Klemme showed how these ideas of Kant emerged from their historical context and how they were influenced by Kant's predecessors and contemporaries, notably Samuel von Pufendorf, Christian von Wolff, Jean-Jacques Rousseau, and Alexander G. Baumgarten. The lectures were followed by a detailed analysis of fragments — from the *Groundwork for the Metaphysics of Morals* and *Metaphysics of Morals* — chosen by the scientific head of the school. The participants identified the main ideas of these fragments, formulated problems, and discussed obscure passages. The discussions were very lively and of current interest given the collision of the various interpretative traditions to which the young researchers belong. At the end of the school day there were tutorials in which participants discussed with Prof. Kryshstop difficulties, issues, and problems that arose during the lectures and seminars, and then they analysed step by step each paragraph of the text proposed for discussion the next day.

The first three days of classes were devoted to fundamental political and legal ideas in Kant's philosophy. The participants discussed the interdependence of freedom and duty, the possibility of the categorical imperative, and the role of reason in human life. They carefully analysed the concepts of right and law, virtue and dignity, as well as rationality and nature. Also discussed was the question of Kant's view of natural law, including the right to life. Much attention was paid to Wolff, whose ideas, as Prof. Klemme has shown, were the basis of Kant's practical philosophy. In addition, Kant's ideas were briefly compared with the more contemporary theories of Hans Kelsen and Jürgen Habermas. At the seminars and tutorials the participants also tried, using Kant's ideas, to find solutions to the social problems of the day. Most interesting were the discussions of the legitimacy of the state and the right to revolution, the relationship between the categorical imperative and positive law, the morality of acts of self-sacrifice, and the capacity to do evil.

In the final days, Klemme's lectures were devoted to Kant's interpretation of the concepts of private and public law and the concept of ownership.

Particularly interesting was the lecture on the idea of moral obligation in Kant's philosophy and his predecessors. It was mainly concerned with the philosophical systems of Pufendorf and Wolff, the two

Особый интерес у слушателей вызвала лекция об идее морального обязательства в философии Канта и его предшественников. Преимущественно речь шла о философских системах Самуэля фон Пуфендорфа и Христиана Вольфа, двух наиболее влиятельных теоретиков естественного права раннего Просвещения. Обсуждение идей этих философов было предложено профессором Клемме для того, чтобы наиболее полно рассмотреть кантовский принцип автономии в контексте обсуждения конкретных концепций долга, существовавших на рубеже XVII—XVIII вв. Х. Клемме обратил внимание слушателей на то, что к началу эпохи Просвещения значительно возросло стремление философов к максимизации роли рациональности во всех сферах человеческой жизни, что не могло не отразиться и на интерпретации таких понятий, как право и закон. Одну из важных для Канта концепций представил Пуфендорф. Последний еще не проводил строго различия закона и права, но считал, что человеческая свобода должна быть ограничена, и ее моральным ограничением должен быть закон. Предложив свое деление законов (на человеческий и Божественный) и описав стремление субъекта понимать содержание законодательного акта, Пуфендорф обосновал рациональность, неизменность и универсальность «правильного» ограничения. Вольф дистанцируется от идей Пуфендорфа и объявляет разум источником естественного закона. Для Вольфа свободная воля человека напрямую зависит от рационального знания о добре и зле — этим знанием он обладает и исходя из него действует. Возможность ограничения свободы одного человека другим, согласно Вольфу, напрямую связана с процессом познания. Но самое важное в его философии в контексте разговора о кантовской практической философии — то, что он пишет о внутренней моральности, самозаконодательстве. В завершение своей лекции профессор Х. Клемме обозначил уникальные характеристики кантовской концепции долга. Кант, как и Вольф, начинает обсуждение концепции подчинения человека закону с понятия автономии, однако вкладывает в него совершенно иной смысл. Дело в том, что свобода мыслится Кантом гораздо шире, чем Вольфом. Согласно Канту, свобода делает возможным моральный закон, источник которого — разум. Канту важно показать, что люди с помощью разума могут создавать законы не только для самих себя, то есть моральные законы, но и для познания природы, создателями которой не являются.

Один из дней школы был выделен для презентаций собственных исследовательских проектов участников. Всего было представлено тринадцать докладов.

