

ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2024 ■ $\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 43 ■ № 4



ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701

БФУ
ИМЕНИ И. КАНТА

IKBFU
IMMANUEL KANT
BAL TIC FEDERAL
UNIVERSITY

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2024

Том
Vol. 43

№ 4



Калининград
Издательство Балтийского федерального
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad
Immanuel Kant Baltic Federal University
Press

2024

12+

Кантовский сборник. — 2024. — Т. 43, №4. — 182 с.

Kantian Journal, 2024, vol. 43, no. 4, 182 pp.

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

Издается с 1975 г.
Выходит 4 раза в год

Published since 1975
A quarterly periodical

Издание зарегистрировано в Федеральной службе
по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации СМИ ПИ №ФС 77-65775 от 20 мая 2016 г.

Учредитель

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

Established by

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

Адрес редакции:

236001, Россия, Калининград, ул. Гайдара, 6
e-mail: kant@kantiana.ru

Editorial office address:

6 Gaidara st., Kaliningrad, 236001, Russia
e-mail: kant@kantiana.ru

Адрес издателя:

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

Адрес типографии:

236001, Россия, Калининград, ул. Гайдара, 6

Дата выхода в свет: 26.12.2024

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2024

© Immanuel Kant Baltic Federal University,
2024

Редакционная коллегия

- Дмитриева Нина Анатольевна*, доктор философских наук, доцент, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);
Московский педагогический государственный университет, Москва (Россия) — главный редактор;
- Чалый Вадим Александрович*, доктор философских наук, доцент, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва (Россия) — заместитель главного редактора;
- Бажанов Валентин Александрович*, доктор философских наук, профессор, Ульяновский государственный университет, Ульяновск (Россия);
Байзер Фредерик С., доктор философии, профессор, Сиракьюсский университет, Сиракьюс (США);
- Белов Владимир Николаевич*, доктор философских наук, профессор, Российский университет дружбы народов, Москва (Россия);
- Васильев Вадим Валерьевич*, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва (Россия);
Вуд Аллен, доктор философии, профессор, Индианский университет, Блумингтон (США);
Дёрфлингер Бернд, доктор философии, профессор, Трирский университет, Трир (Германия);
- Зильбер Андрей Сергеевич*, кандидат философских наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия) — ответственный секретарь;
- Калинников Леонард Александрович*, доктор философских наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);
Кляйнгельд Паулин, доктор философии, профессор, Гронингенский университет, Гронинген (Нидерланды);
† *Конев Владимир Александрович*, доктор философских наук, профессор, Самарский национальный исследовательский университет им. академика С.П. Королева, Самара (Россия);
- Копцев Иван Демьянович*, доктор филологических наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);
- Круглов Алексей Николаевич*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва (Россия);
Мер Рудольф, доктор философии, Грацский университет им. Карла и Франца, Грац (Австрия);
- Пушкарский Анатолий Геннадьевич*, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия) — ответственный секретарь;
- Разеев Данил Николаевич*, доктор философских наук, доцент, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург (Россия);
Румянцова Татьяна Герардовна, доктор философских наук, профессор, Белорусский государственный университет, Минск (Белоруссия);
Соболева Майя Евгеньевна, доктор философских наук, профессор, Марбургский университет им. Филиппа, Марбург (Германия);
- Сорина Галина Вениаминовна*, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Москва (Россия);
Тиммерман Йенс, доктор философии, профессор, Сент-Эндрюсский университет, Сент-Эндрюс (Великобритания);
Тремблэй Фредерик, доктор философии, Софийский университет им. Св. Климента Охридского, София (Болгария);
Уоткинс Эрик, доктор философии, профессор, Калифорнийский университет, Сан-Диего (США);
- Чернов Сергей Александрович*, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича, Санкт-Петербург (Россия);
- Штark Вернер*, доктор философии, профессор, Марбургский университет им. Филиппа, Марбург (Германия)

Editorial board

- Prof. Nina A. Dmitrieva*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia); Moscow State Pedagogical University, Moscow (Russia) — Editor-in-chief;
Prof. Vadim A. Chaly, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia);
Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia) — Deputy Editor-in-chief;
Prof. Valentin A. Bazhanov, Ulyanovsk State University, Ulyanovsk (Russia);
Prof. Frederick C. Beiser, Syracuse University, Syracuse (USA);
- Prof. Vladimir N. Belov*, The Peoples' Friendship University of Russia, Moscow (Russia);
- Prof. Sergey A. Chernov*, Bonch-Bruевич Saint Petersburg State University of Telecommunications, St. Petersburg (Russia);
Prof. Bernd Dörflinger, University of Trier (Germany);
- Prof. Leonard A. Kalinnikov*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia);
Prof. Pauline Kleingeld, University of Groningen (the Netherlands);
† *Prof. Vladimir A. Konev*, Samara State University, Samara (Russia);
- Prof. Ivan D. Koptsev*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia);
Prof. Alexey N. Krouglov, Russian State University for the Humanities, Moscow (Russia);
Dr Rudolf Meer, University of Graz (Austria);
- Anatoly G. Pushkarsky*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia) — Executive Secretary;
Prof. Danil N. Razeev, Saint Petersburg State University, St. Petersburg (Russia);
Prof. Tatiana G. Rumyantseva, Belarusian State University, Minsk (Belarus);
Prof. Maja E. Soboleva, University of Marburg (Germany);
- Prof. Galina V. Sorina*, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia);
Prof. Werner Stark, University of Marburg (Germany);
Prof. Jens Timmermann, University of St Andrews (UK);
- Dr Frederic Tremblay*, Sofia University "St. Kliment Ohridski", Sofia (Bulgaria);
Prof. Vadim V. Vasilyev, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia);
Prof. Eric Watkins, University of California, San Diego (USA);
Prof. Allen W. Wood, Indiana University Bloomington (USA);
- Dr Andrei S. Zilber*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia) — Executive Secretary

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

Философия Канта

- Вальтер М. Письмо Канта на смерть студента Иоганна Фридриха фон Функа (1760): литературно-историческая идентификация. Часть 2: Античные примеры наставлений для души..... 7
- Мёдова А. А. «Трансцендентальный коллапс»: аналитическое прочтение Канта 41
- Повечерова А. В. Понятие морального чувства в этике Канта 70
- Крыштон Л. Э. Принципы оценки (*diudicatio*) и исполнения (*executio*) в практической философии Канта (на материале «Естественного права Файерабенда» и лекций по этике)..... 99
- Абель С. Библия — иллюстрированная книга морали? Кантовская «доктринальная герменевтика» и ее польза для моральной культуры человека 125

Кант: pro et contra

- Щедрина Т. Г., Щедрина И. О., Штольценберг Ю. Любовь Аксельрод о Канте: осмысление марксистских дискуссий 1920—1930-х годов в СССР 155

События

- Сабанов А. О. Учение Канта о войне и мире в философии просвещения и немецкого идеализма. Обзор IV Международной летней школы по изучению наследия Иммануила Канта 169

CONTENTS

Articles

Kant's Philosophy

- Walter M. Kants Sendschreiben zum Tod des Studenten Johann Friedrich von Funk (1760). Zur literaturhistorischen Einordnung – Teil 2: Antike Vorbilder der Seelenleitung 7
- Medova A.A. "The Transcendental Collapse": Analytic Reading of Kant 41
- Povecherova A.V. The Concept of Moral Sense in Kant's Ethics..... 70
- Kryshchtop L.E. Principles of Adjudication (*diudicatio*) and Execution (*executio*) in Kant's Practical Philosophy (Based on Feyerabend's *Natural Right* and Lectures on Ethics) 99
- Abel S. Die Bibel als *moralisches Bilderbuch*? Kants ‚doktrinale Hermeneutik‘ und ihr Nutzen für die moralische Kultur des Menschen 125

Kant: pro et contra

- Shchedrina T.G., Shchedrina I.O., Stolzenberg J. Lyubov Axelrod on Kant: Reflections on Marxist Discussions of the 1920s and 1930s in the USSR 155

Events

- Sabanov A.O. Kant on War and Peace in the Philosophy of the Enlightenment and German Idealism. Report of the Fourth Immanuel Kant International Summer School..... 169

Ссылки на оригинальные тексты Канта приводятся по изданию: Kant I. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe). Berlin, 1900 ff. — и оформляются в тексте статьи следующим образом: (AA 07, S. 578), где сначала цифрами указывается номер тома данного издания, а затем дается страница по этому изданию. Ссылки на «Критику чистого разума» оформляются по этому же изданию, например: (A 000) — для текстов из первого издания, (B 000) — для второго издания или (A 000 / B 000) — для фрагментов текста, встречающихся в обоих изданиях.

References to Kant's original texts (I. Kant. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin 1900 ff.) are presented in the following form: *Siglum*, AA (Vol.-Number.), page[s], for example: (*MpVt*, AA 08, p. 264). Sigla index see here: http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/Hinweise_Autoren_2018.pdf (pp. 3-6). References to the *Critique of Pure Reason* are given as follows: (*KrV*, A 000) for the texts of the first edition, (*KrV*, B 000) for the texts of the second edition, and (*KrV*, A 000 / B 000) for fragments present in both editions.

ФИЛОСОФИЯ КАНТА

KANT'S PHILOSOPHY

УДК 1(091)

ПИСЬМО КАНТА
НА СМЕРТЬ СТУДЕНТА
ИОГАННА ФРИДРИХА ФОН ФУНКА (1760):
ЛИТЕРАТУРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ
ИДЕНТИФИКАЦИЯ

KANTS SENDSCHREIBEN
ZUM TOD DES STUDENTEN
JOHANN FRIEDRICH VON FUNK (1760).
ZUR LITERATURHISTORISCHEN
EINORDNUNG

Часть 2:

Teil 2:

Античные примеры наставлений для души

Antike Vorbilder der Seelenleitung

М. Вальтер¹M. Walter¹

Во второй части статьи (первая часть опубликована в т. 24, №2 «Кантовского сборника» за 2024 г.) подробно рассмотрено обращение Канта к античным утешительным сочинениям. Основная цель – продемонстрировать близость Канта к римской Стои, а также выявить его заимствования из этой традиции. Сравнительное исследование текста утешительного письма на смерть Функа еще более отчетливо показывает, что Кант заново открывает античную философию для своих современников. Тем самым он поддерживает тенденцию, наметившуюся в эпоху Просвещения. Во «Всеобщей естественной истории и теории неба» Кант показал, что мир может существовать без постоянного вмешательства Бога. Человек должен осознать свое положение в космосе и свою абсолютную конечность. Единственная приближенность к Богу может возникнуть благодаря существованию нравственного чувства и бесконечно далекого творения Бога – самого неба. Этот знаменитый мотив Кант позаимствовал у Сенеки. Утешение и способность справляться с жизнью, таким образом, невозможно извлечь из иррациональных мистических представлений и наивных библейских историй. Мы можем найти утешение только в разуме – человеческой способности, которая ближе всего подводит нас к Богу. Многие основания для утешения, которые Кант применяет в утешительном письме в связи со смертью Функа, можно встретить

In this second installment (for the first, see *Kantian Journal*, 2024, vol. 43, no. 2), Kant's references to ancient consolation writings are elaborated. The general aim is to make Kant's proximity to the Roman Stoa, and his borrowings from it, more apparent. A comparison with his necrology for Funk then shows more explicitly how Kant takes up this ancient philosophy anew for his time, and for his fellow human beings. In so doing, he continued a trend that had begun in the Enlightenment. In *Universal Natural History and Theory of Heavens*, Kant showed that the world can exist without God's constant intervention. Human being must understand his position in the cosmos and his radical finitude. Closeness to God can only arise through the moral feeling and the infinitely distant work of God, heaven itself – a famous motif Kant adopted from Seneca. Therefore, comfort and the resources for coping with life can no longer be drawn from irrational mystical moments and naïve biblical story telling. We can only find comfort in reason, the human capacity which brings us closest to God. Many of the reasons for consolation that Kant applies to Funk in the necrology can be found in Cicero, Seneca, and other authors of that period. With all this in mind, the necrology will have to be viewed philosophically in a completely different light from before. This is because Kant succeeds in reconcil-

¹ Университет им. Викентия Паллотти, Германия, 56179, Фаллендар, Паллоттиштрассе, д. 3. Поступила в редакцию: 14.09.2023 г. doi: 10.5922/0207-6918-2024-4-1

¹ Vinzenz Pallotti University. Palottistraße 3, Vallendar, 56179, Germany. Received: 14.09.2023. doi: 10.5922/0207-6918-2024-4-1

у Цицерона, Сенеки и других авторов. Данное утешительное письмо необходимо рассматривать с философской точки зрения в совершенно ином свете, чем прежде, потому что Канту удается разрешить возникшую в эпоху Просвещения напряженность между возвращением к человеку как таковому и отдалением от Бога, а также связанный с этим вопрос о том, что делать, особенно в те моменты, когда, казалось бы, только Бог способен помочь. В заключении и приложении показано, что степень влияния Готшеда на журналистику эпохи Просвещения прослеживается также в прочтении Кантом «Зрителя»>Addисона, перевод которого заказал Готшед (Кант заимствовал оттуда ряд мотивов). Кант ссылается в утешительном письме на смерть Функа на историю («Видения мирзы»), рассказанную>Addисоном: в ней человеческая жизнь изображается как ветхий мост со множеством ловушек. Один неверный шаг – и протагонист падает в пропасть.

Ключевые слова: Кант, Иоганн Даниель фон Функ, утешительное письмо, наставления для души, Сенека, Цицерон, Лукреций, стоицизм

1. Введение

В первой части настоящего исследования (см.: Вальтер, 2024) обсуждались связи письма Канта с литературной программой и пропагандой немецкого языка, представленной и продвигавшейся Королевским немецким обществом в Кёнигсберге. Ведущую роль в продвижении немецкого языка как языка науки и литературы играл Готшед. Своими новаторскими учебниками и проектами переводов английской, французской и античной литературы он, наряду с Томазиусом и Вольфом, способствовал повороту к немецкому языку в науках, который оказал влияние на молодого Канта. В своей теории стиля Готшед опирался, в частности, на античные образцы².

Вторая часть посвящена вопросу об античных образцах утешительных сочинений и возможном вдохновении, которое Кант мог ис-

² Об обращении Готшеда к античности см. также обзорную статью: (Borghardt, 2023).

ing Enlightenment tensions between the return to man alone and the distancing from God, as well as the resulting question of what to do, especially in those moments when it seems that only a God can help. The conclusion and appendix show that Gottsched's influence on the journalism of the Enlightenment can also be observed in Kant's reading and adoption of motives from Addison's "Spectator": Gottsched commissioned the translation. Kant refers in Funk's necrology to a story ("The Visions of Mirza") told by Addison, picturing human life as a dilapidated bridge with many traps. One misstep, and the protagonist falls into the abyss.

Keywords: Kant, Johann Daniel von Funk, mourning letter, philosophical counseling, Seneca, Cicero, Lucretius, Stoicism

1. Einleitung

Im ersten Teil (s. Walter, 2024) wurden die Bezüge von Kants Sendschreiben zum literarischen Programm und zur Förderung der deutschen Sprache erörtert, vertreten und gefördert durch die „Königliche Deutsche Gesellschaft“ in Königsberg. Der Impulsgeber zugunsten der deutschen Sprache als Wissenschafts- und Literatursprache war Gottsched. Mit seinen richtungweisenden Lehrbüchern und Übersetzungsprojekten englischer, französischer und klassischer Literatur, hat er neben Thomasius und Wolff zur deutschen Sprachenwende in den Wissenschaften beigetragen, die den jungen Kant geprägt hat. Gottsched greift in seiner Stiltheorie besonders auf antike Vorbilder zurück.² Der Frage nach antiken Vorbildern für Trostschriften und möglichen Anregungen, die Kant aus ihrer Lektüre gewonnen haben kann, widmet sich dieser zweite Teil. Gottsched empfiehlt bei der Abfassung von Trostschriften Beispielsgründe griechischer und römischer Autoren heranzuziehen.³ Auch Kant greift in seiner Trost-

² Zu Gottscheds Rückgriff auf die Antike vgl. nun auch den Übersichtsartikel von Borghardt (2023).

³ Vgl. das Gottsched-Zitat in Walter (2024, S. 38-39).

пытать при их чтении. Готшед рекомендует использовать при написании утешительных сочинений примеры из греческих и римских авторов³. Кант также опирается на философские мотивы римской Стои в своем утешительном трактате 1760 г., хотя и не явно. Поэтому во второй части речь пойдет, в частности, о рецепции и следах римской литературы в «Мыслях, вызванных безвременной кончиной высокородного господина Иоганна Фридриха фон Функа»⁴.

Многие авторы эпохи Просвещения заново открыли для себя античную философию за пределами общепризнанных аристотелевских учений⁵. В отличие от христианского Средневековья и Ренессанса, рецепция античных философов была сосредоточена на вопросе о положении человека в космосе и на практических последствиях нравственно доброго образа жизни и проистекающего из него спокойствия перед лицом опасностей и ударов судьбы. По сравнению с философией, рассматривающей себя как жизненную практику, схоластическая интерпретация Аристотеля и мистически окрашенный платонизм отходят на второй план, уступая стоическим мыслителям, Эпикуру или Сократу. Кант был знаком с ними, поскольку читал Цицерона⁶, Сенеку, Лукреция, Диогена Лаэртция (см.: AA 10, S. 489) и Ксенофонта (см.: AA 02, S. 802). Мышление Канта приобретает стоический оттенок благодаря глубокому изучению их трудов. Чтобы подчеркнуть эту поразительную близость, друзья и современники Канта придумали памятный рассказ, в котором образ жизни Канта и его фи-

schrift von 1760 philosophische Motive aus der römischen Stoa auf, wenn auch nicht explizit. Im zweiten Teil soll daher insbesondere der Rezeption und die Spuren der römischen Literatur in den *Gedanken* erörtert werden.⁴

Viele Autoren der Aufklärung haben die antike Philosophie abseits von den etablierten aristotelischen Lehrschriften für sich wieder neu entdeckt.⁵ Gegenüber dem christlichen Mittelalter und der Renaissance setzt man die Schwerpunkte der Rezeption antiker Philosophen auf die Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos und auf praktische Implikationen für eine moralisch gute Lebensführung und eine aus dieser resultierende Gelassenheit gegen Fährnisse und Schicksalsschläge. Gegenüber einem Philosophieren, das sich selbst als Lebenspraxis versteht, treten also die scholastische Aristoteles-Deutung und ein mystisch gefärbter Platonismus hinter die stoischen Denker, Epikur oder Sokrates zurück. Mit den genannten war Kant vertraut, da er Cicero⁶, Seneca, Lukrez, Diogenes Laertios (vgl. *Br*, AA 10, S. 489) und Xenophon (vgl. *V-Lo/Wiener*, AA 02, S. 802) gelesen hat. Kants Denken erhält durch die eingehende Auseinandersetzung einen stoischen Anstrich. Um diese auffällige Nähe zu unterstreichen, haben sich Kants Freunde und Zeitgenossen eine Reminiszenz ausgedacht, die Kants Lebensführung und seine Philosophie in die Nähe der Stoa rücken. An solche stoischen Züge Kants erinnerte

³ См. цитату Готшеда в: (Вальтер, 2024, с. 38 – 39).

⁴ Авторы, к которым здесь делается отсылка в самом широком смысле, — это прежде всего философы римского имперского периода и поздней Античности (см.: *Philosophie der Kaiserzeit...*, 2018).

⁵ Кассирер приводит в пример Шефтсбери и показывает, как благодаря восприятию античных мыслителей, таких как Марк Аврелий, Сенека или Эпиктет, тот вновь понял философию как учение о мудрости, в отличие от схоластической рецепции Аристотеля, понимавшей философию как логическую систему понятий (см.: Кассирер, 2004, с. 343).

⁶ Представляется, однако, что Кант не столько ценил стиль и ораторское искусство Цицерона, сколько использовал его труды как источник, транслирующий стоическую мысль (см.: Gawlick, 2022, S. 9, 11, 26, 61).

⁴ Die Autoren auf die hier im weitesten Sinne Bezug genommen wird, sind vor allem die Philosophen der römischen Kaiserzeit und Spätantike (vgl. Riedweg, Horn und Wyrwa, 2018).

⁵ Cassirer führt beispielsweise Shaftesbury an und arbeitet heraus, wie dieser durch die Rezeption antiker Denker, etwa Mark Aurel, Seneca oder Epiktet, die Philosophie erneut als Weisheitslehre begreift, und zwar im Gegensatz zur scholastischen Aristoteles-Rezeption, die die Philosophie als logisches Begriffssystem versteht (vgl. Cassirer, 1932, S. 419).

⁶ Es scheint allerdings, als habe Kant nicht so sehr Ciceros Stil und Redekunst geschätzt, sondern seine Schriften als Überlieferungsquelle stoischer Denker herangezogen (vgl. Gawlick, 2022, S. 9, 11, 26, 61).

лософия представлены в непосредственной близости от Стои. Его согражданам и гостям Кёнигсберга того времени о стоических качествах Канта напоминал ныне не существующий мемориал. Недаром Иоганн Георг Шеффнер, друг Канта, распорядился превратить вход к могиле философа (рис.) в Кёнигсбергском соборе в *Stoa Kantiana* в стиле античной галереи по образцу колоннады древней Стои в Афинах — *στοὰ ποικίλη* (Scheffner, 1823, S. 305–306).⁷



Рис. Погребальная часовня Канта, примыкавшая к «Стое Кантиане». Открытка историка искусств Адольфа Бёттихера, ок. 1880 г.⁸

⁷ Исследовательская литература по *Stoa Kantiana* кратко приведена В. Штарком в (Kant, 2024, S. 20–21, примеч. 63, 64).

⁸ Обратим внимание на то, что бюст Канта в Кёнигсбергском соборе установлен *перед* копией «Афинской школы» Рафаэля — малозаметная, но важная деталь. На этой картине представлена не только Стоя. Кант таким образом сопоставляется с античной философией в целом как не менее важная фигура, и его бюст помещен между Аристотелем и Платоном: «Аристотель может считаться главой эмпириков, Платон — ноологистов» (А 854 / В 882; Кант, 2006а, с. 1067).

seine Mitbürger und die damaligen Besucher Königsbergs eine nicht mehr erhaltene Gedenkstätte. Kants Freund Johann George Scheffner hat den Zugang zur Grabstätte des Philosophen (s. Abb.) im Königsberger Dom — im Sinne eines antiken Wandelgangs — zur sogenannten *Stoa Kantiana* ausbauen lassen, und zwar nach dem Vorbild des Säulengangs in Athen: *στοὰ ποικίλη* (Scheffner, 1823, S. 305-306).⁷

Abb.: Kants Grabkapelle, an die die *Stoa Kantiana* anschließt. Die Postkarte des Kunsthistorikers Adolf Bötticher um 1880.⁸

⁷ Die Forschungsliteratur zur *Stoa Kantiana* hat Werner Stark zusammengetragen (s. Kant, 2024, S. 20-21, Anm. 63, 64).

⁸ Man beachte, dass Kants Büste im Königsberger Dom *vor* eine Replik von Raffaels „Schule von Athen“ gesetzt wurde, ein kaum wahrgenommenes, aber bedeutendes Detail. Nicht nur die *Stoa* ist in diesem Gemälde vertreten. Kant wird damit der antiken Philosophie insgesamt als gleichbedeutende Größe gegenübergestellt, indem seine Büste zwischen Aristoteles und Platon aufgestellt wurde: „Aristoteles kann als das Haupt der Empiristen, Plato aber der Noologisten angesehen werden“ (KrV,

Стоя и римская литература, созданная под ее влиянием, разработали философские обоснования и духовные техники, позволяющие направлять душу и справляться с жизненными трудностями (см.: Rabbow, 1914), что в конечном итоге привело к разумному отношению к вопросам умирания и смерти. Для того чтобы справиться с этими вопросами философскими средствами, необходимо размышление о предназначении человека и, соответственно, о его отношении к миру. Уже в ранних работах Кант относительно радикально и по-новому определил положение человека по отношению к космосу и положение космоса по отношению к любому Богу — концепция Канта столь же радикальна, как и у его современника де Ламетри⁹, хотя Кант и не отстаивает механистический взгляд на человека. Однако, согласно Канту, сам мир «управляется автоматически, а не органически. Ход мира — это порядок природы, а не кукольный спектакль» (AA 18, S. 217 (№ 5551b)). Время чудес закончилось. Вместе с тем возникает вопрос, как человек должен относиться к Богу, миру и самому себе. Во «Всеобщей естественной истории и теории неба» Кант наглядно показывает своим собеседникам, насколько далек Бог от человека, поскольку должен мыслиться недостижимым, ибо принадлежит к совершенно иной сфере, чем вся необъятная Вселенная:

Ограничивая пространство божественного откровения сферой, имеющей радиус Млечного Пути, мы приблизимся к бесконечности зиждительной силы Бога не более, чем если ограничим его шаром диаметром в один дюйм. Все конечное, имеющее свои пределы и находящееся в определенном отношении к

⁹ Книга «Человек-машина» была опубликована в 1748 г., и философия Канта во многом противоположна философии де Ламетри. Но Кант по-своему пришел к радикальным идеям о взаимоотношениях между Богом и миром. В этом отношении два философа эпохи Просвещения вполне сопоставимы. Кант, по-видимому, осознавал радикальное содержание своих работ, когда прозорливо опровергал следующее обвинение: «Эпикур снова воскресает в век христианства, и нечестивая философия попирает веру» (Kant, 2023, S. 191; Кант, 1994б, с. 116).

In der Stoa und in der von ihr beeinflussten römischen Literatur sind philosophische Begründungen und spirituelle Techniken der Seelenleitung und Lebensbewältigung ausgearbeitet worden (vgl. Rabbow, 1914), die letztlich in den vernunftgeleiteten Umgang mit Sterben und Tod münden. Um diese Aufgabe mit philosophischen Mitteln zu bewältigen, ist eine Reflexion über die Bestimmung des Menschen und damit seines Verhältnisses zur Welt vorauszusetzen. Bereits in seinen frühen Werken hat Kant die Stellung des Menschen zum Kosmos und die Stellung des Kosmos zu einem wie auch immer gearteten Gott verhältnismäßig radikal und neu bestimmt. — Kants Entwurf ist dabei ähnlich radikal, wie jener seines Zeitgenossen de la Mettrie⁹, auch wenn Kant kein mechanistisches Menschenbild vertritt. Doch die Welt selbst werde nach Kant „automatisch, aber nicht organisch regiert. Der Lauf der Welt ist eine Ordnung der Natur, aber nicht ein marionettenspiel“ (Refl 5551b, AA 18, S. 217). Die Zeit der Wunder ist vorbei. — Damit einher geht die Frage, wie sich der einzelne Mensch zu Gott, zur Welt und sich selbst verhalten soll. In der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) hält Kant seinen Mitmenschen vor Augen, wie weit Gott vom Menschen entfernt ist, indem er als eine unerreichbare Distanz gedacht werden sollte und sich einem inhaltlichen Denken weitestgehend entzieht, denn Gott gehört einer gänzlich anderen Sphäre als selbst das unermessliche Weltall an:

A 854 / B 882). Derjenige der die Aufstellung arrangiert hat, wollte vielleicht folgendes Selbstzeugnis Kants über seine Stellung in der Geschichte der Philosophie kennzeichnen: „[W]äre nicht die Kritik der reinen Vernunft dazwischen gekommen, welche durch die Teilung der gesetzgebenden Metaphysik in zwei Kammern, sowohl dem Despotism des Empirism, als dem anarchischen Unfug der unbegrenzten Philodoxie abgeholfen hat“ (FM, AA 20, S. 329).

⁹ *L'Homme-Machine* erschien 1748. Kants Philosophie ist jener de la Mettries zwar vielfach entgegengesetzt. Doch kommt Kant auf seine Weise zu radikalen Gedanken über das Verhältnis zwischen Gott und der Welt. In diesem Punkt sind beide Aufklärer durchaus vergleichbar. Kant scheint sich des radikalen Inhalts seiner Schrift bewusst gewesen zu sein, wenn er vorausschauend folgenden Vorwurf entkräftet: „Epikur lebt mitten im Christenthume wieder auf, und eine unheilige Weltweisheit tritt den Glauben unter die Füße“ (NTH, Kant, 2023, S. 191).

единице, одинаково далеко от бесконечности. Нелепо же полагать, что божество действует лишь бесконечно малой частью своей созидательной способности... (Kant, 2023, S. 270; Кант, 1994б, с. 201).

Только посредством рационального постижения природы мы сможем приблизиться или соприкоснуться «с предначертаниями высшего разума» «во всей совокупности связей» (Kant, 2023, S. 320; Кант, 1994б, с. 254). Если такова предпосылка отношений между Богом и человеком, то из мистических источников откровения нельзя извлечь никакого реального утешения, которое было бы более глубоким или более возвышенным, чем то, которое можно извлечь из одного только разума.

В контексте нового мировоззрения эпохи Просвещения Кант хочет показать, что только разум дает нам утешение, надежду и облегчение в жизни, хотя это всего лишь ограниченный человеческий разум. Несмотря на свою ограниченность, он является единственной доступной нам инстанцией, и «благочестивые вздохи по поводу ограниченности нашего разума» не помогают, а помогает только «определение его границ, с величайшей надежностью надписывающее свое *nihil ulterius* на поставленных самой природой геркулесовых столбах» (A 395; Кант, 2006б, с. 493-495). В этой связи можно говорить об обращении к стоической модели мышления, поскольку, согласно новой кантовской картине мира, остается только разум, и прежде всего его практическая способность, которая может научить нас, как нам следует жить. Эту вновь обретенную актуальность стоической мысли для Канта можно проиллюстрировать фразой из Эпиктета, которая соотносится с процитированным отрывком из «Критики чистого разума». Он спрашивает: «Кто такой я? Бренное тело ли, имущество ли, добрая слава ли? Ничто из этого. Но — что? Я живое существо, обладающее разумом» (Epictetus, *Diatribae*, IV, 6, 34; Беседы..., с. 246). Всякое отношение к жизни основано на разуме как единственной

Man kommt der Unendlichkeit der Schöpfungskraft Gottes nicht näher, wenn man den Raum ihrer Offenbarung in einer Sphäre mit dem Radius der Milchstrasse beschrieben, einschliesset, als wenn man ihn in eine Kugel beschränken will, die einen Zoll im Durchmesser hat. Alles was endlich, was seine Schranken und ein bestimmtes Verhältniß zur Einheit hat, ist von dem unendlichen gleich weit entfernt. Nun wäre es ungereimt, die Gottheit mit einem unendlich kleinen Theile ihres schöpferischen Vermögens in Wirksamkeit zu setzen [...] (NTH, Kant, 2023, S. 270).

Die Naturerkenntnis ist der einzige Weg mit „dem Project der höchsten Vernunft in dem ganzen Umfange der Verbindungen wohl“ zusammenzutreffen oder in Berührung zu kommen (NTH, Kant, 2023, S. 320). Wenn dies die Prämisse für das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen ist, kann kein wirklicher Trost aus mystischen Offenbarungsquellen herausgezogen werden, der noch dazu mehr oder erhabener wäre, als der Trost, der aus der Vernunft allein geschöpft werden kann.

Im Rahmen des neuen Weltbildes der Aufklärung möchte Kant zeigen, dass uns die Vernunft allein Trost, Hoffnung und Erleichterung im Leben spendet, obwohl es sich nur um eine begrenzte menschliche Vernunft handelt. Trotz ihrer Schranken ist sie die einzige uns zugängliche Instanz und „fromme Seufzer über die Schranken unserer Vernunft“ helfen nicht weiter, sondern nur die „Grenzbestimmung derselben, welche ihr *nihil ulterius* mit größter Zuverlässigkeit an die herkulische Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat“ (KrV, A 395). Mit dieser Prämisse kann ein Rückgriff auf ein stoisches Denkmuster verbunden werden, weil nach Kants neuem Weltbild nur mehr die Vernunft übrigbleibt, und zwar vor allem deren praktische Kapazität, die uns lehren kann, wie wir leben sollen. Diese neu gewonnene Aktualität des stoischen Denkens für Kant lässt sich mit einer Sentenz Epiktets verdeutlichen, dass hiermit der soeben zitierten Passage aus der KrV gegenübergestellt sei. Er fragt: „Wer bin ich? Doch nicht nur

релевантной способности, которая определяет человека по существу. Поэтому это также единственная способность, которой мы обладаем для получения утешения и успокоения в трудных жизненных ситуациях.

По этой причине Кант вновь обращается к древней традиции философского попечения души и ее лечения при установленном им во «Всеобщей естественной истории...» условии ограничения человека его собственным разумом. Только благодаря разуму и погружению разума в саморефлексию возможно установление свободного трансцендентального отношения к космосу, доступному рациональному познанию. В измененном виде здесь также звучит мотив аристотелевского «неподвижного переводчика». Он дает импульс движению, но не является постоянным хранителем космоса (в этом отличие от кантовской трактовки)¹⁰. Скорее, он самодостаточен в своей собственной разумной деятельности (*νόησις νοήσεως*) (Аристотель, 1976, с. 316 (1074b34)); Кант, вероятно, подчеркнул бы это утверждение для каждого разумного существа. И поэтому человек также должен стать самодостаточным в своем разуме. Ибо в чистом практическом разуме заложено осознание «возможности быть довольным собой» (AA 05, S. 161; Кант, 1997, с. 727). Особенно удачно сформулировал эту мысль Э. Левинас, когда написал, что Кант «ограничивает трансцендентальное интериорностью субъекта, которая не направлена ни на что *другое*» (Левинас, 2004, с. 286). Однако эти идеи Кант почерпнул, в частности, из чтения античных авторов, а не из традиции христианского мистицизма, что может показаться более очевидным и как это случилось с другом и соотечественником Канта И.Г. Гаманом. Кант всегда

¹⁰ Такова была точка зрения Ньютона, а Кант как раз во «Всеобщей естественной истории...» показал, что Бог может быть только зачинателем механического сотворения мира, но предположение о его постоянном вмешательстве вовсе не обязательно для мышления и модель без вмешивающегося Бога вполне мыслима (см.: Sala, 1990, S. 33–35).

Körper, Besitz, Ruhm? Nichts davon! Aber was bin ich dann? Ich bin ein vernunftbegabtes Lebewesen“ (Epictetus, *Diatribae*, IV, 6, 34; übersetzt nach Brandt, 1994, S. 8). Jedes Verhalten zum Leben baut auf die Vernunft, als dem einzig relevanten Vermögen, das den Menschen wesentlich bestimmt. Sie ist folglich zugleich das einzige Vermögen, das wir haben, um Trost und Beruhigung in schwierigen Lebenslagen zu erzeugen.

Aus diesem Grund greift Kant unter der von ihm in *NTH* etablierten Bedingung der Beschränkung des Menschen auf seine eigene Vernunft die antike Tradition philosophischer Seelenleitung und Seelenheilung wieder auf. Allein durch die Vernunft und das Eintreten der Vernunft in die Selbstreflexion kann eine freie transzendente Beziehung zu einem der Vernunfterkennnis zugänglichen Kosmos hergestellt werden. In abgewandelter Form klingt hier auch das Motiv des aristotelischen ‚Unbewegten Bewegers‘ an. Er gibt den Anstoß zur Bewegung, jedoch nicht als permanenter Erhalter des Kosmos; hier ist der Differenzpunkt zu Kant.¹⁰ Er ist sich mit seiner eigenen Vernunfttätigkeit vielmehr selbst genug („*νόησις νοήσεως*“) (Aristoteles, 1831, col. 1074b34); diese Forderung würde Kant wohl für jedes vernünftige Wesen unterstreichen. Und so sollte sich auch der Mensch in seiner Vernunft selbst genügen. Folglich sei in der reinen praktischen Vernunft die „Möglichkeit sich selbst genug zu sein enthalten“ (*KpV*, AA 05, S. 161). In einer anderen Wendung entfaltet Levinas diesen Gedankenang Kant. Kant schließe „das Transzendente in die Innerlichkeit eines Subjekts ein, das auf nichts *Anderes* hinaus will“¹¹ (Levinas, 2002, p. 192) als sich selbst.

Kant hat diese Anregungen aber besonders aus der Lektüre antiker Autoren gewonnen und

¹⁰ Dies war noch Newtons Ansicht und Kant hat gerade in der *NTH* gezeigt, dass Gott nur Impulsgeber der mechanischen Weltentstehung sein kann, die Annahme seines permanenten Eingreifens aber gar keine Denknöwendigkeit besitzt und ein Modell ohne einen eingreifenden Gott denkbar sei (vgl. Sala, 1990, S. 33-35).

¹¹ Cf. „[...] si ce refus enferme le transcendantal dans l'intériorité du sujet qui ne vise rien d'autre“.

держался на расстоянии от мистицизма или восторженности, потому что это «смерть всякой философии» (AA 08, р. 398; Кант, 2024б, с. 222). Своим образом Бога Кант создал исходную позицию, очень похожую на ту, что была у многих мыслителей, испытавших влияние Стои: они не принимали личного Бога, а только высший разум¹¹. У них тоже в конечном счете не было ничего *другого*, говоря словами Левинаса, кроме «интериорности субъекта».

Пробным камнем для практической философии, основанной на таком определении человеческого субъекта и его разума, является разработка философских оснований для утешения, достаточных также, чтобы затронуть тех, кого постигло горе, и подвигнуть их обратиться от чувств к разуму. Именно здесь впервые становится ясно, смогут ли сформулированные философские идеи помочь в преодолении трудной жизненной ситуации или кризиса. Именно поэтому позднеантичное философствование нередко завершается темой смерти и умирания, что, в частности, было отмечено Пьером Адо: «Древняя философия представляла себя как упражнение и подготовку к смерти, утешение — идеальный жанр, в котором можно наблюдать античную практику философии» (Hadot, 1995, р. 22).

2. Античные основания утешения и наставления для души в «Мыслях...»

Как было сказано выше, философия Канта во многом связана с мышлением стоиков. А стоики, в свою очередь, восходят в самопонимании к Сократу (см.: Brouwer, 2014, р. 136–145).

¹¹ Однако Кант усиливает эту идею в сравнении со стоиками, поскольку *λόγος* не находится внутри космоса, а стоит вне его. Для стоиков мир пронизан разумом, но эта идея имеет определенные материалистические черты; кантианцы интерпретируют это как пантеистическую черту и называют стоического бога разума «мировым богом», что более подробно рассматривает, например, Г.Б. Йеше в своем трактате о пантеизме (Jäsche, 1826, S. 214–240).

nicht, wie es vielleicht näherliegt, aus der Tradition christlicher Mystik, wie sein Freund und Mitbürger Hamann. Zur Mystik oder Schwärmerei hat Kant stets Distanz gewahrt, denn sie sei der „Tod aller Philosophie“ (VT, AA 08, S. 398). Mit seinem Gottesbild hat sich Kant eine ganz ähnliche Ausgangssituation geschaffen, wie viele von der Stoa beeinflussten Denker, die keinen personalen Gott annehmen, sondern eben nur eine höchste Vernunft.¹² Auch sie hatten letztlich „nichts *Anderes*“ — um mit Levinas zu sprechen — als die „Innerlichkeit des Subjekts“.

Der Prüfstein für eine praktische Philosophie, die auf dieser Bestimmung des menschlichen Subjekts und seiner Vernunft beruht, ist die Ausarbeitung philosophischer Trostgründe, die auch hinreichen, die von Trauer betroffenen zu erreichen und sie zum Schritt weg von den Gefühlen hin zur Vernunft zu bewegen. Hier zeigt sich allererst, ob sich die hergeleiteten philosophischen Gedanken überhaupt als hilfreich bei Bewältigung einer schweren Lebenslage oder Krise erweisen können. Daher gipfelt das spätantike Philosophieren vielfach im Thema des Todes und des Sterbens, wie besonders Pierre Hadot (1995, р. 22) herausgearbeitet hat: „[A]ncient philosophy represented itself as an exercise and training for death, the consolation is an ideal genre in which to observe the ancient practice of philosophy.“

2. Antike Trostgründe und Seelenleitung in den Gedanken

Die Philosophie Kants ist, wie eingangs gesagt, dem Denken der Stoiker in vielen Gesichtspunkten verwandt. Ihr Selbstverständ-

¹² Kant verschärft diesen Gedanken allerdings noch gegenüber der Stoa, denn der *λόγος* ist nicht innerhalb des Kosmos, sondern steht außerhalb. Bei den Stoikern ist die Welt von der Vernunft durchdrungen, doch weist diese Vorstellung gewisse materialistische Züge auf; Kantianer interpretieren dies als einen pantheistischen Zug und nennen den Vernunftgott der Stoa einen „Weltgott“, wie zum Beispiel Gottlob Benjamin Jäsche (1826, S. 214–240) in seiner Pantheismus-Schrift eingehender erörtert.

При этом Кант также с отсылкой к Сократу модифицирует аспекты античного жизнеустройства и практической философии в своем «мировом понятии» философии (A 838–839 / B 867–868; Кант, 2006а, с. 1049–1051), которое выходит за рамки персонифицированного архетипа или идеального образа философа (Ibid.). Из всех известных исторических личностей Сократ наиболее близок к этому архетипу или идеалу, поскольку он сочетал умозрение с целью практического и добродетельного образа жизни. Кант размышляет об этом, когда говорит, что «всеобщие принципы» должны быть проверены «на некоторых имеющихся примерах» (A 838 / B 866; Кант, 2006а, с. 1049). В конечном счете, по мнению Канта, философия связана с жизнью и ведет к конкретному образу жизни, что он позже подчеркнет, установив примат практической философии. При этом Сократ ни разу не упоминается в «Критике чистого разума», где Кант опирается на его пример. Однако этот пробел можно восполнить за счет замечаний Канта о Сократе в лекциях по логике (см.: AA 24, S. 798, 802; «Венская логика»..., 2021, с. 205, 209)¹².

У античных авторов, к которым Готшед отсылает своих читателей (см.: Вальтер, 2024, с. 39), обязательно фигурирует так называемая траурная литература. В отличие от *laudatio funeris*, или погребальной речи, утешительное послание, будь оно в форме частного письма, послания или речи, всегда имеет четко выраженный философский характер. Как правило,

¹² Сократ не упоминается в данном случае в «Критике чистого разума», равно как он вообще редко упоминается в печатных работах Канта. Однако лекции по логике показывают, что кантовское мировое понятие философии и связанные с ним различия между «философией» и «философствованием», а также между «виртуозом разума» и «законодателем разума» вдохновлены Сократом, точнее, описаниями Платона и Ксенофонта. Помимо упомянутой выше «Венской логики» см. также «Логику Гекселя» (Kant, 1998, S. 298), «Варшавскую логику» (Kant, 1998, S. 526) и «Логику Фолькмана» (Kant, 2025). Все приведенные записи по логике появились незадолго до создания «Критики чистого разума» или сразу после, около 1782 г.

nis führen die Stoiker wiederum auf Sokrates zurück (vgl. Brouwer, 2014, p. 136-145). Aspekte antiker Lebenshilfe und praktischer Philosophie modifiziert auch Kant unter Rückgriff auf Sokrates zu seinem „Weltbegriff“ der Philosophie (*KrV*, A 838-839 / B 867-868), der auf ein personifiziertes Urbild oder Idealbild des Philosophen hinausgeht (ebd.). Sokrates komme diesem Urbild oder Ideal bisher unter allen bekannten geschichtlichen Gestalten am nächsten, weil er die Spekulation mit dem Ziel der praktisch-tugendsamen Lebensführung verknüpft hat. Letzteres reflektiert Kant, wenn er sagt, dass die „allgemeinen Prinzipien an gewissen vorhandenen Versuchen“ (*KrV*, A 838 / B 866) geprüft werden müssen. Letztlich bezieht sich die Philosophie nach Kant damit auf das Leben und führt zu einer konkreten Lebensgestaltung, was er mit der Setzung des Primats der praktischen Philosophie später unterstreichen wird. Sokrates wird dabei in der *KrV* gar nicht überall erwähnt, wo Kant auf sein Vorbild zurückgreift. Die Lücke lässt sich allerdings mit Kants Ausführungen über Sokrates in den Logikvorlesungen kompensieren (vgl. *V-Lo/Wiener*, AA 24, S. 798, 802).¹³

Bei den antiken Autoren, auf die Gottsched (vgl. Walter, 2024, S. 39) seine Leser verweist, ist die sogenannte Trauerliteratur eine feststehende Größe. Gegenüber einer *laudatio funeris* oder Leichenrede zeichnet sich die Trostschrift, ob sie nun in Gestalt eines persönlichen Briefs, als Sendschreiben oder Rede verfasst ist, immer durch eine explizit philosophische Prägung aus. Die Trostschrift soll in der Regel im Sterbefall

¹³ In der *KrV* wird Sokrates an dieser Stelle nicht genannt, wie er überhaupt in den Druckschriften Kants selten erwähnt wird. Doch die Logikvorlesungen zeigen, dass Kants Weltbegriff der Philosophie und die damit zusammenhängenden Unterscheidungen zwischen „Philosophie“ und „Philosophieren“ sowie zwischen „Vernunftkünstler“ und „Gesetzgeber der Vernunft“ von Sokrates bzw. den Schilderungen Platons und Xenophons inspiriert sind. Neben der genannten *Wiener Logik* vgl. besonders die *Logik-Hechsel* (Kant, 1998, S. 298), die *Warschauer Logik* (Kant, 1998, S. 526) und die *Logik Volckmann* (Kant, 2025) Alle angeführten Logiknachschriften sind kurz vor oder nach der Niederschrift der *KrV* um 1782 entstanden.

утешение должно давать основания для преодоления скорби в случае смерти. Таким образом, оно должно помочь людям выйти из состояния эмоционального волнения и потрясения и вернуться в «стоическое идеальное состояние» «атараксии» (AA 07, S. 256; Кант, 2024а, с. 311; ср.: Perkams, 2023, S. 529–530), душевного спокойствия и бесстрастия. В исключительных случаях наряду со смертью рассматриваются и другие поводы для скорби, например наказание в виде изгнания, как в «Утешении к Гельвии» Сенеки. С исторической точки зрения в основе этого жанра литературы лежит древняя традиция наставлений для души и убежденность в терапевтическом эффекте философии (Kierdorf, 1980; 2003, col. 704–706).

Последнее утверждение, согласно которому философия может оказывать терапевтическое воздействие, соответствует тому факту, что ее иногда определяют как искусство врачевания¹³. Кант в преклонном возрасте посвятил философии как искусству врачевания отдельный трактат под названием «О способности духа силою одного лишь намерения справиться со своими болезненными ощущениями» (1798), напечатанный в академическом издании как третий раздел «Спора факультетов» (AA 07, S. 97–115; Кант, 2024в, с. 341–361), но первоначально опубликованный под вышеуказанным названием как статья и отдельное издание. Однако уже в «Мыслях...» описывается, как тяжело больной И. Ф. фон Функ¹⁴ переносит свое умирание мужественно, спокойно и, возможно, даже, как говорит Эпикур, с «веселым сердцем» (AA 27, S. 1403). Именно это описание в «Мыслях...» затянувшегося процесса болезни и умирания напоминает стоическое домашнее средство Канта из «О способности духа...». В это время Кант

¹³ Так, Цицерон в «Тускуланских беседах» (3-я книга) утверждает: «Наука об исцелении души есть философия, но помощь ее приходит не извне, как помощь против телесных болезней, — нет, мы сами должны пустить в дело все силы и средства, чтобы исцелить себя самим» (Цицерон, 1975, с. 271).

¹⁴ Х. Фёрстль предполагает, что Функ умер от чахотки, то есть от туберкулеза (Förstl, 2024, S. 311, 533).

Gründe vortragen, um die Trauer zu überwinden. Sie soll also helfen, aus dem Zustand emotionaler Unruhe und Erschütterung herauszukommen und wieder den ‚stoischen Idealzustand‘ der „Ataraxie“ (Anth, AA 07, S. 256; vgl. Perkams, 2023, S. 529-530), der Seelenruhe und Affektlosigkeit zu erreichen. — Ausnahmsweise werden neben dem Tod auch andere Traueranlässe in den Blick genommen, beispielsweise die Strafe der Verbannung wie in Senecas *Ad Heloiam matrem*. — Aus geschichtlicher Perspektive liegt dieser Literaturgattung also die antike Tradition der Seelenführung und die Überzeugung von der therapeutischen Wirkung der Philosophie zugrunde (Kierdorf, 1980; Kierdorf, 2003, col. 704-706).

Der letztgenannten Auslegung, dass die Philosophie eine therapeutische Wirkung zeitigen kann, entspricht, dass sie gelegentlich als Heilkunst definiert wird.¹⁴ Kant hat der Philosophie als Heilkunst im hohen Alter eine eigene Abhandlung gewidmet, die den Titel trägt: *Von der Macht des Gemüths durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu werden* (1798), innerhalb der Akademie-Ausgabe als dritter Abschnitt in *Der Streit der Facultäten* abgedruckt (SF, AA 07, S. 97-115), aber zunächst separat unter dem angeführten Titel als Aufsatz und Sonderdruck erschienen. Doch bereits in den *Gedanken* wird beschrieben, wie der über längere Zeit schwer erkrankte¹⁵ J. F. von Funk sein Sterben mutig, gelassen und vielleicht sogar, wie Epikur sagt, mit einem „fröhlichen Herzen“ (*V-Mo/Mron*, AA 27, S. 1403) erträgt. Gerade diese Schilderung des längeren Krankheits- und Sterbeprozesses in den *Gedanken* erinnert an Kants stoisches Hausmittel aus *Von der Macht des Gemüths*. Kant hatte zu diesem Zeitpunkt bereits selbst mit starken gesund-

¹⁴ Demgemäß heißt es bei Cicero, in den *Tusculanae disputationes* (3. Buch), nach einer älteren Übersetzung von Klotz: „Es gibt also ohne allen Zweifel eine Heilkunst für die Seele, die Philosophie, deren Hilfe nicht, wie bei den Krankheiten des Körpers von Außen entlehnt werden braucht; und mit aller Kraft und Anstrengung muss man dahin arbeiten, daß man sich selbst zu heilen in Stand gesetzt werde“ (Cicero, 1841, S. 329).

¹⁵ Förstl (2024, S. 311, 533) nimmt an, dass Funk an Schwindsucht, d. h. Tuberkulose, gestorben sei.

уже сам боролся с серьезными проблемами со здоровьем, такими как полная слепота левого глаза из-за «височного артериита» (Förstl, 2024, p. 464). При физической боли Кант прибегает к «стоическому средству: заставить себя думать о каком-либо случайно выбранном... объекте...» (AA 07, S. 107–108; Кант, 2024в, с. 352)¹⁵. Это позволяло ему игнорировать приступы боли и с помощью своего рассудка или, скорее, разума и силы воли преодолевать телесные слабости¹⁶.

Сравнительный анализ кантовской аргументации в послании можно провести на трех конкретных примерах, в которых рассматриваются три упомянутых Готшедом античных авторов утешительных писем. В тексте письма Кант цитирует двух своих любимых поэтов из плеяды современников, Александра Поупа (AA 02, S. 42; Кант, 1994в, с. 19–20) и Альбрехта фон Галлера (AA 02, S. 40; Кант, 1994в, с. 18). К ним можно добавить двух римских авторов — Теренция и Лукреция, хотя их имена не упоминаются в тексте (доказательства приводятся ниже, поскольку отсутствуют в пояснительных примечаниях к AA 02).

Если рассматривать античную философию не столько с умозрительной стороны, сколько с точки зрения «земной мудрости жизни» (Reich, 2015, S. XVII–XVIII), то прагматический аспект вопроса о том, как относиться к страданию и смерти, становится особенно очевидным. Действительно ли смерть является страданием? Оправдана ли вообще продолжительная скорбь без страдания, которого больше нет — ведь умерший оставил его позади, — а только в ретроспективе временного, но уже прошедшего страдания?¹⁷ По мнению Канта и стоиков, только разум может проти-

heitlichen Beschwerden zu kämpfen, beispielsweise der völligen Erblindung des linken Auges aufgrund einer „Arteriitis temporalis“ (Förstl, 2024, S. 464). Bei körperlichen Schmerzen griff Kant zu dem besagten „stoischen Mittel, [seine] Gedanken mit Anstrengung auf irgend ein von [ihm] gewähltes gleichgültiges Object“ zu richten (SF, AA 07, S. 106-107).¹⁶ So konnte er die Schmerzanfälle ignorieren und mit seinem Verstand bzw. seiner Vernunft und seiner Willenskraft die körperlichen Schwächen umgehen.¹⁷

Mit Hilfe von drei konkreten Beispielen, die unter anderem aus drei der von Gottsched genannten antiken Autoren von Trostschriften entnommen sind, sei Kants Argumentation im Sendschreiben verglichen und nachgezeichnet. Aus dem Vorrat zeitgenössischer Dichter zitiert Kant übrigens Alexander Pope (GAJFF, AA 02, S. 42) und Albrecht von Haller (ebd., S. 40). Hinzukommen — allerdings ohne, dass ihre Namen genannt werden — die römischen Schriftsteller Terentius und Lucretius (die Nachweise folgen unten, da sie in den Sacherläuterungen zu AA 02 fehlen).

Begreift man die antike Philosophie weniger als Spekulation über erste Prinzipien (Aristoteles), sondern von „profaner irdischer Lebensklugheit“ ausgehend (Reich, 2015, S. XVII-XVIII), nimmt das pragmatische Fragen nach dem Umgang mit Leid und Tod einen breiten Raum ein: Ist der Tod wirklich ein Leid? Ist anhaltende Trauer ohne ein gar nicht mehr vorhandenes Leid — denn der Verstorbene hat es ja hinter sich — und nur im Rückblick auf ein temporäres aber nun vergangenes Leid überhaupt gerechtfertigt?¹⁸ Dem menschlichen Leid könne nach Meinung Kants und der Stoiker nur die Vernunft gegenübergestellt

¹⁵ Кант ссылается здесь на высказывание Цицерона в «Тускуланских беседах» о больном стоике Посидонии, который силой мысли держит свою боль под контролем. Для подтверждения положения см.: (Brandt, Giordanetti, 2000, S. 74).

¹⁶ Ср. подробный анамнез Канта, тщательно собранный врачом и историком медицины Хансом Фёрстлем (Förstl, 2024, S. 354–466).

¹⁷ Этот вопрос волновал, в частности, эпикурейцев (см.: Waren, 2004).

¹⁶ Kant beziehe sich dabei auf ein Referat des Cicero in den *Tusculanae disputationes* über den kranken Stoiker Posidonius, der seine Schmerzen gedanklich unter Kontrolle hält. Zum Nachweis der Stelle vgl. Brandt und Giordanetti (2000, S. 74).

¹⁷ Vgl. die ausführliche Anamnese Kants, die der Arzt und Medizinhistoriker Hans Förstl (2024, S. 354-466) in akribischer Kleinarbeit zusammengetragen hat.

¹⁸ Eine Fragestellung, mit der sich besonders die Epikureer befasst haben (vgl. Waren, 2004).

востоять человеческим страданиям. Благодаря разуму «стоицизм» как «принцип диететики» (AA 07, S. 100; Кант, 2024в, с. 345) становится индивидуальным средством, успокаивающим или утешающим в каждом конкретном случае. Если в конечном счете врачебное искусство не помогает, человек субъективно обращается к таким рассуждениям, которые способны утешить только в том случае, если они основаны на разуме и рассудке. Даже «старания искусного врача» не смогли сохранить жизнь молодому человеку (AA 02, S. 43; Кант, 1994в, с. 21). Единственное, что остается, — это разум, потому что только разум, как писал Канту молодой врач Вильманс, «предназначен для другого мира» (AA 07, S. 72; Кант, 2024в, с. 319). И даже в этой мистической интерпретации философии религии Канта К.А. Вильмансом обнаруживается, что мистики обладали «стоической последовательностью в их поступках» (AA 07, р. 74; Кант, 2024в, с. 322)¹⁸. Из этой последовательности действий (и образа мыслей) вытекает триада: *ars moriendi* (искусство умирания) умирающего (Функа), *ars consolationis* (искусство утешения) философского духовного наставника (Канта) и *ars luctus* (искусство скорби) понесшего утрату (матери Функа).

Теперь рассмотрим три заявленных примера.

Пример 1: *Vita activa versus Vita contemplativa* (деятельностная жизнь против созерцательной жизни) у Цицерона. Друг мудрости, или философ, — это тот, кто чувствует себя обязанным «созерцательной жизни» как идеалу жизни. Максима, которую Кант предложил своим студентам на лекции по логике: «Размышление должно сопутствовать всякому чтению и изучению...» (AA 09, S. 150; Кант, 1980, с. 444). В посвящении к первому изданию «Критики чистого разума» Кант указывает на удовлетворение «в спекулятивном познании» (A V; Кант, 2006б,

¹⁸ Христиан Рёснер перевел и откомментировал диссертацию Вильманса 1797 г. Она носит название «Философский трактат о сходстве между чистым мистицизмом и кантовским учением о религии» (Rößner, 2023, S. 61).

werden. Die reine praktische Vernunft erzeugt den Habitus des „Stoicism“, ein „Princip der Diätetik“ (SF, AA 07, S. 100). Es fungiert jeweils als Grundlegung eines individuellen Heil-, Linderungs- oder Trostmittels, sowohl für den Sterbenden als auch für die Trauernden. Wenn alle ärztliche Kunst am Ende versagen muss, ist man subjektiv auf seine Gedanken zurückgeworfen, die dann einzig noch Trost spenden können. Auch der „Fleiß eines geschickten Arztes“ konnte Funk nicht länger am Leben erhalten (GAJFF, AA 02, S. 43). Was bleibt, ist die Vernunft, denn nur sie ist, wie der junge Arzt Wilmans an Kant schreibt, „für eine andere Welt bestimmt“ (SF, AA 07, S. 72). Und selbst in dieser mystischen Auslegung von Kants Religionsphilosophie durch Wilmans findet man, dass die Mystiker eine „stoische Konsequenz in ihren Handlungen“ (SF, AA 07, S. 74) besäßen.¹⁹ Aus dieser Konsequenz in der Handlung (und der Denkungsart) folgt dann die Trias einer *ars moriendi* (Kunst des Sterbens) des Sterbenden (Funk), einer *ars consolationis* (Kunst des Tröstens) des philosophischen Seelenführers (Kant) und einer *ars luctus* (Trauerkunst) der Hinterbliebenen (Funks Mutter).

Im Folgenden seien die drei angekündigten Beispiele betrachtet:

Beispiel 1, *Vita activa versus Vita contemplativa bei Cicero:* Ein Freund der Weisheit oder Philosoph sei der, der sich der *vita contemplativa* als Lebensideal verpflichtet fühlt. Eine Maxime, die Kant seinen Studenten in der Logikvorlesung nahegelegt hat: „Das Meditieren muß alles Lesen und Lernen begleiten“ (Log, AA 09, S. 150). In der Zueignung der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* spricht Kant vom Vergnügen des „speculative[n] Leben[s]“ (KrV, A V). Bereits der erste Absatz der *Gedanken* befürwortet, dass sich der Mensch — zumindest bisweilen — aus dem „Getümmel“ oder geschäftigen Alltag zu-

¹⁹ Rößner hat Wilmans Dissertation von 1797 übersetzt und kommentiert. Sie trägt den Titel: „Philosophische Abhandlung über die Ähnlichkeit zwischen dem reinen Mystizismus und der Religionslehre Kants“ (Rößner, 2023, S. 61).