most influential theorists of natural law of the early Enlightenment. A discussion of the ideas of these philosophers was proposed by Prof. Klemme in order to consider Kant's principle of autonomy in the context of the discussion of specific concepts of duty prevalent at the turn of the 17th and 18th centuries. Klemme paid attention to the fact that by the beginning of the Enlightenment the desire of philosophers to maximise the role of rationality in all spheres of human life had increased significantly. This fact could not but affect the interpretation of such concepts as those of right and law. One of the most important conceptions of law for Kant was developed by Pufendorf. The latter had not yet made a strict distinction between law and right, but he thought that human freedom should be limited by moral restriction, and that the law must serve as such a restriction. Pufendorf justified the rationality, invariability, and universality of the "correct" restriction by proposing his division of laws in human and divine ones and describing the subject's desire to understand the content of the legislative act. Wolff distances his theory from Pufendorf's ideas and declares the mind to be the source of natural law. For Wolff, the free will of a human being directly depends on the rational knowledge of good and evil. A person has this knowledge and acts from it. According to Wolff, the possibility of one person to limit the freedom of another is directly related to the process of cognition. But the most important thing in Wolff's philosophy in the context of Kant's practical philosophy is that he writes about internal morality, self-legislation. At the end of his lecture, Prof. Klemme outlined the unique characteristics of Kant's conception of duty. Just like Wolff, Kant begins to analyse the concept of obedience to the law from the conception of autonomy, but he gives the latter a completely different meaning. Kant's conception of freedom was much wider than that of Wolff. According to Kant, freedom makes possible the moral law, the source of which is reason. For Kant, it is important to show that people can, by means of reason, create laws for themselves which are moral laws, but people also can create laws for our knowledge of nature, of which they are not the creators.

One of the days of the school was dedicated to the presentations of the participants' own research. There were thirteen presentations in total.

The first group of presentations was devoted to the analysis of problems and issues in Kant's philosophy. The discussion was opened by *Margarita V. Rovbo* (Minsk, Belarus). The aim of her paper was to identify

Первая группа докладов была посвящена анализу кантоведческих проблем и вопросов. Их обсуждение открылось выступлением *Маргариты Ровбо* (Минск, Беларусь), целью которого было выявить существенные особенности трансцендентального субъекта путем сопоставления его онтологических и эпистемологических характеристик со свойствами субъекта познания в кантовской теоретической философии. Синонимичны ли понятия трансцендентального субъекта и субъекта познания? По мнению докладчика, Кант отошел от традиционного взгляда на познающий субъект рациональной психологии его времени, связав смысл «субъективности» со смыслом «трансцендентальности» в своей философии, и получил новый термин — трансцендентальный субъект, обозначающий непознаваемую субстанцию, способную на спонтанную активность, которая лежит в основе свободы. И хотя трансцендентальный субъект в процессе познания выступает в качестве субъекта для всех явлений, сам он явлением и, как следствие, познаваемым объектом быть не может. Поэтому нельзя составить пару «трансцендентальный субъект и трансцендентальный объект» в качестве аналога соответствия между субъектом познания и объектом познания, поскольку трансцендентальный субъект не может соответствовать никакому объекту. В докладе было показано, что именно из-за его абсолютной ноуменальности определить способности этого субъекта не представляется возможным.

В докладе *Кристофа Кима* (Лейпциг, Германия) был поставлен вопрос об эпистемологическом статусе постулатов чистого практического разума. Какие выводы человек или постулирующий субъект может сделать относительно актуального содержания постулатов исходя из их необходимости? Основная проблема заключается в том, что исследователи до сих пор спорят о точном значении понятия «постулат» в философии Канта, однако именно постулаты являются условиями возможности достижения высшего блага. Причем исключительно акта постулирования для достижения высшего блага недостаточно, необходимо актуальное существование объектов постулатов. Возникает резонный вопрос — так возможно ли высшее благо и, соответственно, верна ли мораль сама по себе? К. Ким, следуя за идеей Себастиана Гарднера (Gardner, 2011), предлагает рассмотреть два возможных взгляда на эту проблему: реалистический, настаивающий на реальности объекта постулата и приравнивающий акт создания такого теоретического положения к акту познания, и нереалистический, отрицающий любой возможный вывод о реальности содержания постулата из него самого. Безусловно, у каждого из подходов обнаруживаются значительные проблемы. При нереалистической трактовке единство кантовской системы

the essential features of the transcendental subject by comparing its ontological and epistemological characteristics with the properties of the subject of cognition in Kant's theoretical philosophy. Can we understand the concepts of the transcendental subject and of the subject of knowledge as synonymous? According to the speaker, Kant departed from the traditional view of the cognising subject of the rational psychology of his time. He associated the meaning of "subjectivity" with the meaning of "transcendentality" in his philosophy and coined a new expression, namely "transcendental subject," denoting an unknowable substance capable of spontaneous activity, which is the basis of freedom. Although the transcendental subject acts as a subject for all phenomena in the process of cognition, he himself cannot be a phenomenon and, as a consequence, a cognisable object. Therefore, it is impossible to make a pair of "transcendental subject and transcendental object" as an analogue of the correspondence between the subject of knowledge and the object of knowledge, since the transcendental subject cannot correspond to any object. Rovbo found that, precisely because of its absolute noumenality, it is impossible to determine the faculties of the subject.

The presentation by *Christoph Kiem* (Leipzig, Germany) raised the question of the epistemological status of the postulates of pure practical reason. What conclusions can a person or a postulating subject make regarding the actual content of the postulates based on their necessity? The main problem is that scholars are still debating about the meaning of the concept of postulate in Kant's philosophy, even though it is the postulates that are the conditions for the possibility of achieving the highest good. Moreover, the mere act of postulation is insufficient to achieve the highest good; the actual existence of the objects of postulates is necessary. A reasonable question thus arises: Is the highest good possible and, consequently, is morality true in itself? Following the idea of Sebastian Gardner (Gardner, 2011), C. Kiem proposes two possible approaches to this problem: a realistic one that insists on the reality of the object of the postulate and equates the act of creating such a theoretical position with the act of knowledge, and an unrealistic one that denies any possibility of conclusion about the reality of the content of the postulate. It is obvious that both of these approaches are significantly problematic. In the unrealistic interpretation the unity of Kant's system is threatened, since the subject is able to suspect that the content of the postulates may be untrue. But the realistic view, which was much more convincingly developed in the paper, does not inspire absolute confidence.

попадает под угрозу, поскольку субъект способен подозревать, что содержание постулатов может оказаться неистинным. Но и реалистический взгляд, который был гораздо убедительнее развит в докладе, не внушает абсолютной уверенности.

Войцех Козыра (Варшава, Польша) представил типологию кантовского понятия воли. Исследованию подверглись такие кантианские понятия, как воля (*Wille*), свободная воля (*freier Wille*), произвол (*Willkür*), добрая воля (*guter Wille*), святая воля (*heiliger Wille*) и чистая воля (*reiner Wille*). В. Козыра утверждает, что воля как таковая — неясное понятие в кантовской философии и что герменевтически мы добьемся большего успеха, если предположим, что везде, где Кант говорит о воле как таковой, он фактически говорит о конкретном понятии воли — одном из перечисленных выше. Докладчик обратил пристальное внимание прежде всего на отличие свободы от свободной воли. Он отождествил первую с *действительной* умопостигаемой причинностью и охарактеризовал вторую с точки зрения ее *возможности* быть определяемой только разумом. Его анализ согласуется с такой интерпретацией идеи Канта о свободе, согласно которой только те действия человека свободны, которые выполняются в соответствии с категорическим императивом. Кроме того, В. Козыра обратился к редко проводимому различию между свободной и доброй волей, а также к отношению, в котором вышеупомянутые типы воли находятся к таким важным кантианским понятиям, как долг и моральная ценность. По мнению докладчика, тот, кто подходит к проблеме воли у Канта как примитивный индуктивист, обречен заблудиться в семантическом разнообразии кантовских текстов. Поэтому, согласно рекомендации В. Козыры, мы, будучи хорошими учениками Канта, должны подходить к этому разнообразию с предлагаемым концептуальным аппаратом.

В сообщении Кана Цяня (Галле-Виттенберг, Германия / Китай) была поставлена проблема антропологической основы этики Канта. Очевидно, что человек, по Канту, хотя и существует одновременно в двух мирах, представляет собой далеко не совершенное рациональное существо, во многом подчиненное животным потребностям и природным склонностям. Как возможно, в таком случае, обосновать антропологическое учение Канта о том, что человек — рациональное существо, не принимая во внимание эмпирическую сторону его существования? Как Кант справляется с пропастью между чувственным и рациональным аспектами природы человека, которая все же должна быть единой? Подобные вопросы лежат в основе известного в кантоведении упрека, будто бы кантовская теория мотивации «пуста», поскольку Кант якобы не способен указать естественные мотивы для того, чтобы обосновать возможность человеческой природы

Wojciech Kozyra (Warsaw, Poland) presented a typology of Kant's concept of will. The following Kantian notions fell under scrutiny: will (*Wille*), free will (*freier Wille*), arbitrary will (*Willkür*), good will (*guter Wille*), holy will (*heiliger Wille*), and pure will (*reiner Wille*). W. Kozyra argued that will as such is an elusive notion in Kant and that we would be hermeneutically better off if we assumed that, wherever Kant speaks of the will as such, he is in fact talking about some specific notion of will — one of those enumerated above. W. Kozyra mainly focused on distinguishing freedom from free will by identifying the former with *actual* intelligible causality and characterising the latter in terms of its *possibility* to be determined by reason alone. His analysis supported an interpretation of Kant's idea of freedom, according to which only those actions are free that are performed out of respect for the categorical imperative. W. Kozyra also drew attention to an uncommon distinction between free and good will as well as to a relation in which the foregoing kinds of will stand to such vital Kantian concepts as duty and moral worth. He concluded by saying that whoever approaches the problem of will in Kant with an attitude of primitive inductivist is doomed to get lost in the semantic diversity of Kant's writings. W. Kozyra thus advised that — as loyal students of Kant — we should approach this diversity with the proposed conceptual apparatus.