с. 9). В самом первом абзаце «Мыслей...» говорится о том, что люди должны хотя бы иногда отвлекаться от «сутолоки», чтобы заняться «поучительными размышлениями», время от времени отстраняясь от суеты повседневной жизни (AA 02, S. 39; Кант, 1994в, с. 16). Это неизбежно напоминает нам образ Пифагора, избражаемый Цицероном¹⁹. Цицерон показывает читателю, как ведет себя философ в отличие от занятого человека. В «Тускуланских беседах» он описывает повседневный сценарий, в котором философ оказывается в роли наблюдателя:

Пифагор ответил, что жизнь человеческая напоминает ему тот праздничный торг, который устраивается при самых пышных общегреческих играх. Одни люди там стараются снискать венок славы и известности упражнениями закаленных тел, другие приходят, чтобы нажиться, что-нибудь продавая и покупая, а третьи, самые умные, не ищут ни рукоплесканий, ни прибыли, а приходят только посмотреть, что и как здесь делается. Так и мы: словно явились из другой жизни в эту жизнь, как на праздничный торг из какого-то другого города, и одни природою призваны служить славе, другие — служить наживе, и лишь немногие, отбросив все остальные дела, внимательно всматриваются в природу вещей, — они-то и называются «любителями мудрости», то есть философами; и как на состязаниях благороднее всего смотреть и ничего для себя не искать, так и в жизни лучше всего созерцание и познание вещей (Цицерон, 1975, с. 325–326).

Это можно сопоставить с кантовским высказыванием: «Я нахожусь в сутолоке дел и под гнетом моих житейских обязанностей» (AA 02, S. 40; Кант, 1994в, с. 17). «Каждый человек намечает собственные планы своего назначения в этом мире. Искусства, которым он хочет научиться, почет и удобства... и множество удовольствий и начинаний» (AA 02, S. 41; Кант, 1994в, с. 18). Покойный, напротив, «жил уеди-

¹⁹ Такая дифференциация образа жизни впервые встречается у Аристотеля («Никомахова этика», кн. I, гл. 3 и кн. X, гл. 7 и 8).

rückziehen soll, um „lehrreiche Betrachtungen“ anzustellen (GAJFF, AA 02, S. 39). Das erinnert an das berühmte Portrait, das Cicero von Pythagoras entwirft.²⁰ Es führt dem Leser vor Augen, wie sich ein Philosoph im Kontrast zum stets geschäftigen Menschen verhält. In den *Tusculanae disputationes* beschreibt Cicero ein Alltagsszenario, inmitten dessen der Philosoph als Zuschauer begegnet:

Pythagoras habe geantwortet, das Leben der Menschen schein ihm gleich zu sein wie jener Markt, der im ganzen Glanz der Spiele und in der Anwesenheit ganz Griechenlands abgehalten zu werden pflege. Denn wie dort die einen mit trainierten Körpern den Ruhm und die Ehre eines Kranzes erstrebten, andere mit Aussicht auf Gewinn und Profit durch Kauf und Verkauf angelockt würden und es endlich eine besondere Gruppe gebe, die die vornehmste sei und weder nach Beifall noch nach Gewinn strebe, sondern um des Schauens willen gekommen sei und aufmerksam betrachte, was geschehe und wie, ebenso seien auch wir gleichsam aus einer Stadt in irgendeinen belebten Markt gekommen, nämlich in dieses Leben aus einem andern Leben und einer andern Natur, und die einen dienten nun dem Ruhme, die andern dem Gelde. Es gebe aber einige seltene, die alles Andere verachteten und die Natur der Dinge aufmerksam betrachteten. Diese nannten sich Liebhaber der Weisheit, eben Philosophen. Und wie jenes das vornehmste sei, zuzuschauen ohne für sich etwas zu erstreben, so rage auch im Leben die Betrachtung und Erkenntnis der Dinge weit über alle andern Beschäftigungen hinaus (Cicero, 1998, S. 323).

Dem sei Kants Aussage gegenübergestellt: „Ich befinde mich im Getümmel von Geschäften und im Gedränge von Lebenspflichten“ (GAJFF, AA 02, S. 40). „Ein jeder Mensch macht sich einen eigenen Plan seiner Bestimmung auf dieser Welt. Geschicklichkeiten, die er erwerben will, Ehre und Gemächlichkeit, [...] und eine lange Reihe von Vergnügen oder Unternehmungen“ (ebd.,

²⁰ Diese Differenzierung der Lebensweisen findet sich bekanntlich zuerst bei Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch I, Kap. 3 und Buch X, Kap. 7 und 8.

ненно и скромно» (AA 02, S. 43; Кант, 1994в, с. 21). Как отмечает Цицерон в последнем предложении, созерцание и познание вещей в жизни истинного философа стоит гораздо выше всех других занятий и целей. Кант, в свою очередь, подчеркивает, что созерцание и особое стремление к знаниям (учиться, изучать, размышлять) были любимыми занятиями больного студента. Он «обнаружил большое прилежание в учении» и мог бы служить «примером» (Ibid.; Там же). С «пламенным благочестием христианина» подготовил себя «к назидательной кончине» (Ibid.; Там же). «Он был искренне благочестив» (AA 02, S. 44; Кант, 1994в, с. 22). Во всем этом проявляются черты отречения от мира и сильная душевная склонность к *vita contemplativa*. Между Пифагором у Цицерона и Функом у Канта прослеживается некоторая параллель. С одной стороны, сходства подтверждаются следующими высказываниями Канта: «Под влиянием таких размышлений мудрый человек (но как редко встречаешь такого!) обращает внимание преимущественно на свое великое назначение после смерти» (AA 02, S. 42; Кант, 1994в, с. 21); А с другой стороны, их подчеркивают слова Цицерона о Пифагоре: «лишь немногие». Кант тоже напоминает о большинстве, которое, в противоположность философскому образу жизни, стремится к достатку или славе (AA 02, S. 41; Кант, 1994в, с. 19). Соответствующее место у Цицерона гласит: «одни люди... стараются снискать венки славы... другие приходят, чтобы нажиться».

Пример 2: *счастье ранней смерти у Лукреция и Аристотеля*. Кант завершает свой последний аргумент в пользу того, что смерть должна наступить лучше раньше, чем слишком поздно, риторическим вопросом: «...не заключалось ли несчастье многих людей главным образом в том, что смерть приходила к ним слишком поздно, что она слишком медлила, вместо того чтобы после славных выступлений их в жизни вовремя положить ей конец?» (AA 02, S. 42;

S. 41). Der Verstorbene hingegen „lebte eingezogen und still“ (ebd., S. 43). Wie Cicero im letzten Satz beschreibt, ragen Betrachtung und Erkenntnis der Dinge im Leben eines wahren Philosophen weit über alle anderen Tätigkeiten und Zielsetzungen hinaus. Meditierende Betrachtung und eine besondere Neigung zur Erkenntnis (Lernen, Studieren, Nachdenken) hebt auch Kant als bevorzugte Beschäftigungen Funks hervor. Er „bezeigte viel Fleiß im Studiren“ und könne darin „zum Muster“ dienen (ebd.). Mit der „feurigen Andacht eines Christen“ habe er sich „zu einem erbaulichen Ende vorbereitet“ (ebd.). „Er befließ sich einer ungeheuchelten Frömmigkeit“ (ebd., S. 44). Aus diesen Textstellen sprechen Züge der Weltabkehr und ein starker Charakterzug zur *vita contemplativa*. Ein Vergleich zwischen Ciceros Pythagoras und Kants Funk bietet sich an. Die Gemeinsamkeiten bestätigen auf der einen Seite die folgenden Bemerkungen Kants: „Unter diesen Betrachtungen richtet der Weise (aber wie selten findet sich ein solcher!) die Aufmerksamkeit vornehmlich auf seine große Bestimmung jenseits dem Grabe“ (ebd., S. 42). Und auf der anderen Seite werden sie durch Ciceros Worte über Pythagoras unterstrichen: „einige seltene“ (Cicero, 1998, S. 323). Weiter schildert Kant die große Mehrheit der Menschen in ihrem Streben nach Reichtum oder Ruhm (GAJFF, AA 02, S. 41). Im deutlichen Kontrast zu dieser Mehrheit führt der Philosoph sein zurückgezogenes Leben. Der dementsprechende Passus bei Cicero lautet: „die einen [...] eines Kranzes erstrebten, andere mit Aussicht auf Gewinn und Profit [...] angelockt würden“ (ebd.).

Beispiel 2, *das Glück eines frühen Todes bei Lukrez und Aristoteles*: Kant beschließt sein letztes Argument dafür, dass der Tod den Menschen besser früh als zu spät ereilen sollte, mit einer rhetorischen Frage: „Bestand nicht manches Menschen Unglück vornehmlich in der Verzögerung des Todes, der gar zu säumig war, nach dem rühmlichsten Auftritten des Lebens

Кант, 1994в, с. 20). Кажется на первый взгляд непостижимым и нерациональным, что Провидение должно забрать молодого человека, ведь талантливый человек еще не смог реализовать свой потенциал: несчастье, которое люди часто относят на отрицательный счет Провидения. Однако в более благоприятных случаях, по словам Канта, мы находим «пути провидения... всегда мудрыми и достойными преклонения» (Ibid.; Там же)²⁰. Но если то же Провидение, как пишет Кант позднее, рассматривать как «глубоко скрытую мудрость высшей причины, определяющей этот ход вещей и направленной на объективную конечную цель человеческого рода» (AA 08, S. 361; Кант, 2024г, с. 181), то обязательно должны быть найдены разумные основания полагать, что ранняя смерть — это не неминуемо трагическая судьба, а проявление мудрого и благосклонного провидения, которое следует необходимым законам. Если предположить, что мы имеем дело с «глубоко скрытой мудростью», то, следовательно, должны быть веские причины для преждевременной смерти. У Лукреция и Аристотеля Кант смог найти причину, основанную на предположении, что человеческая жизнь преимущественно и неизменно характеризуется страданием. Из «De rerum natura» Лукреция, которую Кант тщательно изучил²¹, он цитирует и переводит следующий стих: «Один древний поэт вносит в изображение человеческой жизни трогательную черту, описывая только что родившегося ребенка. Ребенок, говорит он, тотчас же после появления на свет наполняет воздух печальным криком, как это и подобает существу, которое должно вступить в мир, где его ожидает столько бедствий» (AA 02, S. 39; Кант, 1994в,

²⁰ Фенвес утверждает, что Кант в «Мыслях...» привел аргументы в пользу божественного провидения (Fenves, 2021, p. 542–543).

²¹ Ринк называет Лукреция «любимым поэтом» Канта (Malter, 1990, p. 614). Краус упоминает, что Кант также читал «Сенеку, Лукреция и т.д. в годы своей профессорской деятельности» (Ibid., p. 114).

zu rechter Zeit einen Abschnitt zu machen?“ (GAJFF, AA 02, S. 42). Dass die Vorsehung einen jungen Menschen abberuft, scheint *prima facie* unbegreiflich und irrational, da gerade ein talentvoller Mensch sein Potential noch gar nicht entfalten konnte: Ein Unglück, dass die Menschen vielfach dem Negativkonto der Vorsehung gutschreiben. Jedoch in günstigeren Fällen, so Kant, finden wir „die Wege der Vorsehung allemal weise und anbetungswürdig“ (ebd.).²¹ Wenn aber dieselbe Vorsehung, wie Kant später einmal schreibt, als jene „tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objectiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten und diesen Weltlauf präterminirenden Ursache“ (ZeF, AA 08, S. 361) anzusehen sei, so müssen notwendigerweise Vernunftgründe dafür auffindbar sein, dass ein früher Tod kein zwangsläufig tragisches Schicksal sei, sondern Ausdruck einer weisen und gütigen Vorsehung ist, die notwendigen Gesetzen folgt. Unter der Voraussetzung, man habe es mit einer „tiefliegenden Weisheit“ zu tun, müssen sich folglich gute Gründe für einen vorzeitigen Tod herleiten lassen. Bei Lukrez und Aristoteles konnte Kant einen Vernunftgrund finden, der auf der Annahme beruht, dass das menschliche Leben überwiegend und durchgängig von Leid geprägt sei.

Aus Lukrez' *De rerum natura*, den Kant gründlich studiert hat,²² zitiert und übersetzt er folgenden Vers: „Ein gewisser alter Dichter bringt in das Gemälde des menschlichen Lebens einen rührenden Zug, indem er den kaum gebornen Menschen abschildert. Das Kind, spricht er, erfüllt alsbald die Luft mit traurigem Winseln, wie es einer Person zusteht, die in eine Welt treten soll, wo so viel Drangsale auf sie

²¹ Dafür, dass Kant in *Gedanken* Argumente für eine göttlichen Vorsehung vorstelle, argumentiert Fenves (2021, pp. 542-543).

²² Rink bezeichnet Lukrez als Kants „Lieblingsdichter“ (Malter, 1990, S. 614). Kraus erwähnt, dass Kant auch noch „in seinen Professor-Jahren *Seneca, Lucretius etc.*“ (ebd., S. 114) gelesen habe.

с. 16–17)²². О том, что человеческая жизнь наполнена страданиями, что мудрость и блаженство, к которым мы стремимся, отягощены или даже недоступны из-за телесных препятствий, а все человеческие усилия почти бессмысленны перед лицом неизмеримого прогресса природы, постоянно упоминается и в античных утешительных сочинениях. Соответственно и Кант далее отмечает, что «преждевременная смерть... бывает величайшей милостью неба» (AA 02, S. 42; Кант, 1994в, с. 20).

Мысль о том, что отдельный человек в космических масштабах пространства и времени сам по себе является относительно незначительным и в какой-то момент грозит невольно раствориться в «теньях безграничной пустоты» (AA 02, S. 209 Anm.; Кант, 2024д, с. 36, примеч.), вряд ли может быть утешительной. Идея такого «глубокого одиночества возвышенна, но пугающим образом» (AA 02, S. 209; Кант, 2024д, с. 35). И ввиду чрезмерности страданий, предвидимого конца всякого существования и относительной незначительности отдельного человека в контексте космических пространственно-временных отношений всякий жизненный план человека, прерванный ранним концом, оказывается в перспективе необходимого и потому неизбежного естественного процесса. В силу необходимой связи между страданием и жизнью последняя уже не кажется чем-то, что заслуживает усилий. Наоборот: будущие страдания, которые непременно настигли бы умершего человека, отныне остались позади. По сравнению с «безгранич-

²² В современном переводе этот фрагмент из «Природы вещей», который в свободном изложении приводит Кант, звучит так: «...И зачем преждевременно смерть настагает? // Вот и младенец: он, точно моряк, что жестокой волною // Выброшен, так и лежит на земле нагой, бессловесный, // В жизни совсем беспомощный, лишь только из матери чрева // В тяжких потугах на свет его породила природа; // Плач заунывный его раздаётся кругом, и понятно: // Много ему предстоит испытать злключения при жизни» (Лукреций, 1983, с. 167). Согласно А. Варде, у Канта имелось издание «De rerum natura» 1686 г. (Warda, 1922, S. 22).

warten“ (GAJFF, AA 02, S. 39).²³ Dass das menschliche Leben leidgeplagt sei, die erstrebte Weisheit und Seligkeit durch das Hindernis des Leibes beschwert oder gar verhindert werde, und dass alles menschliche Streben angesichts des unermesslichen Fortgangs der Natur nahezu bedeutungslos erscheint, stellt gleichfalls ein widerkehrender Topos innerhalb antiker Trostschriften dar. Demgemäß führt Kant aus: „Ein frühzeitiger Tod [...] mag die größte Gunst des Himmels sein“ (ebd., S. 42).

Der Gedanke daran, dass der einzelne Mensch in den kosmischen Maßstäben von Raum und Zeit jeweils für sich allein genommen eine verhältnismäßig bedeutungslose Erscheinung abgibt und irgendwann unwillkürlich in „die Schatten des grenzenlosen Leeren“ (GSE, AA 02, S. 209 Anm.) zu schwinden droht, kann kaum trösten. Die Vorstellung dieser tiefen „Einsamkeit ist erhaben, aber auf eine schreckhafte Art“ (GSE, AA 02, S. 209). Doch angesichts des übermäßigen Leids, dem absehbaren Ende einer jeden Existenz und der relativen Geringfügigkeit des Einzelnen im Kontext kosmischer Raum-Zeit-Relationen, wird jeder menschliche Lebensentwurf, der durch ein frühzeitiges Ende unterbrochen wurde, in die Perspektive eines notwendigen und demzufolge unausweichlichen Naturprozesses gerückt. Aufgrund der notwendigen Verbindung von Leiden und Leben erscheint letzteres gar nicht erst erstrebenswert. Im Gegenteil: Zukünftiges Leid, das den Verstorbenen mit Sicherheit erwartet hätte, hat er nun hinter sich gelassen. Im Verhältnis zu einer „grenzenlosen Leere“ fällt die Differenz eines langen zu einem kurzen Leben sehr gering aus. Vielleicht mit Blick auf den Tod des Sokrates schreibt Kant, dass „wohl niemals eine

²³ Die Stelle aus *De rerum natura*, die Kant hier frei übersetzt, lautet im Original: „[Q]uare mors immatura vagatur? Tum porro puer, ut saevis proiectus ab undis navita, nudus humi iacet, infans, indigus omni vitali auxilio, cum primum in luminis oras nixibus ex alvo matris natura profudit, vagituque locum lugubri complet, ut aecumst cui tantum in vita restet transire malorum“ (Lucretius, 2019, p. 195). Nach Warda (1922, S. 22) besaß Kant eine Ausgabe von *De rerum natura* aus dem Jahr 1686.

ной пустотой» разница между долгой и короткой жизнью очень мала. Возможно, имея в виду смерть Сократа, Кант пишет, что «поистине не было еще никогда ни одной честной души, которая мирилась бы с мыслью о том, что со смертью все кончается, и благородное умонастроение которой не окрылялось бы надеждой на будущее» (AA 02, S. 373; Кант, 1994г, с. 266; перевод уточнен. — *Ред.*). Отсюда следует, что не количество продолжительности жизни, а качество «благородного умонастроения» является решающим фактором для того, чтобы вообще иметь возможность надеяться на жизнь после смерти. Наряду с Лукрецием и по времени раньше него Аристотель выдвинул схожий аргумент, согласно которому преждевременная смерть — не повод для скорби, а благословение для людей. Его можно найти в знаменитой интерпретации мифа о пленении Силена царем Мидасом. Согласно Аристотелю, который излагает свои мысли в утраченном и сохранившемся лишь фрагментарно диалоге «О душе», полубог Силен желает человечеству в общей сложности две альтернативы, вторая из которых отражена в строках:

Недолговечное семя пытливого духа и тяжелой судьбы, почему ты заставляешь меня говорить то, чего тебе лучше не знать? Потому что жизнь, прожитая в неведении о своих злоключениях, — самая безболезненная. Совершенно невозможно, чтобы самое лучшее постигло человека, а также он не может быть причастным к природе лучшего. Ибо лучшее для всех людей — не родиться; а второе лучшее — первое, что доступно людям, — это, родившись, как можно скорее умереть (Aristoteles, 1987, p. 295)²³.

²³ Аристотелевский фрагмент диалога между царем Мидасом и Силеном, которого он взял в плен, сохранился только потому, что Псевдо-Плутарх использовал эту историю в своем утешительном сочинении *Consolatio ad Appolonium* (Plutarch, 1962). Псевдо-Плутарх сопровождает это основание для утешения пояснением, что Силен тем самым хотел сказать, будто существование человека после смерти лучше, чем в этой жизни (Ibid., p. 179). Об этом тексте см.: (Boys-Stones, 2013).

rechtschaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, daß mit dem Tode alles zu Ende sei, und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte“ (TG, AA 02, S. 373). Daraus folgt, dass nicht die Quantität der Lebenslänge, sondern die Qualität der „edlen Gesinnung“ ausschlaggebend ist, um überhaupt auf ein Leben nach dem Tod hoffen zu dürfen.

Neben und zeitlich vor Lukrez hat Aristoteles eine ähnliche Begründung überliefert, dass ein frühzeitiger Tod, kein Traueranlass sei, sondern sogar eine Wohltat für den Menschen. Sie findet sich in einer berühmten Interpretation des Mythos von der Gefangennahme des Silenos durch König Midas. Nach Aristoteles, beschrieben im verschollenen und nur fragmentarisch überlieferten Dialog *Über die Seele*, wünscht der Halbgott Silenos allen Menschen zwei Alternativen zu einem langen Leben, deren zweite an die von Kant zitierte und übersetzte Lukrez-Stelle erinnert:

Kurzlebiger Samen eines mühsamen Geistes und eines harten Schicksals, warum zwingst du mich zu sagen, was du besser nicht wissen solltest? Denn ein Leben, das in Unkenntnis der eigenen Übel gelebt wird, ist am schmerzlosesten. Es ist völlig unmöglich, dass das Beste von allem den Menschen zustößt, noch können sie an der Natur des Besseren teilhaben. Denn für alle Menschen ist es das Beste, nicht geboren zu werden; und das Zweitbeste — das erste, was den Menschen offensteht — ist, einmal geboren, so schnell wie möglich zu sterben (Aristoteles, 1987, p. 295; übersetzt von M.W.).²⁴

²⁴ Cf. „ἀνθρώποις δὲ λάμπαν οὐκ ἐστὶ γενέσθαι τὸ πάντων ἀριστον οὐδὲ μετασχεῖν τῆς τοῦ βελτιότου φύσεως (ἀριστον γὰρ πάνσι καὶ πάσαις τὸ μὴ γενέσθαι)· τὸ μέντοι μετὰ τοῦτο καὶ τὸ πρῶτον τῶν ἀνθρώποις ἀνοσίων, δευτέρον δὲ, τὸ γενομένου ἀποθανεῖν ὡς τάχιστα.“ Der aristotelische Dialogausschnitt zwischen König Midas und dem von ihm gefangengenommenen Silenos ist übrigens nur überliefert, weil Pseudo-Plutarch die Geschichte in einer eigenen Trostschrift verwertet hat: *Consolatio ad Appolonium* (Plutarch, 1962). Pseudo-Plutarch führt diesen Trostgrund an, mit dem interpretierenden Hinweis, dass der Silenos damit sagen wollte, dass die Existenz des Menschen nach dem Tode besser sei als in diesem Leben (ebd., p. 179). Vgl. zu dieser Schrift Boys-Stones (2013).

Созданный Лукрецием образ ребенка, который своим плачем инстинктивно и естественно реагирует на безвыходность жизни, полной болезней и печали, у Аристотеля усиливается до степени безнадежности, поскольку у человека нет ни физических, ни душевных предпосылок для участия в высшем благе. Учитывая «множество окружающих его зол» (AA 02, S. 40; Кант, 1994в, с. 17), для человека было бы правильным сойти со сцены жизни, ибо такая человеческая природа: злоключения рано или поздно достигнут его и низвергнут. В этом смысле, по словам И.Г. Хассе, старый Кант часто говорил: «И если бы ангел смерти пришел и позвал меня этой ночью, я бы воздел руки и сказал: “Да славится Бог!”» (Kant, 2024, S. 136).

Второе лучшее, что Силен со своим демоническим провидением может пожелать людям, — это умереть как можно раньше. Для Иоганна Фридриха фон Функа осуществилась именно эта вторая лучшая из возможностей, которые могут открыться в человеческой жизни. Подобно Силену, Кант предостерегает от того, чтобы «друзья и родственники, не ведая грядущего, оплакива[ли] потерю тех лет, относительно которых они воображают, что когда-нибудь они послужили бы славным венцом жизни близкого им человека» (AA 02, S. 43; Кант, 1994в, с. 20–21). Используя здесь понятие «воображение», Кант тем самым заявляет, что эта скорбь родственников — всего лишь «обман воображения» (AA 02, S. 340; Кант, 1994г, с. 229), «игра теней» (AA 02, S. 41; Кант, 1994в, с. 18), то есть следствие заблуждения.

Пример 3: *душевный покой у Сенеки.* Душевный покой подготавливает к смерти, поскольку достигается благодаря стоическому образу жизни (см.: Hadot, 1995, p. 229), который обещает навек постоянно наполненной жизни. Поскольку безмятежность и душевный покой являются признаками полноценной жизни, они могут служить поводом для утешения скорбящих, когда они размышляют о жизни покойного. В этом

Lukrez' Bild des Kindes, dass sofort auf die ausweglose Lage eines Lebens voll Krankheit und Betrübniß instinktiv und in naturgemäß angebrachter Weise mit Gewimmer reagiere, wird bei Aristoteles bis zur Hoffnungslosigkeit gesteigert, denn der Mensch habe weder die körperlichen noch die geistigen Voraussetzungen, am höchsten Gut teilzuhaben. Bei der „Menge der Übel, die ihn umgeben“ (GAJFF, AA 02, S. 40), täte der Mensch gut, von der Bühne des Lebens frühzeitig abzutreten, denn zu seiner Existenz gehört, dass die Übel ihn schließlich früher oder später einholen und niederwerfen. In diesem Sinne, berichtet Johann Gottfried Hasse, habe der alte Kant oft geäußert „Und wenn diese Nacht der Todesengel käme und mich abrief; so würde ich meine Hände aufheben und sagen: Gott sey gelobt!“ (Kant, 2024, S. 136).

Das Zweitbeste, das Silenos dem Menschen mit dämonischem Weitblick wünschen kann, ist also so früh als möglich zu sterben! Für Johann Friedrich von Funk hat sich genau diese zweitbeste Option erfüllt, die sich dem menschlichen Leben eröffnen kann. Ähnlich dem Silenos warnt Kant davor, dass „Freunde und Verwandte, unwissend des Künftigen, den Verlust derjenigen Jahre beweinen, von denen sie sich einbilden, daß sie das Leben ihres Angehörigen dereinst rühmlich würden gekrönt haben“ (GAJFF, AA 02, S. 43). Wenn Kant an dieser Stelle den Begriff der „Einbildung“ ins Spiel bringt, so spricht er aus, dass dieser Trauergurnd der Angehörigen lediglich „ein Blendwerk der Einbildung“ (TG, AA 02, S. 340), ein „Schattenspiel“ (GAJFF, AA 02, S. 41), also einem Trugschluss folge.

Beispiel 3, die Seelenruhe bei Seneca: Die Seelenruhe bereitet auf den Tod vor, indem sie durch eine stoische Lebensführung erreicht wird (vgl. Hadot, 1995, p. 229), welche die Einübung in ein stets erfülltes Leben verspricht. Insofern die Gelassenheit und die Seelenruhe ein Anzeichen für ein erfülltes Leben darstellen, sind sie geeignet, ein Trostgrund für die Hinterbliebenen zu sein, wenn sie auf das Leben des Verstorbenen reflektieren. In diesem Sinne nennt Kant gleich zu Be-

же смысле в самом начале Кант упоминает «спокойную ясность души» (А 02, S. 39; Кант, 1994в, с. 16), а затем говорит о человеке «мягкого и спокойного нрава» (АА 02, S. 43; Кант, 1994в, с. 21). Это неизбежно заставляет вспомнить «О безмятежности духа» Сенеки²⁴. Перевод этого выражения Сенеки как «безмятежность духа» предложила Ильзетраут Адо (Hadot, 1969, S. 137). Во «Всеобщей естественной истории...» Кант пишет, что безмятежности, которой можно достичь благодаря «попыткам разума» и «свету способности суждения», мешает привязанность души к телу — «грубая и негибкая материя», являющаяся в равной степени «источником пороков» и «заблуждений» (АА 01, S. 356–357; Кант, 1994б, с. 247–248). Только смерть есть «замыкающая эту игру теней» (АА 02, S. 41; Кант, 1994в, с. 18). Поэтому Кант мог бы вместе с Сенекой задаваться вопросом о возможном методе поддержания душевного покоя и помощи в выходе из скорби в состояние атараксии: «Итак, мы хотим знать, каким образом душа, всегда уравновешенная, следует прямым путем, довольствуется сама собой, радуясь, взирает на то, что ей присуще, не прерывает этой радости, но пребывает в умиротворенном состоянии, никогда не возносясь и не опускаясь: это и будет *безмятежностью*» (Сенека, 2000, с. 179).

Вопрос о душевном спокойствии непросто, и на него нельзя ответить в нескольких предложениях; для того чтобы разобраться в сложных нюансах, необходимо тщательно сравнить взгляды Сенеки с мнением Цицерона и других предшественников. Поэтому на данном этапе

²⁴ О том, что Кант особенно глубоко изучил произведения Сенеки, свидетельствует его вольный перевод следующего отрывка: «Тут так же, как с самой добродетелью: ты ей дивишься — и все же надеешься. А у меня всегда много времени отнимает само созерцание мудрости: я гляжу на нее с изумлением, словно на вселенную, которую подчас вижу как будто впервые» (Сенека, 1977, с. 109). В «Критике практического разума» этот отрывок звучит так: «Две вещи наполняют душу всегда новым и тем более сильным благоговением и удивлением... это звездное небо надо мной и моральный закон во мне» (АА 05, S. 161; Кант, 1997, с. 729). См.: (Bickel, 1959).

ginn die „ruhige Heiterkeit der Seele“ (GAJFF, AA 02, S. 39) und später die „sanfte und gelassene Gemüthsart“ (ebd., S. 43). Es liegt nahe, an Senecas *De tranquillitate animi* zu denken.²⁵ Ilse- traut Hadot schlägt vor, diesen Ausdruck Senecas mit „abgeklärter Heiterkeit des Geistes“ zu übersetzen (Hadot, 1969, S. 137). Kant beschreibt in der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, dass die Heiterkeit, die durch die „Bemühungen der Vernunft“ und das „Licht der Urtheilskraft“ zu erzielen wäre, durch die Gebundenheit der Seele an den Körper, die „grobe und unlenksame Materie“, die die „Quelle des Lasters“ und des „Irrthums“ gleichermaßen sei (Kant, 2023, S. 356-357), gehindert werde. Erst der Tod „schließt dieses Schattenspiel“ des Lebens (GAJFF, AA 02, S. 41). Kant könnte daher auch mit Seneca nach einer möglichen Methode fragen, um die Seele in Ruhe zu erhalten und den Zustand der Ataraxie aus der Trauer heraus erzeugen zu helfen. Bei Seneca ist zu lesen: „Wir fragen also, wie es möglich ist, daß die Seele stets gelassen und glücklich ihren Weg geht, mit sich selbst im reinen bleibt und froh auf ihren Besitz schaut, daß diese stille Freude auch keine Unterbrechung erfährt, sondern gleichmäßig erhalten bleibt, weder je überschwappt noch gedruckter Stimmung weicht. Das ist dann *Seelenruhe*“ (Seneca, 2008, S. 489).

Die Fragestellung nach der Seelenruhe ist komplex, eine Antwort nicht in wenigen Sätzen zu geben; Senecas Ansichten müssten vorsichtig mit jenen des Cicero und anderer Vorgänger verglichen werden, um die vielschichtigen Nuancierungen herauszuarbeiten. Daher soll es an dieser

²⁵ Dass Kant von Senecas Werken besonders beeinflusst war, daran erinnert seine berühmte freie Übersetzung von: „*Hoc idem virtus tibi ipsa praestabit, ut illam admiraris et tamen speres. mihi certe multum auferre temporis solet contemplatio ipsa sapientiae: non aliter illam intueor obstupfactus quam ipsum interim mundum, quem saepe tamquam spectator novus video*“ (Seneca, 2007, S. 348). Die Stelle wird in der *Kritik der praktischen Vernunft* zu dem berühmten Diktum: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer Bewunderung und Ehrfurcht [...]. Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ (KpV, AA 05, S. 161). Vgl. Bickel (1959).

достаточно будет изложить некоторые аспекты ответа Сенеки и одновременно дать определение «безмятежного духа» в утешительном сочинении Канта. В частности, согласно Канту, ни в коем случае нельзя позволять себе сбиваться с курса, признанного разумным, из-за вмешательства эйфорических или гнетущих чувств. Молодой студент служил «примером» такого навыка. Его «скромные заслуги» могли бы вызвать «в легкомысленных умах» стремление к подражанию (AA 02, S. 44; Кант, 1994в, с. 22). Следуя примеру Сенеки, Кант считает эмоциональные колебания препятствием для достижения спокойной невозмутимости как условия душевного покоя. В кратком изложении этому соответствует бесстрастное состояние души, свободное от инстинктов и желаний, которое стоики выделили в качестве общего принципа ἀπάθεια и которое Кант в «Антропологии...» определяет как «совершенно правильное и возвышенное моральное основоположение стоической школы» (AA 07, S. 253; Кант, 2024а, с. 308). Или, как выразился Готшед: «Мудрые стоики всегда оставались повелителями своих аффектов» (Gottsched, 1975b, S. 148).

Еще один, весьма лаконичный ответ Сенеки на вопрос о счастливой жизни, характеризующейся «душевной безмятежностью», можно найти в «92-м письме»:

Что есть блаженная жизнь? Безопасность и постоянное спокойствие. А их дает величие духа, дает упорство и постоянство в том, что хорошо обдуманно. Как прийти к этому? Постичь истину целиком; соблюдать во всех поступках порядок, меру, приличие и добрую волю, благожелательную, неизменно послушную разуму, достойную и любви, и восхищения (Сенека, 1977, с. 212).

Вопрос о том, можно ли отождествлять *безопасность* со спокойной безмятежностью, и о том, как это происходит, является слишком сложным, и в данном случае мы его опустим (см.: Hadot, 1969, S. 126–141).

Stelle genügen, einige Aspekte von Senecas Antwort und zugleich zur Bestimmung der „gelassenen Gemüthsart“ in Kants Trostschrift vorzustellen. Insbesondere, so Kant, solle man sich unter keinen Umständen durch die Unterbrechungen euphorischer oder bedrückender Gefühle aus der einmal als vernünftig erkannten Bahn werfen lassen. Für diesen Habitus sei der junge Student ein „Muster“. Sein „stilles Verdienst“ könnte „flatternde Gemüther“ zum Nacheifern ermahnen (GAJFF, AA 02, S. 44). Damit bestimmt Kant, dem Vorbild Senecas gemäß, den Hindernisgrund von Gefühlsschwankungen, um zu einem stillen Gleichmut als Voraussetzung der Seelenruhe zu gelangen. Dem entspricht – verkürzt wiedergegeben – der leidenschaftslose, triebfrei und von Begierden befreite Seelenzustand, den die Stoa zum allgemeinen Prinzip der ἀπάθεια erklärt und den Kant in der *Anthropologie* ausdrücklich „einen ganz richtigen und erhabenen moralischen Grundsatz der stoischen Schule“ (*Anth*, AA 07, S. 253) genannt hat. Oder, wie sich Gottsched ausdrückt: „Die stoischen Weltweisen hatten die Art, daß sie von ihren Affecten stets Meister blieben“ (Gottsched, 1975b, S. 148).

Eine weitere, bündige Antwort Senecas auf die Frage nach einem glücklichen Leben, das durch die „Heiterkeit der Seele“ bedingt werde, findet sich im 92. *Brief*:

Was ist das glückliche Leben? Sicherheit und dauerhafte innere Ruhe. Seelengröße und Beständigkeit im Festhalten an einem vernünftigen Urteil werden dies ermöglichen. Wie erreicht man das? Wenn man die Wahrheit vollständig durchschaut hat; wenn man in allen Taten Ordnung, Maß, Anständigkeit und den ehrlichen und guten Willen bewahrt hat, der von der Vernunft bestimmt ist und sie niemals verrät, und zugleich liebenswert und bewundernswert ist (Seneca, 2009, S. 237).

Ob die *Sicherheit* mit der ruhigen Heiterkeit zu identifizieren sei und wie eine Wechselwirkung vonstatten gehen kann, führte an dieser Stelle zu weit und wird daher übergegangen (vgl. Hadot, 1969, S. 126-141).

В цитате из письма Сенека упоминает элементы, из которых складывается «спокойная безмятежность души». В таблице они приведены вместе с цитатами из «Мыслей...» Канта:

Сенека: «92-е письмо»	Кант: «Мысли...»
Условия спокойной безмятежности духа	
величие души	«прекрасные» и «благородные свойства» (AA 02, S. 43; Кант, 1994в, с. 21)
постоянство в следовании здравому смыслу	«разумный в своих замыслах» (AA 02, S. 42; Кант, 1994в, с. 20)
Этого достигают с помощью:	
поиска истины или философствования	«большое прилежание в учении» (AA 02, S. 43; Кант, 1994в, с. 21)
честности	без «тщеславия», которое направлено «лишь на видимость добродетели» (AA 02, S. 44; Кант, 1994в, с. 22)
порядка	
умеренности	
порядочности	«искренне благочестив» (Ibid.; Там же)
контроля над склонностями с помощью рассудка	«получил весьма тщательное воспитание» (AA 02, S. 43; Кант, 1994в, с. 21)
добродушия характера	«скромный в своих желаниях» (AA 02, S. 42; Кант, 1994в, с. 20) «ревностен в исполнении своих обязанностей» (Ibid.; Там же) «неустанность» (AA 02, S. 43; см.: Кант, 1994в, с. 21; перевод уточнен. — <i>Ред.</i>) «добрый и благожелательный» (Ibid.; Там же; перевод уточнен. — <i>Ред.</i>)

Nachstehende Konstituenten nennt Seneca im Briefzitat, die eine „ruhige Heiterkeit der Seele“ ausmachen. Anhand einer Tabelle seien sie mit Kants *Gedanken* inhaltlich zusammengeführt:

Seneca: 92. Brief	Kant: <i>Gedanken</i>
Bedingungen der ruhigen Heiterkeit der Seele	
Seelengröße	„gute“ und „edle Eigenschaften“ (GAJFF, AA 02, S. 43)
beständiges Festhalten am als vernünftig Erkannte	„Vernünftig in seinen Entwürfen“ (ebd., S. 42)
Dies wird erreicht durch:	
Wahrheitssuche oder Philosophieren	„viel Fleiß im studiren“ (ebd., S. 43)
Ehrlichkeit	ohne „Eitelkeit“, die nur „auf Schein der Tugend“ geht (ebd., S. 44)
Ordnung	
Maßhalten	
Anständigkeit	„ungeheuchelte Frömmigkeit“ (ebd.)
Beherrschung der Neigungen durch den Verstand	„in großer Sorgfalt erzogen“ (ebd., S. 43)
Liebenswürdigkeit des Charakters	„bescheiden in Wünschen“ (ebd., S. 42) „eifrig in Leistung seiner Pflichten“ (ebd.) „Unverdroßenheit“ (ebd., S. 43) „gütig, zum allgemeinen Wohlwollen geneigt“ (ebd.)

В заключение Сенека отмечает, что душа такого мудреца — достойное украшение для бога (Сенека, 1977, с. 212). Аналогичным образом молодой помещик Функ был назван «украшением своей семьи» (АА 02, S. 43; Кант, 1994в, с. 21).

В тексте Канта скрыт вопрос Сенеки о счастливой жизни: счастье должно основываться по крайней мере на частичном философском размышлении и одновременно уходе от «сутолоки» (АА 02, S. 39; Кант, 1994в, с. 16). Жизненных неурядиц «избежал этот счастливец» именно тогда, когда нефилософская точка зрения вводит в заблуждение, что из-за преждевременной смерти блаженство обрывается (АА 02, S. 42; Кант, 1994в, с. 20). В своих собственных размышлениях Кант в определенной степени учитывает рекомендации Сенеки, условия и атрибуции понятия *tranquilitas anima*.

При всем этом Кант объединяет два намерения античных утешительных сочинений — изложить основания для утешения и наставить в обретении душевного покоя. Душевный покой, таким образом, выполняет двойную функцию: он является источником утешения для умирающего человека (*ars moriendi*) и в то же время состоянием, к которому должен стремиться скорбящий (*ars luctus*). Наставление души в Стое, преследующее цель создать состояние спокойного блаженства на время недостойной жизни, отведенной человеку в этом мире, может служить верховным образцом (см.: Hadot, 1969, S. 46).

В этой связи следует упомянуть еще один текст Сенеки. Далее мы оставим тему безмятежности духа; речь пойдет о его «Утешении к Марции»²⁵. Заслуживает сравнения даже совпадение повода для написания текста. Философ-стоик Сенека написал утешительное письмо Марции — матери, которая уже некоторое время назад потеряла сына, но не могла самостоятельно справиться со своим горем. Она все-

²⁵ Помимо «Утешения к Гельвии», упомянутого Готшедом, к траурным сочинениям Сенеки относятся «Утешение к Полибию» и некоторые письма к Луцилию. См.: (Kierdorf, 2003).

Seneca schließt mit der Bemerkung, dass die Seele eines solchen Weisen auch einem Gott zur Zierde gereiche (Seneca, 2009, S. 237). Auch der junge Student Funk wurde in analoger Formulierung als die „Zierde seines Hauses“ angesprochen (GAJFF, AA 02, S. 43).

In Kants Text findet sich versteckt Senecas Frage nach dem glückseligen Leben: Die Glückseligkeit gründe sich auf wenigstens zeitweilige philosophische Reflexion bei gleichzeitigem Rückzug aus dem „Getümmel“ (ebd., S. 39). Den Wirrsalen des Lebens „entfloh dieser Glückselige“, gerade auch dann noch, wenn einem eine nichtphilosophische Perspektive vorgaukelt, die Glückseligkeit sei mit dem vorzeitigen Tod „abgebrochen“ (ebd., p. 42). Kant baut gewissermaßen Senecas Ratschläge, Bedingungen und Eigenschaftszuweisungen um den Begriff der *tranquilitas anima* in seine eigenen Überlegungen ein.

Mit alledem verbindet Kant zwei Absichten antiker Trostschriften, nämlich Trostgründe anzuführen und eine Anleitung zur Seelenruhe anzubieten. Die Seelenruhe erfüllt damit eine Doppelfunktion: Sie ist Trostgrund für einen sterbenden Menschen selbst (*ars moriendi*) und zugleich ein anzustrebender Zustand für die Hinterbliebenen (*ars luctus*). Als übergeordnetes Vorbild kann die Seelenführung der Stoa, die das Ziel verfolgt, für die Dauer eines unwürdigen Lebens, das dem Menschen auf der Welt zugewiesen wurde, einen Zustand ruhiger Glückseligkeit zu erzeugen (vgl. Hadot, 1969, S. 46).

Auf einen zweiten Text Senecas ist an dieser Stelle zudem hinzuweisen. Mit ihm verlassen wir das Thema der Seelenruhe; es handelt sich um Senecas *Consolatio ad Marciam*.²⁶ Allein die Übereinstimmung des Schreibenlasses fordert zum Vergleich auf. Wendet sich doch der stoische

²⁶ Trauerschriften Senecas sind ferner neben der von Gottsched erwähnten *Consolatio ad Helvidam matrem* die *Consolatio ad Polybium* sowie einige der Briefe an Lucilius. Vgl. Kierdorf (2003).

цело предалась скорби. Из этого обширного утешительного послания частями можно выбрать три основания, предписывающих постепенный отказ от длительного состояния скорби, и сопоставить их с высказываниями Канта.

Прежде всего рассмотрим аргумент:

Все, что угодно, о Марция, все то, что здесь блестит для нашего удовольствия, дети, почетное положение, богатство, обширные передние, кишасщие толпою не впущенных клиентов дворы, знаменитая или знатная супруга и все остальное, зависящее от переменчивого и неверного счастья, все это — чужой, одолженный нам блеск. Ничто не дается нам в подарок, жизненная сцена украшается лишь взятой на время и возвращаемой ее собственнику утварью (Сенека, 1907, с. 317).

Сенека приводит примеры человеческих благ и ценностей, чтобы напомнить нам о том, что жизнь похожа на декорацию. Но перед лицом короткой жизни все удовольствия и роскошь оказываются незначительными. Метафора сценической иллюзии ассоциируется с предупреждением о том, что в поисках смысла бессмысленно помещать на первый план временное и случайное. Кант, соответственно, использует аналогичные формулировки: «отозвать... со сцены» (AA 02, S. 42; Кант, 1994в, с. 20), или «из этого мира сказок, который он сам себе создал в своем воображении» (AA 02, S. 41; Кант, 1994в, с. 19). Подобным образом Кант тоже воссоздает декорации, выстраивая перед глазами читателя «множество удовольствий или начинаний», рисующих «картины волшебного фонаря» (AA 02, S. 41; Кант, 1994в, с. 18), которые мы называем жизнью.

Когда речь идет о смерти молодого человека, часто возникает основание для утешения: «Подумай, как много хорошего в своевременной смерти, скольким людям пришлось плохо потому, что они жили слишком долго» (Сенека, 1907, с. 324). Соответственно и Кант замечает, что «ранняя смерть» «увела» Функа от возможных будущих страданий (AA 02, S. 42–43;

Philosoph Seneca in einem Brief mit Trostgründen an Marcia, eine Mutter, die vor einiger Zeit schon ihren Sohn verloren hat, aber den Zustand der Trauer aus eigener Kraft nicht überwinden kann. Ihr Leben wird von Trauer und Schmerz beherrscht. Aus dieser umfassenden Trostschrift seien drei Gründe, die dazu bewegen sollen, den anhaltenden Trauerzustand allmählich aufzugeben, ausgewählt und mit Kants Ausführungen verglichen.

Zunächst folgendes Argument:

Alles, Marcia, was bei uns als Gabe des Zufalls Eindruck macht wie Kinder, Ehren, Schätze, weite Säle und Vorhallen, in denen sich die Schar nicht vorgelassener Klienten drängt, dazu ein ruhmreicher Name, eine edle oder schöne Gattin und was sonst den unberechenbaren Launen des Schicksals unterworfen ist, diese ganze Pracht gehört uns nicht, ist nur geliehen. Nichts davon wird uns geschenkt. Mit zusammengeborgtem Mobiliar, das seinen Besitzern wieder zufallen wird, ist unsere Lebensbühne ausstaffiert (Seneca, 2008, S. 333).

Seneca bringt einige Beispiele menschlicher Güter und Werte, die daran erinnern sollen, dass das Leben analog zu einem Bühnenbild ausstaffiert ist. Angesichts der sehr kurzen Lebenszeit erscheinen alle Annehmlichkeit und jeder Luxus unbedeutend. Mit dieser Metapher der Bühnenillusion ist die Mahnung verbunden, dass es sinnlos sei, Vorübergehendes und Zufälliges ins Zentrum der Sinnsuche zu stellen. Bei Kant findet sich eine analoge Formulierung der Bühnenmetapher: „von dieser Bühne abberufen“ (GAJFF, AA 02, S. 42), oder „aus dieser Welt von Fabeln, davon er durch seine Einbildung selbst Schöpfer ist“ (ebd., S. 41). Das Bühnenbild gestaltet Kant gleichfalls ganz ähnlich, indem er eine „lange Reihe von Vergnügungen und Unternehmungen“ vor den Augen des Lesers entstehen lässt, welche die „Bilder der Zauberlaterne“ (ebd., S. 42) ausmalt, die wir Leben nennen.

Кант, 1994в, с. 20). Это основание утешения уже рассматривалось на примере отрывка из Лукреция. Любое будущее неопределенно, и, поскольку смерть все равно неизбежна, велика вероятность того, что неотвратимый ход времени не принесет ничего хорошего, а в конечном итоге приведет к гибели: «будущее неизвестно и во всяком случае, вероятнее, печально» (Сенека, 1907, с. 327). Как пишет Сенека в 1-м письме к Луцилию, мы вступили в жизнь, чтобы, если так можно выразиться, умереть (Сенека, 1977, с. 5).

Обращенный к Марции вопрос Сенеки о сущности человека поневоле напоминает вопрос Канта «Что такое человек?» (AA 09, S. 25; Кант, 1980, с. 332). «Что такое человек? слабое, хрупкое тело, голое, по природе своей беззащитное, нуждающееся в чужой помощи, подверженное ударам судьбы» (Сенека, 1907, с. 318). Соответствующие выдержки из кантовских «Мыслей...» приводились выше при изложении цитат из сочинений Лукреция и Аристотеля. Комментарий Тутроне к «Утешению к Марции» подтверждает версию о том, что Сенека позаимствовал ответ на вопрос о сущности человека у Лукреция (Tutrone, 2023, p. 124–127). Человек — существо, не обладающее физическим совершенством, только его рассудок и разум позволяют ему переносить жизнь во враждебном мире и справиться с ней — в мире, в котором постоянно происходят досадные «случаи»²⁶.

В заключение этого раздела я хотел бы добавить источник «Мыслей...», не признанный «Академическим изданием» и, соответственно, не упомянутый в нем. Имеется в виду следующий отрывок: «...то, что когда-то в собрании римлян было выслушано с таким одобрением, потому что оно в столь сильной степени отве-

²⁶ На языке раннего Канта землетрясения, подобные землетрясению 1755 г. в Лиссабоне (Португалия), обозначаются как «случаи» (AA 01, S. 213; AA 01, S. 420; Кант, 1994д, с. 335; AA 01, S. 431, 437) или болезни называются «случаями» (AA 02, S. 264, 266; Кант, 2024е, с. 91).

Im Falle des Todes eines besonders jungen Menschen begegnet ein Trostgrund immer wieder: „Bedenke, was für ein Segen ein rechtzeitiger Tod ist und für wie viele ein zu langes Leben von Nachteil war“ (Seneca, 2008, S. 365). Dementsprechend bemerkt Kant, habe der „Tod in einer frühen Stunde“ Funk über mögliches zukünftiges Leid „hinweggeführt“ (GAJFF, AA 02, S. 42-43). Bei der obigen Behandlung der Lukrez-Stelle wurde dieser Trostgrund bereits diskutiert. Jede Zukunft ist ungewiss, und mit dem ohnehin unausweichlichen Tod steht in Aussicht, dass die unweigerlich fortschreitende Zeit auch nichts Besseres für die Menschen bereithalte, sondern schließlich in das endgültige Übel münde: „Abgesehen davon, dass die Zukunft insgesamt ungewiss ist, und nur zum Schlechteren mit Gewissheit führt“ (Seneca, 2008, S. 377). Wir sind sozusagen zum Sterben ins Leben getreten, wie Seneca im 1. *Brief an Lucilius* lehrt (Seneca, 2009, S. 8–9).

Senecas Frage an Marcia, was der Mensch sei, erinnert freilich auch an Kants vierte Frage „Was ist der Mensch?“ (Log, AA 09, S. 25). Seneca fragt: „Was ist der Mensch? Ein schwaches, hingängliches Wesen, nackt, ohne natürliche Waffen, auf fremde Hilfe angewiesen, allen Launen des Schicksals ausgeliefert“ (Seneca, 2008, S. 337). Die passenden Kant-Stellen aus den *Gedanken* wurden gleichfalls oben, beim Referat der Lukrez- und Aristoteles-Zitate, angeführt. Tutrones Kommentar zu Senecas *Ad Marciam* stützt übrigens die Annahme, Seneca habe die Beantwortung auf die vorgelegte Frage, was der Mensch sei, wiederum von Lukrez entlehnt (Tutrone, 2023, pp. 124-127). Der Mensch ist ein Wesen, dem es körperlich an Vollkommenheit mangle, nur sein Verstand und seine Vernunft befähigten ihn, das Leben in einer feindlichen Welt zu ertragen und zu bewältigen; eine Welt, die jeder Zeit unglückliche „Zufälle“ bereithält.²⁷

²⁷ Im Sprachgebrauch des frühen Kant, werden etwa Erdbeben, wie jenes des Jahres 1755 in Lissabon (Portugal) als „Zufälle“ (FEV, AA 01, S. 213; VUE, AA 01, S. 420; GNVE, AA 01, S. 431, 437) bezeichnet oder Krankheiten „Zufälle“ (VKK, AA 02, S. 264, 266) genannt.

чает нашему общему ощущению: *я человек и все, что выпадает на долю человека, не может меня миновать*» (AA 02, S. 40; Кант, 1994в, с. 17; курсив мой. — М.В.). Речь идет о часто цитируемой Кантом крылатой фразе из античных сочинений: «Я человек, и ничто человеческое мне не чуждо»²⁷. Чтобы сохранить стилистическое единство «Мыслей...», Кант перевел цитату из Теренция в несколько свободной форме. Подчеркивается, что любой опыт, фактически пережитый отдельным человеком, может быть повторен другими, по крайней мере на уровне представлений и возможностей. Смысл этой цитаты в вольном переводе Канта тесно связан с общей категоризацией человека как несовершенного существа, которое способно избежать своего несчастья только с помощью разума.

Выявление сравнений между античными авторами и Кантом можно продолжить и развить. С полным правом можно предположить, что Кант опирался на античные примеры, когда писал свои «Мысли...». При этом он полностью придерживается четко очерченных Готшедом рамок заимствования оснований для утешения у писателей древности: Цицерона (пример 1), Лукреция и Аристотеля (пример 2) и Сенеки (пример 3). Как совершенно точно подмечает Райнхард Брандт, философия Канта — это продукт творческого диалога с мыслителями Античности (Brandt, 2007, S. 52).

3. Заключение

В итоге можно предложить следующую литературно-историческую идентификацию кантовских «Мыслей...»: это «утешительное письмо» в духе Готшеда и с отсылкой к римской литературе. Несмотря на то что некоторые из этих текстов написаны в форме письма

²⁷ «Я — человек! / Не чуждо человеческое мне ничто» (Теренций, 1985, с. 115). Кант ссылается на «Хремета вместе с Теренцием» как на источник записи в своем реестре памятных записей (AA 12, S. 415). А от коллеги Канта Метцгера мы узнаем, что эта фраза была кантовским девизом (Metzger, 1804, S. 45).

Абсолютно sei noch eine Quelle der *Gedanken*, die in der *Akademie-Ausgabe* nicht angeführt wurde, nachgereicht. Dies betrifft folgende Passage: „[...] was in einer Versammlung der Römer einstmals mit so viel Beifall gehört wurde, weil es unserer allgemeinen Empfindung so gemäß ist: *Ich bin ein Mensch, und was Menschen widerfährt, kann auch mich treffen*“ (GAJFE, AA 02, S. 40; курсив von M.W.). Es handelt sich um ein von Kant oft herangezogenes *Bonmot* antiker Autoren: „*Homo sum: humani nihil a me alienum puto*“ (Terentius, 1898, p. 55).²⁸ Um die stilistische Einheit der *Gedanken* zu wahren, hat Kant das Terentius-Zitat an dieser Stelle etwas freier übersetzt. Hervorgehoben wird, dass jede Erfahrung, die ein einzelner Mensch wirklich gemacht hat, durch andere zumindest der Vorstellung und Möglichkeit nach wiederholbar sei. Der Sinn des von Kant freier übersetzten Zitats steht mit der allgemeinen Einordnung des Menschen als Mängelwesen, der seinem Unglück einzig durch Vernunftgebrauch entweichen könne, im Zusammenhang.

Die aufschlussreichen Vergleiche zwischen antiken Schriftstellern und Kant ließen sich noch weiter fortführen und ausbauen. Mit Recht darf angenommen werden, dass Kant bei der Abfassung seiner *Gedanken* antike Vorbildern herangezogen hat. Damit bewegt er sich im vorgezeichneten Rahmen von Gottscheds Empfehlung, Trostgründe aus alten Schriftstellern zu entlehnen: Cicero (Beispiel 1), Lukrez und Aristoteles (Beispiel 2) sowie Seneca (Beispiel 3). Reinhard Brandt (2007, S. 52) merkt daher an, dass besonders die praktische Philosophie Kants ein Produkt der kreativen Auseinandersetzung mit Denkern der Antike sei.

²⁸ Kant gibt als Quelle in einem Stammbucheintrag „*Chermes apud Terentium*“ an (vgl. Br, AA 12, S. 415). Und von Kants Kollegen Metzger erfahren wir, der Satz sei angeblich Kants Wahlspruch gewesen (Metzger, 1804, S. 45).

(и поэтому сегодня их иногда относят к эпистолярной литературе), утешительные послания в соответствии с рекомендациями Готшета рассматриваются в рамках риторики, поскольку письма в самом широком смысле дают возможность обращения к людям на расстоянии и многократного чтения. В подтверждение этого тезиса мы обнаруживаем у Готшета следующее высказывание: «...из немецких писем они (утешительные письма. — М. В.) достойны того, чтобы в этой главе²⁸ служить красноречию образом» (Gottsched, 1975a, S. 82). В отношении развития философской мысли «Мысли...» Канта неразрывно связаны с творчеством античных писателей из богатой литературы *consolatio*²⁹. Эти авторы, со своей стороны, опираются, в частности, на мотивы стоического искусства наставления души, цель которого — привести к состоянию атараксии.

Приложение: «Видения мирзы»

Анонимный рецензент данного исследования сообщил автору еще один источник, связанный с издательской деятельностью Готшета, который пришел ему на ум при чтении об аналогии между жизнью и сценой, использованной Сенекой и Кантом. В этом источнике речь идет об образе моста, который должен олицетворять жизнь. Однако мост местами обветшал. Те, кто позволяют себе отвлечься от

²⁸ Имеется в виду глава 1, в которой Готшед определяет составные части ораторского искусства.

²⁹ В романе Карла Филиппа Морица «Антон Райзер» сказано: «Он никогда не посещал это местечко, не имея в кармане своих Горация или Вергилия» (Moritz, 1886, S. 248–249). В отличие от наших дней, во времена Канта многократное и постоянное чтение и перечитывание классиков было обычным делом. Есть все основания полагать, что Кант знал наизусть многие тексты римских авторов (Santozki, 2006, S. 156). К своему первому трактату он добавил несколько измененный девиз из сочинения Сенеки «О счастливой жизни» (AA 01, S. 7; Кант, 1994a, с. 52). Подробную информацию об источниках стоической философии Канта см.: (Santozki, 2006; Horn, 2008, p. 1081–1100). Ср. высказывание Канта о высшем достоинстве умонастроения в практической философии стоиков в «Логике» (AA 09, S. 30; Кант, 1980, с. 337).

3. Zusammenfassung

Zur literaturhistorischen Einordnung der *Gedanken* Kants sei abschließend vorgeschlagen: Es handelt sich in Anlehnung an Gottsched und unter Rückgriff auf die römische Literatur um eine „Trostschrift“. Obwohl es sich zum Teil um Schriften in Briefform handelt (heute daher teilweise auch als Briefliteratur bezeichnet), werden die Trostbriefe nach Gottscheds damaligen Vorgaben innerhalb der Rhetorik abgehandelt, da Briefe im weitesten Sinne eine Möglichkeit der Ansprache auf Distanz und der wiederholten Lektüre bieten. Zum Beleg für die genannte Einbeziehung von Trostbriefen in die Rhetorik sei nachstehende Bemerkung Gottscheds angeführt: „[V]on den deutschen Briefen sind werth, daß sie [Trauerschriften – M.W.] in diesem Stücke²⁹ der Wohlredenheit zu Mustern dienen“ (Gottsched, 1975a, S. 82). Hinsichtlich der philosophischen Gedankenführung sind Kants *Gedanken* mit den antiken Schriftstellern aus dem reichen *consolatio*-Schrifttum untrennbar verwoben.³⁰ Ihrerseits greifen diese Schriftsteller insbesondere auf Motive der stoischen Kunst der Seelenleitung zurück, die zum Zustand der Ataraxie führen möchte.

²⁹ Gemeint ist das „I. Hauptstück“, in dem Gottsched die Bestandteile der Redekunst bestimmt.

³⁰ In Karl Philipp Moritz' *Anton Reiser* findet sich folgender Hinweis: „Dies Plätzchen besuchte er nie, ohne seinen Horaz oder Vergil in der Tasche zu haben“ (Moritz, 1886, S. 248–249). Anders als heute ist die wiederholte und über Jahre beständig fortgeführte Lektüre und Rezitation der Klassiker zur Zeit Kants vorauszusetzen. Trifftige Gründe sprechen dafür, dass Kant zahlreiche Stellen aus Werken römischer Dichter auswendig konnte (Santozki, 2006, S. 156). Seiner Erstlingsschrift hat Kant ein leicht abgeändertes Motto aus Senecas *Vita Beata* beigegeben (GSK, AA 01, S. 7). Ausführliches zu Kants Quellen stoischer Philosophie bei Santozki (2006) und Horn (2008, S. 1081–1100). Vgl. Kants Äußerung über die höchste Würde der Gesinnung in der praktischen Philosophie der Stoiker in der *Logik* (Log, AA 09, S. 30).

истинного пути и не обращают внимания на свои шаги, падают в пропасть. Кант заимствует эту аналогию из рассказа Джозефа Аддисона, в котором описывается видение мирзой опасностей жизни. Источником Канта в данном случае стал не античный автор, а журнал «The Spectator» («Зритель»).