The paper by Kang Qian (Halle-Wittenberg, Germany / China) tackled the problem of the anthropological basis of Kant's ethics. It is obvious that a human being, who, according to Kant, lives simultaneously in two worlds, is far from being a perfect rational being, as he is in many respects subordinate to animal needs and natural inclinations. How is it possible then to justify Kant's anthropological doctrine that a human is a rational being without taking into account the empirical aspect of his existence? How does Kant cope with the gap between the sensuous and rational aspects of human nature that must still be united? Such questions are at the basis of a reproach in Kant studies known as the "motivational empty charge," according to which Kant is allegedly unable to specify natural motives in order to justify the possibility of human nature to obey *a priori* moral laws and act in accordance with them. However, K. Qian thinks that the reproach is ungrounded. As he showed in his presentation, Kant does not only postulate the rational nature of human beings as an absolute value, but also explains how it is possible for human beings to free themselves from the power of

подчиняться априорному моральному закону и поступать в соответствии с ним. Однако К. Цянь считает этот подход необоснованным. Как он показал в своем докладе, Кант не только постулирует рациональную природу человека как абсолютную ценность, но и показывает, как человек способен освободиться от власти природных склонностей. При этом философ не помещает человека в объективный природный мир как некое исключение из естественного порядка, а формулирует идею самой природы в соответствии с идеей человека. Таким образом, докладчик продемонстрировал, что идея природы у Канта изначально очеловечена и морализирована.

В докладе *Давида Рожина* (Калининград, Россия) речь шла об антропологических проблемах политической философии Канта. Взгляд Канта на человеческую природу можно смело назвать «антропологическим оптимизмом», но при этом «политическим оптимизмом» Кант не отличается. Эгоизм человека, являющийся одной из проблем политики, может быть преодолен только в гражданском обществе. Соответственно, и морального идеала, по Канту, можно достичь лишь в гражданском состоянии, поскольку государство имеет возможность устанавливать барьеры для произвола каждого члена общества, то есть законы, способные развивать моральное сознание человека через уважение к праву. Причем максимальная свобода внешнего законодательства должна гармонично сочетаться с принуждением. Однако, согласно Канту, чтобы достичь гражданского состояния, нужен случайный опыт, побуждающий к разумному познанию априорного морального принципа. Получается следующая картина: каждый человек имеет способности (в частности, разум и его принципы) для достижения морального идеала. Но чтобы их использовать, нужно находиться в гражданском состоянии, для достижения которого, в свою очередь, нужен случай. Получается, что одних природных способностей человека недостаточно для достижения морального идеала.

Проблема, поставленная в докладе *Вивека Кумара Радхакришнана* (Манипал, Индия), заключается в следующем: «Как может императив чистого разума сподвигнуть человека на действие без прибавления каких-либо чувств или желаний?» Для ее решения В. К. Радхакришнан предлагает оригинальную модель двухступенчатой моральной мотивации, учитывающей роль уважения к моральному закону как центрального фактора мотивации. На первой ступени интеллектуальный компонент уважения, осознавая высочайшую ценность морального закона, побуждает волю свободно принять высочайшую максиму морали, из которой выводятся специфические максимы для отдельных случаев. На второй ступени аффективный аспект уважения к моральному закону посредством чувств, испытываемых моральным субъектом по отно-

natural inclinations. At the same time, Kant does not place the human being in the objective natural world as an exception to the natural order, but formulates the idea of nature itself in accordance with the idea of human being. Thus, the speaker demonstrated that Kant's idea of nature was originally humanised and moralised.

The presentation of *David Rozhin* (Kaliningrad, Russia) was devoted to anthropological problems of Kant's political philosophy. Kant's view of human nature can surely be called "anthropological optimism," even though "political optimism" is not something Kant is known for. Human egoism, being one of the main problems of politics, can only be overcome in civil society. Therefore, for Kant, the moral ideal can only be attained in a civil state, because only the government is able to create barriers, namely laws, against the high-handedness of each and every member of the society that can help humans develop their moral consciousness through respect for the law. The maximum liberty of external laws must at the same time be harmoniously combined with coercion. However, according to Kant, a contingent experience inducing to cognise the *a priori* moral principle rationally is required in order to reach this civil state. Thus, every human being has certain means (e. g., reason and its principles) for reaching the moral ideal. But, in order to use them, one needs to live in a civil state and, in order to reach this state, one needs to be lucky. Therefore, the natural faculties of human beings alone are insufficient for reaching the moral ideal.

The problem raised by *Vivek Kumar Radhakrishnan* (Manipal, India) is this: "How could an imperative of pure reason move a human agent to action without any admixture of feelings or desires in it?" To solve this problem, V. K. Radhakrishnan proposes an original model of a two-stage process of moral motivation that takes into account the role of respect for the moral law as a central factor of moral motivation. On the first stage, the intellectual component of respect, recognising the supreme value of the moral law, causes the will to freely accept the highest maxim of morality, from which the specific maxims suited for particular cases are derived. On the second stage, the affective aspect of respect for the moral law through the experienced feelings of the moral subject towards the moral law moves the will to freely transcribe the prescriptions of moral duty into concrete actions. Thus, the feeling of respect for the moral law allows moral agents to act morally through these two (intellectual and affective) stages of motivation.

шению к моральному императиву, побуждает волю к свободному превращению предписаний морального долга в конкретные действия. Таким образом, чувство уважения к моральному закону позволяет моральным агентам благодаря указанным двум (интеллектуальной и аффективной) ступеням мотивации совершать моральные поступки.