Этот журнал нравоучительного содержания издавали в 1711–1712 и 1715 гг. Ричард Стил и Джозеф Аддисон³⁰. Немецкий перевод был выполнен супругами Готшед и их сотрудником Иоахимом Иоганном Швабе: «Зритель. Перевод с английского. Второе улучшенное издание» (Leipzig, 1751). Переводчиками являются «господин профессор Готшед, который всякий раз помечал свои листы в конце знаком †, фрау профессор (Луиза Адельгунда Виктория Готшед. — М. В.), которая помечала свои листы знаком *, и господин м[агистр] Швабе, который оставлял свои листы без каких-либо пометок» (Anonym, 1745, S. 539)³¹.

Кант неоднократно даже через десятки лет рекомендовал своим студентам читать это издание. О том, что Кант сам был его увлеченным читателем, красноречиво свидетельствуют следующие высказывания: «Английский Зритель — лучший журнал. Не знаешь, восхищаться ли красотой или тщательностью изложения мыслей» (AA 25, S. 193).

³⁰ Дональд Бонд подготовил историко-критическое издание, см.: (Addison, Steele, 1965). Впервые «Видения мирзы» были опубликованы 1 сентября 1711 г. под № 159 во 2-м томе «Зрителя» (Addison, 1965).

³¹ Кстати, Иоганн Иоахим Швабе является также переводчиком 453-го номера, лирический заключительный раздел которого Кант цитирует во «Всеобщей естественной истории и теории неба» (AA 02, S. 322; Кант, 1994б, с. 214) и при этом ошибочно пишет: «согласно переводу Готшеда». Поскольку соответствующая, 6-я часть «Зрителя» появилась во втором издании, в 1751 г., можно с большой долей вероятности предположить, что именно по ней цитировал Кант. Эти сведения добавлены здесь, поскольку они дополняют примечания нового академического издания (Kant, 2023, S. 790). Перевод «Зрителя», выполненный Л.А.В. Готшед, И.К. Готшедом и И.И. Швабе, был опубликован в 8 томах в период с 1739 по 1743 г., а еще один том, подготовленный Швабе, вышел в 1744 г. Л.А.В. Готшед также перевела «The Guardian», который вышел в 2 томах в 1745 г. См.: (Brown, 2012, p. 84–106).

Анhang: „Die Gesichte des Mirzah“

Der anonyme Gutachter dieser Studie hat dem Verfasser eine weitere, mit Gottscheds publizistischer Tätigkeit im Zusammenhang stehende Quelle genannt, die ihm bei der Lektüre über die von Seneca und Kant herangezogene Analogie zwischen Leben und Bühne eingefallen ist. In dieser Quelle geht es um das Bild einer Brücke, die das Leben darstellen soll. Die Brücke ist aber stellenweise baufällig. Wer sich von seinem eigentlichen Weg ablenken lässt und nicht auf seine Schritte achtet, der fällt in den Abgrund. Diese Analogie entlehnt Kant einer Erzählung Joseph Addisons, welche die Vision des Mirzah über die Fährnisse des Lebens beschreibt. Kants Quelle ist in diesem Fall kein antiker Autor, sondern die Zeitschrift *Der Zuschauer*.

Richard Steele und Joseph Addison haben diese moralische Wochenschrift, *The Spectator* (1711–1712, 1715), herausgegeben.³¹ Eine deutsche Übersetzung wurde vom Ehepaar Gottsched und ihrem Mitarbeiter Joachim Johann Schwabe besorgt: *Der Zuschauer. Aus dem Engländischen. Die zweyte verbesserte Auflage* (Leipzig, 1751). Die Übersetzer sind „Hr. Prof. Gottsched, der seine Blätter allemal am Ende mit einem † bemerkt hat, die Frau Professorinn [Luise Adelgunde Victorie Gottsched — M.W.], welche die ihrigen mit einem * bezeichnet, und der Herr M. Schwabe, welcher die seinigen ohne alle Bezeichnung gelassen hat“ (Anonym, 1745, S. 539).³²

³¹ Donald Bond hat eine historisch-kritische Edition vorgelegt, vgl. Addison und Steele (1965). „*The Visions of Mirza*“ wurde am 1. September 1711 als Nummer 159 im Band 2 von *The Spectator* erstmals publiziert (Addison, 1965, pp. 121-126).

³² Übrigens zeichnet demnach Johann Joachim Schwabe auch als Übersetzer des 453sten Stücks, aus dessen lyrischen Schlussteil Kant in der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* zitiert (Kant, 2023, S. 283), wobei Kant selbst irrtümlich „nach Gottscheds Übersetzung“ (ebd.) angibt. Da der entsprechende „6. Theil“ des *Zuschauers* in der zweiten Auflage 1751 erschien, muss sehr wahrscheinlich davon ausgegangen werden, dass Kant aus dieser auch zitierte. Diese Angaben seien hier ergänzt, weil sie die Sacherläuterungen innerhalb der

Вскоре после написания «Мыслей...», около 1762 г., Кант упоминает «видение мирзы» в своей лекции по метафизике. Это доказывает, что он читал текст Аддисона. В лекционной записи Иоганна Готфрида Гердера сохранилось размышление Канта о природе поэзии, где он и ссылается на «видение мирзы» (AA 28, S. 144). В этом месте речь идет о контрасте между чисто вымышленной историей и повествованием, излагающим моральный или прагматический идеал. Последний тип повествования — «не химера» (Ibid.), поскольку речь идет о поэзии, обладающей определенным истинностным содержанием. Исходя из этого упоминания в «Метафизике Гердер», можно предположить, что следующий отрывок из «Мыслей...» навеян «Видениями мирзы»: «...кто на мосту, который перекинут провидением через часть пропасти, [называемой] вечностью, и который мы называем жизнью, гоняется за мыльными пузырями, нимало не заботясь о том, чтобы обратить внимание на подъемные доски, сбрасывающие их одного за другим в глубину...» (AA 02, S. 39; Кант, 1994в, с. 16). У Аддисона в переводе Швабе он звучит совершенно в унисон: «И вот мне (мирзе. — М.В.) стало известно, что несколько путников упали с моста в большую реку, которая текла под ним; и при дальнейшем осмотре я обнаружил, что на мосту было спрятано бесчисленное множество досок-ловушек, на которые не успевали ступить путники, как проваливались сквозь них в поток и сразу же после этого исчезали» (Addison, 1751, S. 383). Функу повезло больше. Его жизненный путь, возможно, был коротким, но он прошел его целеустремленно, то есть руководствуясь принципами чистого практического разума.

Благодарности. Сюзанну Бом благодарю за дополнительную информацию о письмах Сенеки. За ценные замечания выражаю признательность Агнешке Пуфельске, Штеффену Дитцину, Вернеру Штарку и особенно анонимному рецензенту, чьим указанием вдохновлено приложение.

Kant empfahl seinen Studenten die Lektüre dieser moralischen Wochenschrift wiederholt und über Jahrzehnte hinweg. Dass er selbst ein begeisterter Leser war, belegt folgende Stellungnahme: „Der englische Zuschauer ist die beste Wochenschrift. Man weiß selbst nicht, ob man die Schönheit oder Gründlichkeit der Gedanken bewundern soll“ (V-Anth/Collins, AA 25, S. 193).

Kurze Zeit nach der Niederschrift der *Gedanken*, um das Jahr 1762, kommt Kant im Rahmen seiner Metaphysikvorlesung auf das „Gesicht des Mirza“ zu sprechen. Das beweist, dass er den Text Addisons gelesen hat. Durch Johann Gottfried Herders Mitschrift ist eine Reflexion Kants über das Wesen der Dichtung erhalten. Darin bezieht er sich auf das „Gesicht des Mirza“ (V-Met/Herder, AA 28, S. 144). Es geht an dieser Stelle um den Gegensatz zwischen einer rein fiktiven Geschichte und einer Erzählung, die ein moralisches oder pragmatisches Ideal vorstellt. Die letztere Art einer Erzählung sei „nicht Chimäre“ (ebd.), da es sich um eine Dichtung handelt, die einen gewissen Wahrheitsgehalt aufweise. Aufgrund der Erwähnung in der „Metaphysik Herder“ ist also davon auszugehen, dass der folgende Passus aus den *Gedanken* von „Die Gesichte des Mirzah“ inspiriert ist: „[...] die an der Brücke, welche die Vorsehung über einen Theil des Abgrundes der Ewigkeit geschlagen hat, und die wir Leben heißen, gewissen Wasserblasen nachlaufen und sich keine Mühe nehmen auf die Fallbretter Acht zu haben, die einen nach dem andern neben ihnen in die Tiefe herabsinken lassen [...]“ (GAJFF, AA 02, S. 39). Wer also vom Lebensweg abkommt, der läuft Gefahr, in den Ab-

neuen *Akademie-Ausgabe* (ebd., S. 790), ergänzen. — Die Übersetzung von *Der Zuschauer* von L.A.V. Gottsched, J.C. Gottsched und J.J. Schwabe war in acht Bänden zwischen 1739 und 1743 erschienen, ein von Schwabe verfasster weiterer Band erschien 1744. L.A.V. Gottsched übersetzte noch *Der Aufseher* (*The Guardian*), der 1745 in zwei Bänden erschien. Vgl. Brown (2012, pp. 84-106).

Список литературы

Аристотель. Метафизика / пер. А. В. Кубицкого // Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1976. Т. 1. С. 63–367.

Беседы Эпиктета / пер. Г. А. Тароняна. М. : Ладомир, 1997.

Вальтер М. Письмо Канта на смерть студента Иоганна Фридриха фон Функа (1760): литературно-историческая идентификация. Ч. 1: Готшед и Королевское немецкое общество Кёнигсберга // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 2. С. 7–49. doi: 10.5922/0207-6918-2024-2-1

«Венская логика» И. Канта / предисл. А. Н. Круглова, А. М. Харитоновой, Л. Э. Крыштоп, А. С. Бобровой ; пер. с нем. А. М. Харитоновой, Л. Э. Крыштоп, под ред. А. Н. Круглова ; коммент. А. Н. Круглова, А. М. Харитоновой, Л. Э. Крыштоп ; общ. ред. А. Н. Круглова. М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2021.

Кант И. Логика, Пособие к лекциям 1800 // Трактаты и письма. М. : Наука, 1980. С. 319–444.

Кант И. Мысли об истинной оценке живых сил // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 1. С. 51–82.

Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 1. С. 112–260.

Кант И. Мысли, вызванные безвременной кончиной высокородного господина Иоганна Фридриха фон Функа // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 2. С. 15–22.

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

Кант И. О причинах землетрясений // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994д. Т. 1. С. 332–342.

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

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

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

Кант И. Антропология в прагматическом отношении // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024а. Т. 1 : Соч. по антропологии / под ред. А. Г. Жаворонкова. С. 162–396.

grund zu stürzen. Die Szene erinnert eindeutig an die Beschreibung Addisons. Bei Addison, hier in der Übertragung Schwabes, heißt es in unverkennbarer Übereinstimmung: „[S]o ward ich [Mirzah – M.W.] gewahr, daß verschiedene von den Reisenden durch die Brücke in den großen Strom fielen, der darunter wegfloß; und bey weiterer Untersuchung, entdeckte ich, daß unzählige Fallbretter auf der Brücke verborgen lagen, worauf die Reisenden nicht sobald traten, als sie schon durch sie hindurch in den Strom fielen, und gleich darauf verschwanden“ (Addison, 1751, S. 383). Funk ist es besser ergangen. Sein Lebensweg war zwar kurz, aber er ist ihn zielstrebig, d. h. geleitet von Prinzipien der reinen praktischen Vernunft gegangen.

Danksagung: *Susanne Bohm danke ich für weiterführende Hinweise zu Senecas Briefen. Für wertvolle Hinweise sei ferner Agnieszka Pufelska, Steffen Dietzsch, Werner Stark und besonders dem anonymen Gutachter, dessen Hinweis den Anhang inspiriert hat, gedankt.*

Literatur

Addison, J., 1751. Das 159ste Stück [„Die Gesichte des Mirzah“]. Übersetzt von J. J. Schwabe. In: L. A. V. Gottsched, J. C. Gottsched und J. J. Schwabe, Hg. 1751. *Der Zuschauer. Aus dem Engländischen übersetzt. Zweyter Theil.* Leipzig: Breitkopf, S. 380-386.

Addison, J., 1965. The Visions of Mirza [1711]. In: Addison, J. and Steele, R. 1965. *The Spectator. Volume 3.* Edited by D. F. Bond. Oxford: Clarendon Press, pp. 121-126.

Addison, J. and Steele, R., 1965. *The Spectator. Volumes 1–5.* Edited by D. F. Bond. Oxford: Clarendon Press.

Anonym, 1745. [Rez.]: Der Aufseher oder Vormund. *Neuer Büchersaal der schönen Wissenschaften und freyen Künste.* Bd. I, 6. Stück (Dezember), S. 538-553.

Кант И. О вельможном тоне, недавно возникшем в философии // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024б. Т. 2 : Соч. по философии политики / под ред. В. А. Чалого. С. 212–232.

Кант И. Спор факультетов // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024в. Т. 2 : Соч. по философии политики / под ред. В. А. Чалого. С. 250–361.

Кант И. К вечному миру // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024г. Т. 2 : Соч. по философии политики / под ред. В. А. Чалого. С. 159–211.

Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024д. Т. 1 : Соч. по антропологии / под ред. А. Г. Жаворонкова. С. 33–85.

Кант И. Опыт о болезнях головы // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024е. Т. 1 : Соч. по антропологии / под ред. А. Г. Жаворонкова. С. 86–99.

Кассирер Э. Философия Просвещения / пер. с нем. В. Л. Махлина. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.

Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером / пер. Н. Ю. Маньковской // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода / пер. с фр. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 162–318.

Лукреций Тит Кар. О природе вещей / пер. Ф. Петровского. М. : Художественная литература, 1983.

Сенека. Утешения Марции / пер. [с греч. на нем.] М. Браша // Браш М. Классики философии. От древнейших греческих мыслителей до настоящего времени. Общепонятное историческое изложение их мировоззрений с выдержками из подлинных сочинений / Рус. изд-е значительно дополнено редакцией и украшено... СПб. : Изд-во «Вестник знания» (В. Битнера), 1907. Т. 1 : Греческая философия / пер. с нем. Б. Ерогина. С. 311–330.

Aristoteles, 1831. τὰ μετὰ τὰ φυσικά [Metaphysik]. In: Aristoteles, 1831. *Opera omnia. Volumen II.* Herausgegeben von I. Bekker. Berlin: Reimer, pp. 980-1093.

Aristoteles, 1987. Περὶ ψυχῆς [Über die Seele]. In: Aristoteles, 1987. *Opera omnia. Volumen III. Librorum deperditorum fragmenta.* Herausgegeben von O. Gigon. Berlin & New York: De Gruyter, pp. 287-296.

Bickel, E., 1959. Kant und Seneca. Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. *Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge*, 102(4), pp. 289-292.

Borghardt, D., 2023. Literarische Tradition: Antike. In: S. Meixner und C. Rocks, Hg. 2023. *Gottsched-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung.* Stuttgart: J. B. Metzler, S. 17-25.

Boys-Stones, G., 2013. The *Consolatio ad Appolonium*. Therapy for the Dead. In: H. Balthussen, Hg. 2013. *Greek and Roman Consolations. Eight Studies of a Tradition and its Afterlife.* Swansea: The Classical Press of Wales, pp. 123-137.

Brandt, R., 1994. Rousseau und Kants „Ich denke“. In: R. Brandt und W. Stark, Hg. 1994. *Autographen, Dokumente und Berichte. Zu Edition, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants.* Hamburg: Felix Meiner, S. 1-17.

Brandt, R., 2007. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant.* Hamburg: Felix Meiner.

Brandt, R. und Giordanetti, P., 2000. „Der Streit der Facultäten“ (Band VII, 1-116). Herausgeber: Karl Vorländer. In: *Kant-Studien*, 91 (Sonderheft), S. 66-75.

Brouwer, R., 2014. *The Stoic Sage. The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates.* Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, H., 2012. *Luise Gottsched the Translator.* Rochester, NY: Camden House.

Cassirer, E., 1931. *Die Philosophie der Aufklärung.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Cicero, M. T., 1841. Cicero's fünf Bücher tusculanischer Unterredungen. In: *Cicero's sämtliche Werke in deutscher Übertragung.* Herausgegeben und übersetzt von R. Klotz. Bd. 2. Leipzig: Carl Focke, S. 224-470.

Cicero, M. T., 1998. *Gespräche in Tusculum. Lateinisch-Deutsch.* Herausgegeben und übersetzt von O. Gigon. 7. Auflage. Düsseldorf & Zürich: Artemis & Winkler.

Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию / пер. С. А. Ошерова. М. : Наука, 1977.

Сенека Луций Анней. О безмятежности духа / пер. Н. Г. Ткаченко // Труды кафедры древних языков (К 50-летию кафедры) / отв. ред. И. С. Чичуров (Труды исторического факультета МГУ: Вып. 15; Сер. III. Instrumenta studiorum: 6). СПб. : Алетейя, 2000. С. 175–200.

Теренций. Самоистязатель // Теренций. Комедии / пер. А. В. Артюшкова. М. : Художественная литература, 1985. С. 109–190.

Цицерон Марк Туллий. Тускуланские беседы / пер. М. Л. Гаспарова // Избр. соч. М. : Художественная литература, 1975. С. 207–357.

Addison J. Das 159ste Stück [„Die Gesichte des Mirzah“] // Der Zuschauer. Aus dem Engländischen übersetzt / hrsg. von L. V. A. Gottsched, J. C. Gottsched, J. J. Schwabe. Leipzig : Breitkopf, 1751. Th. 2. S. 380–386.

Addison J. The Visions of Mirza [1711] // Addison J., Steele R. The Spectator. Vol. 3. / ed. by D. F. Bond. Oxford : Clarendon Press, 1965. P. 121-126.

Addison J., Steele R. The Spectator. Vols I–V / ed. by D. F. Bond. Oxford : Clarendon Press, 1965.

Anonym. [Rez.] Der Aufseher oder Vormund // Neuer Büchersaal der schönen Wissenschaften und freyen Künste. 1745. Bd. 1, St. 6 (Dezember). S. 538–553.

Aristoteles. Opera omnia. Vol. III : Librorum deperditorum fragmenta / ed. O. Gigon. Berlin ; N. Y. : De Gruyter, 1987.

Bickel E. Kant und Seneca. Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir // Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge. 1959. Bd. 102, №4. S. 289–292.

Borghardt D. Literarische Tradition: Antike // Gottsched-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung / hrsg. von S. Meixner, C. Rocks. Stuttgart : J. B. Metzler, 2023. S. 17–25.

Boys-Stones G. The Consolatio ad Appolonium. Therapy for the Dead // Greek and Roman Consolations. Eight Studies of a Tradition and Its Afterlife / ed. by H. Balthussen. Swansea : The Classical Press of Wales, 2013. P. 123–137.

Brandt R. Die Bestimmung des Menschen bei Kant. Hamburg : Felix Meiner, 2007.

Brandt R., Giordanetti P. Der Streit der Facultäten // Kant-Studien. 2000. Bd. 91 (Sonderheft). S. 66–75.

Brouwer R. The Stoic Sage. The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates. Cambridge : Cambridge University Press, 2014.

Fenves, P., 2021. 1760, Thoughts on the Premature Demise of Herr Johann Friedrich Funk, in an Epistle to his Mother (TPD, Ak. 2:37–44) (Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Hochwohlgebornen Herrn, Johann Friedrich von Funk, in einem Sendschreiben an die Hochwohlgeborne Frau, Agnes Elisabeth, verwitt.). In: J. Wuerth, ed. 2021. *The Cambridge Kant-Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 542-543.

Förstl, H., 2024. *Immanuel Kant und die Medizin. Der Philosoph als Anthropologe, Arzt und Patient*. Berlin: Springer Nature.

Gawlick, G., 2022. *Cicero. Person und Lehre im Urteil der Jahrhunderte*. Herausgegeben von L. Kreimendahl. Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Gottsched, J. G., 1975a. *Ausführliche Redekunst*. Herausgegeben von R. Scholl. In: *Johann Christoph Gottsched Ausgewählte Werke*. Herausgegeben von P. M. Mitchell. Bd. VII, 1. Berlin & New York: De Gruyter.

Gottsched, J. G., 1975b. *Ausführliche Redekunst*. Herausgegeben von R. Scholl. In: *Johann Christoph Gottsched Ausgewählte Werke*. Herausgegeben von P. M. Mitchell. Bd. VII, 2. Berlin & New York: De Gruyter.

Hadot, I., 1969. *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin: De Gruyter.

Hadot, P., 1995. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell.

Horn, C., 2008. Kant und die Stoiker. In: B. Neymeyr, J. Schmidt und D. Zimmermann, Hg. 2008. *Stoizismus in der Europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*. Band 2. Berlin & New York: De Gruyter, S. 1081-1104.

Jäsche, G. B., 1826. *Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem speculativen und practischen Werth und Gehalt*. Bd. 1. Berlin: Reimer.

Kant, I., 1998. *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften II: Logik Hechsel, Warschauer Logik*. Herausgegeben von T. Pinder. Hamburg: Felix Meiner.

Kant, I., 2023. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels [1755]*. Herausgegeben von Sturm, Th. und Burt, F. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 1: *Werke. Neuedition. Schriften 1747–1756*. Berlin & Boston: De Gruyter, S. 187-324, 672-822.

Brown H. Luise Gottsched the Translator. Rochester, NY : Camden House, 2012.

Fenves P. 1760, Thoughts on the Premature Demise of Herr Johann Friedrich Funk, in an Epistle to his Mother (TPD, Ak. 2:37–44) (Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Hochwohlgebornen Herrn, Johann Friedrich von Funk, in einem Sendschreiben an die Hochwohlgeborne Frau, Agnes Elisabeth, verwitt.) // The Cambridge Kant-Lexicon / ed. by J. Wuerth. Cambridge : Cambridge University Press, 2021. P. 542–543.

Förstl H. Immanuel Kant und die Medizin. Der Philosoph als Anthropologe, Arzt und Patient. Berlin : Springer Nature, 2024.

Gawlick G. Cicero. Person und Lehre im Urteil der Jahrhunderte / hrsg. von L. Kreimendahl. Stuttgart : Frommann-Holzboog, 2022.

Gottsched J.G. Ausführliche Redekunst / hrsg. von R. Scholl // Johann Christoph Gottsched Ausgewählte Werke / hrsg. von P.M. Mitchell. Berlin ; N.Y. : De Gruyter, 1975a. Bd. 7, Tl. 1.

Gottsched J.G. Ausführliche Redekunst / hrsg. von R. Scholl // Johann Christoph Gottsched Ausgewählte Werke / hrsg. von P.M. Mitchell. Berlin ; N.Y. : De Gruyter, 1975b. Bd. 7, Tl. 2.

Hadot I. Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung. Berlin : De Gruyter, 1969.

Hadot P. Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault. Oxford: Blackwell, 1995.

Horn C. Kant und die Stoiker // Stoizismus in der Europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne / hrsg. von B. Neymeyr, J. Schmidt, B. Zimmermann. Berlin ; N. Y. : De Gruyter, 2008. Bd. 2. S. 1081–1104.

Jäsche G.B. Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem speculativen und practischen Werth und Gehalt. Berlin : Reimer, 1826. Bd. 1.

Kant I. Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften II: Logik Hechsel, Warschauer Logik / hrsg. von T. Pinder. Hamburg : Felix Meiner, 1998.

Kant I. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels // Kant's gesammelte Schriften / hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Berlin ; Boston: De Gruyter, 2023. Bd. 1 : Werke. Neuedition. Schriften 1747–1756. S. 187–325, 672–822.

Kant I. Mittagsbüchlein. Selbstzeugnisse eines greisen Königsbergers und Berichte seiner Zeitgenossen / hrsg. von W. Stark, mit einem Essay von K. Röttgers. Stuttgart : Frommann-Holzboog, 2024.

Kant, I., 2024. *Mittagsbüchlein. Selbstzeugnisse eines greisen Königsbergers und Berichte seiner Zeitgenossen*. Herausgegeben von W. Stark, mit einem Essay von K. Röttgers. Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Kant, I., 2025. *Vorlesungen des Herrn Professor Kant über die Logik nach Meier. Nachgeschrieben von Johann Wilhelm Volckmann*. Herausgegeben von D. Erlewein und M. Walter. Leiden & Paderborn: Brill / Fink.

Kierdorf, W., 1980. *Laudatio funeralis. Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede*. Meisenheim a. d. Glan: Verlag Anton Hain.

Kierdorf, W., 2003. *Consolatio as a Literary Genre*. In: H. Cancik, H. Schneider and C.F. Salazar, eds. 2003. *Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World. English Edition. Volume III*. Leiden & Boston: Brill, col. 704-706.

Levinas, E., 2002. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Troisième édition Paris: Vrin.

Lucretius Carus, 2019. *De rerum natura libri VI*. Herausgegeben von M. Deufert. Berlin & Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110959512>

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

Metzger, J.D., 1804. *Äußerungen über Kant, seinen Charakter und seine Meinungen*. [Königsberg]: s.n.

Moritz, K.P., 1886. *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman*. Stuttgart: G. J. Göschen'sche Verlangshandlung.

Perkams, M., 2023. *Grundriss Philosophie in der Antike. Von den Vorsokratikern bis zur Schule von Nisibis*. Hamburg: Felix Meiner.

Plutarch, 1962. *Moralia. Volumen II*. Herausgegeben von F. C. Babbitt. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rabbow, P., 1914. *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung. Auf ihre Quellen untersucht. Band I. Die Therapie des Zorns*. Leipzig: Teubner.

Reich, K., 2015. Einleitung. In: Diogenes Laertius, 2015. *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Übersetzt von O. Appelt unter Mitarbeit von H.G. Zekl. Herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von K. Reich. Hamburg: Felix Meiner, S. XIII-XVIII.

Riedweg, C., Horn, C. und Wyrwa, D., Hg. 2018. *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*. In: H. Holzhey, 2018. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Band 5: Die Philosophie der Antike. Band 5/1*. Basel: Schwabe.

Kant I. Vorlesungen des Herrn Professor Kant über die Logic nach Meier. Nachgeschrieben von Johann Wilhelm Volckmann / hrsg. von D. Erlewein, M. Walter. Leiden ; Paderborn : Brill / Fink, 2025.

Kierdorf W. Laudatio funeralis. Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede. Meisenheim a.d. Glan : Anton Hain, 1980.

Kierdorf W. Consolatio as a literary genre // Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World / ed. by H. Cancik, H. Schneider ; English ed. by C. F. Salazar. Leiden ; Boston : Brill, 2003. Vol. 3. Col. 704–706.

Malter R. Immanuel Kant in Rede und Gespräch. Hamburg : Felix Meiner, 1990.

Metzger J. D. Äußerungen über Kant, seinen Charakter und seine Meinungen. Ohne Ort [Königsberg] : s.n., 1804.

Moritz K. P. Anton Reiser. Ein psychologischer Roman. Stuttgart : G. J. Göschen'sche Verlangshandlung, 1886.

Perkams M. Grundriss Philosophie in der Antike. Von den Vorsokratikern bis zur Schule von Nisibis. Hamburg : Felix Meiner, 2023.

Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike / hrsg. von C. Riedweg, C. Horn, D. Wyrwa // Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg / hrsg. von H. Holzhey. Bd. 5 : Die Philosophie der Antike. Basel : Schwabe, 2018. Bd. 5/1.

Plutarch. Moralia / ed. by F. C. Babbitt. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1962. Vol. 2.

Rabbow P. Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung. Auf ihre Quellen untersucht. Leipzig : Teubner, 1914. Bd. 1 : Die Therapie des Zorns.

Reich K. Einleitung // Diogenes Laertius. Leben und Meinungen berühmter Philosophen / übersetzt von O. Appelt unter Mitarbeit von H. G. Zekl ; hrsg., eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von K. Reich. Hamburg : Felix Meiner, 2015. S. XIII–XVIII.

Rößner Ch. Kant ein Mystiker. Carl Arnold Wilmans' *Dissertatio philosophica de similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam*. Hamburg : Felix Meiner, 2023.

Sala G. B. Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. Berlin ; N. Y. : De Gruyter, 1990.

Santozki U. Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Berlin ; N. Y. : De Gruyter, 2006.

Scheffner J. G. Mein Leben, wie ich Johann George Scheffner es selbst beschrieben. Leipzig : J. G. Neubert, 1823.

Rößner, Ch., 2023. Kant ein Mystiker. Carl Arnold Wilmans' „Dissertatio philosophica de similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam“. Hamburg: Felix Meiner.

Sala, G. B., 1990. Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. Berlin & New York: De Gruyter.

Santozki, U., 2006. Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Berlin & New York: De Gruyter.

Scheffner, J. G., 1823. Mein Leben, wie ich Johann George Scheffner es selbst beschrieben. Leipzig: J. G. Neubert.

Seneca, L. A., 2007. Epistulae morales ad Lucilium. Briefe an Lucilius. Herausgegeben von G. Fink. Teil I. Düsseldorf: Artemis & Winkler.

Seneca, L. A., 2008. Schriften zur Ethik. Die kleinen Dialoge. Lateinisch-Deutsch. Herausgegeben von G. Fink. Düsseldorf & Zürich: Artemis & Winkler.

Seneca, L. A., 2009. Epistulae morales ad Lucilium. Briefe an Lucilius. Herausgegeben von R. Nickel. Teil II. Düsseldorf: Artemis & Winkler.

Terentius, 1898. P. Terentii Afri Comoediae. Herausgegeben von A. Fleckeisen. Leipzig: Teubner.

Tutrone, F., 2023. Healing Grief. A Commentary to Seneca's Ad Marciam. Berlin & Boston: De Gruyter.

Walter, M., 2024. Kants Sendschreiben zum Tod des Studenten Johann Friedrich von Funk (1760). Zur literaturhistorischen Einordnung. Teil 1: Gottsched und die Königliche Deutsche Gesellschaft zu Königsberg. Kantian Journal, 43(2), S. 7-49.

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

Waren, J., 2004. Facing Death. Epicurus and His Critics. Oxford: Clarendon Press.

The author

Dr Martin Walter, Vinzenz Pallotti University, Germany.

E-mail: martin.m.walter@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2787-2960>

Tutrone F. Healing Grief. A Commentary to Seneca's Ad Marciam. Berlin ; Boston: De Gruyter, 2023.

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

Waren J. Facing Death. Epicurus and His Cirtics. Oxford : Clarendon Press, 2004.

Об авторе

Мартин Вальтер, доктор философии, Институт теологии, Университет им. Викентия Паллотти, Фаллендар, Германия.

E-mail: martin.m.walter@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2787-2960>

О переводчике

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

E-mail: ichernenok@kantiana.ru

Для цитирования:

Вальтер М. Письмо Канта на смерть студента Иоганна Фридриха фон Функа (1760): литературно-историческая идентификация. Часть 2: Античные примеры наставлений для души // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 4. С. 7–40.

doi: [10.5922/0207-6918-2024-4-1](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2024-4-1)

© Вальтер М., 2024.

To cite this article:

Walter, M., 2024. Kants Sendschreiben zum Tod des Studenten Johann Friedrich von Funk (1760). Zur literaturhistorischen Einordnung – Teil 2: Antike Vorbilder der Seelenleitung. *Kantian Journal*, 43(4), pp. 7-40.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-4-1>

© Walter M., 2024.



Представлено для возможной публикации в открытом доступе в соответствии с условиями лицензии Creative Commons Attribution – Noncommercial – No Derivative Works <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.en> (CC BY-NC-ND 4.0)



Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution – Noncommercial – No Derivative Works <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.en> (CC BY-NC-ND 4.0)

«ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ КОЛЛАПС»: АНАЛИТИЧЕСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ КАНТА

А. А. Мёдова^{1,2}

Исследование отталкивается от кантовской постановки проблемы условий возможности опыта, в рамках которой рассматривается тезис о возможности предметов опыта (В 197). Предлагаются три его интерпретации: креационистская, согласно которой априорные структуры рассудка и разума создают предметы опыта; умеренная, в соответствии с которой априорные структуры рассудка и разума объективируют и идентифицируют созерцания; версия трансцендентального реализма, представляющая предметы опыта объективно существующими. Далее анализируется особый стиль прочтения Канта, представленный в работах Г. Дж. Патона, П. Ф. Стросона, Дж. Беннетта и др. и характеризуемый автором статьи как «полемичный». В рамках этого стиля проблема условий возможности опыта фиксируется как ключевая, а основным ее источником становится аргумент каузальности, описанный Кантом во «Второй аналогии» «Критики чистого разума». В итоге полемической проработки проблема условий возможности опыта предстает как проблема «навязывания причинного порядка природе», по формулировке Беннетта. Отталкиваясь от полученных результатов, автор предлагает две собственные формулировки указанной проблемы, отражающие эпистемическую и онтологическую точки зрения на нее. В первом случае она осмысливается как проблема «замкнутого круга» познания, во втором – как «трансцендентальный коллапс», то есть как проблема корреляции разума и реальности, приобретающая в трансцендентализме качество «парадоксальной совместимости». В заключение де-

¹ Сибирский государственный университет науки и технологий им. академика М. Ф. Решетнёва, Россия, 660037, Красноярск, просп. им. газеты «Красноярский рабочий», д. 31.

² Красноярский государственный педагогический университет им. В. П. Астафьева, Россия, 660049, Красноярск, ул. Ады Лебедевой, д. 89. Поступила в редакцию: 21.08.2023 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2024-4-2

“THE TRANSCENDENTAL COLLAPSE”: ANALYTIC READING OF KANT

A.A. Medova^{1,2}

The starting point for this study is Kant's approach to stating the problem of the conditions of possibility of experience and the thesis of the possibility of objects of experience (KrV, B 197). The thesis lends itself to three interpretations: the creationist interpretation, whereby a priori structures of understanding and reason create objects of experience; the moderate interpretation, in which a priori structures of understanding and reason objectify and identify intuitions; and the transcendental realist interpretation, which presents objects of experience as objectively existing. I then analyse the “polemical” style of the reading of Kant presented in the works of H. J. Paton, P. F. Strawson, J. Bennett, and others. This approach focuses on the problem of the possibility of experience, with its main source being Kant's argument for causality in the Second Analogy from the Critique of Pure Reason. As a consequence of its polemic, this approach, as formulated by Bennett, treats the problem of the conditions of the possibility of experience as the problem of imposing a causal order on nature. Based on the results of my analysis, I propose two formulations of the above problem, which reflect the epistemic and ontological points of view respectively. In the former case, we have the problem of the “vicious circle” of cognition, while in the latter case we have “transcendental collapse” – that is, the problem of the correlation between reason and reality which acquires the transcendental property of “paradoxical compatibility”. Finally, I discuss the importance of the problem, arguing that it is the foundation of transcendental philosophy, and that which makes it productive.

¹ Reshetnev Siberian State University of Science and Technology.
31 Prospect named after the Newspaper “Krasnoyarsk Worker”, Krasnoyarsk, 660037, Russia.

² Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V.P. Astafyev.
89 Ada Lebedeva st., Krasnoyarsk, 660049, Russia.
Received: 21.08.2023.
doi: 10.5922/0207-6918-2024-4-2

монстрируется потенциал данной проблемы: обосновывается, что она выступает как принципиальное основание трансцендентальной философии и источник продуктивности последней.

Ключевые слова: Кант, метафизика опыта, предметы опыта, *a priori*, чистые рассудочные категории, причинность, необходимость, конституирование объектов опыта

Введение

Одна из самых известных формулировок проблемы условий возможности опыта звучит в письме Канта к Маркусу Герцу от 21 февраля 1772 г.: «...на чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?» (AA 10, S. 124; Кант 1980, с. 527). За этим вопросом стоит не только обоснованность системы трансцендентальной философии. В нем свернуты пути развития европейской эпистемологии, от теории представлений и критики психологизма до «проблемы доступа» в современном эпистемологическом дизъюнктивизме.

Нельзя утверждать, что эта проблема осталась незамеченной в многочисленных исследованиях наследия Канта, но также нельзя сказать, чтобы она была осмыслена как центральная проблема трансцендентальной философии, учитывая всю глубину ее последствий. В данной статье мы намерены, насколько возможно, приблизиться к осмыслению ее концептуального значения. Мы ставим целью зафиксировать проблему условий возможности опыта с максимальной остротой, задействовав для этого аналитический контекст прочтения Канта, чтобы затем вскрыть ее предпосылки как в рамках кантовской философии, так и с точки зрения логики познавательных процессов в целом и тем самым показать ее фундаментальность для системы трансцендентального идеализма Канта и всего философского анализа познания.

Альтернативным кантовскому контекстом выступает в нашей статье рецепция дан-

Keywords: Kant, metaphysics of experience, objects of experience, *a priori*, pure categories of understanding, causality, necessity, constituting the object of experience

Introduction

One of the best-known formulations of the problem of conditions of possibility of experience is found in Kant's letter to Markus Herz of 21 February 1772: "What is the ground of the relation of that in us which we call 'representation' to the object?" (Br, AA 10, p. 124; Kant, 1999, p. 133). This question pertains not only to the grounding of the system of transcendental philosophy. It enfoldes the paths of the development of European epistemology from the theory of representations and critique of psychologism, to "the problem of access" in modern epistemological disjunctivism.

It is not that this problem has been passed over in the numerous studies of Kant's legacy; but considering the depth of its consequences, its centrality to transcendental philosophy has not been fully appreciated. In this article, I will aim to demonstrate its conceptual significance. To this end, I will attempt to formulate the problem of the conditions of possibility of experience as clearly as possible, bringing in the analytical context of Kant scholarship in order to reveal its prerequisites in the framework of Kantian philosophy and elaborating it from the viewpoint of cognitive processes in general, in order to show how fundamental it is for the system of Kant's transcendental idealism and the philosophical analysis of cognition.

As an alternative to the Kantian context, in this article I have chosen to focus on the reception of the problem in the English-language philosophy of the twentieth century, notably by the representatives of the analytical tradition who polemicise with Kant. I examine the readings of Kant by Peter Strawson and Jonathan Bennett as well as their forerunner, Herbert

ной проблемы англоязычными философами XX в., преимущественно представителями аналитической традиции как наиболее polemичной. Мы обращаемся к прочтению Канта П. Ф. Стросоном и Дж. Беннеттом, а также их предшественником Г. Дж. Патоном, что позволит показать интересующую нас проблему во всей ее радикальности.

Вначале мы обратимся к сути проблемы в ее кантовском звучании (1), затем, исходя из кантовских посылок, проблематизируем понятие «предмет опыта» (2). После того как проблема будет поставлена на территории кантовского дискурса, мы перейдем к характеристике polemического стиля общения с Кантом (3) и погрузимся в рефлексию проблемы условий возможности опыта, проделав ее совместно с Патоном, Стросоном и Беннеттом (4 и 5). Выделив «проблематическое зерно» в виде аргумента каузальности, мы сможем перейти к альтернативной версии постановки данной проблемы. В итоге ракурс сместится с эпистемического на онтологический, и проблема предстанет как «трансцендентальный коллапс» (6).

1. Кантовская постановка проблемы условий возможности опыта

Наша работа посвящена проблеме, которую Кант считал ключевой для себя. Необходимость объяснить, как ментальное представление может относиться к своему объекту, составляет всеобъемлющую цель первой «Критики» (Hanna, 2001, p. 67), но не только ее. Проблема необходимости соответствия априорных условий опыта и мышления объективному порядку вещей красной нитью проходит сквозь все ключевые работы Канта (A 128; B XVI, B 161–164; AA 04, S. 297–313; AA 05, S. 180–181).

Обязательным условием опыта для Канта является синтез, поскольку все представления даны в их изначальной целостности, предшествующей всякому аналитическому расчленению. Важнейшую роль играют син-

James Paton, in order to highlight the radical character of the problem.

First, I look at the way in which Kant formulates the problem (1). Next, I problematise the concept of the “object of experience”, proceeding from Kantian premises (2). Once the problem is mapped onto the territory of Kantian discourse, I will discuss the polemical style of engagement with Kant (3) and reflect on the problem of the conditions of possibility of experience in the company of Paton, Strawson, and Bennett (4 and 5). After isolating the “problematic kernel” in the form of the causality argument, we can pass on to an alternative way of stating the problem. As a result, the focus will shift from the epistemological to the ontological, and the problem will become that of the “transcendental collapse” (6).

1. Kant's Statement of the Problem of the Conditions of Possibility of Experience

This article is devoted to the problem which Kant considered to be central. The need to explain how mental representation can relate to its object is the overarching goal of the first *Critique* (Hanna, 2001, p. 67); but the need for the *a priori* conditions of experience and thought to correspond to the objective order of things runs like a red thread through all of Kant's key works (*KrV*, A 128; B XVI, 161-164; *Prol*, AA 04, pp. 297-313; *KU*, AA 05, pp. 180-181).

For Kant, synthesis is an indispensable condition, insofar as all representations are initially given as whole, preceding any analytical breakdown. The key role is played by syntheses of apprehension (*Apprehension*), reproduction (*Reproduktion*), and recognition (*Rekognition*) (*KrV*, A 97), which in turn break up into pure syntheses which yield *a priori* diversity (*KrV*, B 103). They include spatio-temporal syntheses (for example, the addition of preceding mo-

тезы схватывания (Apprehension), воспроизведения (Reproduktion) и узнавания в понятии (Rekognition) (A 97), среди которых, в свою очередь, выделяются чистые синтезы, дающие многообразие *a priori* (B 103). Это пространственно-временные синтезы (например, синтез присоединения предыдущих моментов к последующим) и чистые синтезы априорного синтетического единства (например, счет как синтез однородных величин). Условиями опыта также являются чистые рассудочные понятия, *a priori* относящиеся к предметам созерцания, то есть категории, выводимые из логических функций суждений. Трехэтапная структура трансцендентальных условий опыта такова: 1) данность многообразия в чистом созерцании; 2) синтез многообразия посредством способности воображения; 3) понятия, придающие этому чистому синтезу единство (B 104–105).

Существенно здесь то, что, по Канту, все основоположения чистого рассудка суть не более как принципы априори возможности опыта (B 294). Таким образом, проблема условий возможности опыта предстает перед нами как трансцендентальная проблема замкнутого круга познания, обусловленная тремя принципиальными постулатами трансцендентальной философии: 1) принципы познания и восприятия предметов предпосланы познавательной и чувственной активности, 2) эти принципы не имеют эмпирического происхождения, 3) мы обладаем знанием объективного положения вещей.

Кант отвергал идею о том, что наши представления суть отражения способов воздействия предметов на нас. Если это допустить, проблема замкнутого круга была бы снята: предмет и представление соотносились бы как причина и следствие. Но в трансцендентальной системе Канта действует принцип взаимной независимости чувственности и рассудка: созерцание не нуждается в функциях мышления, оно может быть некатегориальным, то есть протекать без применения априорных понятий (B 122–123).

ments to those that follow) and pure syntheses of *a priori* synthetic unity (for example, counting as a synthesis of homogeneous values). Conditions of experience also include pure concepts of understanding that belong *a priori* to objects of intuition, that is, to categories derived from the logical functions of judgments. Thus, the three-stage structure of the transcendental conditions of experience includes: 1) the givenness of diversity in pure intuition; 2) synthesis of diversity by the faculty of imagination; and 3) concepts that lend unity to this pure synthesis (*KrV*, B 104-105).

It is important to bear in mind that, according to Kant, all the principles of pure understanding are no more than principles of *a priori* possibility of experience (*KrV*, B 294). Thus, the problem of the conditions of possibility of experience presents itself as the transcendental problem of the vicious circle of cognition, owing to three fundamental premises of transcendental philosophy: the principles of cognition and perception of objects 1) precede cognitive and sensible activity and 2) do not have an empirical origin, and 3) we do not know the objective state of things.

Kant rejected the notion that our representations are reflections of the ways in which objects impact us. If the problem of the vicious circle could be set aside, the object and the representation would be related as cause and effect. But Kant's transcendental system assumes mutual independence of sensibility and understanding: intuition does not need the functions of thinking. It can be non-categorical, i.e. it can do without *a priori* concepts (*KrV*, B 122-123).

Another way out of the contradiction would be to allow that our representation, on the contrary, is active with regard to the object. In this case, the representation would generate the object, something which Kant ruled out. Every phenomenon has something that is imparted to it by the properties of our sensibility. But it

Другим способом выхода из противоречия было бы допустить, что наше представление, напротив, активно в отношении объекта. Тогда этим представлением порождается сам предмет, но этого Кант также не допускал. В каждом явлении есть нечто, что сообщается ему свойствам нашей чувственности. Но также в нем есть нечто, сигнализирующее о присутствии предмета, независимого от чувственности (A 252). Он утверждает, что даже априорная природа основоположений рассудка не ставит их выше всякого доказательства; они проверяемы на основе «субъективных источников возможности знания о предмете вообще». Такое эмпирическое доказательство априорных принципов «даже необходимо, так как в противном случае возникло бы подозрение, что эти основоположения суть произвольно подsunутые утверждения» (A 149 / B 188; Кант, 1999, с. 183).

Кант (а до него Гоббс, Декарт и Юм) натолкнулся на лакуну в описании процесса познания: помимо чувственного восприятия есть нечто, благодаря чему предметы даны как объекты опыта. Это формальные условия чувственности и мышления, и «они необходимо и *a priori* относятся к предметам опыта, так как только с помощью их может быть мыслим какой бы то ни было предмет опыта вообще» (A 93 / B 126, Кант, 1999, с. 131).

В «Трансцендентальном учении об элементах» «Критики чистого разума» Кант предпринимает трансцендентальную дедуцию чистых понятий рассудка, чтобы показать, как априорные понятия могут составлять объективные основания опыта. Он дедуцирует их из идеи соединения, поскольку это то, что никоим образом не может быть дано самими объектами, а производится только самим субъектом (B 130). Эта мысль Канта подтверждается тем, что онтологическая проблема «единого и многого» стала исторически первой философской проблемой: первым античным вопросом к бытию был вопрос о тайне его целостности, о всеобщей связи вещей.

also has something that signals the presence of an object that does not depend on sensibility (*KrV*, A 252). He maintains that even the *a priori* nature of the principles of understanding does not put them above any kind of proof; they are verifiable “from the subjective sources of the possibility of a cognition of an object in general”. Such empirical proof of *a priori* principles is “even necessary, since otherwise the proposition would raise the greatest suspicion of being a merely surreptitious assertion” (*KrV*, A 149 / B 188; Kant, 1998, p. 278).

Kant (like Hobbes, Descartes, and Hume before him) was confronted by a lacuna in the description of the process of cognition: in addition to sensible intuition, there is something else owing to which objects are given in experience. These are formal conditions of sensibility and thinking which “are related necessarily and *a priori* to objects of experience, since only by means of them can any object of experience be thought at all” (*KrV*, A 93 / B 126; Kant, 1998, p. 224).

In the “Transcendental Doctrine of Elements” in the *Critique of Pure Reason*, Kant makes an attempt at a transcendental deduction of pure concepts of understanding in order to show that *a priori* concepts may be objective foundations of experience. He deduces them from the idea of *joining* because this is something that can in no way be given by the objects themselves and is generated only by the subject (*KrV*, B 130). This idea of Kant’s is borne out by the fact that the ontological problem of the “united and the manifold” was historically the first philosophical problem: the first, ancient question of being was the question of the mystery of its wholeness, the universal connection of things.

Kant argues that the idea of nexus is preceded by a higher order concept that makes synthesis and diversity possible. This is the concept of *unity*, which is more fundamental

Кант отмечает, что идее соединения предшествует понятие более высокого уровня, делающее возможными представления о синтезе и многообразии, — это понятие единства, более фундаментальное, чем категория единства, поскольку «все категории основываются на логических функциях в суждениях, а в них уже мыслится соединение...» (В 131; Кант, 1999, с. 148). В итоге все чистые рассудочные категории дедуцируются из первоначальной апперцепции — трансцендентального единства самосознания (§16–17). Насколько этот финальный этап дедукции последователен и убедителен — тема для отдельного исследования. На наш взгляд, он не проливает света на поставленную проблему корреляции априорных понятий с предметами опыта, поскольку уводит рассуждение в совершенно другое русло. Кант не рассматривает вопрос, может ли «единство» различных аспектов вещей «входить» в наше сознание через наши сенсорные каналы (и, если да, то каким образом), поскольку он не рассуждает на психофизиологическом уровне, но действует исключительно в границах трансцендентальной логики. Но при этом он объясняет происхождение фундаментальной идеи единства через понятие принадлежности и даже через пространственную метафору совместного нахождения в чем-либо. Все многообразные представления, данные нам в созерцании, должны образовывать единство как наши собственные представления, а для этого они должны все вместе принадлежать одному сознанию (*zu einem Selbstbewußtsein gehöreten*) или находиться вместе в одном общем самосознании (*allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen*) (В 132–133). Дедукция категорий заканчивается постулированием единства апперцепции как высшего принципа применения рассудка. Решение проблемы связи априорных понятий с предметами опыта таково: поскольку явления должны сообразоваться с априорной формой чувственного наглядного представления, то законы явлений в природе должны сообразоваться с априорной формой рассудка, а именно со способностью соединения многообразия вообще (В 164).

than the category of unity because “all categories are grounded on logical functions in judgments, but in these combination, thus the unity of given concepts, is already thought” (*KrV*, В 131; Kant, 1998, p. 246). Thus, all the pure categories of understanding are deduced from the initial apperception, the transcendental unity of self-consciousness (§16-17). Whether this concluding stage of deduction is consistent and convincing calls for a separate investigation. In my view, it does not shed light on the stated problem of correlation between *a priori* concepts and objects of experience because it side-tracks the argument. Kant does not address the question as to whether and how the “unity” of various aspects of things can “enter” our consciousness through our sensory channels because he does not think on the psycho-physiological level but works strictly within the bounds of transcendental logic. But he explains the origin of the fundamental idea of unity through the concept of belonging and even through a spatial metaphor of being within something together. All the diverse representations given to us in intuition should form a unity as our own representations, and that means that they should belong to one consciousness (*zu einem Selbstbewußtsein gehöreten*) or be located together in one common self-consciousness (*allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen*) (*KrV*, В 132-133). The deduction of categories ends with the positing of the unity of apperception as the highest principle of the use of understanding. This, then, is the solution of the problem of the link between *a priori* concepts and the objects of experience: because the phenomena should correspond to the *a priori* form of sensible visual representation, the laws of natural phenomena should correspond to the *a priori* form of understanding; namely, to the faculty of combining the manifold in general (*KrV*, В 164).

Обобщим суть рассматриваемой проблемы кантовским языком:

1) наш рассудок через посредство своих представлений не есть причина предмета, но и предмет не есть причина представлений рассудка (A 125–127; A 252; B 135);

2) чистые рассудочные понятия и аксиомы чистого разума относительно предметов все же соответствуют этим предметам, хотя такое соответствие не может получить никакой поддержки со стороны опыта (AA 10, S. 130–131; Кант, 1980, с. 528);

3) категории содержат в себе, со стороны рассудка, основание возможности всякого опыта вообще (B 167; Кант, 1999, с. 170).

2. Следствие постановки проблемы: возможность опыта как возможность предметов опыта

Если сместить ракурс данной проблемы в когнитивную плоскость, она звучит следующим образом: как восприятия и созерцания приобретают статус предметов опыта? К этому вопросу имеет прямое отношение известная сентенция Канта: «... условия *возможности опыта* вообще суть вместе с тем условия *возможности предметов опыта*...» (B 197; Кант, 1999, с. 188).

Эта фраза открывает простор для интерпретаций кантовской метафизики опыта. Возникают как минимум три версии: 1) креационистская — априорные структуры рассудка и разума создают предметы опыта; 2) умеренная — априорные структуры рассудка не конструируют предметы опыта, но объективируют и идентифицируют созерцания, превращая их в предметы для осознания, то есть в материалы для связывания; 3) версия трансцендентального реализма: если существует опыт, то и его объекты должны объективно существовать, а значит, внешний мир реален.

Версия 1 (креационистская). В ней познание предмета предстает чем-то сродни созданию его

To sum up the essence of the problem in Kantian language:

1) Our understanding, through the medium of its representations, is not the cause of the object, nor is the object the cause of the representations of understanding (*KrV*, A 125-127, 252; B 135);

2) Pure concepts of understanding and axioms of pure reason concerning objects are congruent with these objects, although their congruence cannot be supported by experience (*Br*, AA 10, pp. 130-131; Kant, 1999, 133-134);

3) Categories, from the side of understanding, contain the grounds of the possibility of all experience in general (*KrV*, B 167; Kant, 1998, p. 265).

2. Consequence of the Statement of the Problem: The Possibility of Experience as the Possibility of the Objects of Experience

Shifting the angle on the problem toward the cognitive plane, it can be regarded as follows: how do perceptions and intuitions acquire the status of objects of experience? The following statement of Kant's has direct relevance to this question: "The conditions of the possibility of experience in general are at the same time conditions of the possibility of the objects of experience" (*KrV*, B 197; Kant, 1998, p. 283).

This proposition gives room for at least three interpretations of the Kantian metaphysics of experience. 1. The creationist one holds that *a priori* structures of understanding and reason create objects of experience. 2. The moderate version holds that *a priori* structures of understanding do not construct objects of experience, but objectify and identify intuitions, turning them into objects of understanding, that is, materials for conjunction. 3. The transcendental realist's interpretation is that if experience exists, its objects must objectively exist; hence, the external world is real.

ментального прообраза, который предвосхищает и конструирует сам этот предмет. Неслучайно кантовское учение о продуктивной способности воображения, или трансцендентальном воображении, привлекло к себе столь активное внимание и обсуждается до сих пор. Так, У. Селларс усматривает прямую аналогию работы воображения и познавательных способностей у Канта: концептуальные структуры, которые развиваются в перцептивном опыте, составляют часть концептуальных структур, которые спонтанно развиваются в воображении. «В восприимчивости мы делаем то же самое, что и в “спонтанности” воображения, но мы делаем это как восприимчивые к руководству со стороны объектов, которые мы начинаем представлять» (Sellars, 1967, p. 637). Развитие первой версии стало актуальным для феноменологии, но оно не органично для философии Канта.

Версия 2 (умеренная). В «Аналогиях опыта» Кант прямо говорит о том, что бытие явлений нельзя сконструировать («*sich nicht konstruieren läßt*», В 222). Каковы же тогда условия возможности опыта? Наиболее явный посыл Канта таков: условия возможности предметов опыта — это возможность подведения восприятий под априорные идеи, то есть синтетическое единство явлений согласно понятиям (А 108–110).

М. Е. Соболева предлагает следующую «мягкую» версию этого тезиса: процедура связывания и упорядочивания материала для познания предшествует у Канта собственно познанию (В 145). Следовательно, для возникновения опыта важны, как она полагает, не качества предметов, а их связь (хотя связность предполагает и какую-то квалификацию воспринимаемого). Трансцендентальное сознание не подводит восприятия под понятия, не загоняет их в категориальные схемы, оно лишь структурно или топологически объективирует их, то есть идентифицирует, определяет на ментальной карте сознания как «одно и то же созерцание». Тогда условие возможности пред-

Interpretation 1, creationist. On this reading, cognition of the object is akin to the creation of its mental image anticipating and constructing the object. It is no accident that the Kantian doctrine of the productive capacity of imagination, or transcendental imagination, has attracted significant attention and is being discussed to this day. Thus, Wilfrid Sellars sees in Kant a direct analogy between the work of the imagination and cognitive faculties: the conceptual structures developed through perceptive experience are part of the conceptual structures that are developed spontaneously in imagination. “In receptivity we do the same sort of thing we do in the ‘spontaneity’ of imagination, but we do it as receptive to guidance by the objects we come to represent” (Sellars, 1967, p. 637). This interpretation became relevant to phenomenology, but it is revisionist with respect to Kant’s philosophy.

Interpretation 2, moderate. In the “Analogies of Experience”, Kant claims upfront that the being of phenomena cannot be constructed (“*sich nicht konstruieren läßt*” — *KrV*, В 222). What, then, are the conditions of the possibility of experience? Kant’s clearest premise is that the conditions of possibility of the objects of experience are the possibility of fitting perceptions into *a priori* ideas, i.e. synthetic unity of phenomena in accordance with concepts (*KrV*, А 108-110).

Maja E. Soboleva proposes a “soft” version of the same thesis: according to Kant, the procedure of joining and ordering cognitive material precedes cognition proper (*KrV*, В 145). Consequently, what matters for experience is not the properties of the objects but their interconnection (although conjunction presupposes a qualification of what is perceived). Transcendental consciousness does not fit perceptions into concepts or shoehorn them into categorial schemes, but merely objectifies them structural-

метов опыта — это не соответствие созерцаний родовидовым классификациям, не квалификация их согласно понятиям, а простая первичная концептуализация восприятий по схеме «S есть S». Таким образом, рассудок не конструирует предметы из контента ощущений, а объективирует чувственные данные, ничего не меняя в их составе, тем самым превращая их в такие «материалы», которые можно будет связать (с помощью категорий) в единую картину опыта (Соболева, 2017, с. 94–95).

Версия 3 (трансцендентальный реализм). Эта версия трактовки приведенного в начале настоящего раздела тезиса принадлежит Дж. Беннетту. Он отмечает, что, с одной стороны, этот тезис — не более чем тавтология. Конечно, условия, необходимые для опыта, автоматически необходимы и для объектов опыта. Но Кант хочет здесь сказать нечто иное: должны существовать объекты опыта, если вообще существует опыт. Он стремится показать, что «не может быть интуитивной последовательности, сопровождаемой самосознанием, которое не было бы переживанием объективной сферы» (Bennett, 1966, p. 133–134). Пассажи, где Кант говорит про синтез явлений согласно понятиям, который делает все явления не только необходимо воспроизводимыми, но и определяет для них предмет созерцания (A 108), или про объективную значимость категорий, или про суждения, имеющие объективную значимость (B 126, 142), нужно понимать как указание на то, что *объективная реальность действительно существует*.

Сам Кант формулировал интересующую нас проблему в виде вышеупомянутой дихотомии. «Существует только два пути, на которых возможно *необходимое* согласие опыта с понятиями о его предметах: или опыт делает эти понятия возможными, или эти понятия делают опыт возможным» (B 166–167; Кант, 1999, с. 170). Первый путь Кант решительно отвергал как исключающий априорные элементы опыта, второй путь казался ему более вероят-

ly and topologically, i.e. identifies them and locates them on the mental map of consciousness as being “the same intuition”.

Thus, the condition of the possibility of objects of experience is not the correspondence of intuitions to genus and species classifications; not their qualification according to concepts, but the simple, primary “S is S” conceptualisation of perceptions. Thus, understanding does not construct objects out of the content of sensations, but objectifies sensible data without changing anything in their composition, thus turning them into “materials” that can be put together (through categories) into a single picture of experience (Soboleva, 2017, pp. 94-95).

Interpretation 3, transcendental realism. This interpretation has been proposed by J. Bennett. He points out that, on one hand, the thesis is no more than a tautology. Indeed, the conditions needed for experience are automatically needed for the objects of experience. But Kant’s point here is different: objects of experience must exist if experience exists at all. He wants to show that “there could not be an intuitional sequence accompanied by self-consciousness which was not experience of an objective realm” (Bennett, 1966, pp. 133-134). The main thrust of the passages in which Kant discusses the synthesis of phenomena in accordance with concepts, which makes all phenomena not only reproducible, but determines the object of intuition for them (*KrV*, A 108); the objective significance of categories; and judgments which have objective significance (*KrV*, B 126, 142), should be construed to mean that *objective reality does exist*.

Kant himself formulated the problem that interests us here by way of the above-mentioned dichotomy: “Now there are only two ways in which a **necessary** agreement of experience with the concepts of its objects can be thought: either the experience makes these concepts possible or these concepts make the

ным, с известными ограничениями, но именно он позволяет чему-либо стать эмпирически данным, представляемым и, как следствие, объектом опыта.