Светлана Мартынова (Санкт-Петербург, Россия) в своем выступлении поставила вопрос о значении возвышенного для практической философии Канта. Двойственная природа кантовского человека порождает проблему возможности существования и действия разумного субъекта в феноменальном мире. По мнению автора доклада, Кант пытается объединить эти два аспекта человека — чувственный и разумный — посредством категории возвышенного. Возвышенное представляется в кантовской философии как чувство удовольствия, сопровождаемого страхом и осознанием безграничности природы. Именно чувство возвышенного становится тем, что пробуждает в человеке сверхчувственное, разумное, как указывает Жиль Делёз, подчеркивая необходимость гармонизации человеческих способностей и природы посредством эстетики, что создает условия для этики.

Вторая группа докладов была посвящена сопоставлению кантовских идей с идеями других философов — его предшественников, современников или последователей.

Александр Киселев (Калининград, Россия) рассмотрел в своем докладе связь между кантовским понятием *автономии* и понятием *автаркии* у античных стоиков. В первой части докладчик дал краткое изложение кантовской концепции автономии и свободы, указав на то, что для Канта *автономия*, то есть способность предписывать себе регулирующие деятельность законы, согласованные с категорическим императивом, является необходимым условием свободы, которая достижима только в неподверженном естественным наклонностям моральном поведении. Во второй части А. Киселев рассмотрел основные признаки понятия *автаркии* в античном стоицизме, указав на схожесть и различия стоической автаркии и кантовской автономии. Хотя автаркия, в отличие от автономии, связана с действием в соответствии с законом, который регулирует не только моральные поступки, но и все происходящее во вселенной, в сфере этики они оказываются крайне схожими.

Роу Райхерт (Лос-Анджелес, США / Израиль) выступил с докладом о критике космополитизма Канта со стороны Гердера и Гегеля, стараясь показать, что современные споры о национализме и космополитизме коренятся еще в античной проблематике отношений целого и частного, достигнувшей, однако, применительно к политике и обществу своей острейшей фазы в эпоху Просвещения. Для философии истории Канта

In her speech, *Dr Svetlana Martynova* (St. Petersburg, Russia) raised the question of the significance of the notion of the sublime (*das Erhabene*) for Kant's practical philosophy. The dualistic nature of the human being for Kant gives rise to the problem of the possibility of the existence and action of a rational subject in the phenomenal world. According to S. Martynova, Kant is trying to unite these two aspects of human nature — the sensuous and the rational — through the category of the sublime. The sublime is presented in Kant's philosophy as a feeling of pleasure accompanied by fear and an awareness of the infinity of nature. It is the sublime, according to Gilles Deleuze, that awakens the extra-sensuous and rational faculties of the human being; it emphasises the need for harmonising human faculties and nature through aesthetics, which in turn makes ethics possible.

The second group of presentations was concerned with comparing Kant's ideas with other philosophers — his predecessors, contemporaries, or followers.

Alexander Kiselev (Kaliningrad, Russia) examined the connection between Kant's concept of autonomy and the Stoic concept of *autarkia*. In the first part of the presentation, the author gave a brief exposition of Kant's conception of autonomy and freedom, noting that for Kant autonomy, i.e., the ability of a person to prescribe to himself the laws that are consistent with the categorical imperative and that govern his actions, are necessary conditions for freedom, which can be attained only by means of actions fully independent of natural inclinations. In the second part, A. Kiselev examined the main features of the Stoic concept of *autarkia*, drawing attention to the similarities and differences between the latter and Kant's concept of autonomy. Although *autarkia*, unlike autonomy, is related to acting in accordance with the law that governs not just moral acts, but all the acts in the universe, when restricted to ethical matters, the two seem to be very similar.

Roey Reichert (Los Angeles, USA / Israel) gave a talk on the critique of Kant's cosmopolitanism by Herder and Hegel, trying to show that the contemporary arguments between nationalists and cosmopolitans have their origin in the ancient Greek problem of the relation between the universal and the particular. When applied to politics, the most crucial phase of this problem started during the Enlightenment. In Kant's philosophy of history, cosmopolitanism, as shown by Reichert, is the end of human history, which has to come to such a civil state that replaces *ius genitum* with

космополитизм, как показывает Райхерт, является конечной целью человеческой истории, которая должна прийти к такому гражданскому состоянию, в котором *космополитическое право* заменит собой *право народов*. С точки зрения Гегеля, проблема кантовской модели космополитизма заключается в невозможности найти справедливое международное *праетор*, так как никто не сможет преодолеть крайний плюрализм политических сообществ. Критика Гердера, во многих аспектах похожая на гегелевскую, приходит тем не менее к другим выводам: нации, предоставленные самим себе без попытки искусственно встроить их в некоторое сообщество, необходимо придут к мирному сосуществованию, так как, по мнению Гердера, внутреннее саморазвитие для них окажется выгоднее войны.

Михаил Шипилов (Калининград, Россия) представил в своем докладе критику моральной философии Канта Фридрихом Ницше. Как показал автор, Ницше критиковал Канта по двум главным основаниям. Во-первых, кантовская философия, по мнению Ницше, является частью христианского миропонимания, а потому догматична, несмотря на заявления Канта о «пробуждении от догматического сна». Во-вторых, Ницше отрицает саму идею единой воли, на которой во многом основана этика Канта. Вместо этого Ницше рассматривал человеческий дух как совокупность отдельных процессов, направленных на удовлетворение чувственных потребностей человека.