Как видим, кантовская проблема условий возможности опыта многоаспектна. Она связана с проблемами доступа к объективной реальности, определения границ познавательной активности сознания, формирования предметности сознания, что указывает на ее значительность и продуктивность.

3. Полемический стиль чтения Канта

Наиболее острая реакция на рассматриваемую проблему имеет место в работах ряда философов, связанных с аналитической традицией. Как известно, возникновение аналитической философии сопровождалось резкой критикой кантовских идей и попытками их опровержения. Такие попытки были предприняты Фреге, Расселом, Муром, Карнапом, Шликом, ранним Витгенштейном (Hanna, 2001, p. 68). Этот спор с Кантом затронул глубинные основания аналитической философии, сыграл конструктивную роль в ее самоопределении, обусловил способы постановки ее ключевых проблем (Макеева, 2013, с. 65).

Согласно остроумному замечанию Р. Ханна, «Кант, которого мы изучаем сегодня, — это явно Кант, переработанный и представленный нам теми, кто непосредственно участвовал в долгой и извилистой борьбе аналитической традиции с первой “Критикой”» (Hanna, 2001, p. 5). Активными участниками этой борьбы были Беннетт и Стросон, чьи изыскания относятся ко «второй волне» погружения в кантовское наследие представителей аналитической традиции. Это погружение состоялось в 1960-х гг. и было вызвано потребностью обогатить программу аналитической философии «обыденного языка», методологически насытить лингвистический курс исследований, переосмыслить позитивистские установки, пересмотреть отношение к

experience possible” (*KrV*, B 166-167; Kant, 1998, p. 264). Kant brushed aside the first path because it excludes *a priori* elements of experience, leaning toward the second path, albeit with certain reservations, because it enables something to be empirically given, representable, and thus to be an object of experience.

We see that with Kant, the problem of the conditions of possibility of experience has multiple aspects. It is connected with the problems of access to objective reality, determination of the boundaries of the cognitive activity of consciousness, and objectification of consciousness, which points to its significance and productivity.

3. The Polemical Style of Reading Kant

The sharpest reaction to the problem at hand came from the philosophers belonging to the analytical tradition. The emergence of the analytical tradition was marked by intense criticism of Kantian ideas and attempts to refute them. Such attempts were made by Frege, Russell, Moore, Carnap, Schlick, and the early Wittgenstein (Hanna, 2001, p. 68). The argument with Kant shaped the foundations of analytical philosophy, playing a constructive role in its self-identification and influencing its approach to key problems (Makeyeva, 2013, p. 65).

To quote Robert Hanna’s apt remark, “The Kant we study nowadays is manifestly a Kant who has been reworked and represented to us by those who participated directly in the analytic tradition’s long and winding struggle with the first *Critique*” (Hanna, 2001, p. 5). Active participants in this struggle were Bennett and Strawson, whose research belongs to the “second wave” of the engagement of members of the analytical tradition with the Kantian legacy. That engagement took place in the 1960s and was prompted by the need

метафизике (Чалый, 2004, с. 88–89). Аналитики, с одной стороны, читали Канта под углом сциентизма и эмпиризма. С другой – они ждали от этого чтения многого, желая взять метод Канта на вооружение. Этим объясняется общий стиль их рецепции.

Вот как характеризует стросоновское «общение с Кантом» Беннетт: «Он [Стросон] устроился как дома в кантовском интеллектуальном мире и научился двигаться в нем легко и непринужденно, но близкие отношения не притупили остроты его восприятия относительно того, что должно быть отвергнуто. В частности, его близость к “трансцендентальному идеализму”... вызвала понимание и почти сочувствие, но не терпимость» (Bennett, 1968, p. 340). Эти слова применимы ко всей «второй волне» изысканий в области кантовской философии. Действительно, отношения аналитических философов с Кантом могут показаться семейными. Их рефлексия Канта отличается исключительной живостью, вовлеченностью и, в определенном смысле, отсутствием пиетета. Беннетт и Стросон рассматривают Канта как современника, ставя перед ним свои собственные задачи, практически игнорируя исторические особенности развития философской проблематики и контекст кантовского мышления (если не брать во внимание производимые ими эпизодические сравнения кантовских идей с идеями Юма и Локка). Знакомясь с Кантом, они одержимы желанием проверить его идеи на прочность, поспорить с ним, поймать его на несоответствиях, найти слабые места. Такой стиль работы с источником в целом типичен для аналитиков, понимающих философию как «вневременной диалог разума», а ее историческое наследие в виде теорий и систем – как объекты теоретических реконструкций (Makeeva, 2013, с. 59).

Радикальная интерпретация Канта сменилась в среде аналитических философов более спокойной и объективной уже к началу 1980-х гг., что наблюдается в работах П. Гай-

to enrich the analytical philosophy of “ordinary language”, to shore up linguistic research methodologically, and to rethink its positivist tenets and revise its attitude to metaphysics (Chaly, 2004, pp. 88-89). Analytic philosophers, on one hand, read Kant from a scientific and empirical perspective. On the other hand, they expected a great deal from that reading, wishing to adopt Kant’s method into their toolkit. This goes a long way to explaining the overall style of their reception.

This is how Bennett (1968, p. 340) describes Strawson’s “engagement with Kant”: “He [i.e. Strawson] has made himself at home in the Kantian intellectual world, and has learned to move easily and naturally in it, yet familiarity has not dulled the sharpness of his perception of what has to be rejected. In particular, his intimacy with ‘transcendental idealism’ [...] has engendered understanding, and almost sympathy, but no tolerance.” This description can be applied to the whole “second wave” of investigations in the realm of Kantian philosophy. Indeed, analytic philosophers do not stand on ceremony with Kant. Their reflections on Kant are lively, engaged, and sometimes irreverent. Bennett and Strawson think of Kant as if he were their contemporary, challenging him to solve their own tasks, practically ignoring the historical features of philosophy and the context of Kant’s thinking (except for occasional comparisons of Kantian ideas with those of Hume and Locke). In reading Kant, they seek to challenge his ideas, to argue with him, to point out inconsistencies and weaknesses. This approach to sources is in general characteristic of analysts, who see philosophy as “a dialogue of reason outside time” and its historical legacy in the form of theories and systems as objects of theoretical reconstruction (Makeyeva, 2013, p. 59).

By the early 1980s, analytical philosophers’ approach to Kant became less radical, more re-

ера, Г. Эллисона, Р. Ханны и др. В контексте «метафизического поворота» аналитической философии значительная часть элементов кантовской доктрины трансцендентального идеализма была перенесена из раздела «заблуждения» в раздел «достижения» (Чалый, 2004, с. 89). Тем не менее дух радикальной рецепции сохранил Джеймс Ван Клеве, обобщивший ее историю в работе с красноречивым названием «Проблемы из Канта» (Van Cleve, 1999)³.

Что же касается четвертого участника процесса осмысления интересующей нас кантовской проблемы, Герберта Джеймса Патона (1887–1969), он известен прежде всего как дипломат, представлявший интересы Британии во времена обеих мировых войн и интересы Шотландии в мирное время. Как философ, он считается крупным специалистом по Канту, в частности по его этике. Казалось бы, Патон, начавший свою научную карьеру в Оксфорде в 1911 г., представляет совсем иную традицию — академическую, глубоко погруженную в историко-философский контекст. Его прочтение Канта состоялось гораздо раньше, и оно не было аналитическим. Однако ему также присуща «проблематическая» манера общения с отцом трансцендентальной философии. Его работа «Кантовская метафизика опыта» (1936) пронизана искренним желанием дойти до сути кантовского учения. Вот, к примеру, пассаж, открывающий параграф под названием «Трансцендентальный синтез воображения»: «Я попытался установить обоснованность кантовского учения, но должен признаться, что до сих пор нахожу большие трудности в том, что закон причинности, по Канту, навязан явлениям трансцендентальным синтезом воображения» (Paton, 1936, p. 278). Патона, без сомнения, можно отнести к числу философов, придерживавшихся полемичного и диалогичного стиля

³Перевод названия «Problems from Kant» как «Проблемы из Канта» грамматически образован по аналогии с латинским выражением «Deus ex machina» («Бог из машины»).

laxed and objective, as witnessed by the works of Paul Guyer, Henry Ellison, Robert Hanna, and others. The “metaphysical turn” of analytic philosophy saw many elements of Kant’s doctrine of transcendental idealism transferred from the list of “delusions” to the list of “achievements” (Chaly, 2004, p. 89). Even so, the spirit of radical reception survived in the work of James van Cleve who surveyed it in a book, under the telling title *Problems from Kant* (1999).³

The fourth participant in the discussion of the Kantian problem to which this article is devoted, Herbert James Paton (1887–1969), is known mainly as a diplomat who represented the interests of Britain during the two world wars, and of Scotland in peacetime. As a philosopher, he is considered to be a major specialist on Kant, in particular his ethics. On the face of it, Paton, whose academic career began at Oxford in 1911, represents a very different academic tradition, immersed in the historical-philosophical context. His reading of Kant took place much earlier, and it was not analytical in style. But his manner of engaging with the father of transcendental philosophy was also “problematic”. His work, *Kantian Metaphysics of Experience* (1936), is informed by a desire to get to the bottom of Kant’s doctrine. Consider the passage opening the paragraph “Transcendental Synthesis of Imagination”: “I have attempted to set forth the reasonableness of Kant’s doctrine, but I must confess that I still find great difficulty in the fact that causal law is for Kant imposed upon appearances by the transcendental synthesis of imagination” (Paton, 1936, p. 278). Paton can undoubtedly be counted among the philosophers who adhered to a polemical and dialogical manner of engaging with Kant; indeed, he was arguably the founder of this style.

³The title *Problems from Kant* harks back to the expression “Deus ex machina”.

общения с Кантом, и даже к числу основоположников этого стиля.

Патон, Беннетт, Стросон и отчасти Ван Клеве закономерно становятся нашими компаньонами по осмыслению проблемы условий возможности опыта. Все они восприняли ее не как один из множества эпизодов кантовского наследия, а как действительную проблему во всей ее отчетливости, масштабности и радикальности, поскольку наблюдали ее в контексте современных им философских задач. Ван Клеве назвал ее «проблемой Герца» по источнику формулировки, Беннетт — «позицией навязывания причинного порядка», Патон — «аргументом каузальности» (хотя последнее, скорее, название не самой проблемы, а ее источника). Проблема была осмыслена как предельно серьезная, угрожающая, согласно Ван Клеве, возможности рационального отношения к миру. На кону стоит сама возможность существования априорных понятий с непустым значением, то есть понятий, не выведенных из опыта, но тем не менее применимых к объектам опыта. На деле это вопрос о возможности рациональных суждений и понятий (Van Cleve, 1999, p. 33).

4. Аргумент каузальности как источник «замкнутого круга»

Как мы убедились выше, относительно условий возможности опыта Кант занял сложную и противоречивую позицию, но занять иную позицию, не нарушив принципы трансцендентального идеализма, он не мог. Обратимся к анализу ее предпосылок, проделанному Патоном, Стросоном и Беннеттом.

Вопрос об условиях возможности опыта в более конкретизированном виде можно сформулировать так: почему действительность соответствует априорным понятиям? Здесь в игру вступают 12 кантовских категорий. Хотя если условие опыта — это возможность вещей согласно категориям (B 291), то многое остается неясным. В «Аналогиях опыта» рассмотрены

Paton, Bennett, Strawson, and partly James Van Cleve are our legitimate companions in exploring the problem of conditions of the possibility of experience. All of them perceived it not as one of the multitude of episodes of the Kantian legacy, but as a real, clear, major, and radical problem because they observed it in the context of the philosophical challenges of their time. Van Cleve called it the “Herz problem” after the source of its formulation, Bennett “the imposition account of causal order”, and Paton the “causality argument” (although the latter referred to the source of the problem rather than to the problem itself). The problem was viewed as very serious, threatening, according to Van Cleve, the possibility of a rational view of the world. At stake is the very possibility of the existence of *a priori* concepts that are not empty, that is, not derived from experience, but are nonetheless applicable to the objects of experience. In fact, it is the question of the possibility of rational reasoning and concepts (Van Cleve, 1999, p. 33).

4. The Causality Argument as the Source of the “Vicious Circle”

As we have seen, Kant’s position on the conditions of the possibility of experience was complex and contradictory, but he could not take a different stance without violating the principles of transcendental idealism. Let us look at the analysis of its prerequisites carried out by Paton, Strawson, and Bennett.

The question of the conditions of the possibility of experience boils down to this: why does reality correspond to *a priori* concepts? Kant’s 12 categories come into play here. However, much remains unclear if the condition of experience is the possibility of things according to the categories (*KrV*, B 291). “Analogies of Experience” considers only three categories: causes, substances, and conjunctiveness. Kant

только три категории — причины, субстанции и общности. Кант объясняет, как они вводятся в действие, как организуют оригинальный человеческий опыт. Но относительно других девяти категорий совершенно ничего не сказано. Беннетт задается закономерным вопросом: если опыт самосознательного существа должен подпадать под все априорные понятия и категории и формироваться ими, то как, например, он может быть определен понятиями отрицания, реальности, существования, тотальности (Bennett, 1966, p. 124)?

Если поставить вопрос еще более конкретно, он будет звучать так: почему такие понятия, как «причинность» и «субстанция» (см. Первую и Вторую аналогии опыта), неизменно сохраняют значимость в эмпирической реальности, делая возможным эмпирическое знание (Van Cleve, 1999, p. 32)? В итоге все оппоненты Канта сосредоточились на аргументе каузальности. Суть его в том, что, если мы не в состоянии фиксировать связь причины и следствия, мы не можем обладать связностью опыта (Вторая аналогия опыта). Фундаментальное противоречие возникает, как только выявление причинно-следственных связей становится условием возможности опыта.

Обратимся к прочтению этой проблемы Патоном. Исходные предпосылки аргумента каузальности, с его точки зрения, таковы: 1) объекты опыта суть набор явлений, связанных благодаря тому, что они обладают необходимым синтетическим единством. Главная форма этого единства — последовательность, основу которой образует априорная форма времени. Концептуальным эффектом последовательности является каузальность; 2) с одной стороны, само по себе время не воспринимается, 3) а с другой — последовательность наших схватываний (аппрегензий) недостаточна для того, чтобы оправдать утверждение о последовательности в самих объектах; 4) однако при всех этих условиях мы обладаем знанием об объективных последовательностях вещей (Paton, 1936, p. 262).

explains how they are actuated and how they organise the original human experience. But he says nothing about the other nine categories. Bennett asks a legitimate question: if the experience of a self-conscious being must fit into and be formed by all the *a priori* concepts and categories, how should it be defined, for example, by the concepts of negation, reality, existence and totality? (Bennett, 1966, p. 124).

Still more concretely, the question may sound like this: why are such concepts as “causality” and “substance” (see the First and Second “Analogies of Experience”) invariably relevant in empirical reality, making empirical knowledge possible (Van Cleve, 1999, p. 32)? As a result, all the opponents of Kant target the causality argument. The gist of the argument is that if we are unable to capture the link between cause and effect, we cannot have coherent experience (the Second analogy of experience). The fundamental contradiction arises as soon as revealing the cause-and-effect relationship becomes the condition of the possibility of experience.

Let us turn to Paton’s reading of the problem. In his view, the prerequisites of the causality argument are as follows: 1) objects of experience are sets of phenomena that are interconnected because they possess the requisite synthetic unity. The main form of this unity is sequence, based on the *a priori* form of time. Causality is the conceptual effect of sequence. 2) But, on one hand, time is not perceived by itself and 3) on the other hand, the sequence of our capturing (apprehensions) is not sufficient to justify a proposition on sequencing in the objects themselves. 4) Yet, with all these conditions, we possess knowledge of the objective sequences of things (Paton, 1936, p. 262).

Paton stresses the problem of correlation between our notions of sequence and reality, asking the question: *on what grounds can causality be ascribed to the objective relations between ob-*

Патон акцентирует проблему корреляции наших представлений о последовательности с реальностью, поднимая вопрос: *на каком основании каузальность может быть приписана объективному отношению предметов опыта?* По сути, он описывает структуру, делающую возможным опыт в системе кантовского трансцендентального идеализма, причем делает это, педалируя все противоречивые моменты. Интересно сравнить ее со структурой условий опыта, предложенной Стросоном в работе «Пределы смысла» (1966). Она выглядит менее противоречивой, но не менее проблематичной.

На основе «Трансцендентальной аналитики» Стросон реконструирует кантовские условия возможности опыта в шести допущениях: 1) опыт проявляет качества временной последовательности (что делает возможным допущение 6); 2) между членами протяженного во времени ряда переживаний должно быть такое единство, которое позволяет субъекту этих переживаний осознавать их и приписывать их себе; 3) объекты опыта должны осознаваться как отличные от их переживаний в опыте (тезис объективности); 4) эти объекты пространственны по существу; 5) должна существовать единая пространственно-временная рамка эмпирической реальности, охватывающая весь опыт и его объекты, 6) в которой соблюдаются определенные принципы постоянства и причинности (Strawson, 1966, p. 8).

Последний пункт Стросона — это то, что Патон называет аргументом каузальности: чтобы опыт был возможен, в мире *должны* соблюдаться определенные принципы постоянства и причинности. Третьи пункты в обеих версиях коррелятивны: они связаны с проблемой перехода от частных данных сознания или опытных данных к объективному порядку вещей. Этот переход обеспечивается у Канта априорной формой времени. Время оказывается принципиальным образом вовлечено в проблему возможности опыта. Является ли оно ее причиной?

jects of experience? In essence, Paton describes a structure that makes experience possible within the system of Kantian transcendental idealism, highlighting all the contradictions. It is interesting to compare this structure with the one proposed by Strawson in his work *The Bounds of Sense* (1966). It looks less contradictory, but no less problematic.

On the basis of “Transcendental Analytic”, Strawson (1966, p. 8) reconstructs the Kantian conditions of the possibility of experience proceeding from six assumptions: 1) experience has the properties of temporal sequence (which makes possible assumption 6); between the members of a string of experiences extended in time there should be a unity that enables the subject of these experiences to be conscious of them and to ascribe them to oneself; the objects of experience should be seen as different from the way in which they are experienced (the thesis of objectivity); 4) these objects are essentially spatial; 5) there must exist a single spatio-temporal framework of empirical reality spanning the entirety of experience and its objects in which 6) certain principles of constancy and causality are observed.

Strawson’s final point is what Paton calls the argument of causality: for experience to be possible certain principles of constancy and causality *must* be observed in the world. The third points in both versions are related, being concerned with the problem of transition from particular data of consciousness or experiential data, to the objective order of things. Kant secures this transition by the *a priori* form of time. Time is a fundamental element in the problem of the possibility of experience. But what is its cause?

According to Kant, time is the *a priori* condition not only of phenomena, but also of the activity of understanding which should be based on the schematism of time. Schemes of understanding are in fact *a priori* definitions of time

Согласно Канту, время есть априорное условие не только явлений, но и деятельности рассудка, которая должна основываться на схематизме времени. Рассудочные схемы суть не что иное, как определения времени *a priori* (A 145 / B 184–185). На взгляд Стросона, главная проблема, которую имплицитно преследует Кант в «Аналогиях опыта», — это проблема различения двух режимов связности опыта или двух временных модусов, коль скоро время является условием этой связности. Рефлексия опыта должна улавливать различие между субъективным временным порядком восприятий и временными отношениями объектов, представлениями о которых являются восприятия. Только в этом случае можно наполнить содержанием общее понятие опыта объективной реальности и, следовательно, сделать умопостигаемой возможность самого опыта (Strawson, 1966, p. 87). Это и есть условия выполнения «критерия объективности».

И тем не менее ни Стросон, ни Патон, ни Беннетт не склонны выводить проблематичность самой возможности опыта из априорности времени или критерия объективности. Она исходит из аргумента каузальности. Почему же он столь «опасен»? Рассмотрим его следствия подробнее.

Существует семантическая, или референциальная, формулировка каузального аргумента; ее принимали, в частности, Дж. Фодор (Fodor, 1990, p. 4–8) и Х. Патнэм (Putnam, 1981, p. 26–38), а Ханна так и называет проблему замкнутого круга познания — «семантической проблемой». Ее решение предполагает поиск точных условий, при которых возможно создание любого когнитивного значения (Hanna, 2001, p. 67). В сходном ключе рассматривает ситуацию и Стросон. Канта, на его взгляд, интересуют общие условия употребления понятий, из которых следует признание того или иного содержания опыта как имеющего некоторый общий характер. Если эти условия соблюдаются, устанавливается минимальный стандарт того, что следует считать опытом (Strawson, 1966, p. 9).

(*KrV*, A 145 / B 184–185). In Strawson's view, the main problem Kant implicitly grapples with in "Analogies of Experience" is the problem of distinguishing the two modes of the unity of experience or two-time modes, as long as time is the condition of this connection. Reflection on experience should capture the difference between the subjective time order of perceptions, and the time relations between objects represented by perceptions. Only then can the general concept of the experience of objective reality be given content and, consequently, the possibility of experience itself be explained (Strawson, 1966, p. 87). These are the conditions that meet the "criterion of objectivity".

And yet neither Strawson, nor Paton, nor Bennett attribute the problematic character of the possibility of experience to the *a priori* character of time or the criterion of objectivity. Why is it so "dangerous"? Let us take a closer look at its consequences.

There exists a semantic, or referential formulation of the causal argument, which was accepted, among others, by Jerry Fodor (1990, pp. 4–8) and Hilary Putnam (1981, pp. 26–38), while Hanna refers to the problem of the vicious circle of cognition as "the semantic problem". Its solution calls for the search for the exact conditions under which cognitive meaning can be created (Hanna, 2001, p. 67). Strawson writes about this situation in a similar vein. He believes that Kant is interested in the general conditions of the use of concepts that lead to the recognition of this or that content of experience as having a general character. If these conditions are observed, the minimal standard of what can be considered to be experience is set (Strawson, 1966, p. 9).

The semantic angle on the causality argument is as follows: a concept may have *S* as its designation only if there is a causal connection between *S* and our use of the concept. In other words, "a symbol means cat in virtue of

В семантическом ракурсе аргумент каузальности таков: понятие может иметь S в качестве своего обозначения только в том случае, если существует причинная связь между S и нашим применением понятия. Иными словами, «символ означает кошку в силу какой-то надежной причинно-следственной связи, которую его знаки имеют с кошками» (Fodor, 1990, p. 127). Проблема в том, что изнутри своего языкового опыта мы не имеем доступа к этой причинной связи, поэтому у нас нет оснований заключать о ее природе.

Вот как выглядит это противоречие в онтологическом ракурсе: опыт невозможен без опоры на закономерности. Но у топологически и исторически локализованного субъекта нет никаких оснований обобщать закономерности собственного опыта мира, наделяя их статусом необходимых законов природы (Мирошниченко, 2017, с. 105). Согласно Кв. Мейясу, это центральная проблема трансцендентальной философии Канта: нет такого принципа или системы, которые придавали бы нашим формам мышления абсолютную необходимость и из которых они были бы дедуцируемы (Meillassoux, 2008, p. 65).

Суть каузального аргумента в его онтологическом ракурсе такова: не будь повторений каких-либо связей в природе, мы бы не пришли к понятию причины, а не приди мы к нему, мы не имели бы представление об объективной последовательности и в таком случае не имели бы средств для описания человеческого опыта. Концептуальная схема, лежащая в основе аргумента каузальности, и само развертывание аргумента приводят к парадоксальным выводам. Во-первых, повторение событий рассматривается фактически как необходимое условие опыта. Во-вторых, чтобы это условие работало, нужно признать, что причинно-следственные цепи на уровне наших восприятий идентичны или каким-то образом находятся в соответствии с причинно-следственными процессами вещей самих по себе, что и предполагает столь важное для Канта понятие *необходимости*.

some sort of reliable causal connection that its tokens bear to cats" (Fodor, 1990, p. 127). The problem is that from within our experience as language-users we have no access to this causal connection and, therefore, no grounds for drawing conclusions about its nature.

From the ontological point of view, this contradiction appears as follows: experience is impossible unless it leans on regularities. But a topologically and historically localised subject has no grounds for generalising the regularities of its own experience of the world, conferring on them the status of necessary laws of nature (Miroshnichenko, 2017, p. 105). According to Quentin Meillassoux (2008, p. 65), this is the central problem of Kant's transcendental philosophy: there is no principle or system that would make our forms of thought absolutely necessary and from which they would be deducible.

The ontological essence of the causal argument is as follows: but for the repetition of certain connections in nature we would not be able to arrive at the concept of the cause and, therefore, would not have a representation of the objective sequence or the means of describing human experience. The conceptual scheme underlying the causal argument and the unfolding of the argument itself lead to paradoxical conclusions. First, repetition of events is practically seen as a necessary condition of experience. Secondly, if this condition is to work, we must admit that the cause-and-effect chains on the level of our perceptions are identical or are in some way congruent with the cause-and-effect processes of things-in-themselves, which is exactly what the concept of *necessity*, so important for Kant, implies.

By following this train of thought we have already painted ourselves into a corner. For the Kantian doctrine makes the opposite argument: one cannot arrive at necessity by observing, still less by observing the order of our

Подобными рассуждениями мы уже загнали себя в угол. Ведь кантовское учение говорит об обратном: нельзя прийти к необходимости путем наблюдения и тем более — путем наблюдения за порядком наших собственных идей; нельзя вывести объективность из чисто субъективной необходимости (A 368, 379). Пытаясь реабилитировать Канта, Патон объясняет: в каузальном аргументе речь идет лишь о связи объективности с необходимостью, а не о тождестве объективной и субъективной причинности: «Там, где мы убеждены, что явления для нас не вписываются в мир как систему, управляемую каузальными законами, там мы отрицаем объективность явлений» (Paton, 1936, p. 270). Но остается вопрос, удалось ли Канту доказать, что необходимая последовательность есть условие опыта.

5. Встреча Разума и Природы

Опыт сравнительного чтения первой «Критики» Патоном, Стросоном и Беннеттом позволяет заключить, что Кант сделал совершенно неожиданный шаг.

Как отмечает Стросон, Кант был одержим очень сильным искушением отождествить все, что ему удалось установить в качестве необходимых условий возможности опыта объективного мира, с тем, что он уже считал фундаментальными допущениями естественных наук, в частности физики (Strawson, 1966, p. 79). Может показаться, что именно это он и сделал. Патон комментирует «Аналогии опыта» так: если всеобщий закон причинности действителен, все принципы рассудка актуальны и мы допускаем единство апперцепции и времени как формы нашей чувственности, то приложение закона причинности ко всем событиям в феноменальном мире следует у Канта как неизбежное следствие. Действительно, в заключение «Аналогий опыта» Кант пишет: «Под природой (в эмпирическом смысле) мы разумеем связь существования явлений по необхо-

own ideas; one cannot derive objectivity from purely subjective necessity (*KrV*, A 368, 379). In a bid to rehabilitate Kant, Paton (1936, p. 270) explains: the causal argument is only about the connection between objectivity and necessity, not about the identity of objective and subjective causality: “where we are convinced that appearances to us will not fit into the world as a system governed by causal laws, there we deny the objectivity of the appearances”. But the question remains whether Kant succeeded in proving that the necessary sequence is the condition of experience.

5. Encounter between Reason and Nature

The comparison of the reading of the first *Critique* by Paton, Strawson, and Bennet warrants the conclusion that Kant took a totally unexpected step.

Strawson (1966, p. 79) notes that Kant was possessed by a strong temptation to identify everything he managed to establish as necessary conditions of the possibility of experiencing the objective world with what he already considered to be fundamental premises of the natural sciences, in particular physics. Indeed, one may get the impression that this is what he did. Consider Paton’s comment on the “Analogies of Experience”: if the law of causality is universal and if all the principles of reason are true, and if we allow the unity of apperception and time as a form of our sensibility, then the application of the causal law to all the events in the phenomenal world follows, according to Kant, as an inevitable consequence. Indeed, concluding “Analogies of Experience” Kant writes: “By nature (in the empirical sense) we understand the combination of appearances as regards their existence, in accordance with necessary rules, i.e., in accordance with laws” (*KrV*, B 263; Kant, 1998, p. 320). However, these primary laws for the first time make experience

димым правилам, т.е. по законам. Следовательно, существуют известные законы, и притом а priori, которые впервые делают природу возможной» (В 263; Кант, 1999, с. 229). Однако благодаря этим первоначальными законам также впервые становится возможным и сам опыт. Патон драматически заключает: Кант «не говорит, что, если феноменальный мир не соответствует закону причинности, у нас не может быть его опыта. Он говорит, что феноменального мира не было бы, если бы он не соответствовал этому закону» (Paton, 1936, p. 277–278; курсив мой. — М.А.).

Этот ход Канта поразил и Стросона, хотя он обсуждает его на примере другого фрагмента: «...порядок и законосообразность вносятся нами самими в явления, называемые нами природой, и не могли бы быть найдены в явлениях, если бы не были вложены [в них] первоначально нами [самими] или природой нашей души» (А 125; Кант, 1999, с. 145). Это значит, что те закономерности, которые мы называем природой, мы вводим сами посредством категорий. Но, с другой стороны, эта упорядочивающая функция категорий как чистых рассудочных понятий является их единственной функцией в познании. Таким образом «тезис о пределах применения категорий представляется обратной стороной тезиса о том, что рассудок ответствен за фундаментальный порядок Природы» (Strawson, 1966, p. 70). Круг метафизики опыта замкнулся.

Почему же проблема условий возможности нашего опыта, артикулированная до ее логического предела, приобрела у Канта столь парадоксальную форму? На этот вопрос есть ответ у Беннетта, которого в первую очередь заинтересовал фрагмент «Трансцендентальной аналитики», где Кант пишет о нелепости идеи, будто природа должна сообразоваться с субъективными основаниями нашей апперцепции (А 114), и другие подобные фрагменты (А 92 / В 124–125; В 164; А 196 / В 241). «Природа» предстает здесь как «обнаруживаемая природа», а то, что может

itself possible. Paton (1936, pp. 277-278) draws this dramatic conclusion: Kant “is not saying that unless the phenomenal world conforms to the law of causality, we could have no experience of it. He is saying that there *could be no phenomenal world unless it so conformed*” (my italics — М.А.).

Strawson, too, was struck by this move on Kant’s part, although he cites another fragment: “we ourselves bring into the appearances that order and regularity in them that we call nature, and moreover we would not be able to find it there if we, or the nature of our mind, had not originally put it there” (*KrV*, А 125; Kant, 1998, p. 241). This means that we ourselves introduce through categories the regularities we call nature. On the other hand, this ordering function of categories as pure concepts of understanding is their only function in cognition. “Thus, the thesis of the limits of the application of the categories is presented as the reverse side of the thesis that the understanding is responsible for the fundamental order of Nature” (Strawson, 1966, p. 70). The metaphysics of experience comes full circle.

Why has the problem of the conditions of the possibility of our experience, articulated to its logical limit, acquired such a paradoxical form with Kant? The answer to this question was given by Bennett who attended to the fragment in the “*Transcendental Analytic*” in which Kant describes as absurd the idea that nature should conform to the subjective grounds of our apperception (*KrV*, А 114) and to other similar fragments (*KrV*, А 92 / В 124-5; В 164; А 196 / В 241). “Nature” is “discovered nature” and that which can be discovered by reason should correspond to the conditions of mental identity.

At this point in our study it is already clear why Bennett describes the problem of the conditions of possibility of experience as “imposition of the causal order” on nature. He

быть обнаружено разумом, должно соответствовать условиям ментальной идентичности.

На данном этапе нашего исследования уже ясно, почему Беннетт называет проблему условий возможности опыта «навязыванием каузального порядка» природе. Он рассматривает эту проблему как следствие «генетической» интерпретации трансцендентального синтеза. Возникает вопрос, почему Кант не сглаживает обнажившиеся противоречия? Потому, отвечает Беннетт, что такова интеллектуальная манера кёнигсбергского мыслителя, таковы его философские предпочтения. Беннетт полагает, что дело тут не только в структуре кантовской системы трансцендентального идеализма, но и в «философском характере» Канта. Ему нравится живописать причинный порядок, запечатленный в феноменальном мире человеческим разумом. Более того, описывая рассудок как «законодателя природы» (A 126), сравнивая свой «новый способ мышления» с мышлением Коперника (B XV–XVIII) или описывая превосходство своих идей над идеями Локка и Юма (B 127), Кант тайно торжествует и злорадствует. Беннетт утверждает, что, если вчитаться, можно почувствовать злорадство автора (Bennett, 1966, p. 157).

Кант смущает читателя, спрашивая, как следует понимать то обстоятельство, что природа должна сообразоваться с категориями чистого рассудка (B 163). Он подливает масла в огонь, заявляя, что это звучит очень абсурдно, странно, преувеличенно (A 114, 127), но все же в итоге настаивает на том, что рассудок есть источник законов природы и что принцип целесообразности природы и многообразия ее эмпирических законов есть трансцендентальный принцип (AA 05, S. 181; Кант, 2001, с. 105). Беннетт рисует весьма оригинальный портрет Канта. Вместо привычного образа сухого и педантичного мыслителя перед нами предстает авантюрист, которому импонирует идея навязывания каузального порядка природе за ее изобретательность, за то, что она все переворачивает с ног на голову, но, главное, за ее шокирующее воздействие на читателя.

considers this to be the consequence of the “genetic” interpretation of the transcendental synthesis. Here the question suggests itself: why does Kant gloss over the revealed contradictions? Because, Bennett answers, this is Kant’s intellectual manner, these are his philosophical preferences. Bennett attributes this not only to the structure of Kant’s system of transcendental idealism, but also to the character of Kant’s philosophising. He enjoys describing the causal order human reason has found in the world of appearances. Moreover, Kant feels a sneaking triumph and glee when he describes understanding as ‘the lawgiver of nature’ (*KrV*, A 126), or compares his “new mode of thinking” with that of Copernicus (*KrV*, B XV–XVIII), or writes about the superiority of his ideas over those of Locke and Hume (B 127). Bennett (1966, p. 157) claims that if one reads attentively “one can feel him [i.e. Kant] gloating”.

Kant confuses the reader by asking what one is to make of the circumstance that nature should fit the categories of pure understanding (*KrV*, B 163). He adds fuel to the fire by saying that it sounds absurd, strange, and exaggerated (*KrV*, A 114, 127), but in the end insists that understanding is the source of the laws of nature and that the principle of the purposiveness of nature and the diversity of its empirical laws is a transcendental principle (*KU*, AA 05, p. 181; Kant, 2000, p. 69). Bennett paints a highly original portrait of Kant. Instead of the habitual image of a dry-as-dust pedantic thinker, Kant comes across as an adventurer who relishes the idea of imposing causal order on nature because it is inventive and turns everything upside down, and most importantly, because it shocks the reader.

In reality, the “imposition strategy” flows from the causality argument, based as it is on the *combination of causality and necessity*. The simple fact that the cognisable world must be causally ordered does not seem to mean

По сути же «стратегия навязывания» вытекает из аргумента каузальности, за ней стоит *связь причинности и необходимости*. Из простого факта, что познаваемый мир должен быть каузально упорядочен, не следует, казалось бы, тот факт, что понятие причины должно включать какой-то неэмпирический вид необходимости. С самого начала было неясно, почему причинно-следственные связи должны реализовываться с необходимостью. Ответ Беннета таков: законы причинности выражают необходимость, поскольку они говорят не только о том, что происходит, но и о том, что «трансцендентально сделано» для того, чтобы это могло произойти в известном нам мире (Bennett, 1966, p. 158). Это место встречи Разума и Природы, тот пункт, в котором реальность обусловлена разумом. Полемическое чтение Канта приводит к выводу: Кант убежден, что каждый причинный закон включает в себя необходимость и действует с необходимостью. За этим убеждением стоит допущение, что известный порядок навязан миру рассудком.

6. «Замкнутый круг» и «трансцендентальный коллапс»

Как было сказано выше, нерв кантовской проблемы условий возможности опыта заключен в невозможности признать, что разум просто приписывает реальности свои категории и схемы. Акцентируя эту линию, Стросон выделяет в кантовской метафизике опыта *постулат объективности*: опыт должен включать осознание объектов, которое отличимо от переживания этих объектов (Strawson, 1966, p. 8). Для Канта, как и для любой теории познания, необходимо удерживать различие между тем, как вещи существуют в опытно воспринимаемом мире, и тем, как они воспринимаются в модусе их бытийствования, то есть различие между порядком мира и порядком опыта (Ibid., p. 64). При этом следует помнить, что, по Канту, существование внешнего мира не может быть дискурсивно обосновано. Данность мира и его

that the concept of cause should include some non-empirical type of necessity. It was not clear from the outset why cause-and-effect links have to be actualised as a necessity. Bennett's answer is that the laws of causality express necessity because they say not only what happens but also what "is transcendently made" for this to happen in the world we know (Bennett, 1966, p. 158). This is the meeting place of Reason and Nature, the point at which reality is conditioned by reason. A polemical reading of Kant leads to the conclusion that Kant is convinced that every causal law includes necessity and acts necessarily. The underlying assumption is that a certain order is imposed on the world by understanding.

6. The "Vicious Circle" and the "Transcendental Collapse"

As said above, the Kantian problem of the conditions of the possibility of experience stems from the fact that it is impossible to agree that reason simply ascribes its categories and schemes to reality. Pursuing this line, Strawson (1966, p. 8) identifies the *postulate of objectivity* in Kant's metaphysics: experience must include consciousness of objects that can be distinguished from the experience of these objects. For Kant, like for any theory of cognition, it is necessary to maintain the difference between how things exist in the experientially perceived world and how they are perceived in the mode of their existence, that is, the difference between the order of the world and the order of experience (*ibid.*, p. 64). And it should be borne in mind that according to Kant, the existence of the external world cannot be justified discursively. For Kant, the givenness of the world and its reality consists in and is guaranteed not by reasoning, but by the reality of our sensible experience (Soboleva, 2017, p. 91).

реальность для Канта составляет и гарантирует не рассуждение, а реальность нашего чувственного опыта (Соболева, 2017, с. 91).

Но опыт прочтения Канта совместно с Патоном, Стросоном и Беннеттом, казалось бы, привел нас к совершенно противоположным выводам. Проблема условий возможности опыта замкнулась сама на себе: опыт возможен, если созерцания могут быть приведены в соответствие априорным категориям (в частности, причинности), за объективное присутствие которых в природе несет ответственность разум.

Эти выводы были вполне ожидаемы, учитывая характерный для аналитиков стиль общения с Кантом — предельно вовлеченный, азартный и полемический, соответствующий нашей задаче заострить противоречия трансцендентальной проблемы опыта до предела. К какому же фундаментальному противоречию мы пришли? Проблема условий возможности опыта столкнула нас с понятиями закономерности, причинности и необходимости. В предельно обобщенной формулировке опыт невозможен, если 1) не различаются порядок переживаний и порядок реальности; 2) в эмпирической реальности не соблюдаются определенные принципы постоянства и причинности, с которыми и коррелируют априорные понятия. Проблема здесь даже не в том, что эти принципы базируются на отношениях во времени, которые тоже априорны, а события и предметы сами по себе должны быть «порядково индифферентными» (Strawson, 1966, p. 83). Проблема в том, что эти принципы должны соблюдаться с необходимостью, поскольку наша ментальная природа устроена именно так, а не иначе, и все ее возможности следуют из этого устройства с необходимостью. Но нет никакого основания для перехода от идеи необходимости принципов работы разума к идее необходимости в природе. Более того, нелегко даже перейти от обнаруживаемой в опыте каузальной необходимости к концептуальной необходимости в сознании, без которой первая невозможна (Чалый, 2004, с. 102).

However, the experiment of reading Kant together with Paton, Strawson, and Bennett seems to have led us to the opposite conclusions. The problem of the conditions of possibility of experience turned in upon itself: experience is possible if intuitions can be fitted into *a priori* categories (in particular causality) which owe their presence in nature to reason.

These conclusions were not unexpected, considering the characteristic style of analytic engagement with Kant, highly involved, fervent and polemical, befitting our task of carrying the contradictions of the transcendental problem of experience to their limit. What fundamental contradiction have we arrived at? The problem of the conditions of the possibility of experience confronted us with the concepts of regularity, causality, and necessity. In the most general sense experience is impossible if 1) the order of experiences and the order of reality are not distinguished; 2) certain principles of constancy and causality with which *a priori* concepts correlate are not observed in empirical reality. The problem is not even that these principles are based on relations of time, which are also *a priori*, and that events and objects themselves must have the feature of “order-indifference” (Strawson, 1966, p. 83). The problem is that all these principles must be complied with necessarily because our mental nature is what it is, and all its capacities necessarily derive from it. But there is no ground for a transition from the idea of the necessity of principles of reason to the idea of necessity in nature. Moreover, it is even hard to pass on from the causal necessity found in experience to conceptual necessity in consciousness, without which the former is impossible (Chaly, 2004, p. 102).

This contradiction explains why Kant does not consider our sensibility and understanding to be the only possible kinds of intuition and cognition (*KrV*, A 252; A 254 / B 310). Kant conceives of other types of intuition, includ-

В свете этого противоречия становится понятным, почему Кант не считает наши чувственность и рассудок единственно возможными видами созерцания и познания (A 252; A 254 / B 310). Кант допускает мыслимость иных типов созерцания, в том числе нечувственного, то есть не опирающегося на априорные формы чувственности. С одной стороны, возможность вещи никогда не может быть доказана только через непротиворечивость понятия о ней, с другой — мы не можем исключить другой тип созерцания на логических основаниях (Mazijk, 2020, p. 27). Если бы наши способы созерцания и наш тип разумности были единственно возможными (инвариантными), то здесь возникла бы тотальная необходимость, в соответствии с которой должен был бы находиться и порядок природы для того, чтобы разумное существо в этом мире было возможным. Единственно возможный разум соответствовал бы единственно возможному миру, наподобие того, как это имеет место в теории предустановленной гармонии. Но другие способы созерцания, а следовательно, и другие жизненные миры возможны. Таким образом, нет универсальной природной необходимости, которая обеспечивала бы опыт. Это несколько смягчает противоречие, но не снимает его: предметы опыта существуют объективно, и априорные принципы познания должны быть к ним применимы.

Сформулируем исследуемую проблему еще раз, зафиксировав ее в двух основных ракурсах — эпистемическом и онтологическом. В первом случае она выглядит как проблема «замкнутого круга» познания.

Итак, порядок мира и порядок опыта отличны друг от друга, рассудок и разум никоим образом не приписывают реальности свои принципы, но в то же время «мы необходимо должны а priori приписывать вещам все свойства, принадлежащие к числу тех условий, под которыми исключительно мы способны мыслить вещь» (A 347 / B 405, Кант, 1999, с. 316). Подобных противоречивых моментов достаточно у Канта. К примеру, в «Трансцендентальной

ing non-sensible, i.e. based on *a priori* forms of sensibility. On the one hand, the possibility of a thing can never be proved only by pointing to the non-contradictory character of the concept of the thing; on the other hand, we cannot rule out a different type of intuition on logical grounds (Mazijk, 2020, p. 27). If our modes of intuition and our type of reason were the only kind possible, (invariant) necessity would be total, such that the order of nature would have to correspond to it for a reasonable being to be able to exist in this world. The only possible reason would correspond to the only possible world in the same way as it is envisaged in the theory of pre-established harmony. But other modes of intuition and hence other lifeworlds are possible. Thus, there is no universal natural necessity that would guarantee experience. This softens the contradiction a little bit, but does not remove it: objects of experience exist objectively and *a priori* principles of cognition should be applicable to them.

Let us recap the problem looking at it from two main angles: the epistemological and the ontological. In the former case it looks like the problem of “the vicious circle of cognition”.

Thus, although the order of the world and the order of experience are different — understanding and reason do not ascribe their principles to reality — at the same time, “we must necessarily ascribe to things *a priori* all the properties that constitute the conditions under which alone we think them” (*KrV*, A 347 / B 405, Kant, 1998, pp. 414-415). Kant has not a few such contradictory moments. For example, in “Transcendental deduction” objects are described as that which makes our knowledge necessary; the object keeps at bay the arbitrariness of our knowledge, imposing the necessary synthetic unity on our knowledge and harmonising it. But in the next paragraph Kant maintains that we deal only with the manifold of our representations, and the X that corresponds to

дедукции» предметы характеризуются как то, что сообщает нашему знанию необходимость; предмет противостоит произвольности нашего знания, он налагает на наши познания необходимое синтетическое единство, заставляет их согласовываться друг с другом. Но уже в следующем абзаце Кант утверждает, что мы имеем дело только с многообразием наших представлений и то X , которое соответствует им и должно чем-то от них отличаться, есть для нас ничто (А 104–105). Складывается впечатление, что понятие объекта есть просто понятие необходимого синтетического единства идей (Paton, 1936, p. 265).

Эпистемологическая проблема, оставленная Кантом в наследство последующей философии, является проблемой «замкнутого круга»: чтобы соответствовать реальности, принципы познания должны формироваться опытом, но опыт невозможен, если ему не предпосланы принципы познания. Трансцендентальная проблема замкнутого круга получила развитие в эпистемическом дизъюнктивизме в виде проблем базиса и доступа. Если условие полноценного опыта — это применимость априорных понятий к созерцаниям, то есть их концептуализация, то видеть, что имеет место некий факт (допустим, факт « p »), равносильно знанию, что этот факт имеет место. Если помыслить в этом направлении, можно утверждать, что человек узнаёт конкретный эмпирический факт посредством рефлексивного неэмпирического процесса, то есть чисто априорным путем. Видение того, что « p », уже предполагает некоторое концептуальное знание того, что « p », поскольку это всего лишь способ узнать, что « p ». В этом случае неясно, как созерцание может составлять основу для познания, то есть как видение того, что « p », может составить эпистемическую основу для знания этого « p »? (Pritchard, 2012, p. 20–21). Иными словами, если знание уже присутствует в перцептивном опыте или логически вытекает из него, то каким образом оно может основываться на нем? (Прись, 2014).

them and must differ from them in some way is nothing to us (*KrV*, A 104-105). It looks as if the concept of an object is simply the concept of the necessary synthetic unity of ideas (Paton, 1936, p. 265).

The epistemological problem Kant bequeathed to the philosophers who came after him is the problem of the “vicious circle”: to correspond to reality, the principles of cognition should be formed by experience; but experience is impossible unless it is preceded by the principles of cognition. The transcendental problem of the vicious circle was developed in epistemic disjunctivism in the form of the access problem and the basis problem. If the condition of valid experience is applicability of *a priori* concepts to intuitions, i.e. their conceptualisation, seeing a certain fact (for example, fact P) means knowing that it exists. Pursuing this line of thought we can assert that man learns a concrete empirical fact through a reflexive, non-empirical process, that is, in a purely *a priori* fashion. Seeing P presupposes a conceptual knowledge that P because it is merely a way of learning P . If so, it is unclear how intuition can be the basis of cognition, i.e. how seeing that P can form the epistemological basis of the knowledge of P (Pritchard, 2012, pp. 20-21). In other words, if knowledge already exists in perceptive experience or logically flows from it, how can it be based on it? (Pris, 2014).

From the ontological point of view the problem can be called *the problem of the transcendental collapse*, by analogy with the quantum collapse. On the quantum level atomic and subatomic particles represent a superposition which can take the shape of a list of all possible configurations of the quantum system. Unlike the systems of classical reality, quantum systems are not in a state of certainty, for example, spatial localisation of particles. The probabilistic character of quantum mechanics lends itself

В онтологическом ракурсе рассмотренную проблему можно назвать *проблемой трансцендентального коллапса*, наподобие квантового коллапса. На квантовом уровне атомные и субатомные частицы представляют собой суперпозицию, которую можно мыслить как перечень всех возможных конфигураций квантовой системы. В отличие от систем классической реальности, квантовые системы не характеризуются состоянием определенности, например пространственной локализацией частиц. Вероятностный характер квантовой механики успешно формализуем, но при этом он недостижим для нашего чувственного опыта.

Эксперименты по измерению состояний частицы полностью исключают из классической реальности все остальные возможные состояния системы. Они всегда приводят частицу в состояние определенности, то есть однозначных конкретных показателей ее положения, скорости, ориентации спина и т.п. Это и называется квантовым коллапсом – «суперпонирующая» система коллапсирует в состояние определенности. Трансцендентальный коллапс заключается в том, что объективная реальность, основанная на независимых от разума закономерностях, в процессе познания «коллапсирует» в категории и принципы познающего разума. Ведь, согласно так называемому трансцендентальному доказательству, если бы категории не были объективно действительными, опыт был бы невозможен (Van Cleve, 1999, p. 73). То есть в обоих случаях реальность, очевидно имея основания, независимые от человеческих способностей восприятия и объяснения, каким-то образом принимает форму нашего чувственного опыта и укладывается в границы категориального описания.

7. Заключение

Предложив артикуляцию кантовской проблемы условий возможности опыта как «замкнутого круга» познания или как «трансцен-

to formalisation, but it is not accessible to our sensory experience.

Experiments in measuring the states of a particle exclude from the classical reality all other states of the system. They always place the particle in a state of certainty – that is, with concrete indicators of its position, velocity, spin direction, etc. This is called quantum collapse when the superposed system collapses into a state of certainty. The transcendental collapse occurs when objective reality based on regularities independent from reason “collapses” into the categories and principles of the cognising reason. For according to the so-called transcendental proof, if categories were not objectively real, experience would not be possible (Van Cleve, 1999, p. 73). In other words, in both cases reality, which is obviously independent from the human capacity to perceive and explain, somehow takes the form of our sensible experience and is amenable to description in terms of categories.

7. Conclusion

In articulating the Kantian problem of conditions of the possibility of experience as a “vicious circle” of cognition or as “transcendental collapse” I did not, for a variety of reasons, set the goal of proposing *solutions* to this problem. To begin with, the statement of the problem has deep heuristic content and sheds light on important aspects of cognitive and reflexive processes. Any proposed solution would seem wanting and trivial considering the magnitude of the problem. In other words, articulating the problem is more important than solving it.

Secondly, as time has shown, the problem is relevant not only for transcendental philosophy. It has multiple instantiations in different philosophical traditions and contexts, in analytical philosophy, cognitive research, phenomenology, epistemological disjunctivism, etc.

дентального коллапса», мы по ряду причин не ставили цели показать варианты *решения* этой проблемы. Во-первых, сама ее постановка является глубоко содержательной, эвристичной и проливает свет на важные аспекты познавательных и рефлексивных процессов. Любой вариант решения будет выглядеть скучным и тривиальным на фоне фундаментальности самой проблемы. Иными словами, постановка этой проблемы ценнее, чем ее решение.

Во-вторых, эта проблема, как показало время, приложима далеко не только к трансцендентальной философии. Она имеет множество возможных решений в разных философских традициях и контекстах — в аналитической философии, когнитивных исследованиях, феноменологии, эпистемологическом дизъюнктивизме и др.

В-третьих, эта проблема является системообразующей для всего трансцендентального идеализма Канта; в гносеологическом ракурсе она предстает как проблема возможности априорных синтетических суждений, а в онтологическом — как проблема связи явлений и вещей самих по себе. Согласно Канту, синтетическое представление и его предметы могут «встретиться друг с другом» только в двух случаях: если предмет обуславливает возможность представления или если представление обуславливает возможность предмета (В 124–125). Эта дихотомия является ключевой для трансцендентализма и одновременно ведет за его пределы. Как отмечает К. Вестфаль, кантовское описание необходимых условий достоверности апперцептивного человеческого опыта и когнитивных суждений в конечном итоге показывает, что эти два варианта — не единственные. Кантовская теория опыта ведет за пределы этой оппозиции, дает стимул искать другие формы связи представлений и их предметов. Более того, анализ необходимых формальных и материальных условий возможного человеческого опыта выявляет устойчивые внешние аспекты семантического и ментального содержания, ко-

Thirdly, the problem is system-forming for Kant's transcendental idealism in general. On the epistemological level, it is the problem of the possibility of *a priori* synthetic judgments, while on the ontological level, it is the problem of the connection between phenomena and things-in-themselves. According to Kant, the synthetic representation and its object may "encounter each other" only in two cases: when the object conditions the possibility of representation or when the representation conditions the possibility of the object (*KrV*, B 124-125). This dichotomy is central to transcendentalism and, at the same time, leads beyond its bounds. As Kenneth Westphal notes, Kant's description of the necessary conditions of the authenticity of human apperceptive experience and cognitive judgments shows that these two variants are not the only ones. The Kantian theory of experience leads us beyond this juxtaposition and stimulates the search for other forms of the combination of representations and their objects. Moreover, analysis of the necessary formal and material conditions of possible human experience reveals stable external aspects of semantic and mental content that are totally independent of transcendental idealism (Westphal, 2021, p. 10).

The value of the Kantian "transcendental collapse" is that it steers philosophical discourse in the direction of two different descriptions under which the problem of the "constitution" of the objects of experience will be tackled. The first, the "generating" one, would view us as creating these objects or at least their key features, and would describe the expected cognitive process. The second, "pre-suppositional" one, has to do with the necessary conditions that must be met if we want to cognise a phenomenon as an object. Westphal sees a contrast there because Kant's transcendental idealism claims to defend a very subtle

торые полностью независимы от трансцендентального идеализма (Westphal, 2021, p. 10).

Кантовский «трансцендентальный коллапс» ценен тем, что подводит философский дискурс к двум разным смыслам, в которых затем будет развиваться проблема «конституции» объектов опыта. Первый из них, «порождающий», предполагает создание нами этих объектов или по крайней мере их ключевых особенностей и требует описания предполагаемого когнитивного процесса. Второй, «пресуппозиционный» смысл касается необходимых условий, которые должны быть удовлетворены, если мы хотим осознавать любое явление как объект. И здесь, как отмечает Вестфаль, есть контраст, потому что трансцендентальный идеализм Канта претендует на защиту очень тонкой версии «порождающего» смысла: согласно Канту, мы действительно создаем по крайней мере структуру объектов эмпирического опыта и знания. Но при этом фокус исследования Канта наведен на вопросы достоверности, и Кант демонстративно ограничивается только пресуппозиционным смыслом «конституции объектов», который достаточен для фиксации условий конституирования предметности человеческого мышления, восприятия или опыта (Ibid., p. 11).

На наш взгляд, наличие «трансцендентального коллапса» в кантовской системе не является тупиком или ее слабым местом. Напротив, постановка проблемы условий возможности опыта со всеми ее следствиями составляет нерв трансцендентализма как стиля мышления и системы интерпретации мира, поскольку суть трансцендентализма — это осознание парадоксальности того способа, каким разум вписан в структуру реальности (Мёдова, 2021; 2022).

Список литературы

Кант И. Письмо к М. Герцу от 21 февраля 1772 года // Кант И. Трактаты и письма. М. : Наука, 1980. С. 526–533.

Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. О. Лосского с вариантами переводов на русский и европейские языки. М. : Наука, 1999.

version of “generating” meaning: Kant argues that we do indeed create at least the structure of the objects of empirical experience and knowledge. But Kant concentrates on the questions of authenticity and pointedly confines himself to the presuppositional meaning of the “constitution of objects”, which is sufficient for the formulation of the conditions of the constitution of the objects of human thought, perception, or experience (*ibid.*, p. 11).

In my view, the presence of the “transcendental collapse” in Kant’s system is not a cul-de-sac or a weakness. On the contrary, the statement of the problem of the conditions of possibility of experience with all its consequences is the nerve of transcendentalism as a style of thinking and a system of interpreting the world; the essence of transcendentalism is awareness of the paradoxical character of the way reason fits into the structure of reality (Medova, 2021; 2023).

References

Bennett, J., 1966. *Kant's Analytic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bennett, J., 1968. Strawson on Kant. *The Philosophical Review*, 77(3), pp. 340-349.

Chaly, V. A., 2004. Some Aspects of the Interpretation of the *Critique of Pure Reason* by Sir Peter Strawson. *Kantian Journal*, 1(24), pp. 88-103. (In Rus.)

Fodor, J. A., 1990. *Theory of Content and Other Essays*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

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

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

Kant, I., 1999. *Correspondence*. Translated and edited by A. Zweig. Cambridge: Cambridge University Press.

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

Makeeva, L. B., 2013. Analytical Philosophy, its History and Kant. *Kantian Journal*, 2(44), pp. 56-68. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2013-2-5> (In Rus.)

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

Макеева Л. Б. Аналитическая философия, ее история и Кант // Кантовский сборник. 2013. № 2 (44). С. 56–68.

Мёдова А. А. Постулаты модальности Канта и перспектива трансцендентализма // Революция и эволюция: модели развития в науке, культуре, социуме : труды III Всерос. науч. конф. / под общ. ред. А. М. Фейгельмана. М. : Русское общество истории и философии науки, 2021. С. 313–317.

Мёдова А. А. Генезис а priori и парадоксальность трансцендентализма // Философия в полицентричном мире. К 100-летию со дня рождения А. А. Зиновьева : избр. труды VIII Российского философского конгресса. М. : ООО «Сам полиграфист», 2022. С. 323–337.

Мирошниченко М. Д. Трансцендентализм и архископаемое: возможна ли феноменология «не-данного»? // Философский журнал. 2017. Т. 10, № 4. С. 104–120.

Прись И. Е. Проблема доступа в теории эпистемологического дисджонктивизма // Философская мысль. 2014. № 10. С. 1–25. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=13641 (дата обращения: 11.08.2023).

Соболева М. Е. Аналитическое кантоведение, трансцендентальный идеализм и вещь в себе // Кантовский сборник. 2017. Т. 36, № 4. С. 88–99.

Чалый В. А. Некоторые аспекты интерпретации «Критики чистого разума» сэром Питером Стросоном // Кантовский сборник. 2004. № 1 (24). С. 88–103.

Bennett J. Kant' Analytic. Cambridge : Cambridge University Press, 1966.

Bennett J. Strawson on Kant // The Philosophical Review. 1968. Vol. 77, № 3. P. 340–349.

Fodor J. A Theory of Content and Other Essays. Cambridge, MA : MIT Press, 1990.

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

Mazijk C. van. Perception and Reality in Kant, Husserl, and McDowell. N. Y. : Routledge, 2020.

Meillassoux Q. After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency / transl. by R. Brassier. L. ; N. Y. : Continuum, 2008.

Paton H. J. Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the *Kritik der reinen Vernunft* : in 2 vols. L. : George Allen & Unwin Ltd, 1936. Vol. 2.

Pritchard D. Epistemological Disjunctivism. Oxford : Oxford University Press, 2012.

Mazijk, C. van, 2020. *Perception and Reality in Kant, Husserl, and McDowell*. New York: Routledge.

Medova, A. A., 2021. Kant's Postulates of Modality and the Perspective of Transcendentalism. In: A. M. Feigelman, ed. 2021. *Revoljucija i evolucija: modeli razvitija v nauke, kul'ture, sociume: Trudy III Vserossijskoi nauchnoi konferencii* [Revolution and Evolution: Models of Development in Science, Culture, and Society: Proceedings of the III All-Russian Scientific Conference]. Moscow: Russian Society of History and Philosophy of Science, pp. 313-317.

Medova, A. A., 2022. Genesis A Priori and the Paradox of Transcendentalism. In: A. V. Smirnov and Y. M. Reznik, 2022. *Filosofija v policentrichnom mire. K 100-letiju so dnja rozhdenija A. A. Zinov'eva: Izbr. trudy VIII Rossijskogo filozofskogo kongressa* [Philosophy in a Polycentric World. On the 100th Anniversary of the Birth of A. A. Zinoviev: Selected Proceedings of the VIII Russian Philosophical Congress]. Moscow: Sam Poligrafist Ltd., pp. 323-337.

Meillassoux, Q., 2008. *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*. London & New York: Continuum.

Miroshnichenko, M. D., 2017. Transcendentalism and the Arche-Fossil: How a Phenomenology of the 'Non-Given' can be Possible? *Philosophy Journal*, 10(4), pp. 104-120. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2017-10-4-104-120> (In Rus.)

Paton, H. J., 1936. *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft. In Two Volumes. Volume 2*. London: George Allen & Unwin Ltd.