Анастасия Лебедева (Москва, Россия) рассказала о влиянии кантовских идей на теорию познания, разработанную отечественным философом А. В. Вейдеманом, который учился в свое время в Марбурге у Когена и Наторпа. Вейдеман, как указала автор доклада, старался дополнить критическую философию Канта онтологической диалектикой Гегеля, в то же время исправляя гегелевскую метафизику. Проблема теории познания Канта, по мнению Вейдемана, заключалась в том, что он не пошел до конца, то есть, доказав возможность математики и естествознания, не стал задаваться вопросом о природе знания вообще, что в конечном счете привело его к дуализму бытия и мышления. Вейдеман, как показывает автор доклада, остается одним из незаслуженно забытых и плохо изученных представителей марбургского неокантианства в России.

Доклад *Полины Бонадысевой* (Калининград, Россия) был посвящен интерпретации Канта, предложенной американским либеральным философом Джоном Ролзом. Ролз положил в основу всей своей политической теории справедливости кантовскую идею автономного субъекта. П. Бонадысева представила сравнение идей общественной справедливости в системах двух философов, а также сопоставила их представления о свободе и детерминации человека. И несмотря на то что Ролз мыслит дистрибутивную справедливость иначе,

ius cosmopoliticum. In Hegel's view, the problem with Kant's model of cosmopolitanism is that it is impossible to find a just international *praetor*, because no one can overcome the extreme plurality of political communities. While Herder's critique is similar to that of Hegel's in many ways, the former reaches a different conclusion: nations, when left to themselves without any artificial attempts to include them in a wider society, necessarily come to a peaceful coexistence, since, in Herder's view, internal self-improvement is more profitable than war.

Mikhail Shipilov (Kaliningrad, Russia) presented Friedrich Nietzsche's criticism of Kant's moral philosophy. As the author has thoroughly shown in his presentation, Nietzsche has criticised Kant on two main grounds. Firstly, according to Nietzsche, Kant's philosophy partakes in the Christian worldview and is therefore dogmatic, despite Kant's claims that he was "awakened from his dogmatic slumber." Secondly, Nietzsche rejected the very idea of a unified will, on which Kant's ethics is grounded. Instead, Nietzsche considered the human spirit as a set of distinct processes aimed at the satisfaction of human carnal needs.

Anastasia Lebedeva (Moscow, Russia) showed Kant's influence on the epistemology of the little known Russian philosopher Alexander V. Veideman, who was a student of Hermann Cohen and Paul Natorp in Marburg. As the presenter has shown, Veideman tried to add Hegel's ontological dialectics to Kant's critical philosophy and to correct Hegel's metaphysics at the same time. The problem with Kant's epistemology is, in Veideman's view, that he did not go to the end, i.e., that after demonstrating the possibility of the natural sciences and mathematics he did not question knowledge itself, and that this eventually led him to the dualism of being and thinking. Finally, as Lebedeva has shown, Veideman is still, undeservingly, one of the least studied Russian Marburg Neo-Kantians.

The presentation of *Polina Bonadyseva* (Kaliningrad, Russia) was devoted to an interpretation of Kant made by the American liberal philosopher John Rawls. Rawls used Kant's idea of autonomous subject as a basis for his own theory of justice. P. Bonadyseva compared the ideas of social justice, freedom, and determinism in these two philosophical systems. Despite the fact that Rawls understands distributive justice differently from Kant, the principles of justice proposed by Rawls are possible, in P. Bonadyseva's

чем Кант, принципы справедливости, предлагаемые им, возможны, по мнению автора доклада, только если принять антропологическое представление о человеке, предложенное Кантом, то есть если мыслить человека как свободное существо, имеющее двойственную — и рациональную, и чувственную — природу. И хотя ролзианские принципы справедливости подразумевают добровольное подчинение человека законам собственного разума и, соответственно, кантовскую позитивную свободу, существует проблема их императивного статуса. И возникает вопрос: можем ли мы считать Ролза успешным последователем Канта?

Представление участниками собственных проектов завершилось выступлением Эдны Сесилии Лиссарраги Цебаллос (Ла-Пас, Мексика), которая коснулась темы экологического кризиса XXI в. Опираясь на воззрения Канта о феномене биологической жизни, докладчица предложила использовать философию Канта как основание для анализа и корректировки современного экологического права и экологической этики, не забывая также об аргументации представителей критической теории, указывавших на прямую связь между экологическими проблемами и капиталистической идеологией.

Представленные на конференции доклады продемонстрировали неизменную актуальность кантовской философии для решения современных философских проблем. А несомненная увлеченность участников школы из разных стран кантовскими идеями свидетельствовала не только о широкой географии изучения кантовского наследия, но и о подлинном интересе к Канту и философской мысли Просвещения среди молодых ученых. Летняя школа Академии Кантианы БФУ им. И. Канта позволила участникам приобрести ценный опыт, значимый для дальнейшего профессионального роста: познакомиться с представителями международного научного сообщества и друг с другом, а также обсудить различные решения волнующих их фундаментальных философских проблем.