Pris, F. -I., 2014. The Problem of Access in the Theory of Epistemological Disjunctivism. *Philosophical Thought*, 10, pp. 1-25, [online] Available at: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=13641 [Accessed 11 August 2023].

Pritchard, D., 2012. *Epistemological Disjunctivism*. Oxford: Oxford University Press.

Putnam, H., 1981. *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sellars, W., 1967. Some Remarks on Kant's Theory of Experience. *The Journal of Philosophy*, 64(20), pp. 633-647.

Soboлева, M. E., 2017. Analytical Kantian Studies, Transcendental Idealism and the Thing-in-Itself. *Kantian Journal*, 36(4), pp. 88-99. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2017-4-6> (In Rus.)

Strawson, P. F., 1966. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London & New York: Routledge.

Putnam H. Reason, Truth, and History. Cambridge : Cambridge University Press, 1981.

Sellars W. Some Remarks on Kant's Theory of Experience // The Journal of Philosophy. 1967. Vol. 64, № 20. P. 633–647.

Strawson P. F. The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. L. ; N. Y. : Routledge, 1966.

Van Cleve J. Problems from Kant. N. Y. ; Oxford : Oxford University Press, 1999.

Westphal K. R. Kant's Transcendental Deduction of the Categories: Critical Re-Examination, Elucidation and Corroboration. Helsinki : Helsinki University Press, 2021.

Об авторе

Анастасия Анатольевна Мёдова, доктор философских наук, доцент, Сибирский государственный университет науки и технологий им. академика М. Ф. Решетнёва, Красноярск, Россия; Красноярский государственный педагогический университет им. В. П. Астафьева, Красноярск, Россия.

E-mail: amedova@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0637-6741>

Для цитирования:

Мёдова А. А. «Трансцендентальный коллапс»: аналитическое прочтение Канта // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 4. С. 41–69.

doi: 10.5922/0207-6918-2024-4-2

© Мёдова А. А., 2024.

Van Cleve, J., 1999. *Problems from Kant*. New York & Oxford: Oxford University Press.

Westphal, K. R., 2021. *Kant's Transcendental Deduction of the Categories: Critical Re-Examination, Elucidation and Corroboration*. Helsinki: Helsinki University Press.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Prof. Dr Anastasia A. Medova, Reshetnev Siberian State University of Science and Technology, Krasnoyarsk, Russia; Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V. P. Astafyev, Krasnoyarsk, Russia.

E-mail: amedova@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0637-6741>

To cite this article:

Medova, A. A., 2024. "The Transcendental Collapse": Analytic Reading of Kant. *Kantian Journal*, 43(4), pp. 41-69.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-4-2>

© Medova A. A., 2024.

ПОНЯТИЕ МОРАЛЬНОГО ЧУВСТВА В ЭТИКЕ КАНТА

А. В. Повечерова¹

Понятие морального чувства, введенное в философский лексикон Э. Шефтсбери и разработанное Ф. Хатчесоном, нашло свое место в учениях многих мыслителей. Одним из философов, рассуждавших над этим понятием, был И. Кант. Теория морального чувства, повлиявшая на формирование кантовской моральной философии, занимала различное положение в ходе эволюции последней от докритического периода в кантовском творчестве к критическому. С целью выяснить, в чем заключалось это влияние, сначала реконструируются взгляды Шефтсбери на природу морального чувства, затем анализируется место этого понятия в философии Хатчесона. У первого моральное чувство характеризуется тесной связью с эстетическими категориями прекрасного и безобразного, которые соотношены с этической оценкой добра и зла соответственно. Второй связывает моральное чувство с работой разума. Далее исследуется отношение Канта к понятию морального чувства. Первоначально рассматриваются сочинения докритического периода, в которых фигурирует это понятие, и делается вывод о том, что Кант мог напрямую заимствовать это понятие у Хатчесона. В то же время данное понятие становится у Канта объектом его имманентной критики, поскольку уже здесь возникает вопрос о природе и характере добродетели и возможности ее беспристрастной оценки. Далее внимание уделяется сочинениям критического периода, в которых Кант более решительно высказывается о невозможности того, чтобы моральное чувство было критерием для суждений этического плана. Однако Кант не исключает данное понятие из своей практической концепции, а находит для него новое объяснение, отличное от взглядов как британских сентименталистов, так и его самого в докритический период. В соответствии с этим моральное чувство уже не является ощущением, а занимает промежуточное место между чувствами как таковыми и разумом.

¹Институт философии РАН, Россия, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. Поступила в редакцию: 11.02.2024 г. doi: 10.5922/0207-6918-2024-4-3

THE CONCEPT OF MORAL SENSE IN KANT'S ETHICS

A. V. Povecherova¹

The concept of "moral sense", introduced into the philosophical lexicon by Ashley-Cooper Shaftesbury and Francis Hutcheson, has found a place in the teachings of many thinkers. Immanuel Kant was one of them. The position of the theory of moral sense, which exerted a formative influence on Kant's moral philosophy, varied as it evolved from the pre-critical to the critical period of Kant's work. In order to find out what this influence was, I first reconstructed the views of Shaftesbury on the nature of the moral sense and then proceeded to analyse the place of this concept in Hutcheson's philosophy. In the case of the former the moral sense is closely linked with the aesthetic categories of the beautiful and the ugly which correspond respectively to the aesthetic categories of good and evil. The latter associates the moral sense with reason. I then examine Kant's attitude to the concept of moral sense. First I look at the works of the pre-critical period in which this concept is used and conclude that Kant may have borrowed the concept from Hutcheson. At the same time Kant makes this concept an object of his immanent critique because already now the question arises of the nature and character of virtue and the possibility of its being estimated impartially. Next I turn to Kant's works of the critical period in which he is more emphatic in claiming that the moral sense cannot be a criterion in making ethical judgments. However, Kant does not exclude this concept from his practical philosophy, but explains it in a different way from the views both of British sentimentalists and from his own views of the pre-critical period. Accordingly, the moral sense is no longer a sensation, but occupies a place in-between feelings as such and reason.

Keywords: Kant's ethics, moral sense, ethical sentimentalism, Hutcheson, Shaftesbury

¹ Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya st., Moscow, 109240, Russia. Received: 11.02.2024. doi: 10.5922/0207-6918-2024-4-3

Ключевые слова: этика Канта, моральное чувство, этический сентиментализм, Хатчесон, Шефтсбери

Введение

Появление в философии Канта терминологического сочетания «моральное чувство», принятого из сочинений англоязычных авторов, не является удивительным фактом. Хотя доподлинно неизвестно, насколько Канту было доступно чтение английских текстов, основные произведения основоположников теории морального чувства, Фрэнсиса Хатчесона и Энтони Эшли-Купера Шефтсбери, были довольно рано переведены на немецкий язык. Более того, Кант не был первым или единственным из немецких мыслителей, кто воспринял в своих размышлениях указанное понятие (см.: Walschots, 2017, p. 36; Кант, 2016, с. 57). Р. Г. Апресян* указывает, что в качестве концепции, фундированной на моральном чувстве, «этический сентиментализм непосредственно предшествует практической философии Канта» (Апресян, 2015, с. 260). Но этот тезис вызывает сомнения, поскольку в качестве источников этической теории кёнигсбергского философа выступает множество иных учений, в частности немецких философов Хр. Вольфа, А. Г. Баумгартена и Хр. А. Крузия. В их учениях также говорится о добродетели, ее независимой оценке, моральных законах, их связи с разумом, внутренних принципах и многих других важнейших понятиях моральной философии, нашедших выражение и в этической теории Канта.

В последние годы теме восприятия морального чувства Кантом было посвящено немалое количество исследований. Большинство этих публикаций написаны на английском, некоторые — на немецком и итальянском языках. На русском языке этой теме по-прежнему посвящена лишь одна работа (см.: Апресян, 2007). Оливер Зензен, Николас Данн, Аликс Коэн, Пол Гайер, Антонино Фальдуто — это далеко не полный перечень специалистов, исследо-

* Объявлен Минюстом РФ иноагентом.

Introduction

The fact that the term “moral sense” was borrowed by Kant from the works of English-language authors is not surprising. We do not know exactly how comfortable Kant was reading English texts, but in any case the main works of the founders of the moral sense theory, Francis Hutcheson and Anthony Ashley-Cooper Shaftesbury, had been translated into German quite early on. Indeed, Kant was not the first or only German thinker to take this concept on board (see Walschots, 2017, p. 36). Ruben G. Апресян* argues that as a concept based on moral feeling “ethical sentimentalism immediately precedes the practical philosophy of Kant” (Апресян, 2015, p. 260). But that thesis is open to question because many other teachings have been named as sources of Kant’s ethical theory, including the German philosophers Christian Wolff, Alexander Gottlieb Baumgarten and Christian August Crusius. They, too, wrote about virtue, its independent assessment, moral laws, their connection with reason, inner principles and many other concepts of moral philosophy reflected in Kant’s theory.

Much recent research is devoted to Kant’s perception of moral sense. Most of these publications are in English, and some are in German and Italian. So far only one Russian-language study has been devoted to this topic (see Апресян, 2007). Oliver Sensen, Nicholas Dunn, Alix Cohen, Paul Guyer and Antonio Falduto are just some of the scholars who have studied moral sense in Kant’s philosophy. However, in my opinion, these authors have entertained the most original and sometimes controversial ideas about the topic of my

* Declared to be a foreign agent by the RF Justice Ministry.

вавших моральное чувство в философии Канта. Однако именно перечисленные авторы, на мой взгляд, предлагают наиболее самобытные и порой неоднозначные точки зрения на предмет моей статьи. Эти исследователи рассматривают место чувств вообще в кантовской этике, вопросы о мотивационной роли морального чувства, о значении эмоций в практических суждениях и о соотношении морального закона и морального чувства.

Йенс Куленкампф не без оснований заключает, что начиная с 1760-х гг. Кант меняет свой взгляд на природу и функции морального чувства, дрейфуя от принятия концепции британских философов (хотя и с долей критики) к резкому ее неприятию, которое связано с тем, что чувство и этика, построенная на нем, не могут достичь всеобщего характера. Вместе с тем это понятие продолжает фигурировать в кантовских сочинениях (Kulenkampff, 2004, S. 233–235), и я вижу свою задачу в том числе в том, чтобы установить, каким было итоговое отношение Кёнигсбергского философа к моральному чувству и его роли в этике.

Стоит отметить, что многие англоязычные исследователи морального чувства в кантовской философии не концентрируются на историко-философском аспекте проблемы. Авторы зачастую говорят не о «моральном чувстве», а о «моральных чувствах» или просто о «чувстве» и «чувствах», используя модернизированные термины *moral feeling* и *moral feelings*. При этом изначальное сочетание *moral sense* философов XVIII в. нередко пропадает из виду, а вопрос о происхождении этого термина как самого по себе, так и в философии Канта отходит на задний план. Кроме того, немалое количество современных исследований по этой теме во многом сводится к попытке соотнести общую роль чувств в этике Канта с достижениями когнитивных исследований и выявить механизм работы психических процессов, как их представлял бы Кёнигсбергский философ, что отчасти выглядит как необоснованное заключение кантовских взглядов в современные рамки и стремление насильно уместить его этические воззрения в прокрустово ложе эмпирических

article. They consider the place of feelings in Kantian ethics in general, the motivational role of the moral sense, the significance of emotions in practical judgments and the relationship between the moral law and the moral sense.

Jens Kulenkampff notes, with good reason, that beginning from the 1760s Kant was changing his views on the nature and functions of the moral sense, drifting away from accepting the concept of the British philosophers (albeit not without reservations) to flatly rejecting it on the grounds that sense and ethics based on this concept cannot attain a universal character. At the same time he continues to use it in his works (Kulenkampff, 2004, pp. 233-235), so that one of my tasks is to establish what, at the end of the day, was Kant's attitude to moral sense and its role in ethics.

It has to be noted that many English-speaking researchers of the moral sense in Kant's philosophy do not concentrate on the historical-philosophical aspect of the problem, often speaking not about "moral feeling" but "moral feelings". In the process the original word combination "moral sense" used by eighteenth-century philosophes is lost sight of and the question of the origin of the term in itself and in Kant's philosophy recedes into the background. Besides, a good many modern studies of the topic are mainly concerned with relating the role of feelings in Kant's ethics to the achievements of cognitive research and bringing out the mechanism of psychic processes as they might have been perceived by Kant. This looks somewhat like an attempt to shoehorn Kant's ethical views into the modern framework of empirical sciences. And it is in any case unlikely that Kant was interested in the physiological processes in the ethical sphere.

наук. Более того, стоит сказать, что вопросы, связанные с физиологическими процессами в сфере этики, едва ли интересовали Канта.

В дальнейшем я сначала кратко охарактеризую взгляды Хатчесона и Шефтсбери на моральное чувство, затем покажу точки их соприкосновения и возможные влияния на этические представления докритического Канта, а далее постараюсь проследить эволюцию взглядов философа на этот вопрос в сочинениях критического периода.

В данной статье я не ставлю перед собой задачу специально исследовать понятие морального чувства у Шефтсбери и Хатчесона, поскольку эта тема получила достаточное освещение в исследовательской литературе. Для меня важно рассмотреть, каким образом моральное чувство воспринял Кант и как его взгляды на это понятие менялись на протяжении его творчества. Большинство кантоведов не сомневаются в том, что Шефтсбери и Хатчесон, с которыми Кант был знаком как минимум по переводам, оказали значительное влияние на кёнигсбергского философа. В частности, последний читал «Опыт о достоинстве и добродетели» Шефтсбери в переводе И. И. Шпальдинга 1747 г. («*Untersuchung über die Tugend*»). Также Канту был доступен и выполненный в 1762 г. перевод сочинения Хатчесона «Исследования о происхождении наших идей красоты и добродетели» («*Untersuchung unsrer Begriffe von Schönheit und Tugend in zwei Abhandlungen*») (см.: Кант, 2016, с. 57). Для того чтобы показать, как эти мыслители повлияли на Канта, стоит все же напомнить, что они говорят о моральном чувстве.

1. Моральное чувство у Шефтсбери и Хатчесона

Шефтсбери понимает моральное чувство как способность, которая является частью механизма, связанного с первичной эмоциональной оценкой внешних действий и последующим рациональным вердиктом, и позволяет вынести суждение, заключающее в себе пози-

In what follows I will first outline the views of Hutcheson and Shaftesbury on the moral sense, then identify the points of convergence and possible influences on the ethical views of Kant at the pre-critical stage before attempting to trace the philosopher's evolution on this issue in the works of the critical period.

This article does not aim specifically to investigate the concept of moral sense in the works of Shaftesbury and Hutcheson since this topic has received its due share of attention in the literature. My focus is on how Kant perceived moral sense and how his views on the concept evolved during the course of his work. The majority of Kant scholars do not doubt that Shaftesbury and Hutcheson, whose works were familiar to him at least in translation, exerted considerable influence on him. Thus, Kant had read Shaftesbury's *An Inquiry Concerning Virtue, or Merit* (*Untersuchung über die Tugend*) in the 1747 translation by Johann Joachim Spalding. Kant also had access to the 1762 translation of Hutcheson's *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (*Untersuchung unsrer Begriffe von Schönheit und Tugend in zwei Abhandlungen*) (see Kant, 2016a, p. 57). To show how these thinkers influenced Kant it is worth recalling what they said about the moral sense.

1. Moral Sense according to Shaftesbury and Hutcheson

Shaftesbury understands moral sense as a faculty that is part of the mechanism of primary emotional assessment of external actions and the subsequent rational verdict and makes it possible to deliver a judgment containing a positive or negative conclusion regarding this or that action. Initially the concept

тивное или негативное решение по поводу того или иного совершенного действия. Изначально данное понятие подразумевало совокупность разных чувств, отнесенных к моральной сфере, и не было строго определено. Впоследствии возникшее у философов внимание к эстетической теории повлияло и на этику, что выразилось в рождении терминологии, связывающей две эти области. Шефтсбери соединил их посредством понятия прекрасного, ранее применявшегося для описания только явлений, связанных с искусством (см.: Повечерова, 2021, с. 224–225). Так, Шефтсбери вводит понятие морального чувства (*moral sense*)² в «Опыте о достоинстве и добродетели», говоря о различных его искажениях как причинах пороков (Shaftesbury, 1977, p. 28). Для Шефтсбери важно освободить моральное чувство, как главную нравственную способность, от эмпирических условий. Поздний Кант, как нам известно, также не приемлет эмпирического там, где речь идет об основаниях нравственности. Шефтсбери понимает хрупкость опоры на чувство в сфере морали, но при этом не занимает рационалистскую позицию, которая исключала бы возможность нравственной оценки действий со стороны чувств. Он вводит базовый принцип — понятие блага³, с которым отныне должно соотносить свои суждения моральное чувство (см.: Зеленский, 2015, с. 53). Будучи эстетической категорией, оно преломляет добродетельное как прекрасное, порочное же — как безобразное (Там же, с. 54). Вместе с тем моральное чувство не опирается на объективную оценку предмета как истинного или ложного, поскольку это еще не дает знания о доброте или порочности рассматриваемого объекта (см.: Абрамов, 2000, с. 91). Хотя Шефтсбери вводит понятие морально-

² Термин «*moral sense*» еще ранее — вероятно, впервые — использовал Томас Барнет (см.: Hutcheson, 2004, p. 13).

³ Отметим, что и Кант сделает высшее благо (*das höchste Gut*) главным принципом своей этики, имея, однако, скорее регулятивный характер, поскольку оно предполагает соединение добродетельной жизни и субъективного представления о счастье конкретного человека.

referred to the loosely defined totality of various feelings pertaining to the moral sphere. Later philosophers developed an interest in aesthetic theory, which influenced ethics and produced a terminology that linked the two spheres. Shaftesbury linked them through the concept of beauty, previously used only to describe art-related phenomena. (see Povechero-va, 2021, pp. 224-225). Thus, Shaftesbury (1977, p. 28) introduces the term “moral sense”² in the *Essay on Dignity and Virtue*, arguing that its distortions are the cause of vices. For Shaftesbury it is important to liberate moral sense as the key moral faculty from empirical conditions. Later Kant, of course, also rejected the empirical when the foundations of morality were discussed. Shaftesbury is aware of the fickleness of reliance on feeling in the moral sphere, but does not take a rationalistic stance which would rule out moral assessment of actions by feelings. He introduces the foundational principle of good,³ to which moral sense was thenceforth to attune its judgments (see Zelen-sky, 2015, p. 53). Being an aesthetic category, good converts the virtuous into the beautiful and evil into the ugly (*ibid.*, p. 54). At the same time the moral sense does not spring from an objective assessment of an object as being true or false because this does not yet say whether an object is good or evil (see Abramov, 2000, p. 91). Although Shaftesbury introduced the concept of moral sense into the philosophical lexicon, the development of the concept should

² The term “moral sense” was used still earlier, probably for the first time, by Thomas Barnet (see Hutcheson, 2004, p. 13).

³ It has to be noted that Kant, too, would make the highest good (*das höchste Gut*) the key principle of his ethic, which has, however, a largely regulative character inasmuch as it presupposes a nexus between virtuous life and the subjective notion of the happiness of a concrete individual.

го чувства в философский лексикон, разработка самой концепции морального чувства принадлежит именно Хатчесону (см.: Kolomý, 2023, p. 107). В частности, философ посвящает моральному чувству главу в «Исследовании о происхождении наших идей красоты и добродетели». Кроме того, Хатчесон определяет, что моральное чувство присуще всем людям и имеет тождественный механизм, отвлекающийся от индивидуальных эмпирических условий (см.: Шамис, 2015, с. 233–234). Помимо этого, моральное чувство не происходит из религии, тогда как связь моральной и эстетической красоты все же подразумевает божественную гармонию (см.: Кузнецов, Мееровский, Грязнов, 1986, с. 66). Более того, ни воспитание, ни обучение, ни культура не формируют это чувство, а могут лишь возвращать его (см.: Абрамов, 2000, с. 128). Сама теория Хатчесона есть критика морального рационализма в той мере, в какой источником способности выносить моральные суждения является именно чувство (см.: Tilley, 2012, p. 59). Всецело рациональный субъект означал бы полную эмоциональную выхолощенность (Ibid., p. 66). При этом подлинный рационализм должен предполагать наличие морального чувства, поскольку разум сам по себе не может побуждать к действию (Ibid., p. 67; Зеленский, 2015, с. 53). В связи с этим строгое противопоставление интеллектуалистского и сентименталистского подходов к морали не находит достаточного основания (см.: Артемьева, 2018, с. 81). Интеллектуальная составляющая лишь обрабатывает данные морального чувства. Более того, именно моральное чувство является целеполагающим, в то время как разум подбирает инструменты для достижения блага (Там же).

Рассуждая о морали, Хатчесон задается традиционным вопросом о том, что представляет собой понятие счастья для человека. Для ответа на данный вопрос необходимо глубокое познание человеческой природы, чрезвычайно важное для того, чтобы понимать устройство и функционирование тех способностей, которые

be credited to Hutcheson (see Kolomý, 2023, p. 107). He devotes a whole chapter in the *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* to moral sense. Besides, Hutcheson determines that the moral sense is innate to all people and has the same mechanism independently of individual empirical conditions (see Shamis, 2015, pp. 233-234). Further, moral sense does not arise from religion, whereas the link between moral and aesthetic beauty does imply divine harmony (see Kuznetsov, Meyerovsky and Gryaznov, 1986, p. 66). Moreover, neither education nor culture form this sense, they can merely foster it (see Abramov, 2000, p. 128). Hutcheson's whole theory is critique of moral rationalism to the extent that sense is the source of the capacity to make moral judgments (see Tilley, 2012, p. 7). A wholly rational subject would mean complete emotional barrenness (*ibid.*, p. 14). Meanwhile true rationalism implies the presence of the moral sense since reason alone cannot stimulate action (*ibid.*, p. 15; Zelensky, 2015, p. 53). Thus, there are not enough grounds for a rigid juxtaposition of the intellectualist and sentimentalist approaches to morality (see Artemyeva, 2018, p. 81). The intellectual component merely processes the data of the moral sense. Indeed, moral sense sets the goal while reason selects the instruments for achieving good (*ibid.*).

Reflecting on morality, Hutcheson asks the traditional question as to what exactly happiness means for man. To answer that question requires profound knowledge of human nature, which is crucial for understanding the structure and functioning of the faculties that bring man the greatest pleasure, or happiness (see Apressyan, 2015, p. 181). This gives Hutcheson grounds for assuming that the human being has higher senses: the sense of beauty and

приносят человеку наибольшее удовольствие, или счастье (см.: Апресян, 2015, с. 181). На этом основании Хатчесон утверждает наличие у человека высших чувств — чувства красоты и чувства морального, на что указывает способность людей отличать моральное благо. Эти чувства он считает врожденными. По убеждению Хатчесона, моральное чувство работает без ориентации на получение выгоды. Он указывает на наличие определенных «реакций»: наблюдение чего-то доброго и прекрасного вызывает удовольствие, неудовольствием же сопровождается безобразное во всех смыслах этого слова. Чувство наслаждения устремляет человека в сторону счастья. Это наслаждение отлично от удовольствия, испытываемого при обладании естественными благами. Данное положение похоже на кантовское различие патологического и морального удовольствия. И хотя Хатчесон и утверждает независимость морального чувства от так называемой естественной выгоды, это чувство все же имеет утилитарную цель, поскольку направлено на получение другой, высшей выгоды, а именно — всеобщего блага.

Воззрения Хатчесона Кант критического периода, как можно предположить, назвал бы эвдемонистической этикой, поскольку механизм, действующий при восприятии различных качеств вещей, прямо или косвенно приводит к размышлению над путями, ведущими к благу. К тому же моральное чувство, согласно Хатчесону, является врожденным, тогда как кантовская способность предписывать себе что-либо в качестве долга априорна — первично приобретена, но не из опыта. Однако Хатчесон различает принуждение и долг: «Мы никогда не говорим, что мы *обязаны* совершить действие, которое мы считаем низким, но можем сказать, что мы были *принуждены* сделать это...» (Хатчесон, 1973, с. 241). Это несколько напоминает различие Канта, согласно которому внешне мы можем быть принуждены к чему-либо, чего сами не желаем, однако над внутренней свободой и нашим моральным законодательством никто кроме нас самих не властен. Более того, Хатчесон утверждает следующее: «...наши

the sense of the moral, as manifested in the fact that people can identify moral good. Hutcheson considers these senses to be inborn. He is convinced that moral senses is unselfish. He points to the existence of certain “reactions”: contemplation of something good and beautiful generates pleasure, ugliness in all senses of the word causes displeasure. The sense of delight propels the human being towards happiness. This delight differs from the pleasure experienced from possessing material goods. The proposition chimes with Kant’s distinction between pathological and moral pleasure. Although Hutcheson maintains that moral sense is independent from so-called natural benefit, this sense still has a utilitarian goal, inasmuch as it is aimed at deriving a higher benefit, namely the common good.

Kant of the critical period would probably have described Hutcheson’s views as eudemonic ethics because the mechanism at work in perceiving various properties of things leads, directly or indirectly, to reflections on the paths leading toward good. Besides, according to Hutcheson, moral sense is innate whereas Kant’s capacity to prescribe to oneself something as a duty is *a priori*; it is primarily acquired, but not from experience. However, Hutcheson distinguishes coercion and duty: “We never say we are oblig’d to do an Action which we count base, but we may be constrain’d to it [...]” (Hutcheson, 2004, p. 181). This is reminiscent of Kant’s argument that we may be externally coerced into doing something we do not want to do, but no one has power over our inner freedom and our moral legislation. Indeed, Hutcheson goes further: “[...] our first Ideas of moral Good depend not on Laws [...]” (*ibid.*, p. 180). Nor can moral

первые идеи *морального блага* не зависят от *законов...*» (Там же, с. 240). Моральный долг, согласно Канту, также не может быть предписан законами извне. Тем не менее Хатчесон говорит о долге как о чувстве, которое можно приобрести и «натренировать» (Там же, с. 236–237). Обосновывая врожденность морального чувства, он, например, подчеркивает согласие многих людей с тем, что является прекрасным или безобразным, а следовательно, и вызывает соответствующий отклик со стороны морального чувства. Однако, размышляя с позиции Канта, можно утверждать, что какое бы число людей ни было согласно с тем или иным положением, это обстоятельство не предоставляет никакого строгого доказательства относительно характера моральной способности.

Хатчесон также утверждает, что разум не представляет собой ту способность, которая ориентирована на благо человека. Таким образом, разум лишается места судьи в сфере морального. Разум у Хатчесона скорее стоит на службе у морального чувства, является всего лишь его органом. Более того, разум есть только некоторое мерило выгоды. С такой позицией в своих критических сочинениях Кант категорически не согласился бы, поскольку ему представляется правильным нахождение самих истоков морали в природе разума. И все, что должно быть побудительным мотивом к благодеянию, есть долг, предписанный этим разумом, и ничего кроме. Однако, как и в кантовской моральной философии, моральное чувство у Хатчесона не строится на религии и не ждет награды в ответ на добродетельные действия (Там же, с. 139–140).

Хатчесон опирается на опыт при изложении морального чувства, в то время как Кант, начиная с «Основоположения к метафизике нравов», отрицает всякую возможность вторжения опыта в область морального. Моральное чувство для Хатчесона, так же как и нравственный закон для позднего Канта, независимо от религии. Наличие вероятности небесных воздаяний не воздействует на высшую способность. Добродетельные действия совершают благода-

дuty, according to Kant, be prescribed by external laws. Nevertheless Hutcheson speaks about duty as a sense that can be acquired and “trained” (*ibid.*, p. 176). To prove that moral sense is innate, Hutcheson, for example, stresses that many people agree on what is beautiful or ugly and this evokes a response from the moral sense. However, being mindful of Kant’s position, we can argue that no matter how many people share this or that proposition this does not constitute rigorous proof of the character of the moral capacity.

Hutcheson also claims that reason is not a faculty oriented towards the human good. This deprives reason of the place of moral judge. With Hutcheson reason is rather in the service of the moral sense, being merely its organon. Moreover, reason is merely a measure of benefit. Kant in his critical works would have categorically rejected this position since he sees the sources of morality in the nature of reason. All that should be the motive for doing good is duty prescribed by reason and nothing else. However, like Kant in his moral philosophy, Hutcheson does not build moral sense on religion and does not expect a reward for acts of goodness. (*ibid.*, p. 97). In his account of the moral sense Hutcheson proceeds from experience whereas Kant, beginning from the *Metaphysics of Morals*, denies the possibility of experiences invading the moral sphere. For Hutcheson, as in Kant’s moral philosophy, the moral sense does not depend on religion. The highest human faculty does depend on the probability of heavenly rewards. A virtuous act is performed because of man’s innate inclination towards it. Prescriptions from outside do not matter in this case. Hutcheson points out that benevolence

ря тому, что в человеке существует устремленность к нему. Предписания извне не имеют в данном случае никакого значения. Хатчесон указывает на то, что благожелательность проявляется в связи с определенным духовным устройством конкретного человека (см.: Повечерова, 2021, с. 230). И такое объяснение не устраивает Канта, как это видно в «Метафизике нравов», поскольку всякий добрый поступок должен совершаться из осознания его необходимости; любая же склонность в качестве мотива Кёнигсбергским мыслителем отрицается. Согласно Хатчесону, человек вообще предрасположен к благожелательности. В связи с этим шотландский философ говорит о неразумности пренебрежительного отношения к собственному благополучию: «И тем самым пренебрежение нашим собственным благом может быть морально злым и свидетельствовать об отсутствии благожелательности в отношении целого» (Хатчесон, 1973, с. 170–171). О том же, вероятно, говорит и Кант в «Метафизике нравов», когда в качестве важнейших обязанностей указывает на собственное совершенство человека и благо другого как на реализацию высшего практического закона в той его формулировке, которая касается отношения к человечеству (AA 06, S. 385–388; Кант, 2018, с. 37–41).

Также можно сказать, что поздний Кант в некотором смысле все еще близок к Хатчесону в отношении оценки намерения. При исполненном долге хорошие последствия ставятся Кантом в заслугу, плохие — не вменяются в вину. При неисполненном же долге все наоборот. Это также касается и внешней соответствия поступка с моральным законом, которой совершенно недостаточно для надления данного поступка статусом морального. Хатчесон математически высчитывает последствия действий, к чему неоднократно прибегал и «докритический» Кант (AA 02, S. 182; Кант, 1994г, с. 59), и говорит нечто схожее с последующими мыслями Канта: «Подобным же образом ни одно хорошее последствие, которое я фактически не предвидел и не имел в виду, не делает

stems from the spiritual make-up of the concrete person (see Povecherova, 2021, p. 230). Such an explanation does not suit Kant, as we see in the *Metaphysics of Morals*, because a kind act should be performed out of awareness that it is necessary; Kant denies inclination as a motive. According to Hutcheson, the human being is generally predisposed towards benevolence. Therefore, Hutcheson (2004, p. 122) deems it unreasonable to neglect one's own good: "And thus a Neglect of our own Good, may be morally evil, and argue a Want of Benevolence toward the Whole." This is apparently what Kant means in the *Metaphysics of Morals* when he names among man's most important duties one's own perfection and the good of the Other as the implementation of the highest practical law inasmuch as it applies to humanity (MS, AA 06, pp. 385-388). It may also be argued that the later Kant is in a certain sense still close to Hutcheson in estimating intention. If duty is fulfilled, Kant gives credit if the consequences are good but does not blame the actor if they are bad. And *vice versa* if the duty is not fulfilled. The same applies to the seeming compliance of an act with moral law, which is not enough for the act to be considered moral. Hutcheson mathematically calculates the effects of acts, something Kant also resorted to more than once in his pre-critical period (NG, AA 02, p. 182). And he says something that chimes with Kant's later thinking: "In like manner, no good Effect which I did not actually foresee and intend, makes my Action morally Good [...] altho the Agent was engag'd to those Actions only by selfish Views; and consequently had no virtuous Disposition influencing him to them" (Hutcheson, 2004, p. 131).

мое действие морально добрым... ведь агент осуществил эти действия только из эгоистических соображений и, следовательно, не имел добродетельного расположения духа, которое бы повлияло на него и заставило совершить их» (Хатчесон, 1973, с. 182–183).

2. Понятие морального чувства в докритических сочинениях Канта

Основные произведения раннего периода, где Кант так или иначе рассуждает о моральном чувстве, — «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» и заметки к ним, «Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали», а также отчасти «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» и «Опыт о болезнях головы».

В «Наблюдениях...» (1764) Кант, несмотря на важность морального чувства для своего раннего периода, характеризует его как слабую способность, недостаточную для продвижения к добродетели: «Имея в виду слабость человеческой природы и малую силу, с которой всеобщее моральное чувство могло бы воздействовать на большинство сердец, провидение вложило в нас вспомогательные побуждения, дополняющие добродетель» (AA 02, S. 217; Кант, 2024а, с. 44).

Помимо этого философ противопоставляет моральное чувство и добродетель, наделяя первое скорее характеристикой прекрасного, свойственного женщинам, а вторую относя к возвышенному: «Их философия заключается не в рассуждении, а скорее в чувствовании. Желая предоставить им возможность воспитать свою прекрасную природу, необходимо всегда иметь в виду это соотношение. Следует стремиться расширить их моральное чувство в целом, а не только память, и притом не с помощью общих правил, а с помощью некоторого суждения о поведении, которое они видят вокруг себя» (Ibid., S. 230; Там же, с. 58). При этом в «Опыте о болезнях головы» (1764) Кант указывает на благородный характер этого чув-

2. The Concept of Moral Feeling in Kant's Pre-Critical Works

The main works of Kant's early period in which he reflects on the moral feeling include *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* and "Remarks" to them, *Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality* and partly *Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy* and *Essay on the Maladies of the Head*.

In *Observations* (1764) Kant, in spite of the importance of the moral feeling for his early period, describes it as a feeble faculty which is not sufficient to promote virtue: "In recognition of the weakness of human nature and the little power that the universal moral feeling exercises over most hearts, providence has placed such helpful drives in us as supplements for virtue [...]" (GSE, AA 02, p. 217; Kant, 2011a, p. 24).

Kant contrasts moral feeling to virtue, attributing characteristics of feminine beauty to the former and sublimity to the latter. "In the opportunity that one would give them to educate their beautiful nature, one must always keep this relation before his eyes. One will seek to broaden her entire moral feeling and not her memory, and not, to be sure, through universal rules, but rather through individual judgment about the conduct that she sees about her" (GSE, AA 02, p. 230; Kant, 2011a, p. 38). In the *Essay on the Maladies of the Head* (1764) Kant stresses the noble character of this feeling: "If someone is more excited by a moral sensation⁴ than by a principle, and this to a larger extent

⁴ Kant here uses the word combination *moralische Empfindung*, which is added proof that already in his early period he saw this concept as describing a sensible and not intellectual faculty.

ства: «Кого моральное чувство⁴ как основоположение захватывает в большей степени, нежели это могут представить себе другие с их приглушенным и часто неблагородным чувством, тот в их представлении является фантастом» (AA 02, S. 267; Кант, 2024в, с. 94).

В «Исследовании отчетливости...» (1762—1764) Кант говорит о важности морального чувства как некоторого этического принципа, который может быть опорой для построения моральной теории: «Вместе с тем нельзя обойтись без этих принципов, в качестве постулатов содержащих в себе основания для остальных практических положений. Хатчесон и другие, пользующиеся термином морального чувства, положили здесь начало прекрасным рассуждениям» (AA 02, S. 300; Кант, 1994б, с. 190).

С другой стороны, в «Заметках в книге “Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного”» мы видим рассуждение, где моральное чувство будто бы занимает место морального закона, который будет введен Кантом позже, в 1780-е гг.: «Человек естественной простоты имеет мало искушений стать порочным. Только избыток благ порождает сильный соблазн, и уважение к моральному чувству и голосу рассудка вряд ли может удержать, когда уже сильно пристрастились к излишествам» (AA 20, S. 14; Кант, 1994а, с. 360).

Кроме того, кёнигсбергский философ все же подчеркивает отличие морального чувства от чувств в буквальном понимании этого слова: «Все дурные поступки, если бы они воспринимались моральным чувством с той степенью отвращения, которой они заслуживают, не совершались бы вовсе. Если же они совершаются, то это доказывает, что физическая привлекательность сделала их приятными и поступок казался хорошим» (Ibid., S. 85; Там же, с. 384—385). В то время как в поздний период Кант указывает на достаточность одного только намере-

⁴ Здесь Кант использует сочетание «moralische Empfindung», что можно перевести как «моральное ощущение», а это еще больше подчеркивает отношение философа к исследуемому понятию как к чувственной, а не интеллектуальной способности уже в ранний период.

than others could imagine according to their own insipid and often ignoble feeling, then he is a fantast in their opinion” (VKK, AA 02, p. 267; Kant, 2007, p. 72).

In *Inquiry Concerning the Distinctness* (1762—1764) Kant speaks about the importance of moral sense as an ethical principle that can form the basis of a moral theory: “Notwithstanding, those principles, which as postulates contain the foundations of all the other practical principles, are indispensable. Hutcheson and others have, under the name of moral feeling, provided us with a starting point from which to develop some excellent observations” (UD, AA 02, p. 300; Kant, 1992b, p. 274).

On the other hand, in the “Remarks in the *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*” we find an argument in which moral feeling seems to occupy the place of moral law, something Kant would not introduce until the 1780s: “The simple human being has little temptation to become vicious. Opulence alone accounts for the great temptation and the culture of moral sentiments and understanding will apparently never hold it back if the taste for opulence is already great” (BGSE, AA 20, p. 14; Kant, 2011b, p. 75).

Besides, Kant stresses the difference between moral feeling and feelings in the literal sense: “All evil action would never happen if it were sensed through moral feeling with as much aversion as it deserves. But if it is carried out, then it is a proof that physical stimulation has sweetened it and the action has seemed good” (BGSE, AA 20, p. 85; Kant, 2011b, p. 122). Whereas in the later period Kant considers intention to be sufficient, in the early period moral feeling is not enough for a morally good act: “The sympathetic sentiment is true if it is equal to the unselfish forces, otherwise it is chimerical. [...] Good-heartedness arises through the

ния, в ранний период моральное чувство еще предстает как недостаточное для морально доброго поступка: «Сочувствие истинно там, где оно соответствует общепольным целям, в противном случае оно химерично. <...> Добросердечие возникает, когда развито моральное, а не деятельное чувство, и представляет собой моральную мечту» (Ibid., S. 173; Там же, с. 392).

Примечательно, что в одной из заметок Кант указывает на то, что естественное чувство позволяет исполнить обязанность (Ibid., S. 19; Там же, с. 361), однако в самих «Наблюдениях...» он утверждает, что для исполнения обязанности необходимо ее практическое познание, а чувство принципиально отлично от познания, поскольку познание связано с выявлением свойств самого предмета (в этом смысле оно объективно), в то время как чувство дает исключительно субъективное представление. Итак, Кант рассуждает о чувстве добра, которое всегда существует по отношению к воспринимаящему, а не в самой вещи. Рассудок должен указать, каким образом понятие добра возникает из простых ощущений: «Но если добро есть нечто простое, то суждение *это есть добро* совершенно недоказуемо и будет непосредственным действием сознания чувства удовольствия вместе с представлением о предмете» (AA 02, S. 299; Кант, 1994б, с. 189).

Среди ранних сочинений именно «Наблюдения...» заслуживают более пристального внимания, поскольку, как утверждает Уолшотс, именно здесь Кант излагает свое понимание теории морального чувства (см.: Walschots, 2017, p. 44).

Разделяя чувства на прекрасные и возвышенные (что напоминает различие, проведенное Хатчесоном)⁵, Кант замечает, что первые внушают уважение, вторые же — любовь,

⁵ Первым же эту пару понятий в таком виде предложил и сравнил Эдмунд Бёрк в «Философском исследовании о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного» (Бёрк, 1979, с. 150). Однако вероятно, что данную пару Кант воспринял все же именно от Хатчесона, поскольку с немецким переводом указанного трактата Бёрка он познакомился, предположительно, только в 1773 г.

cultivation of moral but inactive sentiments, and is moral delusion" (BGSE, AA 20, S. 173; Kant, 2011b, p. 186).

Interestingly, in one of the "Remarks" Kant writes that the natural feeling makes it possible to fulfil an obligation (*ibid.*, p. 80), but in the body of *Observations*...he claims that to fulfil a duty one needs to have a practical knowledge of it, because cognition reveals the properties of the object (in that sense it is objective), whereas feeling offers only a subjective perception. Thus, Kant speaks about the feeling of good which exists with regard to the observer and not the thing itself. Reason must indicate how the concept of good arises from simple sensations. "But if the good is simple, then the judgement: 'This is good', will be completely indemonstrable. This judgement will be an immediate effect of the consciousness of the feeling of pleasure combined with the representation of the object" (*UD*, AA 02, p. 299; Kant, 1992b, p. 273).

Among Kant's early works *Observations* merits closer attention because, as Walschots (2017, p. 13) notes, in it Kant sets forth his views on the theory of the moral sense.

Separating feelings into beautiful and sublime (reminiscent of the distinction made by Hutcheson),⁵ Kant writes that the former evokes respect and the latter love, with the two often combined in one object. Even vices can be beautiful or sublime, but only when they have not yet been tested by reason, and have influenced only feeling. Here again we see the relationship between feeling and reason Hutcheson speaks about.

⁵ The first to propose this pair of notions was Edmund Burke (1767, p. 237) in his *Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. However, it looks as if Kant borrowed this pair from Hutcheson because he did not read the German translation of Burke's treatise apparently until 1773.

причем зачастую оба этих свойства могут сочетаться в одном предмете. Свойством прекрасного или возвышенного могут обладать даже пороки, но до тех пор, пока они не прошли суд разума, а успели воздействовать только на чувство. Здесь снова видно соотношение чувства и разума, о котором говорит Хатчесон.

Мораль у Канта в «Наблюдениях...» также может соотноситься с чувствами прекрасного и возвышенного. Однако поистине возвышенна одна только добродетель. Остальные положительные нравственные качества при том условии, что не противоречат добродетели и согласны с ней, могут претендовать лишь на титул прекрасного. Это не касается таких намерений, которые могут приводить к тем же самым поступкам, коих требует и добродетель, но которые не исходят из ее принципов. Об этом Кант будет говорить позже в своих этических сочинениях, утверждая, что не имеют нравственной ценности поступки, *сообразные* с долгом, но совершенные тем не менее не *из* долга. Мотивы, движущие человеком, могут быть разнообразными, в том числе порочными. С виду добрый поступок вполне может исходить из таких мотивов. Однако поистине нравственным будет тот, который совершается только из уважения к закону.

Кант указывает на некоторое свойство души и сердца, которое влечет человека к состраданию и соучастию в судьбах других. Указанную участливость в чужой судьбе Кант считает слабой и слепой постольку, поскольку она есть склонность. Всякая склонность, как мы узнаем впоследствии из кантовских сочинений, посвященных практической философии, и всякое согласное с ней действие, коль скоро оно относится к сфере морали, Кантом осуждаются как противопоставленные долгу, исходящему исключительно из принципов разума.

Истинная добродетель должна опираться на всеобщие принципы, но интересно, что определяется она как осознание какого-то всеобщего чувства, к которому причастен всякий человек. Любопытно, что принципами добродетели Кант здесь называет чувства, а не принципы разума, а именно — чувство красоты и

In Kant's *Observations* morality may also correlate with the beautiful and sublime. But only virtue is truly sublime. The other positive moral properties, as long as they do not contradict virtue and are in harmony with it, may claim only the status of the beautiful. This does not apply to intentions which may lead to the same acts as those demanded by virtue, but which do not proceed from its principles. Kant would make this argument later in his ethical works, maintaining that acts *congruent* with duty but not performed *out of* a sense of duty have no moral value. The motives that drive the human being may be diverse, some may be evil. An act that looks good may be driven by such motives. But a truly moral act is an act performed out of respect for the law.

Kant writes about a property of the heart and soul that makes the human being compassionate and caring about others. Kant considers compassion to be weak and blind because it is merely an inclination. Any inclination, as Kant would argue in his later works devoted to practical philosophy, and any act congruent with it as long as it pertains to the moral sphere, are condemned by Kant and juxtaposed to duty which proceeds exclusively from the principles of reason.

True virtue must proceed from universal principles but, interestingly, it is defined not as awareness of some common feeling of which every person partakes. Curiously, Kant refers here to the principles of virtue as feelings and not as the principles of reason: the feeling of beauty and feeling of the dignity of human nature, although dignity would, of course, be directly associated with morality in Kant's subsequent ethical theories. Kant describes the feeling of dignity (in the pre-critical period it is still a "feeling") as the most common inclination to which all other inclinations should

чувство достоинства человеческой природы, хотя достоинство, безусловно, будет иметь непосредственное отношение к морали и в последующих этических построениях Канта. Это чувство достоинства — а в докритический период оно еще фигурирует именно как «чувство» — Кант называет наиболее всеобъемлющей склонностью, которой должно подчинить все остальные склонности точно так же, как, согласно его утверждению в «Метафизике нравов», всевозможные цели из склонностей необходимо подчинить одной цели, поставленной разумом (AA 06, S. 380–381; Кант, 2018, с. 27). Однако всеобщее моральное чувство все же не имеет достаточной силы воздействия на человеческую душу. В связи с этим человек был наделен дополнительными стремлениями, чтобы идти по пути добродетели. Данные принципы побуждают к добродетельным поступкам. Указанные выше сострадание и услужливость суть эти принципы. Именно их Кант именует адаптированными добродетелями в отличие от истинной добродетели. Но указанные принципы могут быть названы добродетелями, только когда выступают в связи с истинной добродетелью. Поскольку сами по себе они не являются добродетелями, то не будут иметь достаточной силы для толчка к добродетели, если возобладает грубый вкус. Согласно Канту, адаптированные добродетели сходны с истинными, поскольку сопровождаются чувством удовольствия и неудовольствия при столкновении с хорошими и дурными поступками. Как мы уже говорили, принципов недостаточно для устремления к добродетели, а потому в противовес грубому вкусу провидение вложило в нас некоторое тонкое чувство (возможно, в нем и проявляются отголоски теории морального чувства) (AA 02, S. 218; Кант, 1994в, с. 99; ср.: Кант, 2024а, с. 44–45).

Кант также выводит адаптированные добродетели для каждого пола. Таким образом, в качестве сущностного признака он приписывает женскому полу прекрасное (аналогично чувству прекрасного, или чувству красоты, как о нем пишет Хатчесон), а мужскому — благород-

be subordinated, just like in the *Metaphysics of Morals* he holds that all possible goals need to be subordinated to one goal set by reason (MS, AA 06, pp. 380-381). However, the common moral sense is not strong enough to influence the human soul. That is why man has been endowed with additional inclinations to follow the path of virtue. These principles prompt virtuous actions. They are the above-mentioned compassion and caring. Kant refers to them as adapted virtues as distinct from true virtue. But the above principles can be called virtues only if they are connected with true virtue. Because they are not virtues in themselves, they are not strong enough to give the first push toward virtue, if vulgar taste prevails. According to Kant, adapted virtues are similar to true ones because they are accompanied by the feelings of pleasure or displeasure when faced with good or bad acts. As I have said, principles are not strong enough to stimulate virtue, so that as a counterbalance to vulgar taste providence has endowed us with a fine feeling (perhaps echoes there of the theory of moral sense) (GSE, AA 02, p. 218).

Kant also derives adapted virtues for each gender. The essential property he ascribes to the feminine gender is the beautiful (analogous to the sense of the beautiful, or the sense of beauty, according to Hutcheson), and to the masculine gender, the noble (corresponds to the feeling of the sublime or the sense of dignity with Hutcheson). The feminine yen for stirring sensations is attributed to their morality. Thus, Kant is inclined to think that the moral sense is more characteristic of the feminine nature.

For a woman a virtuous act is that which is morally beautiful. She is not guided by principles based on coercion. Instead, the woman is endowed with a feeling that enables her to

ное (соотносится с чувством возвышенного, или чувством достоинства у Хатчесона). Стремление женщин к яркому переживанию ощущений связано с их нравственностью. Таким образом, Кант склонен говорить о том, что моральное чувство более присуще женской природе.

Добродетельным поступком для женщины будет тот, который нравственно прекрасен. Она не руководствуется принципами, построенными на принуждении. Взамен женщина одарена некоторым чувством, которое позволяет выбирать то, что ей по нраву. Кант отмечает, что важно привить ей вкус к тому, что поистине является добродетельным. Кажется, что, отказывая женщинам в четко выстроенных принципах, Кант и наделяет их чем-то вроде морального чувства. Оно, вероятно, имеет некоторую естественную ограничительную силу, которая не позволяет переступить рамки.

Довольно важным для понимания того, каким образом Кант инкорпорировал моральное чувство в свои ранние размышления, является и уже упомянутое конкурсное сочинение «Исследование отчетливости...». Кант здесь рассуждает о непроясненности самого понятия обязанности. Это, в свою очередь, не позволяет обеспечить достоверность главных принципов практической философии. Проблема состоит в нахождении неразложимых понятий, с которыми связано последовательное и достоверное познание. К таким понятиям относятся различные чувства, без знания о которых нельзя делать выводы о человеческой природе. Вместе с тем чувство — одна из способностей, которая может говорить об обязанностях.

Кант рассуждает о принципиальной недоказуемости основного принципа моральной философии. Предпосылкой всегда является цель, а средством — поступок. Так мы узнаём, что является должным. В нашем случае мы не можем обнаружить взаимоотношения «цель — средство», иначе необходимость целей приобрела бы вид необходимости средств (AA 02, S. 298; Кант, 1994б, с. 187).

Всякий поступок, представляющийся добрым и не подразумевающий другого блага, обнаруживающегося при детальном разложе-

choose what is after her heart. Kant believes that it is important to instil in her a taste for what is truly virtuous. It seems that while denying women clear-cut principles Kant ascribes to them something like the moral sense. Apparently it has a natural restrictive power which prevents transgressions.

Fairly important for understanding how Kant incorporated the moral sense in his early reflections is the above-mentioned Prize Essay *Inquiry Concerning the Distinctness*. Here Kant stresses that the concept of obligation itself is unclear. This in turn calls into question the key principles of practical philosophy. The problem is to find indivisible concepts required for consistent and accurate cognition. Such concepts are the various feelings that must be known in order to draw conclusions about human nature. At the same time, feeling is a faculty that can speak to obligations.

Kant meditates on the fact that the main principle of moral philosophy is unprovable. The prerequisite is always the end and the means is the act. That is how we learn what ought to be. In our case we cannot discover the “end-means” relation, otherwise the necessity of ends would morph into necessity of means (UD, AA 02, p. 298; Kant, 1992b, p. 272).

Kant describes as perfect any act that appears to be good and does not imply another good. The necessity of such an act is the material principle of obligation mentioned above. Kant elaborates that this material principle is expressed in the proposition “[...] do that is in accordance with the will of God [...]” (UD, AA 02, p. 300; Kant, 1992b, p. 273).

This fragment reveals the difference of the philosopher’s moral quests in his early works and his ethical views of the later period. The difference, as pointed out above, is that the material principle is unprovable whereas in the

нии этого поступка, Кант называет совершенным. Необходимость такого поступка и есть материальный принцип обязанности, который был упомянут выше. Кант уточняет, что выражением этого материального принципа будет положение «Делай то, что согласно воле Бога» (Ibid., S. 300; Там же, с. 190).

В данном фрагменте мы можем усмотреть отличие моральных изысканий в ранних сочинениях философа от его же этических воззрений, изложенных в работах более позднего периода. Это отличие заключается, как было отмечено, в наличии недоказуемого материального принципа, тогда как в той же «Метафизике нравов» сфера практической философии в той ее части, которая касается морали, регулируется и направляется исключительно формальным велением, хотя Кант все же придерживается концепции, предполагающей наличие формы и материи как составляющих всякого отдельного поступка. Кроме того, начиная еще с раннего периода Кант убежден в недоказуемости моральных принципов и укорененности в самом разуме центральных этических понятий, таких как обязанность (долг), добро и др.

Затем Кант переходит к формулировке первого формального основания действия, которое вполне может служить неким прототипом категорического императива, однако звучит совсем иначе: «...делай совершеннейшее из возможного для тебя» (Ibid., S. 299; Там же, с. 188). В такой формулировке можно уловить акцент на максимальной реализации человеческих возможностей в сфере морали, а также замкнутость на самом себе, в то время как категорический императив предполагает равное отношение к себе и к другим как к представителям человеческого рода. Однако, помимо вышеуказанного принципа, Кант говорит о необходимости присоединения к нему принципов материальных.

Тем не менее в рассматриваемом сочинении привлекает внимание обращение Канта в сторону нравственного (морального) чувства. Кант отмечает, что Хатчесон одним из первых начал рассуждать о проблеме первоначальных основоположений морали. При этом Кант ука-

Metaphysics of Morals, for example, the sphere of practical philosophy that has to do with morals is regulated and directed exclusively by formal prescription, although Kant still presupposes form and matter as components of every individual act. Furthermore, beginning from the early period, Kant is convinced that moral principles are unprovable and that central ethical concepts such as obligation (duty) and good etc. are embedded in reason itself.

Kant then goes on to formulate the first formal ground for acting, which can well be seen as a prototype of the categorical imperative, though it sounds different: “[...] perform the most perfect action in your power” (*UD*, AA 02, p. 299; Kant, 1992b, p. 273). This wording seems to emphasise maximum realisation of the human moral potential as well as self-centredness, whereas the categorical imperative applies equally to the self and to all the other representatives of the human race. However, in addition to the above-mentioned principle, Kant speaks of the need to include material principles.

Even so, what claims attention in the work considered here is Kant’s turning toward the moral sense. Kant notes that Hutcheson was one of the first to address the problem of the first principles of morality. In doing so, Kant is mindful of the fact that the question of the primacy of cognition or feeling is still debatable and calls for further study.

The claim that “in the pre-critical period Kant argued for the broadest foundations of morality, but these should not be speculative principles and prescriptions, but an expression of the consciousness of the inner sense [...]” (Apressyan, 2015, p. 262), is not quite valid if only because, as has been shown above, in the *Inquiry Concerning the Distinctness* Kant maintains that only virtue is sublime while all the

зывает, что вопрос о первичности познания или чувства все еще является спорным и требующим исследования.

Утверждение о том, что «в докритический период Кант выдвигал требование построения морали на как можно более общих основаниях, но в качестве таковых он полагал не умоглядные принципы и повеления, а выражение сознания внутреннего чувства» (Апресян, 2007, с. 262), не совсем корректно хотя бы потому, что, как было показано выше, в «Исследовании отчетливости...» Кант все же говорит об истинно возвышенном свойстве только добродетели, остальные же принципы — лишь вспомогательные. Также он предлагал формальный и материальный принципы поступка, с чувством не связанные.

Таким образом, мы видим, что в ранний период своего творчества Кант был явно вдохновлен идеями Шефтсбери и Хатчесона, хотя это вдохновение не было безграничным.

3. Моральное чувство в поздних кантовских сочинениях

Войтех Коломы полагает, что в поздних сочинениях Кант представляет теорию морального чувства как этику эвдемонизма (Kolomý, 2023, p. 109), и это действительно, на мой взгляд, так. Но, опираясь на некоторые кантовские лекционные курсы по этике, эту теорию точнее можно назвать утилитаристской, поскольку итогом моральности оказывается польза.

Оливер Зензен утверждает, что чувства как таковые на самом деле важны для Канта позднего периода, и поэтому тот не считал, что человек должен их преодолеть (Sensen, 2012, p. 45). Однако стоит отметить, что Канту просто не остается иного выхода, ведь он прекрасно понимает невозможность человеческой природы без чувственной составляющей, которая иногда влечет человека в сторону порока. Вместе с тем чувство не должно быть мотивом деятельности в этическом плане. Зензен отстаивает точку зрения, согласно которой чувства не производят мораль, но подталкивают агента к морально верному поведению (Ibid., p. 46). Эта

other principles are auxiliary. He also posited the formal and material principles of an act unconnected with feeling.

It will be seen, then, that in the early period of his work Kant was clearly inspired by the ideas of Shaftesbury and Hutcheson, although the inspiration was not boundless.

3. Moral Sense in Kant's Later Works

Vojtěch Kolomý (2023, p. 109) argues that in his later works Kant frames the theory of moral sense as an ethic of eudemonism, a statement I am inclined to agree with. However, keeping in mind some of Kant's lecture courses on ethics, the theory may be more accurately described as utilitarian since the result of morality is utility.

Oliver Sensen (2012, p. 45) holds that feelings as such are important for Kant's later period, which is why he did not think that the human being should overcome them. However, it has to be noted that Kant simply has no other options as he is fully aware that human nature is impossible without the sensible component which sometimes drags man in the direction of vice. At the same time, feeling should not be the motive of actions ethically. Sensen maintains that feelings do not generate morality but nudge the agent toward a morally right behaviour (*ibid.*, p. 46). Fair enough, but then no further reinforcement of the argument is needed because Kant himself articulates it, for example, in the *Metaphysics of Morals*. Even so, moral sense has a special status, which calls for a clarification.

Kant first sets forth his moral philosophy in a systematic manner in *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (1785). Insofar as the moral sense stems from human nature, which cannot be grounds of universal moral principles, the

позиция справедлива, но кажется, что она не нуждается в дополнительной аргументации, поскольку сам Кант достаточно явно артикулирует ее, например, в «Метафизике нравов». Вместе с тем моральное чувство имеет особый статус, что требует пояснения.

В «Основоположении к метафизике нравов» (1785) Кант впервые систематизированно излагает положения своей моральной философии. Коль скоро моральное чувство связано с природой человека, а из нее никак нельзя вывести всеобщие принципы нравственности, то и указанное чувство, как и всякое чувство вообще, не может служить истоком моральности (AA 04, S. 409–410; Кант, 1997б, с. 109–111).

В «Критике практического разума» (1788) моральное чувство есть только потенциальная способность иметь уважение к закону разума (AA 05, S. 80; Кант, 1997а, с. 491). Можно сказать, что в поздний период Кант отождествляет моральное чувство со способностью желания, поскольку оно представляет собой не долг, но субъективную восприимчивость к требованию долга.

Кроме того, в сочинении «О вельможном тоне, недавно возникшем в философии» (1796) на уважение к закону влияет даже не столько моральное чувство — скорее стоит сказать, что именно познание убеждает моральное чувство в истинности своих предписаний, воздействуя на него (AA 08, S. 403; Кант, 2024б, с. 229). Антонино Фальдудо справедливо указывает, что моральное чувство не равно уважению к нравственному закону. Он также отмечает распространение морального чувства в кантовской философии за пределы этической теории в сферу психической жизни (Falduto, 2014, p. 205–206).

Помимо сказанного, в «Критике практического разума» Кант отмечает, что именно моральное чувство нужно возвращать на первоначальном этапе самовоспитания в моральном плане, так как оно — наиболее благородное чувство, которое, однако, все же только чувство и поэтому для Канта в силу своего необщезначимого характера не может быть источником или объективным критерием для оценки поступка (AA 05, S. 38; Кант, 1997а, с. 367).

sense referred to, like any feeling, cannot be a source of morality (GMS, AA 04, pp. 409-410).

In the *Critique of Pure Reason* (1788) moral sense is merely the potential capacity to respect the law of reason (*KrV*, AA 05, p. 80). It can be said that in the later period Kant identifies moral sense with the capacity to desire since it is not a duty, but a subjective susceptibility to the dictate of duty.

Indeed, in his work “On a Recently Prominent Tone of Superiority in Philosophy” (1796) we see that respect for the law stems not so much from the moral sense, rather it is cognition that convinces the moral feeling of the validity of its prescriptions and influences it (*VT*, AA 08, p. 403). Antonio Falduto rightly points out that moral sense is not equal to respect for the moral law. He also notes that in Kant’s philosophy moral sense spreads beyond ethical theory into the sphere of psychic life (Falduto, 2014, pp. 205-206).

Furthermore, in the *Critique of Pure Reason* Kant writes that moral sense, more than anything else, has to be fostered at an early stage of moral self-education since it is the noblest of feelings which, however, being just a feeling, does not have a universally significant character and, for Kant, cannot be a source or an objective criterion in assessing an action (*KrV*, AA 05, p. 38).

This is borne out by the fact that to denote the concept, for example in lectures on the natural law, Kant uses the word *Gefühl*, which is closer emotionally than the word *Sinn*, which may be understood also as “sense”, which may imply an intellectual component (Kant, 2016b, p. 80). Moreover, Kant makes it clear that this sense is no more rigorous than the other physical sensations, so that the person guided by it is no more free at the moment of action than somebody who acts on the basis of some physical sensation. (*ibid.*).

Это подтверждается тем, что для обозначения исследуемого понятия, например в лекциях по естественному праву, Кант использует слово *Gefühl*, более близкое по значению к эмоциональному ощущению, чем, например, слово *Sinn*, которое можно понять и как «смысл», и в котором может подразумеваться наличие интеллектуальной составляющей (Kant, 2016, S. 80). Более того, философ прямо указывает на то, что это чувство ничем не строже, чем остальные физические ощущения, а потому человек, руководствующийся им, так же несвободен в момент действия, как и тот, кто, совершая поступок, опирается на какое-либо физическое чувство (Ibid.).

Помимо этого, еще в одном тексте, связанном с правом, а именно — в «Метафизических первоначалах учения о праве» из «Метафизики нравов» (1797), Кант подчеркивает отличие морального чувства, отражающего оценку (пусть не строго объективную и зачастую ошибочную) с точки зрения этических норм, от эстетического восприятия, которое является качественно иным:

Казнь как форма — вот что приводит в содрогание душу человека, исполненную идеей человеческого права, и это содрогание испытывают каждый раз, когда думают об этом, например о судьбе Карла I или Людовика XVI. Как, однако, объясняют себе это чувство, которое в данном случае не эстетическое (не сочувствие, действие силы воображения, заставляющего представлять себя на месте пострадавшего), а моральное чувство — ведь происходит полное ниспровержение всех правовых понятий? (AA 06, S. 320–321 Anm.; Кант, 2014, с. 331, примеч.).

Еще один аспект, в котором Кант рассматривает моральное чувство, — это соответствие подлинному, моральному удовольствию, отличному от удовольствия патологического, или чувственного, что можно увидеть во второй части «Метафизики нравов» — «Метафизических первоначалах учения о добродетели». При этом моральное чувство можно считать субъективной стороной разумного уважения к закону морали (AA 06, S. 463–464; Кант, 2018, с. 207).

In another text connected with right, “Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right” in the *Metaphysics of Morals* (1797), Kant stresses the qualitative distinction between the moral sense that reflects an estimation (even if not strictly objective and often erroneous) from the viewpoint of ethical norms, on the one hand, and aesthetic perception, on the other:

It is the formal execution of a monarch that strikes horror in a soul filled with the idea of human rights, a horror that one feels repeatedly as soon as and as often as one thinks of such scenes as the fate of Charles I or Louis XVI. But how are we to explain this feeling, which is not aesthetic feeling (sympathy, an effect of imagination by which we put ourselves in the place of the sufferer) but moral sense resulting from the complete overturning of all concepts of right? (MS, AA 06, pp. 320-321; Kant, 2005, p. 464; transl. corrected — A. P.)

Another angle from which Kant considers moral sense is compliance with genuine moral pleasure in contrast to pathological, or sensible pleasure, which we find in the second section of the *Metaphysics of Morals*, entitled “Metaphysical First Principles of the Doctrine of Virtue”. The moral sense can be seen as the subjective aspect of reasonable respect for moral law (MS TL, AA 06, pp. 463-464).

In addition to the characteristics described above, it is important to note yet another variant of Kant’s definition of the moral sense: like any feeling it is but a preliminary capacity to cognise good, which has to be articulated in a way suitable for reason (see: Walschots, 2017, p. 46). At the stage of sensation the object of perception has not yet been processed by reason. Nicholas Dunn, examining the role of feeling in practical judgment, stresses the decisive role of reasoning about a worthy action. He ar-

Помимо описанных характеристик важно указать еще один вариант определения Кантом морального чувства: как и всякое чувство, оно есть только предварительная способность к познанию добра, которую необходимо артикулировать в пригодном для рассудка виде (см.: Walschots, 2017, p. 46). На этапе чувствования предмет восприятия еще не прошел обработку разумом. Николас Данн, анализируя роль чувства в практическом суждении, подчеркивает решающую роль эмоций в рассуждении о должном поступке. Он утверждает, что суть морального суждения аффективна (Dunn, 2024, p. 72–73). Данн сводит понятие морального чувства к сугубо эмоциональному измерению, хотя Кант не всегда употребляет понятие морального чувства в таком контексте. Опора исключительно на чувство возможна при условии простоты понятия добра и возможности его непосредственного схватывания. Однако здесь можно обнаружить несколько трудностей.

Во-первых, посредством чувства мы можем воспринимать как добро то, что вызывает в нас удовольствие, но всякое чувство недостаточно для определения чего-либо как морально доброго. Для проверки первичного чувственного «суждения» на моральность и нужна инстанция разума. И этот ход все еще напоминает Хатчесона. Если мы останавливаемся на уровне чувства и выносим суждение на основании данных этого чувства, не обращаясь к инструментам разума, то тогда не может идти речи об универсальности морали, а оцениваемое действие соотносится только со склонностью, а не с законом разума. В таком случае добро может быть понято в смысле эстетической категории приятного или возвышенного⁶. Кант прямо указывает на эту аналогию в «Критике способности суждения» (AA 05, S. 265–267; Кант, 2001,

⁶ Фальдучо предлагает интересное исследование кантовской «моральной эстетики» (Falduto, 2014). Хотя итальянский исследователь не фокусируется на рассмотрении взглядов Шефтсбери и Хатчесона и их влияния на Канта, тем не менее это еще больше заставляет думать, что Кант всегда — осознанно или нет — находился под впечатлением от сочинений британских мыслителей.

gues that moral judgment is essentially affective (Dunn, 2024, pp. 72-73). Dunn reduces the concept of moral sense to the strictly emotional dimension, although Kant does not always use moral sense in such a context. Feeling can be a sufficient base only if the concept of good is simple and can be captured directly. However, there are several snags along the way.

First, through feeling we can perceive as good that which gives us pleasure, but not every feeling is sufficient for defining something as morally good. Reason must be used to test the primary sensible “judgment” for morality. This move is still reminiscent of Hutcheson. If we stop at the level of feeling and pass judgment on the basis of the data of that feeling without turning to the instruments of reason then there can be no question of universality of morals and the action is measured only against inclination, and not the law of reason. In this case good can be understood as an aesthetic category of the pleasant and exalted.⁶ Kant points to this analogy in the *Critique of Judgment* (KU, AA 05, pp. 265-267). Paul Guyer speaks about the problem of the influence the noumenal law and the choice involving a turn of mental attitude, on the actions in the phenomenal world. He notes that the feeling of respect is the empirical result of the influence of moral feelings on the will. But he believes that the concept of moral feelings is sufficient to explain and estimate a moral action (Guyer, 2010, pp. 130-132). Thus, in accordance with this position we should use Occam’s razor, even assuming a metaphysical explanation of the free will.

⁶ Falduto (2014) offers an interesting study of the Kantian “moral aesthetics”. Although the Italian scholar does not focus on the views of Shaftesbury and Hutcheson and their influence on Kant, this is added reason to think that Kant always, consciously or otherwise, was under the impression of the works of the two British thinkers.

с. 305—307). Пол Гайер говорит о проблеме воздействия ноуменального закона и выбора, связанного с переворотом в умонастроении, на действия в феноменальном мире. Он подчеркивает, что чувство уважения есть эмпирический результат влияния морального закона на волю. Однако, как он считает, понятия моральных чувств достаточно, чтобы объяснить и оценить моральное действие (Guyer, 2010, p. 130—132). Таким образом, согласно этой позиции, следует применить бритву Оккама, даже предполагая метафизическое объяснение свободы воли.

Во-вторых, мысль Канта о простой природе добра есть только предположение, а потому о добре можно рассуждать как о сложном понятии. Само по себе указание на «доброту» того или иного поступка (ведь этика оценивает поступки, а не статичные предметы) может пониматься в двух смыслах. С одной стороны, в качестве доброй оценивается внешняя сторона действия как минимальное условие возможной моральности, поскольку если действие даже внешне воспринимается порочным, то его невозможно оправдать. С другой стороны, необходимо также обратиться к внутренним мотивам, обуславливающим поступок. Мы помним, что для того, чтобы назвать поступок морально добрым, при его совершении нужно руководствоваться исключительно требованием разума, но никак не побуждением чувства. Более того, моральный закон распространяется на всех разумных существ. Чувство же не имеет такого тотального характера, и у нас нет возможности говорить о наличии специфической чувственности у других разумных существ помимо людей, поскольку в «Основоположении...» Кант убежден в том, что основание морали не следует выводить из человеческой природы (AA 04, S. 410; Кант, 1997б, с. 111).

Аликс Коэн отмечает, что поскольку желание и отвращение связаны с удовольствием и неудовольствием, то нет причин считать, что в сфере морали действует иной, особенный механизм, приводящий к поступку. Источник любой мотивации лежит так или иначе в аф-

Second, Kant's notion of the simple nature of good is merely a hypothesis, hence good can be seen as a complex concept. Reference to the "goodness" of this or that action (ethics estimates actions and not static objects) can be interpreted in two ways. On the one hand, the external side of an action can be estimated as kind as a minimum condition of possible morality because if the action is perceived as evil even externally it cannot be justified. On the other hand, we have to look at the inner motives of the action. We remember that to call an action morally worthy it has to be performed exclusively by the bidding of reason, but not by emotional impulse. Moreover, the moral law applies to all reasonable beings. Feeling, on the other hand, does not have a universal character, so that we cannot speak about the specific sensibility of reasonable beings other than humans because in the *Metaphysics of Morals* Kant maintains that the foundations of morals should not be derived from human nature (MS, AA 04, p. 410).

Alix Cohen believes that because desire and revulsion correspond to pleasure and displeasure, there is no reason to think that in the moral sphere there is some special mechanism that leads to an action. Any motivation is based on affects, good or bad (Cohen, 2018, pp. 6-7). However, Kant himself, in the *Metaphysics of Morals* and in the *Critique of Practical Reason*, urges the need to improve one's moral status to such an extent as to act proceeding solely from the moral law. This of course cannot be fully attained since it would mean complete moral sanctity, a state humans can never achieve, owing to their nature (MS, AA 06, pp. 382-384; *KpV*, AA 05, pp. 127-128, 157). And yet people do behave virtuously, duty sometimes contradicting their wishes. Kant attaches great importance to the morally correct action in the battle against inclination (MS, AA 06, p. 380). In

фектах, добрых или порочных (Cohen, 2018, p. 6–7). Однако сам Кант утверждает и в «Метафизике нравов», и в «Критике практического разума», что необходимо настолько совершенствовать свое моральное состояние, чтобы действовать исходя лишь из закона морали, что, конечно, недостижимо в полной мере, так как означало бы нравственную святость, недоступную человеку в силу его природы (AA 06, S. 382–384; Кант, 2018, с. 31–33; AA 05, S. 127–128, 157; Кант, 1997а, с. 635, 715). Тем не менее люди поступают добродетельно, а требование долга зачастую противоречит желанию. Для кёнигсбергского философа крайне важно понятие принуждения, что и придает ценность морально правильному действию в борьбе со склонностью (AA 06, S. 380; Кант, 2018, с. 25). С точки зрения кантовской терминологии более важным является не желание, а цель, которая в то же время есть материя именно морально оцениваемого поступка, а не любого действия (Ibid., S. 380–381; Там же, с. 27).

Кроме того, в «Критике практического разума» философ прямо указывает, что уважение не имеет патологического характера и никак не связано с чувством удовольствия и неудовольствия (AA 05, S. 80; Кант, 1997а, с. 489). Кант допускает воздействие чувства посредством примеров добрых поступков для воспитания добродетельного нрава, но это только предварительный этап, суррогат подлинного морально доброго состояния, ведь добродетель не должна быть лишь результатом механической тренировки (AA 06, S. 382–384; Кант, 2018, с. 31–33). В связи с этим тезис, отстаиваемый Коэн, представляется шатким. Кроме того, об эмоциональном или чувственном измерении добродетели не приходится говорить еще и потому, что даже добрые поступки, совершенные по склонности, к которой относятся влечения различных чувств, отвергаются Кантом как не соответствующие закону морали. Помимо этого исследователь говорит о «чувстве уважения», которое, будучи мотивом добродетельного действия, тем не менее не нарушает моральную чистоту мо-

Kant's terminology, the wish is less important than the end, which at the same time is the matter not of any action, but of a morally estimated one (*ibid.*, pp. 380-381).

Indeed, in the *Groundwork for Metaphysics of Morals* he states in so many words that respect does not have a pathological character and is not in any way connected with the feeling of pleasure or displeasure (GMS, AA 05, p. 80). Kant allows for the impact of feeling through examples of good actions for promoting virtuous attitudes, but this is only a preliminary stage, a surrogate of a truly morally virtuous state, for virtue should not be the result solely of mechanical training (*ibid.*, pp. 382-384). Thus, Cohen's thesis is shaky. A further reason why the emotional and sensible dimension of virtue is beside the point is that Kant rejects even good actions performed by inclination, i.e. the drives of various feelings, because they do not comply with the moral law. He also speaks about a "feeling of respect" which, while being a motive of virtuous actions, does not make moral motivation less pure (Cohen, 2018, p. 7, 8), although Kant never identifies the respect due to the moral law and other people as an end in itself with ordinary physical feeling. He merely indicates that respect is only referred to as a moral sense subjectively, but in itself it is a principle, and Kant stresses the theoretical character of respect in the *Metaphysics of Morals* (MS, AA 06, pp. 448-449, 463-464). Thus, the attempt to reduce this specific kind of respect to "rational sense" (Cohen, 2018, p. 9) is untenable partly because Kant does not allow for the existence of intellectual sense, for example, in the *Critique of Practical Reason* (AA 05, p. 117).

The term I am considering also occurs in the lectures on ethics which he delivered in the 1770s and 80s. In "*Moralphilosophie Collin*",

тивации (Cohen, 2018, p. 7–8), хотя то уважение, которое необходимо оказывать закону морали и другим людям как цели самой по себе, Кант никогда не отождествляет с обычным физическим чувством. Он только указывает, что это уважение лишь субъективно называют моральным чувством, но само по себе оно является принципом, и в «Метафизике нравов» Кант подчеркивает теоретический характер этого уважения (AA 06, S. 448–449, 463–464; Кант, 2018, с. 173, 207). Таким образом, попытка свести это специфическое уважение к «рациональному чувству» (Cohen, 2018, p. 9) несостоятельна в том числе и потому, что Кант считает невозможным существование интеллектуального чувства, о чем говорит, например, в «Критике практического разума» (AA 05, S. 117; Кант, 1997а, с. 603).

В лекциях по этике, которые Кант читал в 1770–1780-е гг., мы также встречаем упоминания рассматриваемого термина. В конспекте «Moralphilosophie Collins» по курсу зимнего семестра 1784/85 г., оконченному 19 апреля 1785 г., Кант пишет, что всякое моральное учение имеет своим основанием либо эмпирический, либо интеллектуальный принцип. Эмпирические принципы могут быть как внешними, так и внутренними. Внутренние предполагают физическое или моральное чувство (AA 27, S. 253; Кант, 2000, с. 46). Все эмпирические принципы сразу же отсекаются Кантом в силу невозможности соответствовать характеру всеобщности.

Пожалуй, итоговым текстом для анализа кантовской точки зрения на моральное чувство является вторая часть «Метафизики нравов» — «Метафизические первоначала учения о добродетели». Здесь моральным чувством философ называет нравственное совершенство, состоящее в наивысшем уровне культивирования собственного морального состояния, при котором требования внутреннего закона исполняются единственно из самого этого закона (AA 06, S. 386–388; Кант, 2018, с. 39–41). Здесь же Кант предостерегает от попыток сделать это чувство основным, если не единственным инструментом определения требований

a conspectus of the winter 1784–1785 semester course finished on 19 April 1785 Kant posits that every moral doctrine is based either on an empirical or an intellectual principle. Empirical principles may be external or internal. The internal principles presuppose a physical or a moral sense (*V-Mo/Collins*, AA 27, p. 253). Kant brushes aside all empirical principles out of hand because they are at odds with the character of universality.

Perhaps the definitive text for the analysis of the Kantian view on the moral sense is “The Doctrine of Virtue”, the second part of the *Metaphysics of Morals*. Here Kant defines moral sense as moral perfection which consists in the highest cultivation of one’s own moral state when the demands of internal law are followed solely out of this law itself (*MS TL*, AA 06, pp. 386-388). Here Kant also warns against attempts to make feeling the main, if not the only, instrument of determining the prescriptions of duty and testing morally relevant actions. Cohen claims that with Kant feeling is a component of virtue. Cohen associates virtue not only with the will because it is precisely moral feelings that prompt virtuous actions. In that sense moral motivation is no different from any other, and cultivation of certain moral emotions means cultivation of virtue (Cohen, 2018, pp. 3-4). He points out that a virtuous intention influences feeling and the capacity of willing although Kant seems to be referring to feedback since it is education of simpler feelings that generates respect for the moral law.

It can be said that in the *Metaphysics of Morals* moral sense is a level of authority in ethics which harmonises sensibility with reason. Moreover, moral sense is innate as distinct from the *a priori* origin of the law of reason inasmuch as Kant considers this sense to be inherent in the human race. It constitutes the

долга и проверки морально релевантных действий. Коэн утверждает, что чувство является составляющей добродетели у Канта. Таким образом, добродетель связывается Коэн не только с волей, поскольку именно моральные чувства подталкивают к добродетельному действию. В этом смысле моральная мотивация не отличается от любой другой, а возвращение определенных моральных эмоций соответствует культивированию добродетели (Cohen, 2018, р. 3–4). При этом исследователь указывает, что добродетельное намерение влияет на чувство и способность желания, хотя, как кажется, Кант говорит об обратном воздействии, так как именно воспитание более простых чувств порождает уважение к моральному закону.

Можно сказать, что в «Метафизике нравов» моральное чувство выступает некоей инстанцией в сфере этики, которая приводит влечения чувственности в соответствие с разумом. Более того, моральное чувство является врожденным, в отличие от закона разума, имеющего априорное происхождение, поскольку Кант указывает на изначальную присущность человеческому роду этого чувства. Оно представляет собой некий задаток, который необходимо развивать. Кроме того, на такое чувство воздействуют не внешние объекты, но сам разум. Кант снова настаивает на том, что для этого понятия следует использовать именно термин *Gefühl*, а не *Sinn*, так как последнее подразумевает сугубо спекулятивный характер, но не является критерием истины в области морали, поскольку такой критерий отсутствует и для теоретического познания (АА 06, S. 399–400; Кант, 2018, с. 67).

Заключение

Фактически Кант признается в том, что в мире этики мы вынуждены двигаться на ощупь, а единственным путеводителем является все то же моральное чувство, которое удивительным образом будто предстает посредником между нами и нашим разумом, предписывающим моральный закон. По сути,

makings of what needs to be developed. Besides, this sense is influenced not by external objects, but by reason. Kant reiterates that the concept should be referred to as *Gefühl*, and not as *Sinn*, since the latter implies a strictly speculative character, but is not a criterion of moral truth, because such a criterion does not exist for theoretical knowledge as well (*ibid.*, pp. 399-400).

Conclusion

At the end of the day, Kant concedes that in the world of ethics we have to grope our way, the only guide being the moral sense which, oddly, acts as a mediator between us and our reason which prescribes the moral law. In fact there is an analogy here between theoretical and practical cognition.⁷ In the practical sphere the moral sense is an analogy of the transcendental scheme (time) of the theoretical sphere inasmuch as it links the empirical data of actions in the phenomenal world and the moral prescriptions that Kant situates in the noumenal sphere, containing the rational (“moral”) and sensible (“sense”) elements. Arguably, then, the moral sense is a synthetic concept similar to the concept of the highest good Kant introduced in the *Critique of Practical Reason*. While Hutcheson considered the basic senses of morality and of the beautiful to be formal and senseless, Kant considers space and time to be formal, with the latter being primary. Kant apparently did not ques-

⁷Sensen (2012, p. 54) offers a hybrid view whereby pure reason, in establishing the moral law, also performs a practical function by influencing feelings. But he allows for the possibility to ground Kantian morality also through feelings, thus attempting to weaken morality as universal and unconditionally relevant, which is an untenable position (*ibid.*, p. 58). At the same time Kant does not deny the importance of feelings in human’s moral life, but points to the need to restrain and control them since they are no more than inclinations.

мы наблюдаем аналогию между познанием в теоретическом и практическом плане⁷. В практической сфере моральное чувство выступает в качестве аналога трансцендентальной схемы (времени) теоретической сферы, так как оно соединяет эмпирические данные действий в феноменальном мире и моральные предписания, отнесенные Кантом в сферу ноуменального, заключая в себе рациональную («моральное») и чувственную («чувство») составляющие. Таким образом, можно предположить, что моральное чувство — это синтетическое понятие наподобие понятия высшего блага, введенного Кантом в «Критике практического разума». Если Хатчесон считал базовые чувства морали и прекрасного сами по себе формальными и бессодержательными, то у Канта формальными являются пространство и время, последнее из которых первично.

Кант, по-видимому, не сомневается в существовании морального чувства, но отвергает этическую теорию, построенную на этом понятии. Мы видим, что исследуемое понятие никогда не ускользало от внимания философа. На протяжении всего своего философского творчества он дает этому терминологическому словосочетанию немалое количество определений и наделяет его разными характеристиками.

Можно предположить, что в ранний период Кант напрямую заимствует у Хатчесона не только понятие морального чувства (которое тот, в свою очередь, воспринял от Шефтсбери), но и крайне важные термины — «прекрасное» и «возвышенное», фигурирующие не только в докритической философии, но и в поздней эстетической теории. На этом раннем этапе

⁷Зензен предлагает гибридную точку зрения, согласно которой чистый разум, устанавливая моральный закон, осуществляет также практическую функцию, воздействуя на чувства (Sensen, 2012, p. 54). Однако исследователь допускает возможность обосновать кантовскую мораль в том числе посредством чувств, говоря тем самым о попытке ослабления морали как строго всеобщей и безусловно необходимой, что не представляется корректным (Ibid., p. 58). Вместе с тем Кант не отрицает важность чувств в моральной жизни человека, но указывает на необходимость их ограничения и контроля, поскольку они могут фигурировать лишь как склонности.

tion the existence of the moral sense, but rejected the ethical theory based on this concept. We see that the concept of moral sense was always within Kant's purview. His philosophical works are strewn with definitions and characteristics of this term. Arguably, in the early period he borrowed from Hutcheson not only the concept of the moral sense (which Hutcheson in turn borrowed from Shaftesbury) but also the extremely important terms "the beautiful" and "the sublime" which are used not only in Kant's pre-critical philosophy but also in his later aesthetic theory. There are no grounds for questioning the influence of Shaftesbury and Hutcheson on Kant because we know that he was familiar with the translations of their main treatises. At that early stage Kant seemed to be sizing up the concept of moral sense because he was impressed by Hutcheson's doctrine, but he already had reservations about it that anticipated his views of the critical period. Kant spots the weaknesses of the moral sense compared with the rigor of virtue and objectivity of knowledge.

At the later stage Kant's attitude to the concept becomes still more nuanced as he is convinced that feelings and reason work at cross-purposes, but he still has sympathy for the research of his British colleagues. The need for theoretical rigor of the moral philosophy and at the same time the poetic beauty of the aesthetic doctrine which Kant does not abandon completely induces him, if not to reconcile the bidding of duty and the lure of sense, at least to find a link between them. He rejects the moral sense in principle as the basis of ethics, but identifies it with respect for the moral law thus retaining the characteristics of principle as a rigorous proposition. Even so, I submit that the question of the relation between the moral sense and the aesthetic perception has yet to be resolved.

философ скорее присматривается к моральному чувству, поскольку доктрина Хатчесона произвела на него яркое впечатление, но уже предлагает критику, предвосхищающую взгляды критического периода. Уже здесь Кант подмечает слабости морального чувства, его отличие от строгости добродетели и объективности познания.

На позднем этапе отношение кёнигсбергского философа к рассматриваемому понятию усложняется еще более, поскольку Кант убежден в разной направленности чувств и разума, но все еще симпатизирует изысканиям британских визави. Стремление к теоретической строгости моральной философии и при этом сохранению поэтической красоты эстетической доктрины, от которой Кант не отказывается полностью, приводит к необходимости если не примирить веления долга и влечения чувства, то хотя бы отыскать связующее звено. Моральное чувство уже принципиально отвергается как основа этики, но отождествляется с уважением к закону морали, в связи с этим сохраняя характеристики принципа как строгого положения. Однако вопрос о соотношении морального чувства с эстетическим ощущением, на мой взгляд, остается все еще непроясненным.

Проблемой является не то, что разум, согласно взглядам некоторых авторов, не может быть мотивом поступка (ведь для моральности поступка Кант требует именно следование закону разума), а то, что человек в силу несовершенной нравственной природы находится между двумя мотивами — долгом и чувством, зачастую выбирая неверный. Моральное же чувство помогает примирить разумное требование и чувственное восприятие или же соотнести зачатки добра в чувственной природе человека с велением долга. Вместе с тем Кант все же нигде не приходит к однозначной и окончательной оценке морального чувства. В разных сочинениях и даже внутри одного произведения можно найти различные определения этого термина. И если рассмотрение морального чувства в перспективе кантовской эстетики представляет собой интересную проблему, то в этическом

The problem is not that reason, as some authors argue, cannot be the motive of an action (according to Kant, an action is moral if it follows the law of reason) but that the human being, owing to his imperfect nature, is caught between two motives, duty and feeling, often making the wrong choice. The moral sense meanwhile helps to reconcile reasonable demand and sensible perception or to relate the beginnings of good in human being's sensible nature and the bidding of duty. At the same time Kant never delivers a flat and final verdict on the moral sense. We find different definitions of the term in different works and even within one and the same work. The study of the moral sense in the perspective of Kantian aesthetics is an interesting problem. But in the ethical dimension a consensus on this question is unlikely to be reached because the relationship between the moral sense and reason as well as the moral feeling and feeling as such in Kant's ethics is unclear.

References

- Abramov, M. A., 2000. *Shotlandskaya filosofiya veka Prosveshcheniya* [Scottish Philosophy of the Age of Enlightenment]. Moscow: IFRAN. (In Rus.)
- Apressyan, R. G., 2007. Kant and the Ethics of Moral Sense. In: N. V. Motroshilova, ed. 2007. *Immanuel Kant: nasledie i proekt* [Immanuel Kant: Legacy and Project]. Moscow: Kanon+, pp. 259-271. (In Rus.)
- Apressyan, R. G., 2015. The Concept of Moral Sense in the Ethics of Francis Hutcheson. *Ethical Thought*, 15, pp. 170-201. (In Rus.)
- Artemieva, O. V., 2018. The Problem of moral ability in Modern Ethics. *Ethical Thought*, 18(2), pp. 72-85. (In Rus.)
- Burke, E., 1767. *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. London: J. Dodsley.

измерении консенсус по этому вопросу маловероятен в силу неясного соотношения в этике Канта морального чувства и разума, а также морального чувства и чувства как такового.

Список литературы

Абрамов М. А. Шотландская философия века Просвещения. М. : ИФРАН, 2000.

Апресян Р. Г. Кант и этика морального чувства // Иммануил Кант: наследие и проект / под ред. Н. В. Мотрошиловой. М. : Канон+ ; Реабилитация, 2007. С. 259–271.

Апресян Р. Г. Понятие морального чувства в этике Френсиса Хатчесона // Этическая мысль. 2015. Т. 15, №1. С. 170–200.

Артемова О. В. Проблема моральной способности в этике Нового времени // Этическая мысль. 2018. Т. 18, № 2. С. 72–85.

Бёрк Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного / пер. Е. С. Лагутина. М. : Искусство, 1979.

Зеленский О. А. Шефтсбери и Хатчесон как теоретики морального чувства // Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история. 2015. №5–6 (46). С. 51–56.

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

Кант И. Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали // Собр. соч. : в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М. : Чоро, 1994б. Т. 2. С. 159–190.

Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Собр. соч. : в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М. : Чоро, 1994в. Т. 2. С. 85–142.

Кант И. Опыт введения в философию понятия отрицательных величин // Собр. соч. : в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М. : Чоро, 1994г. Т. 2. С. 41–84.

Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. / отв. ред. Н. В. Мотрошилова, Б. Тушлинг. М. : Московский философский фонд, 1997а. Т. 3. С. 277–732.

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

Кант И. Лекции по этике. М. : Республика, 2000.

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

Cohen, A., 2018. Kant on Moral Feelings, Moral Desires and the Cultivation of Virtue. In: S. Sedgwick and D. Emundts, eds. 2018. *Begehren / Desire*. Berlin & Boston: De Gruyter, pp. 3-18.

Dunn, N., 2024. Kant on Moral Feeling and Practical Judgment. In: E. Valdez, ed. 2024. *Rethinking Kant, Volume 7*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 72-96.

Falduto, A., 2014. *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*. Boston: De Gruyter.

Guyer P., 2010. Moral Feelings in the *Metaphysics of Morals*. In: L. Denis, ed. 2010. *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 130-151.

Hutcheson, F., 2004. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. Indianapolis: Liberty Fund.

Kant, I., 1992a. Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy. In: I. Kant, 1992. *Theoretical Philosophy, 1755–1770*. Edited by D. Walford. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 203-242.

Kant, I., 1992b. Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality. In: I. Kant, 1992. *Theoretical Philosophy, 1755–1770*. Edited by D. Walford. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 243-286.

Kant, I., 1996. Critique of Practical Reason. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Translated and edited by M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 133-272.

Kant, I., 1997. Lectures on Ethics. Edited by P. Heath and J. B. Schneewind, translated by P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2000. *Critique of the Power of Judgment*. Translated by P. Guyer, edited by P. Guyer and E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 133-272.

Kant, I., 2002. On a Recently Prominent Tone of Superiority in Philosophy. In: I. Kant, 2002. *Theoretical Philosophy after 1781*. Edited by H. Allison and P. Heath, translated by G. Hatfield and M. Friedman. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 425-446.

Kant, I., 2005. The Metaphysics of Morals. In: I. Kant, 2005. *Practical Philosophy*. Edited by M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 353-604.

Кант И. Метафизика нравов. Часть первая. Метафизические первоначала учения о праве // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон+ ; РООИ «Реабилитация», 2014. Т. 5, ч. 1.

Кант И. Естественное право Файерабенда. Введение (окончание) // Кантовский сборник. 2016. № 4. С. 56–62.

Кант И. Метафизика нравов. Часть вторая. Метафизические основные начала учения о добродетели // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон+ ; РООИ «Реабилитация», 2018. Т. 5, ч. 2.

Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024а. Т. 1. С. 33–85.

Кант И. О вельможном тоне, недавно возникшем в философии // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024б. Т. 2. С. 212–232.

Кант И. Опыт о болезнях головы // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024в. Т. 1. С. 86–99.

Кузнецов В. Н., Мееровский Б. В., Грязнов А. Ф. Западноевропейская философия XVIII века. М. : Высшая школа, 1986.

Повечерова А. В. Понятие морального чувства в практической философии Э. Шефтсбери, Ф. Хатчесона и И. Канта // Преподавание языков и культур в парадигме гуманитарного образования : материалы IV междунар. науч.-практ. конф. М. : Изд-во РГГУ, 2021. С. 222–233.

Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М. : Искусство, 1973. С. 41–261.

Шамис Д. А. Моральное чувство как основание познания в сфере морали // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2015. № 4. С. 230–239.

Cohen A. Kant on Moral Feelings, Moral Desires and the Cultivation of Virtue // *Begehren / Desire* / ed. by S. Sedgwick, D. Emundts. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2018. P. 3–18.

Dunn N. Kant on Moral Feeling and Practical Judgment // *Rethinking Kant* / ed. by E. Valdez. Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing, 2024. Vol. 7. P. 72–96.

Kant, I., 2007. Essay on the Maladies of the Head. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. Edited by G. Zöllner and R.B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 63-77.

Kant, I., 2011a. Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime. In: Kant, 2011. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. Edited by P. Frierson and P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 11-64.

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

Kant, I., 2016a. The Natural Law of Feyerabend. Introduction (Ending). *Kantian Journal*, 4, pp. 56-62. (In Rus.)

Kant, I., 2016b. *Lezioni sul Diritto Naturale (Naturrecht Feyerabend)*. Milano: Bompiani.

Khatcheson, F., 1973. Issledovanie o proiskhozhdenii nashikh idei krasoty i dobrodeteli [An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue]. In: M. F. Ovsyannikov, ed. 1973. *Frensis Khatcheson. David Yum. Adam Smit. Estetika* [Francis Hutcheson. David Hume. Adam Smith. Aesthetics], Moscow, pp. 41-261. (In Rus.)

Kolomý, V., 2023. Kant on Moral Feeling and Respect. *Kantian Review*, 28, pp. 105-123.

Kulenkampff, J., 2004. *Moralisches Gefühl oder moral sense: wie berechtigt ist Kants Kritik?* *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 12, pp. 233-251.

Kuznetsov, V.N., Meerovskii, B.V. and Gryaznov, A.F., 1986. *Zapadnoevropeiskaya filosofiya XVIII veka* [Western European Philosophy of the 18th Century]. Moscow: Vysshaya shkola. (In Rus.)

Povecherova, A.V., 2021. The Concept of Moral Feeling in the Practical Philosophy of A. Shaftesbury, F. Hutcheson and I. Kant. In: A.G. Kataeva, ed. 2021. *Prepodavanie yazykov i kul'tur v paradigme gumanitarnogo obrazovaniya: Materialy IV Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Teaching Languages and Cultures in the Paradigm of Humanitarian Education: Proceedings of the 4th International Conference]. Moscow: RGGU, pp. 222-233. (In Rus.)

Sensen, O., 2012. The Role of Feelings in Kant's Moral Philosophy. *Studi Kantiani*, 25, pp. 45-58.

Falduto A. The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2014.

Guyer P. Moral Feelings in the *Metaphysics of Morals* // Kant's *Metaphysics of Morals: A Critical Guide* / ed. by L. Denis. N. Y. : Cambridge University Press, 2010. P. 130–151.

Hutcheson F. An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue / ed. by W. Leidhold. Indianapolis : Liberty Fund, 2004.

Kant I. Lezioni sul Diritto Naturale (Nurrecht Feyerabend) / a cura di N. Hinske e G. Sadun Bordoni. Milano : Bompiani, 2016.

Kolomý V. Kant on Moral Feeling and Respect // *Kantian Review*. 2023. Vol. 28, №1. P. 105–123.

Kulenkampff J. Moralisches Gefühl oder moral sense: wie berechtigt ist Kants Kritik? // *Jahrbuch für Recht und Ethik*. 2004. № 12. S. 233–251.

Sensen O. The Role of Feelings in Kant's Moral Philosophy // *Studi Kantiani*. 2012. Vol. 25. P. 45–58.

Shaftesbury A. A. C. An Inquiry Concerning Virtue, or Merit / ed. by D. Walford. Manchester : Manchester University Press, 1977.

Tilley J. J. Exciting Reasons and Moral Rationalism in Hutcheson's Illustrations upon the Moral Sense // *Journal of the History of Philosophy*. 2012. Vol. 50, № 1. P. 53–83.

Walschots M. Hutcheson and Kant: Moral Sense and Moral Feeling // *Kant and the Scottish Enlightenment* / ed. by C. W. Surprenant, E. Robinson. L. : Routledge, 2017. P. 36–54.

Об авторе

Анастасия Владиславовна Повечерова, Институт философии РАН, Москва, Россия.

E-mail: anastasiapovecherova@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7217-7399>

Для цитирования:

Повечерова А.В. Понятие морального чувства в этике Канта // *Кантовский сборник*. 2024. Т. 43, № 4. С. 70–98.

doi: [10.5922/0207-6918-2024-4-3](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2024-4-3)

© Повечерова А.В., 2024.

Shamis, D. A., 2015. Moral Feeling as Foundation of Knowledge in the Field of Morality. *Tomsk State University Journal. Philosophy. Sociology. Political Science*, 4, pp. 230-239. (In Rus.)

Shaftesbury, A. A. C., 1977. *An Inquiry Concerning Virtue, or Merit*. Edited by D. Walford. Manchester: Manchester University Press.

Tilley, J., 2012. Exciting Reasons and Moral Rationalism in Hutcheson's Illustrations upon the Moral Sense. *Journal of the History of Philosophy*, 50(1), pp. 53-83.

Walschots, M., 2017. Hutcheson and Kant: Moral Sense and Moral Feeling. In: C.W. Surprenant and E. Robinson, eds. 2017. *Kant and the Scottish Enlightenment*. London: Routledge, pp. 36-54.

Zelenskii, O. A., 2015. Shaftesbury and Hutcheson as Theories of Moral Sense. *Aktual'nye voprosy obshchestvennykh nauk: sotsiologiya, politologiya, filosofiya, istoriya* [Current Issues of Social Sciences: Sociology, Political Science, Philosophy, History], 5-6(46), pp. 51-56. (In Rus.)

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Anastasiya V. *Povecherova*, MA, Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia.

E-mail: anastasiapovecherova@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7217-7399>

To cite this article:

Povecherova, A. V., 2024. The Concept of Moral Sense in Kant's Ethics. *Kantian Journal*, 43(4), pp. 70-98.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-4-3>

© Povecherova A. V., 2024.

ПРИНЦИПЫ ОЦЕНКИ (DIIUDICATIO)
И ИСПОЛНЕНИЯ (EXECUTIO)
В ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАНТА
(НА МАТЕРИАЛЕ «ЕСТЕСТВЕННОГО
ПРАВА ФАЙЕРАБЕНДА»
И ЛЕКЦИЙ ПО ЭТИКЕ)

Л. Э. Крыштон^{1,2}

Рассмотрены принципы оценки (*diiudicatio*, *Beurteilung*) и исполнения (*executio*, *Ausübung*) в записях лекций Канта по естественному праву («Естественное право Файерабенда»). В данном манускрипте эти принципы в качестве двоичной схемы используются дважды, и оба раза – во введении к первой главе. Для пояснения значения данных понятий автор статьи анализирует другие случаи их употребления в философии Канта. Устанавливается, что в качестве двоичной схемы они встречаются только в записях различных лекционных курсов и черновых заметках. Подавляющее число случаев употребления диады этих принципов приходится на докритический период. В критический период их можно встретить только в первой половине 1780-х гг. В «Естественном праве Файерабенда» мы видим самый поздний случай их употребления. Чаще всего эти принципы используются в моральной философии. Здесь они имеют два основных значения – принцип оценки соответствует объективному основанию воления, тогда как принцип исполнения указывает на субъективное основание; для оценки морального долга нам достаточно одного только разума, для его исполнения необходимо предположение посторонней воли (божественной). В ходе исследования устанавливается, что эти понятия Кант заимствует из лекционного курса по логике, где они имели иное ведущее значение: принцип оценки служил

¹ Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы (РУДН им. Патриса Лумумбы), Россия, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6.

² Российский государственный гуманитарный университет, Россия, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6.
Поступила в редакцию: 11.09.2024 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2024-4-4

PRINCIPLES OF ADJUDICATION
(DIIUDICATIO)
AND EXECUTION (EXECUTIO)
IN KANT'S PRACTICAL PHILOSOPHY
(BASED ON FEYERABEND'S NATURAL
RIGHT AND LECTURES
ON ETHICS)

L. E. Kryshpton^{1,2}

This paper is concerned with the principles of adjudication (*diiudicatio*, *Beurteilung*) and execution (*executio*, *Ausübung*) in the notes of Kant's lectures on natural right ("Feyerabend's Natural Right"). In this manuscript these principles are used as a binary scheme twice, each time in the introduction to the first chapter. To explain the meaning of these concepts I use other cases of their use in Kant's philosophy. I have established that they are used as a pair only in the notes of various lecture courses and in rough drafts. The majority of these uses occur in the pre-critical period. In the critical period they can be encountered only in the first half of the 1780s. The latest case occurs in "Feyerabend's Natural Right". More often than not these terms are used in moral philosophy. Here they have two main meanings: the principle of adjudication corresponds to the objective foundation of volition, whereas the principle of execution points to the objective foundation; to adjudicate moral duty reason alone is enough, to execute it external (divine) will needs to be posited. The research has established that Kant borrows these concepts from the lecture course on logic where their main meaning is different: the principle of adjudication serving to determine theoretical cognition and the principle of execution, practical cognition. The source of the transformation that occurred in transferring these concepts to the sphere of moral philosophy is Meier's Compendium. The pair is

¹ Patrice Lumumba Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University).
6 Miklukho-Maklaya Street, Moscow, 117198, Russia.

² Russian State University for the Humanities.
6 Miusskaya sq., Moscow, 125047, Russia.
Received: 11.09.2024.
doi: 10.5922/0207-6918-2024-4-4

для определения теоретического познания, принцип исполнения – для определения практического познания. Произшедшая при перенесении этих понятий в сферу моральной философии трансформация имеет своим источником компендиум Майера. В нем данная пара понятий не используется, однако присутствует разделение познания на теоретическое и практическое. При этом практическое познание определяется Майером как такое, которое способно воздействовать на способность желания. В «Естественном праве Файерабенда» отражаются все три выделенные значения принципов оценки и исполнения.

Ключевые слова: Кант, естественное право, принцип оценки, принцип исполнения, лекции, логика, моральная философия

В последнее десятилетие кантовские лекции по естественному праву привлекают все больше внимания исследователей (Hirsch, 2012; Guyer, 2012; Sadun Bordoni, 2016; Хинске, 2014). Немалую лепту в оживление этого внимания внесли и появившиеся не так давно критические издания этих записей на немецком языке (Delfosse, Hinske, Sadun Bordoni, 2010–2014), а также их переводы на другие европейские языки – итальянский (Kant, 2016a), португальский (Kant, 2010)³, английский (Kant, 2016b). Некоторые их фрагменты переведены и на русский язык (Кант, 2016a; 2016b; 2017).

Эти лекции интересны по разным причинам. Прочитанные Кантом в 1784 г.⁴, они включают фрагменты, содержательно, а порой и текстологически близкие к «Основоположению к метафизике нравов». В то же время некоторые важные впоследствии для кантовской практической философии мысли представляются здесь под иным углом. С этой точки зрения наиболее интересно «Введение» к данным лекциям. В частности, в нем Кант формулирует свой категорический императив без ка-

³ В ближайшее время планируется публикация перевода всего текста «Естественного права Файерабенда» на португальский: *Direito Natural Feyerabend*. Translation: Monique F. Hulshof and Fernando Costa Mattos. Rio de Janeiro : Editora Vozes, 2025 (в печати).

⁴ Подробнее о датировке см.: (Крыштоп, 2016, с. 68–69).

not used in it but the separation of knowledge into theoretical and practical is present. Meier defines practical knowledge as knowledge that can affect volition. “Feyerabend’s Natural Right” reflects all three meanings of the principles of adjudication and execution.

Keywords: Kant, natural right, principle of adjudication, principle of execution, lectures, logic, moral philosophy

The last decade has seen a growth of interest in Kant’s lectures on natural right (Hirsch, 2012; Guyer, 2012; Sadun Bordoni, 2016; Hinske, 2014). A considerable contribution to this has been made by the recent critical publications of these notes in German (Delfosse, Hinske and Sadun Bordoni, 2010–2014), as well as their translations into other European languages, Italian (Kant, 2016a), Portuguese (Kant, 2010),³ and English (Kant, 2016b). Some fragments have been translated into Russian (Kant, 2016c; Kant, 2016d; Kant, 2017).

These lectures are interesting for several reasons. Delivered in 1784,⁴ they contain fragments that are close in content and sometimes in language to the *Grounding of Metaphysics of Morals*. At the same time some of the ideas that would later be important for Kant’s practical philosophy are considered from a different angle. From that point of view the introduction to these lectures is of particular interest. For example, in it Kant formulates the categorical imperative without any references to the concept of maxim. (Guyer, 2012, p. 113). It also articulates more clearly the proposition that the human being occupies a special place in the system of ends not because of his reason, but thanks to his inherent freedom and, consequently, morality (*V-NR/Feyerabend*, AA 27.2, pp. 1321-1322; Kant, 2016b, pp. 84-85). This

³ Forthcoming is the full translation of the Feyerabend Natural Right into Portuguese: *Direito Natural Feyerabend*. Translation: Monique F. Hulshof and Fernando Costa Mattos (Rio de Janeiro: Editora Vozes).

⁴ For details on dating see KryshTOP (2016, pp. 68-69).

ких-либо отсылок к понятию максимы (Guyer, 2012, p. 113). Также здесь более четко прописывается, что особое положение человек занимает в системе целей не по причине своего разума, а благодаря присущей ему свободе, а соответственно, и его моральности (AA 27.2, S. 1321–1322; Кант, 2016а, с. 78–79). Только это возвышает его над всеми другими вещами мира и делает его конечной целью, а не лишь средством. Еще одним, не менее важным «открытием» этих лекций является возможность при помощи отсылки к ним однозначно подтвердить, что философия права уже в 1784 г. рассматривалась Кантом как составная часть его философской системы, теснейшим образом связанная с этикой, а вовсе не являлась более поздним поворотом развития его философских идей⁵.

В то же время можно констатировать, что и сегодня эти лекции по-прежнему остаются плохо изученными и таят в себе еще много интересных аспектов, которые пока еще не получили должного освещения. Одним из них может считаться и использование принципов оценки и исполнения (*Principium der Diiudication* и *Principium der Execution*)⁶. Мы встречаемся с их

⁵ Такой позиции придерживался Р. Брандт (Brandt, 1982, S. 235; 2010, S. 127–129). Противоположное мнение см., напр.: (Kuehn, 2010, p. 11).

⁶ В данном случае был выбран один из возможных вариантов написания интересующих нас понятий в записях кантовских лекций и черновых заметках. Этот вариант наиболее узнаваем. В действительности же мы находим, помимо вышеприведенных германизированных вариантов латинских понятий, также и различные версии их написания на латинском языке (*executio*, *diiudicatio*, *dijudicatio*), а также глагольные формы (например, *dijudiciren*). Встречаются у Канта и немецкие аналоги этих понятий: *Beurtheilung* для *executio* и *Ausübung* (реже *Hervorbringung*) для *diiudicatio*. Еще сложнее обстоят дела с поиском подходящего перевода этих понятий на русский язык. Эти понятия именно в качестве терминологической пары употребляются только в лекционных записях и черновых заметках. В настоящий момент у нас имеется перевод некоторых черновых заметок Канта (Кант, 2000а), однако среди них нет тех, которые представляют особый интерес для изучения рассматриваемых понятий. Из всего комплекса имеющихся лекционных записей есть лишь перевод лекций по этике (Кант, 2000б), сделанный с опорой на манускрипты группы Менцера, датируемые серединой 1770-х гг. Другие манускрипты лекций по моральной философии не переведены, также нет перевода на русский язык интересующих

alone puts him above all the other things in the world and makes him an end, and not merely a means. Another equally important “discovery” of these lectures is that they prove beyond any doubt that as early as 1784 Kant saw the philosophy of right as the part of his philosophical system intimately connected with ethics and was not a later turn in the development of his philosophical ideas.⁵

At the same time one can safely say that even today these lectures are little studied and contain many aspects that have not received their due share of attention. One of them is arguably the use of the principles of adjudication and execution (*Principium der Diiudication* and *Principium der Execution*).⁶ They are men-

⁵ This is the position held by Reinhard Brandt (1982, p. 235; 2010, pp. 127-129). For the opposite view see, for example, Manfred Kuehn (2010, p. 11).

⁶ I have chosen one of the possible spellings of the terms in the notes of Kantian lectures and rough notes. This variant is more readily recognisable. In reality we find, in addition to the above cited Germanised versions of the Latin terms also varying Latin spellings (*executio*, *diiudicatio*, *dijudicatio*), as well as verbal forms (e.g. *dijudiciren*). Kant also uses occasional German analogues of these terms: *Beurtheilung* for *executio* and *Ausübung* (less frequently *Hervorbringung*) for *diiudicatio*. Finding Russian translations for these terms is even more of a challenge. These terms are used as a pair only in lecture transcripts and in rough notes. At this time of writing, we have translations of some of Kant’s rough notes (Kant, 2000а), but none that are of particular interest for the study of the corresponding concepts. Of the entire body of lecture notes there are only lectures on ethics (Kant, 2000b) based on the mid-1770s manuscripts of the Menzer group. Other hand-written notes of lectures on moral philosophy have not been translated, nor is there a translation into Russian of the fragments of Natural Right course lecture notes by Feyerabend that interest us here. This gives grounds for claiming that so far there are no established Russian translations of these terms. In proposing the variants “principle of adjudication” and “principle of execution”, I proceeded mainly from the primary meanings of the corresponding Latin words and the German analogues used by Kant. A problem arises with the term “execution” for which Kant uses two different German words, *Ausübung* and *Hervorbringung*. In the event I proceeded from the variant more frequently used by Kant (*Ausübung*), sometimes clearly identified with the Latin *execution* (e.g. *Refl* 6915, AA 19, p. 205). I also kept in mind the verbal forms such as *ausführen* (to fulfil), used by Kant for indirect attributes to this term (e.g. *VATL*, AA 23, p. 382). I was also mind-

упоминанием в качестве двоичной схемы⁷ на страницах «Естественного права Файерабенда» дважды. Оба раза — во введении к первой главе, и весьма примечательные (AA 27.2, S. 1337). Они явно имеют здесь то же самое значение, в котором мы их видим и в лекциях Канта по моральной философии. Однако их применение в кантовском учении о естественном праве, в отличие от моральной философии, на данный момент не удостоилось должного внимания.

В то же время внимание к этой терминологической паре в лекциях по естественному праву может, с одной стороны, раскрыть новые аспекты в их понимании, что добавит еще одну главу

нас фрагментов лекций по естественному праву Файерабенда. В связи с этим можно утверждать, что на русском языке пока нет сформированной традиции перевода данных понятий. Предлагая перевод данных терминов как «принцип оценки» и «принцип исполнения», мы ориентировались прежде всего на первичное значение соответствующих латинских слов, а также используемых самим Кантом их немецких аналогов. При этом определенная сложность здесь возникает с понятием «исполнение», для которого Кант использует два разных немецких слова — *Ausübung* и *Hervorbringung*. В данном случае мы ориентировались все же на тот вариант, который самим Кантом употребляется чаще (*Ausübung*), иногда с явным отождествлением с латинским *execution* (напр., AA 19, S. 205). Во внимание принимались также глагольные формы, такие как глагол *ausführen* («выполнять»), используемые Кантом в непрямых определениях к этому понятию (напр., AA 23, S. 382). Также во внимание принимался перевод А.К. Судакова, предложенный им в «Лекциях по этике» (Кант, 2000б), который в целом, на наш взгляд, является весьма удачным, хотя, как и любой перевод, не лишен недостатков.

⁷Словосочетание «двоичная схема» является в данном случае моим терминологическим изобретением. Под ним я здесь и далее буду подразумевать такое употребление рассматриваемых кантовских понятий, когда оба понятия встречаются одновременно, при этом они явным образом связаны друг с другом так, что составляют некий единый терминологический конструкт. Именно такие случаи употребления данных понятий интересуют нас в нашем рассмотрении. При этом стоит упомянуть, что по отдельности данные понятия также встречаются у Канта, причем как в их латинском варианте написания, так и в немецком варианте перевода (*Beurtheilung* и *Ausübung / Hervorbringung* соответственно). Но в этих случаях они нередко не будут иметь того специфического значения, которое приобретают в терминологической связке «принцип оценки — принцип использования», находящейся в центре нашего внимания в данном исследовании, а будут, напротив, употребляться в обычном их значении.

tioned as a binary scheme twice⁷ in “Feyerabend’s Natural Right”, both in the introduction to chapter one, and both are telling (*V-NR/Feyerabend*, AA 27.2, p. 1337; Kant, 2016b, p. 104). They obviously have the same meanings as we find in Kant’s lectures on moral philosophy. However, the fact that they are used in Kant’s doctrine of natural right, unlike in moral philosophy, has yet to receive its due share of attention.

And yet a closer look at this pair of terms in the lectures on natural right may, on the one hand, open up new aspects in their comprehension, adding another chapter to the history of their use in Kant’s philosophy as a whole. On the other hand, bringing them into the broader context of their use in other parts of the Kantian philosophy may shed additional light on the aspects of Kant’s philosophy of right which they serve to express. Accordingly, I will first analyse the meanings in which they are used in Kant’s moral philosophy, at this point in time the best studied aspects of these concepts. Then I will look at the sources of these meanings in Kant’s lectures on logic. Following this I will consider the use of the terms “adjudication” and “execution” in “Feyerabend’s Natural Right” before drawing conclusions on the meaning and significance of these principles in Kantian practical philosophy.

ful of the translation offered by Andrey K. Sudakov in “Lectures on Ethics” (Kant, 2000b), which is generally apt though not perfect, but that is true of all translations. ⁷The word combination “binary system” is my terminological invention. I will use it to refer to the situations when the two concepts occur simultaneously and are clearly interconnected, such that they form a single terminological construct. These are the uses of the terms that interest me in this study. It has to be noted that Kant sometimes uses them separately in their Latin spelling and in the German version (*Beurtheilung* and *Ausübung / Hervorbringung*). But in such cases they would often lack the special connotation they acquire as a terminological pair “principle of adjudication — principle of execution” which is focal to this study and, on the contrary, would have their common meanings.

в историю их употребления в кантовской философии в целом. С другой стороны, привлечение к их рассмотрению более широкого контекста их использования в других областях кантовской философии поможет лучше понять те аспекты философии права Канта, для выражения которых они служат. Соответственно, в этой статье сначала будут проанализированы те значения, в которых они используются в моральной философии Канта, что на данный момент является наиболее изученным аспектом этих понятий. В дальнейшем будут рассмотрены истоки этих значений, которые мы находим в кантовских лекциях по логике. После этого будет проанализировано употребление принципов оценки и исполнения в «Естественном праве Файерабенда», а также сделаны общие выводы относительно значения и значимости этих принципов в кантовской практической философии.

Принципы оценки и исполнения в моральной философии Канта

Приступая к рассмотрению принципов оценки и исполнения в философии Канта, важно сразу оговориться, что мы не найдем эти понятия в печатных работах. Они встречаются преимущественно в лекционных записях, а также в некоторых черновых заметках. Возможно, именно этим обусловлено явно недостаточное внимание к ним со стороны исследователей кантовской философии. В сравнении со многими другими темами кантовской практической философии мы и сегодня находим не так много отсылок к данным понятиям в зарубежной литературе (Goy, 2007, S. 348; Timmermann, 2007, p. 42, 170; Morrison, 2008, p. 16; Allison, 2013, p. 131 и др.). Исследований же, напрямую посвященных этой терминологической паре, сегодня практически нет⁸. В отечественных же работах даже простое ее упоминание сегодня пока что большая редкость. Другой важной проблемой изучения этой терминологической пары является то, что ее эле-

⁸ Приятным исключением здесь является, пожалуй, недавно опубликованная статья Дж. Уолша (Walsh, 2024).

The Principles of Adjudication and Execution in Kant's Philosophy

Before we go into the discussion of the principles of adjudication and execution in Kant's philosophy a caveat is in order. You will not find these concepts in his printed works. They occur in lecture notes and in some rough drafts. This may be why they have not received enough attention from researches of Kant's philosophy. Compared with many other topics of the Kantian practical philosophy we do not find many references to these concepts in the literature outside Russia (Goy, 2007, p. 348; Timmermann, 2007, p. 42, 170; Morrison, 2008, p. 16; Allison, 2013, p. 131 and others). And studies directly devoted to this pair of terms are all but non-existent.⁸ In the works published in Russia they are hardly ever mentioned. Another major problem in the study of this pair of terms is that they are usually considered in the context of moral philosophy although in fact Kant's use of these terms is not confined to this sphere.

The latter circumstance is easy to explain. These principles are most frequently used in the hand-written summaries of Kant's lectures on moral philosophy and in his rough notes loosely related to this field. The vast majority of such cases probably belong to the pre-critical period. Adjudication and execution are mentioned several times in various sections of Collins' lectures, several times in Powalski's lectures, once in the "Moral Mrongovius II" manuscript and once apiece in the other, less well known and less frequently mentioned manuscripts ("Philosophical Morality" of Dilthey, "Philosophical Morality" of Brandt, and "Practical Philosophy Marburg").

With the exception of the "Moral Mrongovius II" and "Practical Philosophy of Powalski" all the other manuscripts are dated to the mid-

⁸ A welcome exception is the recently published article by John Walsh (2024).

менты рассматриваются преимущественно в контексте моральной философии, хотя по факту кантовское применение этих терминов данной сферой вовсе не ограничивается.

Последнее обстоятельство достаточно легко находит объяснение. Именно в записях лекций Канта по моральной философии и черновых заметках, условно относящихся к этой области, названные принципы упоминаются чаще всего. Подавляющее число этих случаев, по всей видимости, следует датировать докритическим периодом. Несколько раз об оценке и исполнении говорится в разных разделах лекций Коллинса, еще несколько упоминаний мы находим в лекциях Повальски, один раз принципы оценки и исполнения встречаются в манускрипте «Мораль Мронговиус II» и по одному разу — в других, менее известных и цитируемых манускриптах («Философская мораль Дильтея», «Философская мораль Брандта», «Практическая философия Марбург»).

За исключением «Морали Мронговиус II» и «Практической философии Повальски» остальные манускрипты датируются серединой 1770-х гг., чаще всего зимним семестром 1774/75 г. При более расширенной датировке — 1774–1777 гг. Два других манускрипта принято относить к критическому периоду. «Мораль Мронговиус II» датируется 1784/85 г., прежде всего на основе наличия в этих записях фрагментов, касающихся безусловной ценности абсолютно доброй воли, сходных с обсуждениями этого вопроса в «Основоположении к метафизике нравов». Однако некоторые фрагменты данного манускрипта явно имеют более раннее происхождение, перекликаясь с другим манускриптом — «Моралью Мронговиус II» (1774–1777). Датировка «Практической философии Повальски» более сомнительная. Принято относить этот манускрипт к лекционному курсу 1782/83 г. На такой датировке настаивал еще Вильгельм Краус в своей докторской диссертации (Krauß, 1926, S. 80–83). Это заключение делалось на основании особенностей обсуждения доброй воли и трансцендентальной свободы в представленном манускрипте, что должно было свидетельствовать, по мнению Крауса, о том, что данный курс должен был

1770s, most frequently to the winter semester of 1774/75 and more broadly to 1774–1777. Two other manuscripts are commonly dated to the critical period. “Moral Mrongovius II” is dated to 1784/85, chiefly because these notes have fragments dealing with the unconditional value of the absolutely good will, similar to the way the issue is discussed in the *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. However, some fragments of this manuscript clearly belong to an earlier period, echoing as they do the other manuscript, “Moral Mrongovius” (1774–1777). The dating of the “Practical Philosophy of Powalski” is less certain. It is usually dated to the lecture course of 1782/83, the date insisted on by Wilhelm Krauß (1926, pp. 80-83) in his doctoral dissertation. This conclusion was prompted by the peculiarities of the discussion of good will and transcendental freedom in the manuscript, which in Krauß’s opinion, proved that the courses must have been delivered after the first publication of the *Critique of Pure Reason* but before the *Groundwork* was completed. On the other hand, the German scholar Clemens Schwaiger recently questioned this dating, suggesting that the manuscript may have been a compilation of notes made in various years and was most probably written by Powalski himself (who may never have attended Kant’s lectures on moral philosophy). The manuscript was probably based on the notes of other students taken earlier. On the strength of all that, Schwaiger (1999, pp. 149-151) is inclined to date the lectures to the period of “the Menzer-group” (1774–1777 again) and not to the early 1780s.