Третья летняя школа пройдет с 22 по 28 июля 2019 г. и будет посвящена кантовским понятиям разума и науки.

Работа над данной публикацией поддержана из средств субсидии, выделенной на реализацию Программы повышения конкурентоспособности БФУ им. И. Канта.

Список литературы

- Корнилаев Л. Ю. «Что я должен делать?» Этика Иммануила Канта и ее актуальность. (Обзор международной летней школы) // Вопросы философии. 2018. № 6. С. 212–215.
- Gardner S. Kant's Practical Postulates and the Limit of his Critical System // Bulletin of the Hegel Society of Great Britain. 2011. Vol. 63, no. 4. P. 187–215.

view, only if we accept the anthropological concept of the human being as it was proposed by Kant, i.e., if we think of a human as a free being possessing a dual nature — rational and sensuous — at the same time. Even though Rawlsian principles of justice imply that the human being freely subordinates itself to the laws of its own reason and, consequently, accepting Kant's conception of positive freedom, the problem of the imperative status of these principles still remains. And so arises the question: was John Rawls a faithful follower of Kant?

The final presentation was given by *Edna C. Lizárraga Ceballos* (La Paz, Mexico), who addressed the topic of the 21st century ecological crisis. She proposed to use Kant's conception of the phenomenon of biological life as a basis for the analysis and correction of contemporary ecological laws and ethics, taking into account the critical theorists who showed that there is a direct connection between ecological problems and capitalist ideology.

The presentations testified of the enduring relevance of Kant's philosophy for the solution of contemporary philosophical problems. And the undoubted dedication of the participants who came from different countries is evidence not only of the widespread geographical distribution of Kant's scholarship, but also of the genuine interest in the ideas of Kant, and more generally of the Enlightenment, among young scholars. *IKBFU Academia Kantiana's* summer school gave its participants an opportunity to acquire valuable experience for their future academic progress: getting acquainted with other members of the international academic community and discussing various exciting solutions to fundamental philosophical problems.

The Third Summer School will be held from the 22nd to the 28th of July, 2019, and will be devoted to Kant's concepts of reason and science.

This publication was supported by the Russian Academic Excellence Project at the Immanuel Kant Baltic Federal University.

References

- Kornilayev, L., 2018. "What should I do?" Immanuel Kant's Ethics and Its Relevance. Review of the International Summer School. *Voprosy Filosofii*, 6, pp. 212-215. <http://dx.doi.org/10.7868/S0042874418060195>. (In Rus.)
- Gardner, S., 2011. Kant's Practical Postulates and the Limit of His Critical System. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 63(4), pp. 187-215.

Об авторах

Полина Руслановна Бонадысева, студентка бакалавриата направления «Философия», академический ассистент Академии Кантианы, Институт гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: PBonadyseva@stud.kantiana.ru

Александр Сергеевич Киселев, студент бакалавриата направления «Философия», академический ассистент Академии Кантианы, Институт гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: AISKiselev@stud.kantiana.ru

Для цитирования:

Бонадысева П. Р., Киселев А. С. Учение Канта о праве, законе и свободе. Обзор II Международной летней школы по изучению наследия Канта // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 3. С. 103–112. doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-6

The authors and translators

Polina R. Bonadyseva, student of the Philosophy programme, academic assistant of the *Academia Kantiana*, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: PBonadyseva@stud.kantiana.ru

Alexander S. Kiselev, student of the Philosophy programme, academic assistant of the *Academia Kantiana*, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: AISKiselev@stud.kantiana.ru

To cite this article:

Bonadyseva, P.R., Kiselev, A.S., 2018. Kant's Doctrines of Right, Law, and Freedom. Report of the Second International Summer School. *Kantian Journal*, 37(3), pp. 103-112. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-3-6>

XII КАНТОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
КАНТ И ЭТИКА ПРОСВЕЩЕНИЯ:
ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
И СОВРЕМЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ

22 – 24 апреля 2019 года
БФУ им. И. Канта (Калининград, Россия)

«Кантовские чтения» – международная конференция, которая проводится в Калининграде каждые пять лет с 1974 г. Конференция 2019 г. имеет целью исследование этических концепций Просвещения сквозь призму философии Канта. Этика Просвещения сосредоточена на таких традиционно важных понятиях человеческого существования, как счастье и нравственная добродетель, и простирает влияние не только на свою эпоху, но и на последующие столетия вплоть до сегодняшнего дня. Несмотря на то что в основе просветительских концепций лежат различные моральные понятия, как, например, моральное чувство, разум или Бог, они равно стремятся к обоснованию *долга* и возможности моральной мотивации. Более того, эти концепции ставят проблему взаимодействия морали и политики, образования и принуждения. Каковы общие черты, характеризующие этические доктрины Просвещения? Существуют ли действительно сходные черты в различных этических учениях кантовского времени, оправдывающих название «этика Просвещения»? Не менее важно понять этическое содержание и значение проекта Просвещения как такового, а также дать ответ на вопрос, может ли просветительский проект быть все еще рационально обоснован.