Rough notes are even more difficult to date. Today they are commonly quoted from the academic edition which uses dating on the basis of Adickes chronology. But the latter is not universally accepted⁹ and sometimes leads to

⁹ Already in the nineteenth century there existed an alternative chronology of B. Erdmann (1882–1884).

читаться уже после первого издания «Критики чистого разума», но все же еще до завершения работы над «Основоположением». С другой стороны, немецкий исследователь К. Швайгер не так давно высказал обоснованные сомнения в правильности такой датировки, предположив, что данный манускрипт мог представлять собой компиляцию записей разных лет и, вероятнее всего, не был составлен самим Повальски (который, возможно, и вовсе не посещал кантовские лекции по моральной философии). Вероятно, за основу были взяты записи других студентов, составленные ранее. В итоге данные лекции Швайгер склонен относить скорее к периоду лекций так называемой «Менцер-группы» (все те же 1774–1777 гг.), а не к началу 1780-х гг. (Schwaiger, 1999, S. 149–151).

Еще сложнее датировать черновые заметки. Сегодня их принято цитировать по академическому изданию, предлагающему датировку на основе хронологии Э. Адикеса. Однако этот вариант не является общепринятым⁹ и в отдельных случаях вызывает обоснованные сомнения, а иногда и оживленные дискуссии¹⁰. Изначально данная хронология базировалась на выделении 33 почерковых фаз (Adickes, 1925)¹¹ и учитывала место той или иной записи на страницах манускриптов (Ibid., S. XXX). Но даже если принимать ее за основу, чаще всего эта датировка предлагает несколько почерковых фаз на выбор, иногда с разбросом в десятилетие. С таким же отсутствием однозначности мы сталкиваемся и в случае интересующих нас черновых заметок по моральной философии. Однако, так или иначе, все они датируются докритическим периодом — начиная с конца 1769 и до 1778–1779 гг.

Такая концентрация случаев использования понятий «принцип оценки» и «принцип исполнения» в лекциях по моральной философии

⁹ Уже в XIX в. существовала альтернативная хронология Б. Эрдманна (Erdmann, 1882–1884).

¹⁰ Одна из таких наиболее известных дискуссий разгорелась во второй половине 1970-х гг. между Й. Шмюккером и Н. Хинске по поводу датировки черновой заметки 3716 (Schmucker, 1976; Hinske, 1977).

¹¹ Список почерковых фаз в русскоязычной литературе можно найти в (Кант, 2000а, с. 685).

justified doubts and occasionally to lively discussions.¹⁰ Initially this chronology was based on 33 handwriting phases (Adickes, 1925)¹¹ and took into account the place of an entry in the pages of the manuscripts (*ibid.*, p. XXX). Yet even if one proceeds on that basis, such dating offers several handwriting phases to choose from, sometimes with a spread of ten years. We face similar uncertainty in the case of the rough notes on moral philosophy. Be that as it may, they are all dated to the pre-critical period, from late 1769 to 1778–1779.

Such concentration of the uses of the concepts of “the principle of adjudication” and “the principle of execution” in the lectures on moral philosophy of the pre-critical period enabled Manfred Kühn (2004, p. IX) to describe them as “opportunities which woefully have not been realised”.¹² Both concepts are used here by Kant in conjunction with the concept of moral duty (*V-Mo/Collins*, AA 27.1, p. 274; Kant, 1997, pp. 65-66; cf. *V-Mo/Mron*, AA. 27.2, p. 1422). Depending on which principle we have in mind, we may define the highest principle of morality differently. The separation of the principles of adjudication and execution in the 1770s lectures on moral philosophy performs the function of separating the intellectual and sensible spheres. Not surprisingly, in the pre-critical period Kant does it in a somewhat different form than he would do it later in the *Grounding* and in the second *Critique*. Even so, it cannot be considered to be a fundamentally different version.

The principle of adjudication can be only intellectual. Practical law is objective, defining how people should act and not how they would like to act. Such a principle cannot be based on

¹⁰ One of the better known discussions flared up in the second half of the 1970s between Josef Schmucker (1976) and Norbert Hinske (1977) over the dating of note 3716.

¹¹ A list of handwriting phases in Russian-language literature can be found in Kant (2000a, p. 685).

¹² Cf. “[...] Möglichkeiten, die bedauerlicherweise unrealisiert geblieben sind.”

фии докритического периода дала возможность М. Кюну охарактеризовать их как возможности, «которые досадным образом остались не реализованными» (Kühn, 2004, S. IX). Оба этих понятия используются здесь Кантом в тесной взаимосвязи с представлениями о моральном обязательстве (AA 27.1, S. 274)¹². В зависимости от того, какой из этих двух принципов мы имеем в виду, мы по-разному можем определять высший принцип моральности. Такое разведение принципов оценки и исполнения в лекциях по моральной философии 1770-х гг. выполняет функцию разграничения сферы интеллектуальной и чувственной. Неудивительно, что в докритический период это делается Кантом в несколько иной форме, чем впоследствии в «Основоположении» и второй «Критике». Тем не менее это вряд ли можно считать принципиально иным вариантом.

Принцип оценки может быть только интеллектуальным. Практический закон представляется как объективный, определяющий, как человек должен поступать, а не как он хотел бы поступить. Такой принцип не может основываться на чувственности, так как наши чувства имеют дело с удовольствием и неудовольствием, которые могут переживаться по-разному разными людьми и не могут быть сообщаемы. Таким образом, если бы моральный принцип основывался на чувственности, он не мог бы быть всеобщим, каковым он должен быть. Следовательно, принцип моральности может основываться только на принципах рассудка (AA 27.1, S. 274–276)¹³. Отсюда следует также, что моральный принцип независим от всяческих чувственных склонностей, а значит, не может основываться на прагматических законах, всегда направленных на удовлетворение какой-либо склонности. Еще одним важным следствием является то, что принцип моральности не

¹² Ср.: (AA. 27.2, S. 1422). Перевод сходных фрагментов можно найти в (Кант, 2000б, с. 62).

¹³ Здесь Кант еще не проводит столь четкого разделения разума и рассудка, каковое мы видим в его печатных работах критического периода (Kühn, 2004, S. X). Ср.: (AA 27.2, S. 1423–1424). Перевод сходных фрагментов можно найти в (Кант, 2000б, с. 63).

sensibility because our feelings have to do with pleasure or displeasure which are experienced differently by different people and cannot be communicated. Thus, if the moral principle were based on sensibility it could not be universal, as it should be. Hence the principle of morality can only be based on the principles of reason (*V-Mo/Collins*, AA 27.1, pp. 274-276; Kant, 1997, p. 66-67).¹³ It follows from this that the moral principle is independent of any sensible inclinations, hence cannot be based on pragmatic laws which are always aimed at satisfying some inclination. Another important consequence is that the principle of morality cannot be grounded in anything external, any third person's will, including divine will (*V-Mo/Collins*, AA 27.1, pp. 276-277; Kant, 1997, pp. 67-68; cf. *V-Mo/Mron*, AA 27.2, p. 1424). This is how the moral first principle looks if we approach it from the position of adjudication. It will readily be seen that it is not fundamentally different from the way Kant would describe the autonomy of the will and moral law, though using a somewhat different terminology.

Things become more complicated when we pass on to the principle of execution. Here Kant says confidently that while no third being is needed for adjudication of moral duty, it is needed for executing the moral law. The third being is God: "All moral laws can be correct without such a being. But in execution they would be empty if no third being could constrain us to them. It has therefore been rightly perceived that without a supreme judge all moral laws would be without effect, since in that case there would be no inner motive, no reward and no punishment. Hence the knowledge of God is needed in the execution of moral laws" (*V-Mo/Collins*, AA 27.1, pp. 277-278; Kant, 1997, p. 68; cf. *V-Mo/Mron*, AA 27.2, p. 1425).

¹³ Here Kant does not yet make a sharp distinction between reason and understanding which we see in his published works of the critical period (Kühn, 2004, p. X). Cf. *V-Mo/Mron*, AA 27.2, pp. 1423-1424.

может иметь своим основанием ничто внешнее, никакую волю третьего лица, в том числе и божественную волю (AA 27.1, S. 276–277)¹⁴. Так выглядит характеристика морального первопринципа, если мы подходим к нему с позиции принципа оценки. И несложно заметить, что здесь мы не видим никаких принципиальных различий по сравнению с тем, что в дальнейшем Кант будет говорить об автономии воли и моральном законе, используя, правда, уже несколько иную терминологию.

Картина усложняется, когда мы переходим к рассмотрению принципа исполнения. Здесь Кант прямо утверждает, что если для оценки морального обязательства не нужно никакое третье лицо, то для исполнения морального закона оно необходимо. И им будет Бог: «Все моральные законы могут быть правильны без третьего существа. Но при исполнении эти законы были бы пусты, не понуждай нас к тому какое-то третье существо. Стало быть, справедливо постигали, что без верховного судии все моральные законы были бы без результата, тогда не было бы ни внутреннего мотива, ни награды, ни наказания. Познание Бога, следовательно, необходимо в исполнении моральных законов» (AA 27.1, S. 277–278)¹⁵.

Таким образом, мы не нуждаемся в идее Бога для того, чтобы обосновать моральный закон. И так как моральный закон не произведен от Бога, мы не нуждаемся в идее Бога и для того, чтобы знать, как мы должны поступать (принцип оценки). Эти моральные обязательства существуют сами по себе и повелевают также абсолютно независимо от наших представлений о Боге. Но мы нуждаемся в Боге для воплощения этого морального должествования в жизнь (принцип исполнения). В конечном итоге здесь мы сталкиваемся с проблемой мотивации. Что морально, а что нет, мы знаем из объективно и независимо от чьей-либо воли существующего морального закона, познава-

Thus, we do not need the idea of God to ground the moral law. Since moral law is not derived from God, we do not need the idea of God to know how we should act (the principle of adjudication). These moral duties exist by themselves and also command us absolutely, independently of our notions of God. But we need God to fulfil this moral obligation (the principle of execution). This brings us to the problem of motivation. We know what is and what is not moral from the moral law that exists objectively, independently of anybody's will which we cognise with our reason. This cognition is the ground for judging the acts we are to perform. But what can (or must) induce us to prefer moral behaviour to immoral behaviour?

For Kant, the question was so important for moral philosophy that he called it "the philosopher's stone" (*V-Mo/Mron*, AA 27.2, p. 1428).¹⁴ He tries to resolve it by setting apart the objective and subjective moral principles, the objective one being the principle of adjudication and the subjective one the principle of execution. Understanding (reason) is sufficient for the former, but not for the latter. The objective principle is the moral law itself, the subjective principle, or the motive of action, is the moral feeling which is the capacity to be affected by moral judgment. Kant holds that judgment of reason is capable of inducing or restraining an act. Reason accepts that which agrees with its rules and rejects that which runs counter to them. Yet, though reason can influence our sensibility, inducing us to act in accordance with the moral law, "something like that is impossible to do. Man is not endowed with such fine organisation as to be induced to act by objective causes — there is no spring leading from nature that could be wound to have this do-

¹⁴ Ср.: (AA 27.2, S. 1424). Перевод сходных фрагментов можно найти в (Кант, 2000б, с. 64).

¹⁵ Ср.: (AA 27.2, S. 1425). Перевод сходных фрагментов можно найти в (Кант, 2000б, с. 65).

¹⁴ Many scholars outside Russia, too, agree that motivation is one of the key problems in Kant's moral philosophy (Schmucker, 1961; Schmitz, 1989, p. 85; Düsing, 1971, p. 11 *et al.*).

емого нами разумом (рассудком). Именно это познание оказывается основанием оценки поступков, которые мы должны совершить. Но что может (или должно) побудить нас предпочесть моральное поведение неморальному?

Этот вопрос представлялся Канту столь важным для моральной философии, что он называл его «философским камнем» (AA 27.2, S. 1428)¹⁶. При этом он пытается разрешить его путем разведения объективного и субъективного принципа моральности. Объективным оказывается принцип оценки, субъективным — принцип исполнения. Для первого нам достаточно одного лишь рассудка (разума), для второго — нет. Объективным принципом является сам моральный закон, субъективным принципом, или мотивом действия, — моральное чувство, которое представляет собой способность аффицироваться моральным суждением. По Канту, само суждение рассудка способно побуждать к совершению поступка или удерживать от него. Рассудок воспринимает то, что согласно с его правилами, и противится тому, что идет с ними вразрез. Но, несмотря на наличие у рассудка способности влиять на нашу чувственность, побуждая нас к сообразным с моральным законом действиям, все же «нечто подобное совершенно невозможно произвести. Человек не наделен столь тонкой организацией, чтобы его побуждали объективные основания — от природы нет никакой пружины, которую можно было бы завести, чтобы такое совершить» (AA 27.2, S. 1429)¹⁷. Человеку остается кропотливая работа над собой путем постепенного воспитания. Посредством подражания высоконравственным образцам и частого повторения он может выработать в себе определенную привычку (*habitus*). Но, как бы то ни было, даже такой благородной привычки чаще всего для людей в силу особенностей их природы оказывается недостаточно. Тогда че-

¹⁶С тем, что проблема мотивации является одной из ключевых проблем моральной философии Канта, согласны и многие зарубежные исследователи (Schmucker, 1961; Schmitz, 1989, S. 85; Düsing, 1971, S. 11 и др.).

¹⁷Перевод сходных фрагментов можно найти в (Кант, 2000б, с. 69).

не"¹⁵ (*V-Mo/Mron*, AA 27.2, p. 1429). What remains for the human being is painstaking work of self-education. By imitating high moral examples and frequent repetition the human being can develop a certain habit (*habitus*). However, even such a noble habit is often not enough for humans because of their nature. Then the idea of the supreme judge who dispenses rewards and punishment strictly on merit comes to the rescue.

For lack of space I cannot go into the details of the similarities and differences which this 1770s version contains compared with Kant's ethical system of the critical period. Let us merely note that it already displays all the main elements. Kant is already faced with the problem of explaining the possibility of reason influencing sensibility. He tries to resolve it by introducing a special kind of feeling, the moral feeling, which of its very nature would be intellectual (being generated by reason), but would be capable of influencing sensibility (being at the same time a feeling). Such a mediator would later win respect for the moral law which ideally should be sufficient to generate the will to act morally, but in fact man needs additional "stimuli" in the shape of the postulated existence of God and the immortality of the soul.

It would be interesting to look at the principle of execution mentioned in the "Moral Mrongovius II", definitely dated to the mid-1780s, shortly before the publication of the *Grounding*. Here we no longer find a clear-cut binary scheme separating the principles of adjudication and execution. However, in attempting to determine the supreme moral principle, Kant discusses various previous attempts, includ-

¹⁵ Cf. "Es läßt sich so etwas überhaupt nicht hervorbringen, der Mensch hat nicht solche geheime Organisation, durch Obiective Gründe bewogen zu werden. Allein wir können doch einen habitus hervorbringen, der nicht natürlich ist, doch aber die Natur vertritt, die durch die Nachahmung und öftere Ausübung zum habitus wird."

ловеку и помогают представления о верховном судье, распределяющем награды и наказания строго в соответствии с заслугами каждого.

В данном случае у нас нет возможности вдаваться в подробный анализ сходств и различий данного варианта 1770-х гг. с последующей кантовской этической системой критического периода. Отметим лишь, что все основные моменты здесь уже прослеживаются. Перед Кантом уже стоит проблема объяснить возможность влияния разума на чувственность. И он пытается разрешить ее путем введения некоего особого чувства — морального чувства, которое по своей природе будет интеллектуальным (так как порождается рассудком), но при этом будет способно как-то влиять на чувственность (ибо оно все же чувство). Именно таким посредником в дальнейшем и становится уважение к моральному закону, которого в идеале должно быть достаточно для определения воли к нравственному поступку, однако по факту для человека оказываются нужны еще и дополнительные «стимулы» в виде постулатов бытия Бога и бессмертия души.

Интересно в связи с этим обратиться к упоминанию принципа исполнения, которое мы находим в лекциях «Мораль Мронговиус II», однозначно датируемых уже серединой 1780-х гг., незадолго до выхода в свет «Основоположения». В данном случае мы уже не видим стройной двоичной схемы разделения принципов оценки и исполнения. Однако при попытках определить верховный принцип моральности Кант обсуждает различные предшествующие попытки, в том числе и обоснование принципа моральности на моральном чувстве. Здесь уже однозначно утверждается, что это невозможно. Но при этом присутствует оговорка, что «моральное чувство принадлежит не законодательству, но является фундаментом исполнения закона; но оно не может быть критерием доброго» (AA 29, S. 626). С одной стороны, в этом без труда угадываются рудименты прежней двоичной схемы, с другой — в целом это описание уже гораздо ближе «Основоположению» и второй «Критике», в силу чего вполне может рассматриваться в качестве переходного варианта.

ing the grounding of morality on moral feeling. Here he pronounces this to be impossible. But he makes the following reservation: “Moral feeling does not pertain to the giving of laws, but is the basis for their execution; a criterion for the good it cannot, however, be” (*V-Mo/Mron II*, AA 29, p. 626; Kant, 1997, p. 244). On the one hand, there are obvious vestiges of the former binary system but, on the other hand, the description is much closer to the *Grounding* and the second *Critique*, which warrants considering it to be a transitional variant.

Summing up, I would like to highlight two different, but interconnected aspects of the principles of adjudication and execution presented in Kant’s lectures on moral philosophy. They are repeated in the rough notes for the lectures, and in an overwhelming number of cases they attract the attention of scholars. First, the principle of adjudication is objective and the principle of execution is subjective. Second, in the former case no third will is needed since it is about cognising what can be done, and in the latter case a third (divine) will is needed to help the person to do what ought to be done.

However, in the pre-critical period the principles of adjudication and execution performed one more function: they served to separate the theoretical and practical spheres. This is most salient in Reflexion 6608: “A practical teaching, if it contains not only idle knowledge, but also means of executing it. Thus logic [above all morality itself] is for the most part rendered practically. Practical philosophy is about *praxis*, often seems *otiosa*, and a means of adjudication, not execution”¹⁶ (*Refl*, AA 19, p. 107).¹⁷

¹⁶ “Eine Lehre ist practisch, wenn sie nicht blos müßige Erkenntnisse enthält, sondern auch ein Mittel der execution derselben ist. Auf solche Weise wird die [moral selbst vornemlich] logic zumeist practisch vorgetragen [vornemlich]. Die practische philosophie ist eine philosophie über die praxis, scheint ofters otiosa, und ein Mittel der diiudication, nicht der execution.”

¹⁷ Cf. *Refl* 434, AA 15, p. 179; *Refl* 6612, AA 19, p. 110; *Refl* 6915, AA 19, p. 205; *V-Mo/Collins*, AA 27.1, p. 363; Kant, 1997, p. 139-140; *V-Mo/Powalski*, 27.1, p. 97.

Подводя итог представленному рассмотрению, хотелось бы четко выделить два разных, но связанных друг с другом аспекта принципов оценки и исполнения, представленных в лекциях Канта по моральной философии. Они же повторяются и в черновых заметках. И именно на них в подавляющем большинстве случаев останавливается внимание исследователей. Во-первых, принцип оценки является объективным, принцип исполнения — субъективным. Во-вторых, в первом случае не требуется никакая третья воля, так как речь идет о познании того, что должно быть совершено, во втором — необходима третья воля (божественная), чтобы помочь человеку захотеть претворить в жизнь то, что должно.

Однако принципы оценки и исполнения выполняли в докритический период еще одну функцию — они служили разведению сфер теоретического и практического. Наиболее явно это определяется в рефлексии 6608: «Учение практическое, если оно содержит не одни только праздные познания, но также средство их исполнения. Таким образом, логика [сама мораль прежде всего] по большей части излагается практически. Практическая философия — это философия о *praxis*, кажется часто *otiosa* и средством оценки, не исполнения» (AA 19, S. 107)¹⁸.

На первый взгляд это может даже не броситься в глаза, так как в целом разделение сочинений по моральной философии на две части — теоретическую (представляющую перечень основных понятий и положений) и практическую (обсуждающую конкретные принципы претворения этого в жизнь) — не было редкостью для философских и теологических трактатов немецкого Просвещения (особенно раннего). Например, именно по этой схеме выстраиваются многие сочинения по морали и праву Хр. Томазия и Хр. Вольфа, сочинения по моральной теологии Хр. А. Крузия. Кроме того, и само разделение философии на теоретическую и практическую, сегодня нередко ассоциируемое именно с Кантом, также никак не

It might not leap out at you at first glance because the division of works on moral philosophy into the theoretical part (a list of the main concepts and provisions) and practical part (discussing specific principles of implementing them) was not uncommon in philosophical and theological treatises during the German (especially early) Enlightenment. This is the underlying structure of many works on morality and right by Christian Tomasius and Christian Wolff, and the works of Christian August Crusius on moral theology. Besides, the division of philosophy into theoretical and practical, today often associated with Kant, was not introduced by Kant. In an interpretation similar to Kant's it is already present in the Wolffian tradition, including in the works of Wolff himself, who is by rights the founder of practical philosophy (Schwaiger, 2005). Nevertheless the above-quoted clarification by Kant is very important, partly because along with other notes and manuscripts of lectures on ethics (*V-Mo/Collins*, AA 27.1, p. 363; Kant, 1997, pp. 139-140; *V-Mo/Powalski*, AA 27.1, p. 97; *V-Lo/Blomberg*, AA 24.1, p. 26; Kant, 1992, p. 13; *Refl* 434, AA 15, p. 179), it brings out the parallel between morality and logic. It points to Kant's lectures on logic as a possible source of the terminological pair "principle of adjudication" — "principle of execution", which, however, would eventually take us back to the Wolffian school.

The Principles of Adjudication and Execution in Kant's Lectures on Logic

To the best of my knowledge the suggestion that Kant transferred to moral philosophy the principles of adjudication and execution from logic was first made by the German Kant scholar Clemens Schwaiger (1999, pp. 94-95). At the turn of this century he lamented the fact that

¹⁸Ср.: (AA 15, S. 179; AA 19, S. 110; AA 19, S. 205; AA 27.1, S. 363; AA 27.1, S. 97).

может рассматриваться как кантовское нововведение. Оно, в сходном с кантовским пониманием виде, присутствует уже в вольфианской традиции, в том числе и у самого Вольфа, которого по праву можно считать основателем практической философии (Schwaiger, 2005). Тем не менее приведенное Кантом выше пояснение крайне важно, в том числе и потому, что позволяет, наряду с некоторыми другими черновыми заметками и манускриптами лекций по этике (AA 27.1, S. 363; AA 27.1, S. 97; AA 24.1, S. 26; AA 15, S. 179), увидеть явную параллель, проводимую в данном отношении между моралью и логикой. Это отсылает нас к кантовским лекциям по логике как возможному источнику появления рассматриваемой терминологической пары «принцип оценки — принцип исполнения», что, впрочем, снова приведет нас в конечном итоге к вольфианской школе.

Принципы оценки и исполнения в лекциях Канта по логике

Насколько мы можем судить, первым предположение о том, что Кант перенес в моральную философию принципы оценки и исполнения из логики, высказал в конце прошлого века немецкий кантовед К. Швайгер (Schwaiger, 1999, S. 94–95). Тогда же он сетовал на то, что источники этой кантовской терминологической пары совсем плохо исследованы (Ibid., S. 93). К сожалению, можно констатировать, что с тех пор, за уже прошедшую четверть столетия мы так и не наблюдаем каких-либо радикальных изменений в этом отношении. Даже вышедшая совсем недавно статья Уолша, посвященная именно принципам оценки и исполнения, снова концентрируется исключительно на сфере их употребления в моральной философии и не рассматривает случаи их упоминания в других сферах (Walsh, 2024)¹⁹. Наше исследование не претендует на то, чтобы представить подробный и исчерпывающий обзор источников формирования кантов-

the sources of this Kantian pair of terms have been little studied (*ibid.*, p. 93). Sadly, almost a quarter of a century later, no radical change in this situation has occurred. Even the recent article by Walsh (2024) devoted to the principles of adjudication and execution is again concentrated only on their use in moral philosophy and ignores their use in other spheres.¹⁸ This article does not claim to present a detailed and exhaustive review of the sources of the Kantian pair of the principles of adjudication and execution, but I will attempt to take a step in that direction.

In the manuscripts of lectures on logic the principles of adjudication and execution are mentioned as early as the beginning of the 1770s. The most succinct account of this is to be found in the “Blomberg’s Logic” manuscript dated 1771. That date was first proposed as early as the beginning of the twentieth century by Otto Schlapp (1901, p. 27, 33). It was later repeated by Leman in an academic publication which lent it extra weight. Subsequently attempts were made to provide a more detailed grounding, but the majority of scholars even today are inclined to date the manuscript to the early 1770s (Young, 1992, pp. XXIV-XXV).

In “Blomberg’s Logic” we find the following:

We can have a theoretical [and] also a practical logic and morals. Disciplines are practical when their effects are practical. Logic is not merely a critique, it is an actual doctrine, which can be proved. Its rules are taken *in abstracto* and proved. Not every doctrine is practical, however [;] it can be a pure theory. Now if logic is a mere theory of the conditions under which a cognition is perfect according to laws of the understanding and of reason, then it is not a means of *execution* – it would be a *theory* but not an *organon* (V-Lo/Blomberg, AA 24.1, p. 26; Kant, 1992, p. 13).

¹⁹ Лекции по естественному праву Файерабенда упоминаются в этой статье единожды в другом контексте.

¹⁸ Feyerabend’s lectures on natural right are mentioned in this article once in a different context.

ской пары принципов оценки и исполнения, однако мы попробуем немного продвинуться вперед в этом направлении.

В лекционных записях по логике принципы оценки и исполнения упоминаются еще в начале 1770-х гг. Наиболее отчетливо речь о них идет в манускрипте «Логика Бломберга», датированном 1771 г. Эта датировка впервые была предложена еще в начале XX в. О. Шлаппом (Schlapp, 1901, S. 27, 33). Впоследствии она была повторена Леманом в рамках академического издания, что придало ей дополнительный вес. В дальнейшем были предприняты попытки ее более детального обоснования, но большинство исследователей и сегодня склоняются к тому, что этот манускрипт стоит датировать самым началом 1770-х гг. (Young, 1992, p. XXIV–XXV).

В «Логике Бломберга» мы читаем:

У нас может быть теоретическая, а также практическая логика и мораль. Практически-ми являются дисциплины, если их действия практические. Логика — это не одна только критика, она действительная доктрина, которая может быть доказана, ее правила берутся in Abstracto и доказываются. Но не любая доктрина всегда будет практической, она может быть чистой теорией. Если же логика — одна только теория о тех условиях, при которых познание совершенно, согласно законам рассудка и разума, то она не является средством исполнения; она была бы теорией, но не органом (AA 24.1, S. 26).

Сходное пояснение мы находим в черновой заметке 1579:

Она [логика] является теоретической или практической. Первая содержит правила оценки и предписывает условия совершенного познания. (Вторая содержит правила исполнения и предписывает средства его достичь. Она частично общая: диалектика, частично органон). (Вторая не может быть изучена; ибо для применения правил не требуется снова же правила, а требуется здравый рассудок. Но можно учитывать субъективные условия in concreto и узнать как инструмент исполнения [executio], так и препятствия) (AA 16, S. 22).

A similar explication is found in the note 1579:

It [logic] can be theoretical or practical. The former contains rules of adjudication and prescribes the conditions of perfect cognition. (The latter contains rules of execution and prescribes the means of achieving it. It is partly general: dialectics, and partly an organon.) (The latter can be studied; for the application of rules does not require more rules, but common understanding. But one can take into account subjective conditions in concreto and get to know both the instrument of execution [executio] and the obstacles)¹⁹ (Refl, AA 16, p. 22).

There are similar fragments in the later lecture manuscripts dating from the early 1780s (“Warsaw Logic”, “Poelitz Logic”) (Schwaiger, 1999, p. 95). Subsequently, though, they stop being mentioned, which is a consequence of a serious change. In all the above quotations the principle of execution (and accordingly the practical part of logic) is associated with the *organon*. The word is also present in later logic lecture courses, but in a different meaning and with a different assessment. This “new” meaning is reflected in the *Critique of Pure Reason* where the canon is identified with analytics and the *organon* with dialectics. Logic here is understood as a science called upon to regard cognition strictly in accordance with the laws of thinking. Compliance with formal laws is a negative condition of truth, i.e. a necessary but not a sufficient condition. If logic is used only as an instrument of assessing our knowledge, it

¹⁹ Cf. “*Sie ist theoretisch oder practisch. Jene enthält Regeln der diiudication und schreibt die conditionen einer vollkommenen Erkenntnis vor. Diese enthält Regeln der execution und schreibt die Mittel vor, diese zu erreichen.*”

(s *Diese ist theils die Allgemeine: dialectic, theils das organon.*)

(s *Diese kan nicht gelehrt werden; denn es wird zur application der regeln nicht wieder eine Regel, sondern gesunder Verstand erfordert. Aber man kan die subiective Bedingungen in concreto erwägen und so wohl das instrument der execution als die Hindernisse kennen lernen.*)”

Сходные фрагменты имеются и в более поздних записях лекций, датированных началом 1780-х гг. («Варшавская логика», «Логика Пёлицца») (Schwaiger, 1999, S. 95). Однако впоследствии они перестают упоминаться, что связано с другим достаточно важным изменением. Во всех приведенных выше цитатах принцип исполнения (а соответственно, и практическая часть логики) связывался с органомом. В лекционных курсах по логике, датированных более поздним периодом, это слово также присутствует, но уже в ином значении и с другой оценкой. Это «новое» значение находит свое отражение и в «Критике чистого разума», где канон отождествляется с аналитикой, а органон — с диалектикой. Логика здесь понимается как наука, которая призвана рассматривать познание строго в соответствии с законами мышления. При этом соответствие знания формальным законам предстает как негативное условие истины, то есть как условие необходимое, но само по себе недостаточное. Если логика используется только как инструмент оценки нашего знания, в таком случае она является лишь каноном для оценки и называется аналитикой или логикой истины. Однако если логика используется как органон для действительного создания объективных утверждений, то такое применение логики Кант называет диалектикой и логикой видимости (B 80–86 / A 56–61, AA 03, S. 77–81; Кант, 2006, с. 143–151). Подобное понимание аналитики и диалектики, канона и органона мы находим и в манускрипте «Венской логики», а также в ряде других лекций этого периода (Крыштоп, 2022).

В данной связи можно отметить, что некоторые моменты все же остаются неизменными. Так, использование логики как канона по-прежнему связывается с оценкой. Но еще более отчетливо проявляются изменения, касающиеся как раз второй части этой изначальной диады. Использование логики как органона не просто не приветствуется, но и подвергается критике как некорректное. Правда, за логикой все же остается некоторая возможность «практического расширения», однако в начале 1780-х гг. Кант называет это «учением о методе» и «техни-

is merely a canon for assessing and is called analytic or logic of the truth. However, if logic is used as an *organon* to create real objective judgments Kant calls such use of logic dialectics and the logic of appearance (*KrV*, B 80-86 / A 56-61; Kant, 1998, pp. 196-199). We find such understanding of analytics and dialectics, canon and organon in the manuscript of the “Vienna Logic” as well as in some other lectures of that period (KryshTOP, 2022).

In this connection it is worth mentioning that some things still remain unchanged. Thus, the use of logic as a canon is still associated with assessment. But the changes that stand out in higher relief have to do with the second part of the initial diad. The use of logic as an *organon* is not just unwelcome, but is criticised as incorrect. True, logic is still thought to be capable of “practical expansion”, but in the early 1780s Kant calls it “the teaching on method” and “technical” logic: “The teaching on method is the logic of the form of the system of cognition. One can develop a special teaching on the method of this or that science. It is thus a technical logic, or *organon*. The *organon* can take place only at the end of science because then I would know the nature of that science”²⁰ (*V-Lo/Wiener*, AA 24.2, p. 795). Angelina S. Bobrova believes that this may not be about a substantive revision of the role of practical logic. In her opinion “the Königsberg philosopher does not so much deny the possibility of practical logic as an attempt to reinterpret its content. What is practical is not the argumentation skills in the broad sense, but the ability to use them in the process of discovering new knowledge” (Bobrova, 2022, p. 176). In my opinion, the change here is much deeper than it appears at first

²⁰ “Die Methodenlehre ist die Logic von der Form eines Systemes der Erkenntniße. Man kann eine besondere Methodenlehre zu ein oder der andern Wissenschaft entwerfen. Und dieses ist denn die technische Logic, oder das Organon. Dieses Organon kann nur am Ende einer Wissenschaft vorkommen, weil ich dann erst die Natur der Wissenschaft kenne.”

ческой» логикой: «Учение о методе есть логика формы системы познания. Можно разработать специальное учение о методе для той или иной науки. И это, таким образом, есть техническая логика, или органон. Этот органон может иметь место лишь в конце науки, поскольку я тогда сначала узнаю природу этой науки» (AA 24.2, S. 795; Кант, 2022, с. 201). А. С. Боброва высказывает мнение, что в данном случае речь не идет о сущностном пересмотре роли практической логики. По ее мнению, «кёнигсбергский философ не столько отрицает возможность практической логики, сколько пытается переосмыслить ее содержание. Практическими оказываются не навыки аргументации в широком смысле, а способность их использования в процедуре открытия новых знаний» (Боброва, 2022, с. 176). Однако, на наш взгляд изменение здесь гораздо более глубокое, чем может поначалу показаться; оно отсылает нас к самой архитектонике кантовской системы критической философии.

В конечном итоге мы имеем дело не только с изменением терминов и сокращением объема того, что ранее представляла собой «практическая логика» (и что теперь стало называться «учением о методе»). Речь идет о частичном пересмотре практического. Ранее Кант был склонен проводить две разные дихотомии: теоретического и практического, с одной стороны, и спекулятивного и прагматического — с другой. Наиболее отчетливо это проявляется в черновой заметке 2801 (AA 16, S. 519). В данном случае теоретическое / практическое понимается Кантом так же, как впоследствии будет определяться в «Критике чистого разума» и других работах критического периода. Прагматическое же, которое противопоставляется скептическому, но не теоретическому, оказывается рассмотрением того, как общие нормы, данные в теоретической части науки, могут быть применены в конкретных условиях. При этом сам Кант не всегда был последователен в разведении этих двух классификаций, употребляя порой синонимично «теоретическое» и «скептическое», а также называя «прагматическое» «практическим», отражение чего мы

sight; it makes us think about the architectonics of the Kantian system of critical philosophy.

At the end of the day we are looking not only at a change of terms and down-sizing of what used to be “practical logic” (and is now called “the teaching on method”). We are looking at a partial revision of the practical. Previously Kant leaned towards two dichotomies: the theoretical and practical on one side and the speculative and pragmatic on the other. This is most clearly manifested in the note 2801 (*Refl*, AA 16, p. 519). In this case Kant understands the theoretical/practical in the same way as he would later determine in the *Critique of Pure Reason* and other works of the critical period. The pragmatic, which is juxtaposed to the sceptical but not to the theoretical, deals with the question how the general norms given in the theoretical part of science can be applied in concrete conditions. It has to be noted that Kant was not always consistent in distinguishing these two classifications, sometimes using “theoretical” and “sceptical” as synonyms, and calling the “pragmatic” “practical”, something that is reflected in the notes of the lecture courses. Nevertheless he consistently distinguished these different aspects as two sides of the practical and theoretical.

Later, in the critical period, the first dichotomy between the theoretical and practical would come to the fore. Thus we read in the first *Critique*: “Here I content myself with defining theoretical cognition as that through which I cognise what exists, and practical cognition as that through which I represent what ought to exist” (B 661 / A 633; Kant, 1998, p. 585).²¹ This is directly linked only with the first interpretation of the theoretical and practical. The second one, speculative (theoretical) versus pragmatic (practical) recedes into the background and ceases to play any significant role. I submit that

²¹ We find similar definitions in the 1780s lectures on logic, for example, in the “Vienna Logic”. For more on this see Krysh-top (2018).

и видим в записях лекционных курсов. Тем не менее сами эти разные аспекты у него весьма последовательно разводились как две стороны практического и теоретического.

В дальнейшем, в критический период, доминирующую роль будет играть первая дихотомия теоретического и практического. Так, в первой «Критике» мы читаем: «...теоретическое применение разума есть то, посредством которого я а priori (как необходимое) познаю, что нечто есть, имеет место, а практическое — то, посредством которого я а priori познаю, что должно произойти» (AA 03, S. 421, B 661 / A 633; Кант, 2006, с. 813)²⁰. Это соотносится напрямую лишь с первым пониманием теоретического и практического. Второе же — спекулятивное (теоретическое) и прагматическое (практическое) — отходит на второй план и перестает играть сколь-либо существенную роль. Именно это смещение акцентов в осмыслении теории и практики, на наш взгляд, может рассматриваться как одна из возможных причин отхода Канта от ранее использовавшейся им диады принципов оценки и исполнения в контексте разделения теории и практики и попытка заменить прежнюю терминологию в тех аспектах, которые им все же были сохранены.

Стоит признать, что такими более востребованными аспектами как раз и стали понимание принципов оценки и исполнения как объективного и субъективного оснований соответственно и утверждение необходимости наличия некоей внешней воли для реализации должностования. Все это в конечном счете самым непосредственным образом связывается с проблемой мотивации к исполнению своего обязательства, пусть даже уже отчетливо познанного.

При этом не так легко заметить корреляцию между пониманием принципа оценки как основы теории и принципа исполнения как основы практики и пониманием их же как объективного и субъективного принципов поведения, а уж

²⁰ Сходные определения мы находим и в лекциях по логике 1780-х гг., например в «Венской логике». См. об этом подробнее: (Крыштоп, 2018).

the shift of accents on the issue of theory and practice may be a possible reason why Kant drifted away from his previous diad of the principles of adjudication and execution in the context of the separation of theory and practice and as an attempt to replace the former terminology for the aspects that he had preserved.

Admittedly, such more important aspects became the understanding of the principles of adjudication and execution as respectively the objective and objective grounds and the need for an external will to realise the ought. In the final count all this is directly linked with the problem of motivation to fulfil one's duty even after it has been clearly understood.

It is not particularly easy to notice the correlation between understanding the principle of adjudication as the basis of theory and the principle of execution as the basis of practice and the understanding of the same as the objective and subjective principles of behaviour, let alone their connection with the problem of motivation. However, in explaining this connection Kant's lectures on logic may again be helpful, although they should be seen from a somewhat different angle. It is a well-known fact that Kant's lectures on logic were based on Georg Friedrich Meier's Compendium, but this does not mean that he did not introduce his own interpretations and did not make inserts. These are precisely the divergences we find in the case of the use in logic of the principles of adjudication and execution (which Meier does not mention). However, although Meier does not use these concepts to distinguish theoretical and practical knowledge the distinction itself is there. Besides, to refer to practical knowledge Meier (1752, p. 2) uses the word of the same root as Kant's — *ausübende Vernunftlehre*. Of particular importance to this study is the section devoted to practical cognition (§ 216-248), and especially § 221.

тем более их соотносимость с проблемой мотивации. Однако и для объяснения этой связи нам на помощь могут прийти все те же кантовские лекции по логике, хотя рассмотренные уже в несколько ином ключе. Хорошо известен тот факт, что Кант читал логику с опорой на компендиум Фр. Майера, но это не означает, что он не привносил свои интерпретации имеющихся там понятий и положений и не делал свои вставки. Именно с такими расхождениями мы как раз и сталкиваемся в случае использования в логике принципов оценки и исполнения (о которых нет речи у Майера). И хотя Майер не прибегает к этим понятиям для разделения теоретических и практических познаний, само это разделение у него присутствует. Кроме того, для обозначения практического познания Майер использует слово, однокоренное с кантовским, — *ausübende Vernunftlehre* (Meier, 1752, S. 2). Особое значение для нашего рассмотрения будет иметь раздел, посвященный именно практическому познанию (§ 216–248), в особенности § 221.

Привлечение к рассмотрению данного фрагмента компендиума Майера неслучайно и обосновывается не только тем фактом, что Кант опирался в своих лекциях по логике преимущественно на этот учебник. Не менее важно и другое обстоятельство. В кантовских заметках (2795–2828) к данному разделу компендиума Майера (AA 16, S. 518–532), посвященному рассмотрению практического познания, мы видим прямое соответствие рассматриваемым фрагментам из лекционных курсов. Это убеждает нас в том, что эти фрагменты являются прямой реакцией Канта на соответствующий пассаж компендиума Майера.

По Майеру, познание может быть практическим либо из-за своего предмета, либо из-за своих свойств: «Познание практическое либо из-за своего предмета (*cognitio obiective practica*), либо из-за его свойств (*cognitio subiective practica*), либо и то, и другое вместе. В первом случае оно должно иметь некий предмет, который может быть познан так, как требуется для практического познания. Во втором случае оно обладает такими свойствами, что может воз-

The reference to this particular fragment of Meier's Compendium is not accidental and is not only prompted by the fact that Kant based his logic lectures on this textbook. Equally important is another circumstance. Kant's notes (2795–2828) to this section of Meier's *Compendium* (*Refl*, AA 16, pp. 518-532), devoted to practical cognition, correspond exactly to the fragments of the lecture courses. This proves that these fragments are Kant's direct reactions to the corresponding passages in Meier's Compendium.

According to Meier (1752, p. 62), "cognition can be practical either because of its object, or because of its properties: *cognitio obiective practica* or *cognitio subiective practica*, or both. In the former case it must have an object that can be cognised in a way that is required for practical cognition. In the latter case it has properties, such that it can influence volition [*Begehrungskraft*]."²²

Kant is openly critical of the first part of the above definition. Consider this in "The Practical Philosophy of Powalski":

The word 'practical' can be taken in two meanings: a) because the object of science is *praxis* and in this case such practical science will be opposite to theory, b) to what extent it induces conformity to the rules or it is such [science] whose rules show themselves in application, in that sense such science would be opposite only to speculative cognition. [...] But science is called practical if its object is *praxis*. One and the same science can be both practical and theoretical [...]. Many disciplines are given the grand name *praxis* although they are often idle theories. People often think they do practical philosophy insofar as it has *praxis* as its object, but it is nothing but theories²³ (*V-PP/Powalski*, AA 27.1, p. 97).

²² Cf. "Eine Erkenntniß ist entweder ihres Gegenstandes wegen praktisch (*cognitio obiective practica*), oder ihrer Beschaffenheit wegen (*cognitio subiective practica*), oder beides zugleich. In dem ersten Falle muss sie einen Gegenstand haben, welcher so erkannt werden kann, wie zu einer praktischen Erkenntniß erfordert wird. In dem andern Falle ist sie so beschaffen, dass sie in die Begehrungskraft wirken kann."

²³ Cf. "Das Wort practisch kann in zweyerley Sinn genommen werden: a) insofern das Object der Wissenschaft die praxis ist und in diesem Fall wird eine solche practische Wissenschaft

действовать на силу желания [Begehrungskraft]» (Meier, 1752, S. 62).

Первую часть приведенного выше определения Майера Кант явно подвергает критике. Например, в «Практической философии Понвальски» мы читаем:

Слово «практический» может браться в двух смыслах: а) поскольку объектом науки является *praxis* и в этом случае такая практическая наука будет противоположна теории; б) насколько она побуждает исполнение правил или она является таковой [наукой], чьи правила показывают себя в применении, в этом смысле такая наука будет противоположна только лишь спекулятивному познанию. <...> Но наука называется практической, если она имеет в качестве объекта *praxis*. Одна и та же наука может быть и практической, и теоретической... Многим дисциплинам придается пышное имя *praxis*, хотя они в то же время часто являются праздными теориями. Часто полагают, что занимаются практической философией, поскольку она имеет своим объектом *praxis*, но все является сплошь теориями (AA 27.1, S. 97).

Вторая часть определения Майера, как кажется, также в данном случае неявно критикуется. Вместо майеровского определения второго значения «практического познания» как того, которое обуславливается свойствами, идет кантовское понимание практического как побуждающего к исполнению правил, познаваемых в теории. Но если мы внимательнее присмотримся к исходному определению Майера, а именно к его второй части, то увидим, что оно вовсе не исчезает у Канта бесследно. По факту именно эта вторая часть определения Майера и используется Кантом в дальнейшем, будучи положена в основание его понимания принципа исполнения как субъективного и вместе с тем непосредственно связанного с проблемой мотивации воли к реализации морального обязательства (то есть воздействующего на силу желания). В некотором смысле это кантовское понимание уже просвечивает в определении практического познания как *побуждающего* к исполнению правил.

The second part of Meier's definition is also implicitly criticised here. Instead of Meier's definition of the second meaning of "practical cognition" as that which is determined by properties there is the Kantian concept of the practical as that which induces conformity with the rules cognised in theory. But if we take a closer look at Meier's initial definition, namely its second part, we see that Kant does not dispense with it entirely. In fact Kant subsequently uses this second part of Meier's definition as the foundation of his interpretation of the principle of execution, both as subjective and as directly linked with the problem of motivation of the will to fulfil a moral obligation (i.e. influencing the strength of volition). To a certain extent there are glimmerings of this Kantian perception in his definition of practical cognition as inducing compliance with the rules.

The Principles of Adjudication and Execution in the Lectures on the Natural Right

It is in this meaning that the principles of adjudication and execution appear in the notes of lectures on the natural right. Here we find the scheme that we are familiar with from lectures on moral philosophy which, however, is not accompanied by extended explanations, thus necessitating a comparison with the notes of other lecture courses.

In the introduction to the first chapter, devoted to general concepts of free action and duty, Kant compares the principles of adju-

der Theorie opponirt. b) insofern sie die Ausübung der Regeln veranlaßt, oder sie ist diejenige deren Regeln sich in der Anwendung zeigen, in diesem Sinn wird solche Wissenschaft der bloß speculativischen Erkenntniß opponirt. [...] Die Wissenschaft aber heißt practisch wenn sie die praxis zum Object hat. Eine und dieselbe Wissenschaft kann practisch und theoretisch seyn. [...] Viele disciplinen werden mit dem prächtigen Namen praxis belegt, ob sie gleich oft müßige theorien sind. Man glaubt oft man behandle die practische Philosophie, weil sie zum Object die praxis hat, alles sind aber lauter theorien."

Принципы оценки и исполнения в лекциях по естественному праву

Именно в этом значении принципы оценки и исполнения появляются и на страницах записей лекций по естественному праву. Мы сталкиваемся здесь с уже хорошо известной нам из лекций по моральной философии схемой, которая здесь, правда, остается без развернутых пояснений, что и делает необходимым сравнение с записями других курсов лекций.

Во введении к первой главе, посвященной рассмотрению общих понятий свободного действия и обязанности, принципы оценки и исполнения сопоставляются Кантом с двумя видами справедливости — справедливость коммутативная (обменивающая) и дистрибутивная (распределительная)²¹: «*Justitia commutativa* — это право, которое каждый узнает сам из своего рассудка; *distributiva* — где также суждение третьего о праве должно иметь для меня действительную силу» (AA 27.2, S. 1337). Именно ко второму виду справедливости относятся законы, которые имеют действительную силу для каждого члена общества и определяют, что является согласным с правом, а что ему противоречит. При этом между этими двумя видами справедливости Кант выстраивает тот же вид взаимодействия, что и в случае принципов оценки и исполнения в моральной философии: «*Justitia commutativa* без *justitia distributiva* не имеет никакого результата. Это *Principium adjudicationis*, не *executionis*» (Ibid.).

Но более интересно для нас заключение этого раздела, тот вывод, к которому Кант подводит. Естественное право — предмет, которому посвящен весь лекционный курс, — относится им к принципу оценки, но не к принципу исполнения. Если мы теперь попытаемся сопоставить это с теми определениями принципов оценки и исполнения, которые мы подробно разбирали выше, то можем прийти к следующим выводам относительно данного раздела

²¹ Само выделение разных типов справедливости восходит к Аристотелю и его «Никомаховой этике» (глава 5).

dication and execution with two types of justice: “*Justitia commutativa* {commutative justice} is the right in which each cognises himself through his own understanding, and *distributiva* {distributive} where also the judgment of a third must confirm the right for me” (V-NR/*Feyerabend*, AA 27.2, p. 1337; Kant, 2016b, p. 103). The second type of justice includes laws that apply to every member of society and determine what agrees with the law and what contradicts it. According to Kant, the relationship between the two types of justice is the same as between the principles of adjudication and execution in moral philosophy: “*Justitia commutativa* has no *effectus* without *distributiva* {distributive justice}. It is *principium adjudicationis* {a principle of adjudication} not *executionis* {of execution}” (ibid.; Kant, 2016b, pp. 103-104).

More interesting for us is Kant’s conclusion of this section. He refers the natural right, which is the subject of the whole lecture course, to the principle of adjudication and not the principle of execution. If we compare this with the definitions of the principles of adjudication and execution we have analysed above, we arrive at the following conclusions about this sphere of philosophical knowledge. It should comprise only those legal concepts and provisions that can be cognised by reason alone, without turning to concrete conditions, and can be deduced and proved *in abstracto*. The use of the common norms *in concreto* goes beyond the scope of this discipline because it pertains to the principle of execution with which the natural right, according to Kant, has nothing to do. But the principle of execution will correspond to the sphere of distributive justice which requires a third will vested with the power to resolve the disputes arising between individuals. In effect Kant assumes that the norms of natural right can be cognised by each person by their own reason. But each person may interpret it in his/her own way, and that may give

философского познания. К нему должны относиться только те правовые понятия и положения, которые могут быть познаны одним только разумом, без обращения к конкретным условиям, могут быть выведены и доказаны *in abstracto*. Применение же этих самых общих норм *in concreto* уже выходит за рамки этой дисциплины, так как оно относится к принципу исполнения, с которым естественное право, по мысли Канта, дела не имеет. Но принцип исполнения будет соотноситься как раз со сферой дистрибутивной справедливости, для которой необходима некая третья воля, которая могла бы и имела бы властные полномочия разрешать возникающие между отдельными индивидами споры. Фактически Кант предполагает, что нормы естественного права могут быть познаваемы каждым посредством его собственного разума. Но каждый может интерпретировать это по-своему, из-за чего и могут рождаться конфликты. И в таком случае конфликт должен разрешать кто-то третий, некая беспристрастная инстанция. Такой инстанцией будет суверен, опирающийся на нормы позитивного законодательства, служащего цели определения того, как общие нормы естественного права должны функционировать в конкретных обстоятельствах.

Таким образом, естественное право рассматривается как неразрывно связанное с позитивными законами по тому же самому принципу, по которому связана теория с практикой. Принципы естественного права должны быть теорией, принципом оценки. Разум не нуждается ни в чем внешнем для их познания и способен вывести их априорно. Но для того, чтобы быть действенными и иметь результат, они нуждаются в дополнении практикой, принципом исполнения или, иначе, позитивными правовыми нормами, которые уже не могут быть установлены априорно, так как их задачей является применение этих всеобщих абстрактных норм к конкретным условиям жизнедеятельности обществ. Конечно, в конструкции Канта второе должно основываться и выводиться из первого, в силу чего между этими двумя уровнями права — теоретическим и прак-

rise to conflicts. In this case the conflict should be resolved by a third side, some unbiased party. Such a party would be the sovereign who proceeds from the norms of positive legislation which determines what common norms of natural right should apply in concrete circumstances.

Thus, natural right is inseparably connected with positive rights, like theory with practice. The principles of natural right should be the theory, the principle of adjudication. Reason does not need anything external to cognise them and can deduce them *a priori*. But to be effective and deliver a result, they need to be complemented by practice, the principle of execution, otherwise by positive legal norms which cannot be established *a priori* since their task is to apply these universal abstract norms to the concrete conditions of the functioning of society. In Kant's structure, of course, the latter should be based on and deduced from the former, hence there should be no contradictions between the two levels of right, the theoretical and the practical. This should be the goal in cleansing positive right of anything that contradicts general *a priori* principles of natural right.

To conclude, one further remark would not come amiss. The notes of Feyerabend's lectures on the natural right are commonly dated at the mid- 1780s (the summer semester of 1784). If we accept that dating, which today is unchallengeable, we can say that this manuscript has the last mention of the principles of adjudication and execution and, what is more, they are used together and in the interpretation characteristic of the pre-critical Kant. If so, the history of this pair of concepts in Kant's philosophy seems to be as follows: initially these principles appear and develop in logic; then they are transferred in the same meaning to moral philosophy where two more aspects are added to their interpretation before they are borrowed into natural right.

тическим — не должно быть противоречий. И именно к этому и следует стремиться, очищая позитивное законодательство от всего того, что вступает в противоречие со всеобщими априорными принципами естественного права.

В завершение можно сделать лишь еще одну ремарку. Рассмотренные записи лекций по естественному праву Файерабенда принято датировать серединой 1780-х гг. (летним семестром 1784 г.). И если мы принимаем данную датировку — а оспаривать ее сегодня уже не представляется возможным, — то можно сказать, что в этом манускрипте мы находим самое позднее упоминание принципов оценки и исполнения, причем обоих вместе и в совершенно традиционном для докритического Канта варианте их понимания. И в таком случае, по всей видимости, история развития этой парной пары в кантовской философии выглядит следующим образом: сначала эти принципы появляются и развиваются в логике, затем в том же значении переносятся в моральную философию, где к прежнему их пониманию присоединяются еще два новых аспекта, а уже отсюда заимствуются в естественное право.

Итоги

По итогам представленного анализа случаев употребления понятий принципов оценки и исполнения можно сделать следующие выводы. Данные понятия используются Кантом в их специфическом значении исключительно в лекционных курсах и черновых заметках. Эти понятия имеют три разных смысловых аспекта: служат разделению теории и практики, объективных и субъективных оснований поведения (проблема познания обязательства и мотивации к его осуществлению), самодостаточности и необходимости внешней воли. Изначально они появляются в лекциях по логике (еще в начале 1770-х гг.) и вскоре переносятся Кантом в сферу моральной философии. При этом для лекций по логике и соответствующих черновых заметок эти принципы выполняли прежде всего функцию разведения теоретической и прак-

Conclusion

Analysis of the uses of the concepts of the principles of adjudication and execution has led to the following conclusions. Kant uses these concepts only in lecture courses and in his work notes. These concepts perform three different functions: they serve to distinguish theory and practice, objective and subjective grounds for actions (the problem of cognising duty and motivating its fulfilment), self-sufficiency and the need for an external will. Initially they appear in the lectures on logic (in the early 1770s) and are soon transferred by Kant to the sphere of moral philosophy. For the lectures on logic and corresponding notes for them these principles served mainly to separate the theoretical and practical spheres of cognition. In the lecture courses on logic these terms were used up until the early 1780s. In the lectures of that period this binary system was used only partially, intersecting with the new Kantian definitions found in the *Critique of Pure Reason* (analytics / dialectics; canon / organon).

By contrast, in the lectures on moral philosophy we see the prevalence of the other aspect, the separation of the objective and subjective grounds for action and the related problem of motivation and the need to posit an external will. In the sphere of moral philosophy such an external will is God. These concepts disappear from the lectures on moral philosophy also in the 1780s. The latest reference occurs in the “Mrongovius II” manuscript, and that in a truncated form. I have established that the source of this additional meaning of the principle of execution in the terminological pair is Meier’s *Compendium*, on which Kant based his lectures on logic and which links one of the meanings of “practical cognition” with the possibility of influencing the strength of volition.

Kant then transfers the entire spectrum of meanings worked out in the framework of log-

тической сферы познания. В лекционных курсах по логике эти понятия используются вплоть до начала 1780-х гг. В лекциях этого периода мы можем отметить уже лишь частичное использование этой двоичной схемы и ее пересечение с новыми кантовскими дефинициями, присутствующими и в его «Критике чистого разума» (аналитика / диалектика; канон / органон).

В лекциях по моральной философии, напротив, мы видим превалирование другого смыслового аспекта — разделения объективного и субъективного основания действия и связанной с этим проблемы мотивации и необходимости полагания некоей внешней воли. В сфере моральной философии такой внешней волей становится Бог. Из лекций по моральной философии эти понятия пропадают также в 1780-е гг. Самое позднее упоминание встречается в рукописи «Мораль Мронговиус II», причем уже в несколько урезанном варианте. При этом удается установить, что источником такого дополнительного значения принципа исполнения в этой терминологической паре является компендиум Майера, с опорой на который Кант читал свои лекции по логике и который связывает одно из значений «практического познания» с возможностью оказывать влияние на силу желания.

Разработанный в рамках логики и моральной философии спектр значений переносится затем Кантом без изменений в сферу естественного права. В рукописи «Естественное право Файерабенда» мы видим отражение всех трех значимых смысловых аспектов данной терминологической пары, которая используется здесь, в отличие от «Морали Мронговиус II», в своем полном варианте. Судя по всему, это упоминание следует считать самым поздним. В отличие от моральной философии, место третьей независимой инстанции (внешней воли) призван исполнять суверен, претворяющий в жизнь нормы позитивного законодательства.

Исследование выполнено при поддержке РФФ, грант № 24-28-01134 «Классическая немецкая философия права и российская философско-правовая современность» <https://rscf.ru/project/24-28-01134/>.

ic and moral philosophy without any changes to the sphere of natural right. In the manuscript “Feyerabend’s Natural Right” we see a reflection of all three aspects of the terminological pair which is here used in its full version, unlike in “Mrongovius II”. The signs are that this was the last occurrence of the terms. Unlike in moral philosophy, the place of the third autonomous authority (external will) is to be occupied by the sovereign who enforces the norms of positive right.

This research has been performed within the project no. 24-128-01134 “Classical German Philosophy of Law and Russian Philosophical and Legal Modernity” supported by the Russian Science Foundation (RSF), <https://rscf.ru/project/24-28-01134/>.

References

Adickes, E., 1925. Einleitung in die Abteilung des handschriftlichen Nachlasses. In: I. Kant, 1925. *Gesammelte Schriften, Band XIV*. Berlin & Leipzig: Walter de Gruyter, pp. XXXV-XLVII.

Allison, H., 2013. Autonomy in Kant and German Idealism. In: O. Sensen, ed. 2013. *Kant on Moral Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 129-145.

Bobrova, A. S., 2022. The “Vienna Logic” of the 18th Century and the Destiny of Practical Logic in the 20th and 21st Centuries. In: I. Kant, 2022. *Venskaja logika [The Vienna Logic]*. Moscow: Kanon-Plus, pp. 161-188.

Brandt, R., 1982. Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre. In: R. Brandt, ed. 1982. *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel*. Berlin: De Gruyter, pp. 233-285.

Brandt, R., 2010. *Immanuel Kant – was bleibt?* Hamburg: Meiner.

Delfosse, H. P., Hinske, N. and Sadun Bordonni, G., 2010–2014. *Kant-Index, Band 30: Stellenindex und Konkordanz zum „Naturrecht Feyerabend“, Teil 1: Einleitung des „Naturrechts Feyerabend“*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Düsing, K., 1971. Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischen Philosophie. *Kant-Studien*, 62(1), pp. 5-42.

Список литературы

Боброва А. С. «Венская логика» XVIII века и судьба практической логики в XX–XXI веках // Кант И. Венская логика. М. : Канон-Плюс, 2022. С. 161–188.

Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*) / под ред. В. А. Жучкова. М. : Прогресс-Традиция, 2000а.

Кант И. Лекции по этике. М. : Наука, 2000б.

Кант И. Критика чистого разума // Соч. на русском и немецком языках / под ред. Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М. : Наука, 2006. Т. 2.1.

Кант И. Естественное право Файерабенда. Введение // Кантовский сборник. 2016а. Т. 35, №3. С. 75–81.

Кант И. Естественное право Файерабенда. Введение (окончание) // Кантовский сборник. 2016б. Т. 35, № 4. С. 56–62.

Кант И. *Jus publicum universale absolutum*. Лекции по естественному праву Файерабенда (фрагмент) // Кантовский сборник. 2017. № 3 (36). С. 77–82.