Этика Канта имеет отношение к разным концепциям просвещения, представленным его непосредственными предшественниками в Германии, Великобритании и Франции – такими мыслителями, как Вольф, Руссо, Шефтсбери, Хатчесон, Юм и др. Необходимо понять моральные цели Просвещения и роль кантовской философии в том, что просветительский проект смог выйти за пределы собственной эпохи. Как была воспринята и оценена моральная философия Канта и как она влияла на эволюцию просветительской мысли в других странах, особенно в России? В какой степени философия Канта может быть продуктивной для современных размышлений об этике и просвещении? Чем кантианская философия может ответить на злободневные и грядущие вызовы, спровоцированные технологическим прогрессом?

12TH KANT-READINGS
INTERNATIONAL CONFERENCEKANT AND THE ETHICS OF ENLIGHTENMENT:
HISTORICAL ROOTS
AND CONTEMPORARY RELEVANCE

April 22 – 24, 2019
Immanuel Kant Baltic Federal University
Kaliningrad, Russia

The *Kant-Readings* International Conference has taken place in Kaliningrad every five years since 1974. This 2019 conference aims at investigating the ethical conceptions of the Enlightenment from the perspective of Kant's philosophy. Enlightenment ethics focused on traditionally important notions for human beings, such as happiness and moral goodness, and influenced not only their epoch but the following centuries until today. In spite of the fact that all these doctrines were founded on different moral concepts like moral sense, reason, or God, they equally searched for a justification of *duty* and of the possibility of moral motivation. Moreover they raised the question of the relation between morality and politics, education, and coercion. What, if any, are the common features that characterise ethical doctrines during the Enlightenment? Are there sufficiently similar features in the various ethical doctrines of Kant's day that would warrant the title of 'Enlightenment ethics'? It is not less important to understand the ethical content and significance of the Enlightenment project itself and to answer the question of whether the project of enlightenment still can be rationally defended.

Kant's ethics directly relates to the various conceptions of enlightenment put forward by his immediate predecessors in Germany, Great Britain, and France, such as Wolff, Rousseau, Shaftesbury, Hutcheson, Hume, and others. We are interested in understanding the moral aims of the Enlightenment, and the role of Kant's philosophy in how the enlightenment project extends beyond its initial epoch. How has Kant's moral philosophy been received and criticised, and how has it influenced the evolution of enlightenment thought in other countries, especially in Russia? To what extent can Kant's philosophy be fruitful for thinking about ethics and enlightenment in our time? What can Kantian philosophy offer to address the current and prospective challenges, produced by technological advancement?

В составе конференции планируются следующие секции:

- Кант и история этики Просвещения
- Просвещение и кантовская этика в русской мысли
- Просветительские этика и эстетика в их взаимосвязи
- Этика Канта в неокантианстве
- Просвещение, политика и образование
- Наука, технология и этика просвещения
- Кант и радикальное просвещение (секция организована «Проектом современной кантианской философии» под руководством Роберта Ханна)

Рабочие языки конференции: русский, английский, немецкий.

Подробную информацию см. на сайте «Кант-онлайн.ру»: <http://kant-online.ru/?p=4056>

Председатели программного комитета:
Н. А. Дмитриева, В. А. Чалый

The conference will be structured into the following sections:

- Kant and the History of Enlightenment Ethics
- Enlightenment and Kantian Ethics in Russian Thought
- Enlightenment Ethics and Aesthetics in Correlation
- Kant's Ethics in Neo-Kantianism
- Enlightenment, Politics, and Education
- Science, Technology, and Enlightenment Ethics
- Kant and Radical Enlightenment (section organised by *The Contemporary Kantian Philosophy Project*, directed by Robert Hanna)

The conference languages are Russian, English, and German.

More information see at <http://www.kant-online.ru/en/?p=1050>

Programme committee chairpersons:
Vadim A. Chaly & Nina A. Dmitrieva

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК
KANTIAN JOURNAL

2018

Том
Vol. 37

№ 3

Перевод с англ. *А. В. Брюшинкина, А. С. Зильбер*
Редактор *И. О. Дементьев*
Корректор *П. С. Щербаков*
Компьютерная верстка *А. В. Иванов*

Translated from English by *A. V. Bryushinkina, A. S. Zilber*
Copy-edited by *I. O. Dementev*
Russian version proofread by *P. S. Tscherbakov*
English version proofread by *F. Tremblay*
Layout by *A. V. Ivanov*

Подписано в печать 12.12.2018 г.
Формат 84×108 1/16. Усл. печ. л. 12,2
Тираж 500 экз. (2-й завод 40 экз.). Заказ 24

Sent to the printers on December 12, 2018
Size 84×108 1/16. 12.2 sheets
500 copies (second print: 40 copies). Order 24

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236022, г. Калининград, ул. Гайдара, 6

Immanuel Kant Baltic Federal University Press
6 Gaidara st., Kaliningrad, 236022, Russia