Кант И. Венская логика. М. : Канон-Плюс, 2022.

Крыштоп Л. Э. Записи по естественному праву Файерабенда и их значение для кантоведения // Кантовский сборник. 2016. Т. 35, № 3. С. 67–74.

Крыштоп Л. Э. Кантовские лекции по логике и их значение для изучения кантовской практической философии // Вопросы философии. 2018. № 9. С. 175–185.

Крыштоп Л. Э. Лекции Канта по логике и их значение для современного кантоведения // Вопросы философии. 2022. № 4. С. 105–115.

Хинске Н. Незамеченный комментарий Канта 1784 года к «Основоположению к метафизике нравов» (1785) // Историко-философский ежегодник 2014. М., 2014. С. 31–38.

Adickes E. Einleitung in die Abteilung des handschriftlichen Nachlasses // Kant I. *Gesammelte Schriften*. Berlin ; Leipzig : Walter de Gruyter, 1925. Bd. XIV. S. S. XV–LX.

Allison H. *Autonomy in Kant and German Idealism / Kant on Moral Autonomy* / ed. by O. Sensen. Cambridge : Cambridge University Press, 2013. P. 129–145.

Brandt R. Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre // *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel* / hrsg. von R. Brandt. Berlin : de Gruyter, 1982. S. 233–285.

Brandt R. *Immanuel Kant – was bleibt?* Hamburg : Meiner, 2010.

Delfosse H. P., Hinske N., Sadun Bordoni G. Kant-Index. Stellenindex und Konkordanz zum „*Naturrecht Feyerabend*“. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 2010–2014. Bd. 30.1–30.3.

Erdmann, B., 1882–1884. *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*. Leipzig: Fues.

Goy, I., 2007. Immanuel Kant über das moralische Gefühl der Achtung, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 61(3), pp. 337-360.

Guyer, P., 2012. Stellenindex und Konkordanz zum *Naturrecht Feyerabend*, Teil I: Einleitung des *Naturrechts Feyerabend*. *Ratio Juris*, 25, pp. 110-116.

Hinske, N., 1977. Die Datierung der Reflexion 3716 und die generellen Datierungsprobleme des Kantischen Nachlasses. *Erwiderung auf Josef Schmucker*. *Kant-Studien*, 68, pp. 321-340.

Hinske, N., 2014. An Annotated Kant's Commentary to the "Groundwork of the Metaphysics of Morals" (1785) from 1784. *History of Philosophy Yearbook 2014*, pp. 31-38. (In Rus.)

Hirsch, P.-A., 2012. *Kants Einleitung in die Rechtslehre von 1784. Immanuel Kants Rechtsbegriff in der Moralvorlesung „Mrongovius II“ und der Naturrechtsvorlesung „Feyerabend“ von 1784 sowie in der „Metaphysik der Sitten“ von 1797*. Göttingen: Universitätsverlag.

Kant, I., 1992. *Lectures on Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 1997. *Lectures on Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2010. *Direito Natural Feyerabend (Curso de Direito Natural (1784), segundo as anotações do aluno Gottfried Feyerabend)*. Introdução. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 15, pp. 97-113.

Kant, I., 2016a. *Lezioni sul Diritto Naturale (Naturrecht Feyerabend)*. *Testo tedesco a fronte*, a cura di N. Hinske, G. Sadun Bordoni. Milano: Bompiani.

Kant, I., 2016b. *Natural Right Course Lecture Notes by Feyerabend*. In: I. Kant, 2016. *Lectures and Drafts on Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 81-180.

Kant, I., 2016c. *Natural Right Lecture Notes by Feyerabend*. Introduction. *Kantian Journal*, 3(57), pp. 75-81. (In Rus.)

Kant, I., 2016d. *Natural Right Lecture Notes by Feyerabend*. Introduction, part 2. *Kantian Journal*, 35(4), pp. 56-62. (In Rus.)

Kant, I., 2017. *Jus publicum universale absolutum*. *Kantian Journal*, 36(3), pp. 77-82. (In Rus.)

Krauß, W., 1926/1932. *Untersuchungen zu Kants moralphilosophischen Vorlesungen*. Philos. Dissertation. Tübingen: s.n.

Düsing Kl. Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischen Philosophie // *Kant-Studien*. 1971. Bd. 62, №1. S. 5-42.

Erdmann B. Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Leipzig : Fues Verlag, 1882–1884.

Goy I. Immanuel Kant über das moralische Gefühl der Achtung // *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 2007. Bd. 61, №3. S. 337–360.

Guyer P. Stellenindex und Konkordanz zum Naturrecht Feyerabend. T. 1 : Einleitung des Naturrechts Feyerabend // *Ratio Juris*. 2012. Vol. 25. P. 110–116.

Hinske N. Die Datierung der Reflexion 3716 und die generellen Datierungsprobleme des Kantischen Nachlasses. Erwiderung auf Josef Schmucker // *Kant-Studien*. 1977. Bd. 68. S. 321–340.

Hirsch Ph. -A. Kants Einleitung in die Rechtslehre von 1784. Immanuel Kants Rechtsbegriff in der Moralvorlesung „Mrongovius II“ und der Naturrechtsvorlesung „Feyerabend“ von 1784 sowie in der „Metaphysik der Sitten“ von 1797. Göttingen : Universitätsverlag, 2012.

Kant I. Direito Natural Feyerabend (Curso de Direito Natural (1784), segundo as anotações do aluno Gottfried Feyerabend). Introdução // *Cadernos de Filosofia Alemã*. 2010. № 15. P. 97–113.

Kant I. Lezioni sul Diritto Naturale (Naturrecht Feyerabend). Testo tedesco a fronte / a cura di N. Hinske, G. Sadun Bordoni. Milano : Bompiani, 2016a.

Kant I. Natural Right Course Lecture Notes by Feyerabend // *Kant I. Lectures and Drafts on Political Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press, 2016b. P. 81–180.

Krauß W. Untersuchungen zu Kants moralphilosophischen Vorlesungen : Philos. Diss. Tübingen, 1926.

Kuehn M. *Kant's Metaphysics of Morals: Its History and Significance of Its Deferral* // *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide* / ed. by L. Denis. N. Y. : Cambridge University Press, 2010. P. 9–27.

Kühn M. Einleitung // *Immanuel Kant. Vorlesung zur Moralphilosophie* / hrsg. von W. Stark. Berlin ; N. Y. : Meiner, 2004. S. VII–XXXV.

Meier G. F. *Auszug aus der Vernunftlehre*. Halle : Johann Justinus Gebauer, 1752.

Morrison I. *Kant and the Role of Pleasure in Moral Action*. Athens : Ohio University Press, 2008.

Sadun Bordoni G. *Introduzione* // *Kant I. Lezioni sul Diritto Naturale (Naturrecht Feyerabend)* / a cura di N. Hinske, G. Sadun Bordoni. Milano : Bompiani, 2016. P. 9–50.

Schlapp O. *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der „Kritik der Urteilskraft*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.

Schmitz H. *Was wollte Kant*. Bonn : Bouvier, 1989.

Schmucker J. *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*. Meisenheim am Glan : Anton Hain, 1961.

KryshTOP, L., 2016. Natural Right Notes Feyerabend and Their Value for Kant Studies. *Kantian Journal*, 3(57), pp. 67-74. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2016-3-6> (In Rus.)

KryshTOP, L., 2018. Kant's Lecture Notes on Logic and Their Importance for Kant's Practical Philosophy Studies. *Voprosy filosofii*, 9, pp. 175-185. (In Rus.)

KryshTOP, L., 2022. Kant's Lectures on Logic and Their Significance for Contemporary Kant Studies. *Voprosy filosofii*, 4, pp. 105-115.

Kuehn, M., 2010. Kant's Metaphysics of Morals: Its History and Significance of Its Deferral. In: L. Denis, ed. 2010. *Kant's "Metaphysics of Morals". A Critical Guide*. New York: Cambridge University Press, pp. 9-27.

Kühn, M., 2004. Einleitung. In: W. Stark ed. 2004. *Immanuel Kant. Vorlesung zur Moralphilosophie*. New York: Meiner, pp. VII-XXXV.

Meier, G. F., 1752. *Auszug aus der Vernunftlehre*. Halle: Johann Justinus Gebauer.

Morrison, I., 2008. *Kant and the Role of Pleasure in Moral Action*. Athens: Ohio University Press.

Sadun Bordoni, G., 2016, *Introduzione*. In: I. Kant, 2016. *Lezioni sul Diritto Naturale (Naturrecht Feyerabend)*. Milano: Bompiani, pp. 9-50.

Schlapp, O., 1901. *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der "Kritik der Urteilskraft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Schmitz, H., 1989. *Was wollte Kant?* Bonn: Bouvier Verlag.

Schmucker, J., 1961. *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*. Meisenheim am Glan: A. Hain.

Schmucker, J., 1976. Zur Datierung der Reflexion 3716. Das Versagen der Wortstatistik in der Frage der Datierung der frühen Kantischen Reflexionen zur Metaphysik, aufgewiesen an einem exemplarischen Fall. *Kant-Studien*, 67, pp. 73-101.

Schwaiger, C., 1999. *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Schwaiger, C., 2005. Christian Wolffs Philosophia practica universalis. Zu ursprünglichem Gehalt und späterer Gestalt einer neuen Grundlagendisziplin. In: L. Cataldi Madonna, ed. 2005. *Macht und Bescheidenheit der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Christian Wolffs*. Hildesheim: Olms, pp. 219-233.

Timmermann, J., 2007. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schmucker J. Zur Datierung der Reflexion 3716. Das Versagen der Wortstatistik in der Frage der Datierung der frühen Kantischen Reflexionen zur Metaphysik, aufgewiesen an einem exemplarischen Fall // *Kant-Studien*. 1976. Bd. 67. S. 73–101.

Schwaiger C. Christian Wolffs *Philosophia practica universalis*. Zu ursprünglichem Gehalt und späterer Gestalt einer neuen Grundlagendisziplin // *Macht und Bescheidenheit der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Christian Wolffs* / hrsg. von L. Cataldi Madonna. Hildesheim : Olms Verlag, 2005. S. 219–233.

Schwaiger C. Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1999.

Timmermann J. Kant's Groundwork of the *Metaphysics of Morals*: A Commentary. Cambridge : Cambridge University Press, 2007.

Walsh J. Kant's Principia Diiudicationis and Executionis // *Kantian Review*. Published online 2024. P. 1–15. doi: 10.1017/S1369415424000050.

Young J.M. Translator's Introduction // *Kant I. Lectures on logic*. Cambridge : Cambridge University Press, 1992. P. XV–XXXII.

Об авторе

Людмила Эдуардовна **Крыштоп**, доктор философских наук, доцент, профессор, Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы (РУДН им. Патриса Лумумбы), Москва, Россия; Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Россия.

E-mail: kryshtop-le@rudn.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1012-5953>

Для цитирования:

Крыштоп Л. Э. Принципы оценки (diiudicatio) и исполнения (executio) в практической философии Канта (на материале «Естественного права Файерабенда» и лекций по этике) // *Кантовский сборник*. 2024. Т. 43, № 4. С. 99–124.

doi: 10.5922/0207-6918-2024-4-4

© Крыштоп Л. Э., 2024.

Walsh, J., 2024. Kant's Principia Diiudicationis and Executionis. *Kantian Review*, [online] Available at: <https://doi.org/10.1017/S1369415424000050> [Accessed 28 August 2024].

Young, J.M., 1992. Translator's Introduction. In: I. Kant, 1992. *Lectures on logic*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. XV-XXXII.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Prof. Dr Ludmila E. **Kryshtop**, Patrice Lumumba Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow, Russia; Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

E-mail: kryshtop-le@rudn.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1012-5953>

To cite this article:

Kryshtop, L. E., 2024. Principles of Adjudication (*diiudicatio*) and Execution (*executio*) in Kant's Practical Philosophy (Based on Feyerabend's *Natural Right* and *Lectures on Ethics*). *Kantian Journal*, 43(4), pp. 99-124.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-4-4>



Представлено для возможной публикации в открытом доступе в соответствии с условиями лицензии Creative Commons Attribution – Noncommercial – No Derivative Works <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.en> (CC BY-NC-ND 4.0)



Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution – Noncommercial – No Derivative Works <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.en> (CC BY-NC-ND 4.0)

**БИБЛИЯ – ИЛЛЮСТРИРОВАННАЯ
КНИГА МОРАЛИ? КАНТОВСКАЯ
«ДОКТРИНАЛЬНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА»
И ЕЕ ПОЛЬЗА ДЛЯ МОРАЛЬНОЙ
КУЛЬТУРЫ ЧЕЛОВЕКА**

С. Абель¹

Цель – представить последовательный анализ так называемой «доктринальной герменевтики» путем рассмотрения значимых фрагментов «Религии в границах одного только разума» и «Критики способности суждения». Сначала выясняется, что доктринальная герменевтика в основном опирается на символическую гипотипозу, которую можно понимать как мышление по аналогии, дополненное обращением к интуиции. Здесь как историческая, так и современная интерпретация служит основой для реконструкции того, что Кант понимает под символической гипотипозой. Далее рассматривается специфика идей, которые Кант развивает в «Религии...», и показывается, что их следует классифицировать как «нечистые» идеи – в отличие от «чистых» идей, анализируемых во второй «Критике», например о Боге. Предварительный обзор показывает, что, используя аналогию и различие между чистым и нечистым, можно расположить всю совокупность идей в рамках таксономии. В завершение анализируется конкретная цель такой «символической интерпретации» и устанавливается, что ценность заключается именно в способности преодолеть разрыв между интуицией и понятиями чистого разума. Таким образом можно приблизиться к непостижимостям и парадоксам, с которыми сталкивается человек, находящийся под властью морального закона, но при этом устроенный «естественным образом». Этот тип моральной интерпретации также положительно влияет на моральную мотивацию интерпретатора.

Ключевые слова: Кант, философия религии, вера в церковь, вера в разум, гипотипоза, символ, Библия

¹ Галле-Виттенбергский университет им. Мартина Лютера, Германия, 06108, Галле (Зале), Эмиль-Абдерхальден-штрассе, д. 26—27.

Поступила в редакцию: 27.02.2023 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2024-4-5

**DIE BIBEL ALS MORALISCHES
BILDERBUCH? KANTS ‚DOKTRINALE
HERMENEUTIK‘ UND IHR NUTZEN
FÜR DIE MORALISCHE KULTUR DES
MENSCHEN**

S. Abel¹

This research aims to present a coherent analysis of so-called “doctrinal hermeneutics” by examining notable passages from Religion within the Bounds of Bare Reason and the Critique of the Power of Judgment. It is first shown that doctrinal hermeneutics essentially relies on symbolic hypotyposis, which can be understood as thinking by analogy supplemented with a reference to intuition. Here, both an historical and a contemporary interpretation inform the reconstruction of what Kant understands by “symbolic hypotyposis”. Further, the specific nature of the ideas that Kant develops in Religion is examined, and it is shown that these are to be classified as ‘impure’ ideas – in contrast to the ‘pure’ ideas dealt with in the second Critique, e.g., of God. With the analogy and the distinction between pure/impure, it is possible to locate the entirety of ideas within a taxonomy. Finally, it is explored the specific purpose of such “symbolic interpretation”, and it is demonstrated that the value in question lies precisely in the ability to bridge the gap between intuition and concepts of pure reason. In this way, we can approach the incomprehensibilities and paradoxes faced by the human being who, while under the authority of the moral law, is nevertheless constituted “naturally”. This type of moral interpretation also positively influences the moral motivation of the interpreter.

Keywords: Kant, philosophy of religion, church faith, rational faith, hypotyposis, symbol, Bible

¹ Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Emil-Abderhalden-Str. 26-27, 06108 Halle (Salle), Germany.

Received: 27.02.2023.

doi: 10.5922/0207-6918-2024-4-5

Введение

Придерживаясь новозаветного разграничения духа и буквы (2 Кор. 3: 6), Кант в своей «Религии в границах только разума» отвергает точку зрения, согласно которой Священное Писание следует толковать только в соответствии с его буквальным смыслом, то есть «согласно букве» (AA 06, S. 160; Кант, 2024г, с. 259). Буквальное (или аутентичное²) истолкование — это истолкование с целью постичь «смысл, вкладываемый автором», что приводит к нахождению «за границами полномочия только лишь разума» (AA 06, S. 43 Anm.; Кант, 2024г, с. 124, примеч.). Герменевтике в границах одного только разума (см.: Ibid.; Там же) противопоставляется так называемое *доктринальное* истолкование³, которое, разумеется, тоже имеет место в кантовском сочинении о религии и требует более подробного описания. Наша задача, если формулировать точно, заключается в том, чтобы ответить на следующие вопросы, которые и определили структуру проведенного ниже исследования:

I. Каким образом возможно *in abstracto* (отвлеченно) описать процесс «символического истолкования» или «доктринальной герменевтики»?

II. Какова природа идей, которые «лежат в основе» библейских повествований?

² Отказываясь от аутентичного истолкования, Кант противопоставляет себя герменевтической традиции, которая прослеживается на протяжении всего раннего и позднего Просвещения: «Начиная с Христиана Томазиуса (1655–1728) и заканчивая Майером, неоднократно выдвигается идея о том, что автор является лучшим интерпретатором самого себя. И именно поэтому лучшей интерпретацией является та, которую бы предложил сам автор» (Madonna, 1994, S. 30).

³ Определение этому можно найти в «Споре факультетов»: «Таким образом, только *доктринальное* истолкование, которое требует знать не то, какой смысл вкладывал в свои слова сам автор Священного Писания (эмпирически), а то, какое учение в моральном отношении может быть вложено разумом (*a priori*) в то или иное место в тексте Библии, — вот единственный евангельско-библейский метод наставления народа относительно истинной, внутренней и всеобщей религии...» (AA 07, S. 67; Кант, 2024в, с. 313–314). Историю концептуального развития этого метода истолкования, зародившегося в юриспруденции Нового времени, можно найти в работе Мадонны (Madonna, 1994, S. 30–32).

Einleitung

Die neutestamentarische Unterscheidung zwischen Geist und Buchstabe (vgl. 2. Kor 3:6) aufgreifend, verwahrt sich auch Kant in der Religionsschrift gegen die Auffassung, dass man heilige Schriften bloß nach dem Literalsinn, also „nach dem Buchstaben“ (RGV, AA 06, S. 160) auslegen müsse. Eine buchstäbliche (bzw. authentische²) Auslegung ist eine solche, deren Ziel darin besteht, den „Sinn des Schriftstellers“ zu treffen, womit sie sich dann allerdings „außerhalb der Grenzen der Befugnis der bloßen Vernunft“ (ebd., S. 43 Anm.) bewegt. Als eine Hermeneutik *innerhalb* der Grenzen der bloßen Vernunft (vgl. ebd.) steht ihr die sogenannte *doctrinale* Auslegung³ gegenüber, welche folglich auch diejenige ist, die in Kants Religionschrift Anwendung findet und die daher nach einer näheren Beschreibung verlangt. Präziser gefasst, wird unsere Aufgabe in der Beantwortung der folgenden Fragen bestehen, die der nachfolgenden Untersuchung zugleich ihre Gliederung geben:

I. Wie lässt sich das Verfahren der ‚symbolischen Deutung‘ bzw. der ‚doctrinalen Hermeneutik‘ in abstracto beschreiben?

² Mit seiner Ablehnung der authentischen Auslegung positioniert Kant sich gegen eine hermeneutische Tradition, die sich durch die gesamte Früh- und Hochaufklärung zieht: „Von Christian Thomasius (1655–1728) bis Meier wird immer wieder die Idee hervorgebracht, der Autor sei der beste Interpret seiner selbst. Und deshalb sei diejenige Interpretation die beste, die der Autor selbst geben würde“ (Madonna, 1994, S. 30).

³ Eine Definition derselben ist im *Streit der Fakultäten* zu finden: „Also ist nur die doctrinale Auslegung, welche nicht (empirisch) zu wissen verlangt, was der heilige Verfasser mit seinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, sondern was die Vernunft (*a priori*) in moralischer Rücksicht bei Veranlassung einer Spruchstelle als Text der Bibel für eine Lehre unterlegen kann, die einzige evangelisch-biblische Methode der Belehrung des Volks in der wahren, inneren und allgemeinen Religion [...]“ (SF, AA 07, S. 67). Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung dieser der neuzeitlichen Jurisprudenz entstammenden Auslegungsmethode findet sich bei Madonna (1994, S. 30–32).

III. В чем именно заключается ожидаемая польза для моральной культуры человека?

По первому вопросу будет показано, что герменевтика Канта представляет собой особую форму аллегории, а именно описанную в «Критике способности суждения» символическую гипотипозу, которую можно понимать как мышление по аналогии, дополненное отсылкой к созерцанию. Идеи, которые посредством библейских повествований «чувственно воспринимаются» и относятся к предмету второго вопроса, распадаются, как будет продемонстрировано, на представления о совершенстве, порожденные *эмпирической природой человека*, с одной стороны, и *моральные предикабилити* — с другой. Польза от применения этой герменевтики, которая будет описана в ответе на третий вопрос, имеет двоякий характер: во-первых, таким — образным — путем мы сможем приблизиться к непостижимости и парадоксам, с которыми сталкивается человек, находящийся под властью морального закона, но вместе с тем «естественно» существующий. Во-вторых, такая герменевтика положительно влияет на моральную установку экзегета, и примером тому может служить интерпретация библейских повествований Кантом.

I

Если мы зададимся вопросом о том, как процесс истолкования следует понимать в деталях, то предварительную подсказку можно обнаружить уже в предисловии ко второму изданию «Религии...», хотя Кант и не упоминает об истолковании Писания как таковом: «не только лишь совместимость, но и единство» (AA 06, S. 13; Кант, 2024г, с. 93) разума, с одной стороны, и «какого-нибудь откровения, признаваемого таковым» (Ibid., S. 12; Там же, с. 93) — с другой, достигается в том случае, если собрать их вместе⁴ и увидеть, что первое полностью содержится во

⁴ Кант говорит о том, что «рассматривать откровение... моральных понятий» следует, чтобы иметь возможность выносить суждение про «единство» (AA 06, S. 12–13; Кант, 2024г, с. 93) обоих, то есть про их (частичную) идентичность.

II. Von welcher Beschaffenheit sind die Ideen, die den biblischen Erzählungen ‚untergelegt‘ werden?

III. Worin genau besteht der prätendierte Nutzen für die moralische Kultur des Menschen?

Es wird sich in Bezug auf die erste Frage zeigen, dass Kants Hermeneutik eine spezielle Form der Allegorese ist, nämlich die in der *Kritik der Urteilskraft* skizzierte symbolische Hypotypose, die selbst wiederum als ein durch einen Anschauungsbezug ergänztes Denken nach der Analogie verstanden werden kann. Die Ideen, die vermittelt biblischer Erzählungen ‚versinnlicht‘ werden und die Gegenstand der zweiten Frage sind, zerfallen, wie zu zeigen sein wird, in als aus der *empirischen Menschennatur* erzeugte Perfektionsvorstellungen einerseits und *moralische Prädikabilien* andererseits. Der sich aus der Anwendung dieser Hermeneutik speisende Nutzen, der in der Beantwortung der dritten Frage beschrieben werden soll, ist zweifacher Natur: Erstens können wir uns auf diese — bildliche — Weise den Unbegreiflichkeiten und Paradoxien nähern, vor die sich der unter der Herrschaft des Sittengesetzes stehende, aber dennoch ‚natürlich‘ verfasste Mensch gestellt sieht. Zweitens wirkt sich eine solche Hermeneutik positiv auf die moralische Gesinnung des Exegeten aus, wie an Kants Deutung der biblischen Erzählungen beispielhaft erläutert werden soll.

I.

Stellt man nun zunächst die Frage, wie der Prozess der Auslegung näherhin zu denken ist, so findet sich bereits in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Religionsschrift* ein vorläufiger Hinweis, allerdings ohne dass Kant dort explizit auf die Schriftauslegung als solche Bezug nähme: „[N]icht bloß Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit“ (RGV, AA 06, S. 13) zwischen der Vernunft einerseits und „irgend einer dafür gehaltenen Offenbarung“ (ebd., S. 12) andererseits sei dann erreicht,

втором (представляя при этом «два концентрических круга») (Ibid.; Там же). В четвертой части того же трактата Кант, в свою очередь, поднимает вопрос о том, что дает право экзегету считать божественным откровением Писание, о происхождении которого он ничего не может понять с помощью одного только разума и в котором «такое существо как Бог стало известным другому и было описано» (Ibid., S. 168 Anm.; Там же, с. 269, примеч.). Здесь также применяется та же процедура: содержащееся в тексте представление о Боге следует «прежде всего сопоставлять со своим идеалом» (Ibid.; Там же) и определять, совпадают ли они. Подобным образом Кант далее описывает истолкование Священного Писания как «толкование его так, чтобы его смысл согласовывался с всеобщими практическими правилами чистой религии разума» (Ibid., S. 110; Там же, с. 200). Если, резюмируя сказанное, говорить о «единстве», «согласованности», а также о «вложенности»⁵, то можно предположить, что здесь задействована способность суждения. И если Кант, как показывает даже беглый взгляд на его «Религию...», постоянно говорит о символах при рассмотрении библейских повествований, то очевидно, что и это занятие способности суждения следует конкретизировать как символическое толкование. В пользу нашей интерпретации может свидетельствовать и самое подробное определение «доктринальной герменевтики», поскольку действие *вложения* также занимает в ней центральное место:

Таким образом, только *доктринальное* истолкование, которое требует знать не то, какой смысл вкладывал в свои слова сам автор Священного Писания (эмпирически), а то, какое учение в моральном отношении может быть вложено разумом (*a priori*)⁶ в то или иное

⁵ Об этом см.: (AA 06, S. 63, 119; Кант, 2024г, с. 146, 211).

⁶ Здесь — как и во фрагменте (AA 05, S. 352; Кант, 2001, с. 515) — возникает вопрос, относится ли понятие «*a priori*» как обстоятельство к «вложено» или как определение к «разумом». В обоих случаях мы выступаем за атрибутивное толкование в соответствии со структурой: «не... эмпирически, а *a priori*». Более подробное обоснование нашего толкования можно найти в примечании 13, где рассматривается работа Себастьяна Мали (Maly, 2012), который придерживается противоположной точки зрения в этом вопросе.

wenn man beide aneinander hält⁴ und feststellt, dass erstere in letzterer vollständig enthalten ist (man denke hierbei an die „konzentrische[n] Kreise“ (ebd.). Im vierten Stück derselben Schrift stellt Kant sich dagegen die Frage, was den Exegeten überhaupt dazu berechtigt, eine Schrift, über deren Ursprung er durch bloße Vernunft nichts ausmachen kann und in der „Gott von einem anderen bekannt gemacht und beschrieben“ (ebd., S. 168 Anm.) wurde, für eine göttliche Offenbarung zu halten. Auch hier kommt dasselbe Verfahren zur Anwendung: Man muss die im Text enthaltene Gottesvorstellung „allererst mit seinem Ideal zusammenhalten“ (ebd.) und feststellen, ob sie übereinstimmen. Ganz ähnlich beschreibt Kant an späterer Stelle die Schriftauslegung auch als eine „Deutung [...] zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt“ (ebd., S. 110). Wenn nun, das Gesagte zusammenfassend, von einem ‚Zusammenhalten‘, von einer ‚Zusammenstimmung‘ und auch von einem ‚Unterlegen‘⁵ die Rede ist, dann liegt es nahe, eine Beteiligung der Urteilskraft anzunehmen. Und wenn Kant, wie bereits ein flüchtiger Blick in die *Religionsschrift* zeigt, in seiner Beschäftigung mit biblischen Erzählungen beständig von Symbolen spricht, dann liegt es ebenfalls nahe, dieses Geschäft der Urteilskraft als symbolische Deutung zu präzisieren. Erhärten lässt sich unsere Interpretation auch durch die wohl ausführlichste Definition der ‚doktrinalen Hermeneutik‘, denn auch in dieser ist die Handlung des *Unterlegens* zentral:

Also ist nur die *doctrinale* Auslegung, welche nicht (empirisch) zu wissen verlangt, was der heilige Verfasser mit seinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, sondern was die Vernunft (*a priori*)⁶ in moralischer Rücksicht bei

⁴ Kant spricht davon, dass man „die Offenbarung [...] an moralische Begriffe [...] halten“ (RGV, AA 06, S. 12) müsse, um über die „Einigkeit“ (ebd., S. 13) — d.h. die (partielle) Identität — der beiden urteilen zu können.

⁵ Vgl. hierzu RGV, AA 06, S. 63, 119.

⁶ Hier lässt sich — ganz wie in *KU*, AA 05, S. 352 — die Frage stellen, ob der Begriff „*a priori*“ adverbial auf

место в тексте Библии, — вот единственный евангельско-библейский метод наставления народа относительно истинной, внутренней и всеобщей религии, которая отлична от партикулярной церковной веры как веры исторической (AA 07, S. 67; Кант, 2024в, с. 313–314).

Поэтому в соответствии с поставленным вначале вопросом необходимо показать, что процедура «доктринальной герменевтики» по сути своей является процедурой символической гипотипозы в том виде, в каком она представлена, по крайней мере фрагментарно, в § 59 «Критики способности суждения». Несмотря на указания, данные в тексте, можно задать вопросом, какое отношение кантовская аллегория имеет к символической гипотипозе, основанной на аналогии по отношению. По этой причине процедура, которая пока рассматривается *in abstracto* (отвлеченно), объясняется здесь на примере применения. Этот пример отличается особой сложностью, поскольку указанный библейский отрывок не только не демонстрирует конформизма или индифферентности по отношению к моральным принципам, но и фактически противоречит им. Имеется в виду псалом (59: 11–16), который Кант цитирует в примечаниях к третьей части своей «Религии...». Здесь мы читаем, в частности, следующее: «В гневе уничтожь их (то есть врагов. — С.А.), пусть их никогда не будет больше» (Пс. 59: 14). В этом месте Кант предлагает интерпретировать врагов «символически», они «для нас более разрушительные невидимые враги, а именно — злые склонности» (AA 06, S. 110 Anm.; Кант, 2024г, с. 201, примеч.), и таким образом извлечь смысл (общий иррациональный буквальный смысл) из этого псалма. Благодаря этому становится ясно, почему понимаемое таким образом истолкование может «часто... казаться нам самым насильственным» (Ibid.; Там же, с. 200). Насильственное (в данном случае хочется сказать — принудительное) впечатление эта аллегория производит по двум причинам: во-первых, в силу *иррационального* содержания библейского повествования и,

Veranlassung einer Spruchstelle als Text der Bibel für eine Lehre unterlegen kann, die einzige evangelisch-biblische Methode der Belehrung des Volks in der wahren, inneren und allgemeinen Religion, die von dem particulären Kirchenglauben als Geschichtsglauben — unterschieden ist (SF, AA 07, S. 67).

Es wird daher, der eingangs gestellten Frage gemäß, zu zeigen sein, dass das Verfahren der ‚doktrinalen Hermeneutik‘ im Wesentlichen das der symbolischen Hypotypose ist, wie sie sich in § 59 der *Kritik der Urteilskraft* in zumindest fragmentarischer Form dargestellt findet. Man mag sich nun — den im Text gegebenen Hinweisen zum Trotz — die Frage stellen, was die kantische Allegorese mit der auf einer Verhältnisanalogie beruhenden symbolischen Hypotypose zu tun haben soll. Daher sei an dieser Stelle das noch in *abstracto* zu betrachtende Verfahren durch ein Anwendungsbeispiel erläutert. Dieses Beispiel ist besonders heikel, weil die anvisierte Bibelstelle sich in der Vergleichung mit sittlichen Prinzipien nicht durch Konformität oder Indifferenz auszeichnet, sondern diesen geradezu widerstreitet. Gemeint ist der Passus Ps 59:11-16, den Kant in einer Anmerkung des dritten Stücks seiner *Religionsschrift* bespricht. Dort lesen wir unter anderem: „Vernichte sie [sc. die Feinde] im Zorn, vernichte sie; sie sollen zugrunde gehen“ (Ps 59:14). Kant schlägt hier vor, die Feinde als „Symbol“ für „die uns weit verderblicheren unsichtbaren Feinde, nämlich böse Neigungen“ (RGV, AA 06, S. 110 Anm.) zu interpretieren und diesem Psalm so die Spitze (vulgo den vernunftwidrigen Literalsinn) zu nehmen. Hieran wird auch deutlich, warum eine so verstandene Auslegung „oft gezwungen schein[t]“ (ebd.): Einen gezwungenen — man möchte im vorliegenden

„unterlegen“ oder attributiv auf „Vernunft“ bezogen ist. Wir plädieren in beiden Fällen für eine attributive Lesart nach dem Muster: ‚Nicht empirisch [...] sondern a priori‘. Eine ausführlichere Begründung unserer Lesart findet sich in Anmerkung 13, die sich mit der Arbeit von Sebastian Maly (2012) (der diesbezüglich eine gegensätzliche Position vertritt) befasst.

во-вторых, из-за диспропорции между (описательным) повествованием и (абстрактной) идеей. В нижеприведенных рассуждениях можно проследить, каким же образом враг может функционировать как подлинный *символ* для «злых склонностей» и как следует понимать лежащую в основе аналогию по отношению (здесь: Бог и враги, с одной стороны, моральный субъект и злые наклонности — с другой).

Каким же образом «функционирует» символическое толкование? Помимо вышеупомянутого § 59 «Критики способности суждения», о котором речь пойдет ниже, сочинение «Приложение о вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской Академией наук в 1791 году» также повествует об особенностях символа: «Символ какой-нибудь идеи (или какого-нибудь понятия разума) есть представление о предмете, составленное по аналогии, т.е. по одинаковому отношению к некоторым [то есть одинаковым] следствиям, как то, что приписывается предмету в качестве его следствий, хотя сами символизирующий и символизируемый предметы совершенно различного рода...» (AA 20, S. 280; Кант, 1994б, с. 403).

Сначала Кант определяет «символ какой-нибудь идеи» как «представление о предмете, составленное по аналогии», а затем более подробно объясняет природу аналогии. Именно это необходимо рассмотреть в первую очередь. Как мы прочли выше, аналогия характеризуется «тождеством отношений» и «различием предметов». Приведенная выше цитата подтверждается также и «Пролегоменами»: «Такое познание⁷ есть познание *по анало-*

⁷ То, что речь не может идти о познании в строгом смысле этого слова, становится ясно на примере, который следует пояснить с помощью процитированного выше отрывка. Кант там пишет, что мы вынуждены «смотреть на мир так, как если бы он был творением некоего высшего разума и высшей воли» (AA 04, S. 357; Кант, 1994а, с. 122). Очевидно, что это нечто иное, чем познание мира как продукт высшего разума. Точно так же, если взять другой похожий пример (AA 05, S. 464 Anm.; Кант, 2001, 779–781, примеч.), бобер не «признается» существом, наделенным собственным рассудком, но «мыслится» по аналогии с таким существом. Таким образом, мышление по аналогии — это, упрощенно говоря, способ, с помощью которого непознанное можно сделать понятным, но не познать.

Fall fast sagen: gewaltsamen — Eindruck macht diese Allegorese gleich aus zwei Gründen: Erstens aufgrund des *vernunftwidrigen* Inhalts der biblischen Erzählung und zweitens aufgrund der Disparität von (anschaulicher) Erzählung und (abstrakter) Idee. Wie aber der Feind als veritables *Symbol für die ‚bösen Neigungen‘ fungieren kann und wie die zugrunde liegende Verhältnis analogie (hier: Gott und Feinde einerseits, moralisches Subjekt und böse Neigungen andererseits) zu denken ist, mögen die folgenden Ausführungen zeigen.*

Wie ‚funktioniert‘ nun aber die symbolische Deutung? Abseits des bereits erwähnten § 59 der *KU*, über den noch zu reden sein wird, belehrt auch die *Preisschrift* über die Eigentümlichkeiten des Symbols: „Das Symbol einer Idee (oder eines Vernunftbegriffes) ist eine Vorstellung des Gegenstandes nach der Analogie, d.i. dem gleichen Verhältnisse zu gewissen [sc. gleichen] Folgen, als dasjenige ist, welches dem Gegenstande an sich selbst, zu seinen Folgen beygelegt wird, obgleich die Gegenstände selbst von ganz verschiedener Art sind [...]“ (FM, AA 20, S. 280).

Zunächst bestimmt Кант also das ‚Symbol einer Idee‘ als ‚Vorstellung eines Gegenstandes nach der Analogie‘ und erläutert anschließend die nähere Beschaffenheit der Analogie. Diese wird also zuerst in den Blick zu nehmen sein. Sie zeichnet sich, wie wir oben lasen, durch *Gleichheit der Verhältnisse* und durch *Verschiedenheit der Gegenstände* aus. Bestätigt wird das obenstehende Zitat auch durch die *Prolegomena*: „Eine solche Erkenntniß⁷ ist die nach der Analogie, welche

⁷ Dass es sich hierbei nicht um eine Erkenntnis im strengen Sinne des Wortes handeln kann, macht das Beispiel klar, das mit Hilfe des oben zitierten Passus erläutert werden soll. Кант schreibt dort, dass wir genötigt sind, „die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei“ (*Prol*, AA 04, S. 357). Dass dies etwas anderes ist als die Erkenntnis der Welt als Produkt eines höchsten Verstandes, ist offensichtlich. Ebenso wird, um ein weiteres, ähnlich gelagertes Beispiel aufzugreifen (*KU*, AA 05, S. 464 Anm.) der Biber nicht als ein mit einem Kunstverstand begabtes Wesen *erkannt*, sondern nach der Analogie eines solchen Wesens *gedacht*. Das Denken nach der Analogie ist also, lax gesprochen, ein Verfahren, mit dem Unerkanntes verständlich gemacht, aber nicht erkannt werden kann.

гии, что не означает, как обычно понимают это слово, несовершенного сходства двух вещей, а означает совершенное сходство двух отношений между совершенно несходными вещами» (AA 04, S. 357; Кант, 1994а, с. 122–123).

Различие предметов, или «вещей», обусловлено тем, что они не подпадают под общее родовое понятие («равный разуму» / «*par ratio*») (см. об этом: AA 16, S. 760) — этим же отличается «мышление» (о котором здесь идет речь) от *умозаключения по аналогии*. *Умозаключение по аналогии* возможно только в том случае, если сравниваемые предметы имеют одно и то же родовое понятие, функционирующее как «равный разуму» / «*par ratio*». В случае, называемом «символизированием понятия», которое представляет собой «необходимое вспомогательное средство для понятий о сверхчувственном» (AA 20, S. 279; Кант, 1994б, с. 403), мы, таким образом, имеем дело лишь с *мышлением по аналогии*, поскольку в этом случае сравниваются эмпирические и интеллигибельные представления, а общее родовое понятие, соответственно, исключается *в принципе*.

После выяснения того, почему «предметы совершенно различного рода», мы можем перейти к вопросу о том, что же Кант имеет в виду в высказывании «по одинаковому отношению к некоторым следствиям». В работе «Приложение о вопросе...» это объяснение не дано, и в «Пролегоменах» никаких дополнительных разъяснений не содержится, поэтому нам следует обратиться к высказываниям в § 59 «Критики способности суждения», которые в значительной степени нуждаются в интерпретации. Необходимость в интерпретации возникает из-за того, что Кант затрагивает большое количество тем, в силу их фрагментарного изложения остающихся фактически непонятными. Данный параграф можно было бы построить следующим образом:

1. Схематическая и символическая гипотипоза как способ структурной аналогии (AA 05, S. 351, Zeilen 23–31; Кант, 2001, с. 513, строки 23–31).

nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet“ (*Prol*, AA 04, S. 357).

Die Verschiedenheit der Gegenstände bzw. der ‚Dinge‘ rührt daher, dass sie nicht unter einem gemeinsamen Gattungsbegriff („*par ratio*“) (vgl. etwa *Refl* 3292, AA 16, S. 760) stehen — darin unterscheidet sich auch das *Denken* (von dem hier die Rede ist) vom *Schließen* nach der Analogie. Ein *Analogieschluss* ist nur möglich, wenn die verglichenen Gegenstände über eben jenen, als *par ratio* fungierenden Gattungsbegriff verfügen. Im Falle der „Symbolisierung des Begriffs“, die eine „Nothülfe für Begriffe des Übersinnlichen“ (*FM*, AA 20, S. 279) darstellt, haben wir es also bloß mit einem *Denken* nach der Analogie zu tun, weil hier empirische und intelligible Vorstellungen verglichen werden und ein gemeinsamer Gattungsbegriff somit *prinzipiell* ausgeschlossen ist.

Nachdem deutlich geworden ist, warum die „Gegenstände [...] von ganz verschiedener Art sind“, können wir uns der Frage widmen, was Kant mit „gleichen Verhältnisse[n] zu gewissen Folgen“ meint. Die *Preisschrift* bleibt diese Erklärung allerdings schuldig, und auch in den *Prolegomena* findet sich keine nähere Erläuterung, weswegen wir auf die stark interpretationsbedürftigen Aussagen in § 59 der *Kritik der Urteilskraft* verwiesen sind. Die Interpretationsbedürftigkeit ergibt sich aus dem Umstand, dass Kant dort eine Vielzahl von Themen anschnidet, die aufgrund ihrer fragmentarischen Darstellung aber nahezu unverständlich bleiben. Eine Ordnung des Paragraphen könnte wie folgt aussehen:

1. Schematische und symbolische Hypotypose als strukturell analoge Verfahren (*KU*, AA 05, S. 351, Zeilen 23–31).

2. Der Unterschied zwischen *Symbolen/Schemata* und *Zeichen* (*KU*, AA 05, S. 352, Zeilen 01–07).

2. Различие между *символами / схемами и знаками* (AA 05, S. 352, Zeilen 01–07; Кант, 2001, с. 515, строки 01–07).

3. Символическая гипотипоза и аналогия (AA 05, S. 352, Zeilen 08–16; Кант, 2001, с. 515, строки 08–16).

4. *Прекрасное* как пример применения символической гипотипозы (AA 05, S. 353–354, ab Zeile 13; Кант, 2001, с. 519–521, со строки 13).

Поскольку в первую очередь нас интересует природа *отношений*, на которых основывается символическое изложение, мы рассмотрим в основном отрывок, указанный в пункте 3, и постараемся, насколько это возможно, исключить другие проблемы и вопросы. В этом примере Кант в очередной раз противопоставляет схему и символ:

...схемы делают это путем демонстрации, а символы — посредством аналогии (для которой пользуются и эмпирическими созерцаниями), в которой способность суждения выполняет два дела: во-первых, применяет понятие к предмету чувственного созерцания, во-вторых, просто правило рефлексии об этом созерцании к совершенно другому предмету, для которого первый есть только символ (AA 05, S. 352; Кант, 2001, с. 515).

Как уже упоминалось, схемы в данном случае нас не интересуют, а указание на то, что символы создаются «посредством аналогии», не указывает ни на что новое. Далее следует относительное придаточное предложение, в котором Кант описывает функционирование аналогии как «два дела» и кратко объясняет два этапа этих дел. Это объяснение⁸ породило множество интерпретаций из-за своей недостаточной определенности (можно сказать, туманности), однако проблема всех интерпретаций заключается в том, что они опираются на очень ограниченную текстуальную основу — кроме нескольких замечаний по поводу аналогии и только что процитированного § 59, имеется мало ма-

⁸ Имеется в виду отрывок (AA 05, S. 352; Кант, 2001, с. 513–517).

3. Symbolische Hypotypose und Analogie (KU, AA 05, S. 352, Zeilen 08-16).

4. Das *Schöne* als Anwendungsfall der symbolischen Hypotypose (KU, AA 05, S. 353-354, ab Zeile 13).

Da vorrangig die Beschaffenheit der *Verhältnisse* interessiert, auf denen die symbolische Darstellung beruht, werden wir uns hauptsächlich mit dem unter Punkt 3 aufgeführten Passus beschäftigen und dabei versuchen, die übrigen Probleme und Fragestellungen weitestgehend auszuklammern. Dort stellt Kant abermals Schema und Symbol gegenüber:

Die erstern [sc. Schemata] thun dieses demonstrativ, die zweiten [sc. Symbole] vermittelt einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient), in welcher die Urtheilskraft ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung und dann zweitens die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz andern Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden (KU, AA 05, S. 352).

Die Schemata müssen uns hier, wie erwähnt, nicht interessieren und der Hinweis, dass Symbole ‚vermittelt einer Analogie‘ erzeugt werden, zeigt nicht etwas Neues an. Übrig bleibt der Relativsatz, in dem Kant die Funktionsweise der Analogie als ‚doppeltes Geschäft‘ beschreibt und die beiden Schritte ebendieses Geschäfts kurz erläutert. Diese Erläuterung⁸ hat durch ihre Unterbestimmtheit (man kann wohl auch sagen: Dunkelheit) zahlreiche Interpretationen veranlasst, die aber allesamt das Problem besitzen, auf einer sehr schmalen Textgrundlage stehen zu müssen — abgesehen von einigen Anmerkungen zur Analogie und dem eben zitierten § 59 findet sich nur wenig Material, das sich noch hinzuziehen ließe, um diese oder jene Deutung zu legitimieren. Das gilt selbstverständlich auch für den hier vorgelegten Interpretationsversuch; sein An-

⁸ Gemeint ist KU, AA 05, S. 352.

териала, который можно было бы использовать для придания легитимности той или иной интерпретации. Разумеется, это относится и к представленной здесь попытке интерпретации; ее притязание ограничивается, соответственно, предоставлением последовательного объяснения процесса порождения обоих отношений. Но сначала кратко рассмотрим одну историческую и одну современную интерпретацию выражения «два дела». В своей статье об *аналогии* Георг Меллин в точности следует примеру применения, приведенному Кантом. По мнению Меллина, первым этапом должно стать применение идеи к соответствующему эмпирическому созерцанию: способность суждения «применяет... понятие, деспотическое государство, к предмету чувственного созерцания, ручной мельнице; таким образом, она стремится найти в природе нечто, что движется также с произволением, как с произволением управляют государством» (Mellin, 1797, S. 155).

В этом случае, однако, можно задать вопрос, как, собственно, должно происходить «применение» идеи к чувственному созерцанию: то, что описывает Меллин, — это отношение между *эмпирическим* понятием и соответствующим ему созерцанием (обыкновенно: *пример*), описанное в первом разделе § 59. Но чувственное созерцание *не* может быть случаем правила, мыслимого в идее, — это обстоятельство в первую очередь делает необходимой символическую гипотипо-зу. Кроме того, можно задать вопрос, в какой степени «произволение» может служить в качестве *третьего члена в сравнении / tertium comparationis*. Произволение действительно является аналитическим признаком понятия «деспот» (см. об этом: AA 08, S. 352; Кант, 2024б, с. 170–171), кофемолка же подчиняется законам механики и поэтому не работает «с произволением»: даже последовательность измельчения отдельных зерен обязательно определяется их расположением и законами трения. Однако лицо, пользующееся кофемолкой, действует с произволением, например запускает и останавливает процесс измельчения, измельчает быстрее или медленнее;

spruch beschränkt sich demgemäß darauf, eine kohärente Erklärung für den Prozess der Erzeugung der beiden Verhältnisse zu liefern. Zunächst sei jedoch ein kurzer Blick auf eine zeitgenössische und eine aktuelle Interpretation des ‚doppelten Geschäfts‘ geworfen. Georg Mellin orientiert sich in seinem Artikel über die *Analogie* eng an dem von Kant gegebenen Anwendungsbeispiel. Der erste Schritt soll nach Mellins Auffassung darin bestehen, die Idee auf die korrespondierende empirische Anschauung anzuwenden: Die Urteilskraft „wendet [...] den Begriff, despotischer Staat, auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, Handmühle, an, sie sucht nehmlich etwas in der Natur auf, das auch so willkürlich bewegt, wie der Staat willkürlich regiert wird“ (Mellin, 1797, S. 155).

Hier mag man sich allerdings fragen, wie eine ‚Anwendung‘ einer Idee auf eine sinnliche Anschauung eigentlich vonstattengehen soll — das, was Mellin der Sache nach beschreibt, ist das Verhältnis zwischen einem *empirischem* Begriff und dessen korrespondierender Anschauung (vulgo: *Beispiel*), so wie es im ersten Abschnitt des § 59 beschrieben wird. Eine sinnliche Anschauung kann aber *kein* Fall der in einer Idee gedachten Regel sein — dieser Umstand macht die symbolische Hypotypose überhaupt erst notwendig. Darüber hinaus mag man sich auch fragen, inwieweit die ‚Willkürlichkeit‘ hier als *tertium comparationis* dienen kann. Willkürlichkeit ist in der Tat ein analytisches Merkmal des Begriffs eines Despoten (vgl. etwa *ZeF*, AA 08, S. 352), die Kaffeemühle unterliegt aber mechanischen Gesetzen und verfährt somit nicht ‚willkürlich‘: Selbst die Reihenfolge, in der die einzelnen Bohnen gemahlen werden, ist durch deren Lage und durch die Reibungsgesetze notwendig bestimmt. Willkürlich verfährt allerdings der die Mühle Bedienende, indem er beispielsweise zum Mahlvorgang ansetzt und ihn beendet, schneller und langsamer mahlt; insofern haben Mellins Aus-

в этом смысле замечания Меллина вполне логичны⁹. На втором этапе, продолжает Меллин (Mellin, 1797, S. 155), способность суждения «применяет правило рефлексии, согласно которому она сравнивает созерцание ручной мельницы и ее реального предмета — того, что движется механически, — с совершенно другим предметом, а именно с деспотическим государством, как если бы это был предмет, созерцаемый при созерцании ручной мельницы, символом которого является ручная мельница...» После того как на первом этапе применили понятие разума о деспотическом государстве к чувственному созерцанию, на втором этапе правило рефлексии о ручной мельнице переносится на деспотическое государство. Правило рефлексии — это произволение, которое, с одной стороны, лежит в основе действий мелющего, а с другой — деспота. Этап 1, таким образом, устанавливает, согласно Меллину, (косвенное) отношение созерцания, этап 2 определяет отношения равенства содержательно и тем самым придает аналогии объяснительную ценность.

Интерпретация Себастьяна Мали (Maly, 2012, S. 103) убедительнее и полнее, он, как и мы, предполагает, что «способность суждения... выполняет двойное дело “в” аналогии». Однако, как будет показано, интерпретации этих двух этапов расходятся. Если Меллин, как пояснялось выше, говорил о том, что на первом этапе идея применяется к эмпирическому понятию, то Мали считает, что на первом этапе происходит применение *чувственного созерцания* к эмпирическому понятию и что этому действию предшествует *рефлексия*: «Д[войное] Д[ело]₁¹⁰: понятие чувственного созерцания (ручной мельницы) применяется к ручной мельнице (как предмету чувственного созерцания)¹¹, то

⁹ Мы хотели бы поблагодарить анонимного рецензента нашей статьи за указание на то, что лицо, использующее кофемолку, делает это с произволением.

¹⁰ Далее ДД1 или ДД2. — Ред.

¹¹ Мали обозначает акт применения или вложения как «процесс априори» (Maly, 2012, S. 101), потому что он воспринимает «априори» как наречие, отно-

führungen hier durchaus ihren Sinn.⁹ Im zweiten Schritt, so Mellin (1797, S. 155) weiter, wendet die Urteilskraft „die Regel der Reflexion, nach welcher sie jene Anschauung einer Handmühle mit ihrem eigentlichen Gegenstande, einem Etwas, das mechanisch bewegt wird, vergleicht, auf einen ganz andern Gegenstand, nemlich den despotischen Staat an, als sei dieser gleichsam der Gegenstand, der in der Anschauung einer Handmühle angeschaut werde, von dem dann die Handmühle das Symbol ist [...]“. Nachdem also im ersten Schritt der Vernunftbegriff des despotischen Staates auf die sinnliche Anschauung angewandt wurde, wird im zweiten Schritt die Regel der Reflexion über die Handmühle auf den despotischen Staat übertragen. Die Regel der Reflexion ist dabei die Willkürlichkeit, die dem Handeln des Mahlenden einerseits wie auch dem des Despoten andererseits zugrunde liegt. Schritt 1 stellt also — nach Mellin — ein (indirektes) Anschauungsverhältnis her, Schritt 2 bestimmt die Gleichheitsverhältnisse inhaltlich und gibt damit der Analogie ihren Erklärwert.

Überzeugender und auch wesentlich umfangreicher ist die Interpretation von Sebastian Maly (2012, S. 103), der — wie auch wir dies tun werden — von der Annahme ausgeht, dass die „Urteilskraft [...] ‚in‘ der Analogie ein doppeltes Geschäft verrichtet“. Die Interpretationen der beiden Schritte gehen, wie sich zeigen wird, jedoch auseinander. Sprach Mellin, wie oben ausgeführt, davon, dass im ersten Schritt die Idee auf einen empirischen Begriff angewandt wird, so schlägt Maly vor, hier eine Anwendung einer *sinnlichen Anschauung* auf einen *empirischen Begriff* anzunehmen und dieser Handlung eine *Reflexion* vorausgehen zu lassen: „D[ooppeltes] G[eschäft]1: Der Begriff einer sinnlichen Anschauung (der Handmühle) wird auf die Handmühle (als Gegenstand einer sinnli-

⁹ Für diesen Hinweis, also dass immerhin der die Mühle Bedienende willkürlich verfährt, bedanken wir uns bei dem anonymen Rezensenten unseres Aufsatzes.

есть мы рефлексируем о предмете созерцания, а именно о ручной мельнице» (Ibid., S. 113).

В этой связи, однако, можно повторить критику, уже прозвучавшую в адрес Меллина: созерцательная конкретизация эмпирического понятия – это не более чем «пример» (AA 05, S. 351; Кант, 2001, с. 513) для этого понятия и доказывает его эмпирическую реальность. Что касается предположения о *рефлексии* и создании эмпирически определяемого понятия причинности (Мали пишет о «специфической причинности» (Maly, 2012, S. 127)), то здесь мы разделяем эту точку зрения. Однако мы *не* согласны с предположением, что эта специфическая причинность возникает в результате рефлексии по поводу эмпирического понятия, поскольку рефлексия всегда представляет собой сравнение с *чем-то* – и этим чем-то, как мы намерены показать, является до сих пор не получившее определение каузальное понятие. Правило рефлексии, которое необходимо передать на втором этапе, Мали понимает, в общем, как указание найти соответствующее созерцание. Если мы правильно интерпретируем мысль Мали, деспотическое государство следует рассматри-

сящееся к «вложить», а не как атрибутивное прилагательное, более подробно описывающее «понятие» («понятие априори»). Однако такая интерпретация влечет за собой проблемы: во-первых, ее нельзя подкрепить указанием (используемым Мали) на то, что при *схематической* гипотипозе «дается соответствующее *априорное* созерцание» (AA 05, S. 351; Кант, 2001, с. 513), ибо цитируемый отрывок читается – по смыслу – следующим образом: *либо* схематично и априори, *либо* символически и через вложение чувственного созерцания. Схемы (которые на самом деле нельзя назвать *созерцанием* (см.: A 140 / B 179; Кант, 2006, с. 257–259)) в действительности генерируются априори в способности воображения (см.: A 145 / B 185–186; Кант, 2006, с. 265–267), но не совсем понятно, почему это должно относиться и к символам, тем более что противопоставление символа и схемы (либо..., либо...) в этом случае теряет смысл. Во-вторых, согласно такому прочтению, каждой идее *необходимо* приписывать *только* одно созерцание – точно так же, как каждому понятию рассудка соответствует только одна схема. Почему, собственно, символом деспотического государства должна быть именно ручная мельница (и только она!), а не мясорубка, скотобойня или угольная печь, пожалуй, трудно объяснить.

chen Anschauung) angewendet,¹⁰ i.e. wir reflektieren über einen Gegenstand der Anschauung, nämlich über eine Handmühle“ (ebd., S. 113).

Diesbezüglich lässt sich aber die bereits gegen Mellin vorgebrachte Kritik wiederholen: Die anschauliche Konkretion eines empirischen Begriffs ist nicht mehr als ein „Beispiel[]“ (KU, AA 05, S. 351) für diesen Begriff und erweist dessen empirische Realität. Was die Annahme einer *Reflexion* und die Herstellung eines empirisch bestimmten Kausalbegriffes (Maly, 2012, S. 127) spricht von „spezifischer Kausalität“) angeht, so stimmen wir zu. Wiederum *nicht* zustimmen wir in der Annahme, dass diese spezifische Kausalität aus der Reflexion über den empirischen Begriff hervorgeht, denn Reflektieren ist immer ein Vergleichen mit *etwas* – und dieses etwas ist, wie wir zu zeigen beabsichtigen, der noch unbestimmte Kausalbegriff. Die Regel der Reflexion, die im zweiten Schritt übertragen werden soll, versteht Maly, lax gesprochen, als Anweisung zum Auffinden einer korrespondierenden Anschauung. Man solle also – wenn wir Maly

¹⁰ Den Actus des Anwendens bzw. des Unterlegens bezeichnet Maly (2012, S. 101) als einen „A-priori-Vorgang“, weil er „a priori“ als Adverb liest, das sich auf „unterlegen“ bezieht, nicht als attributives Adjektiv, das den „Begriff“ näher beschreibt („Begriff a priori“). Diese Lesart bringt allerdings Probleme mit sich: Erstens lässt sie sich *nicht* durch den (von Maly herangezogenen) Hinweis stützen, dass bei der *schematischen* Hypotypose „die correspondierende Anschauung a priori gegeben wird“ (KU, AA 05, S. 351), denn die zitierte Stelle liest sich – sinngemäß – folgendermaßen: *Entweder* schematisch und a priori *oder* symbolisch und durch Unterlegen einer sinnlichen Anschauung. Die (eigentlich nicht *Anschauung* zu nennenden, vgl. KrV, A 140 / B 179) Schemata werden in der Tat a priori in der Einbildungskraft generiert (vgl. KrV, A 145 / B 185–186), aber es ist nicht einzusehen, warum dies auch für Symbole gelten sollte, zumal dann die Gegenüberstellung von Symbol und Schema (entweder... oder...) ihren Sinn verlöre. Zweitens müsste gemäß dieser Lesart jeder Idee *genau* eine Anschauung *notwendig* zugeordnet werden – ganz so, wie auch jedem Verstandesbegriff genau ein Schema entspricht. Warum aber der despotische Staat ausgerechnet durch die Handmühle (und nur durch diese!) symbolisiert werden soll – und nicht etwa durch einen Fleischwolf, ein Schlachthaus oder einen Kohleofen – dürfte schwer zu begründen sein.

вать так, как если бы его каузальность была каузальностью кофемолки. По словам Мали,

ДД₂: одно только правило рефлексии по поводу созерцания ручной мельницы или конкретной причинности ручной мельницы применяется к деспотическому государству, то есть рефлексия о ручной мельнице переносится на понятие деспотического государства, при этом получается следующее: предмет «ручная мельница» является лишь символом предмета «деспотическое государство». Таким образом, понятие специфической каузальности деспотического государства представлено косвенно (Ibid., S. 132).

Мы согласны с Мали и в том случае, когда он идентифицирует «правило рефлексии» со «специфической причинностью» (или эмпирически определяемым понятием рассудка). Однако мы (снова) выдвигаем возражение против самого описания рефлексии, поскольку «правило рефлексии», как будет показано, не «выводится» из эмпирического понятия, а возникает в результате сравнения с правилом, задуманным в чистой категории. Вместе с Мали можно утверждать, что *специфическая* причинность возникает в результате сравнения эмпирического предмета с *неспецифической* причинностью (чистым, схематизированным понятием рассудка). Что именно мы имеем в виду, продемонстрирует краткое описание предлагаемой нами интерпретации.

В отношении недостаточно определенных понятий на начальном этапе мы исходим из следующих предположений:

1. *Всякий предмет*¹² является синтетическим единством (частичных) представлений (например, кофейные зерна и механизм для измельчения как частичные представления предмета «ручная мельница»).

¹² В первую очередь см.: (AA 05, S. 352; Кант, 2001, с. 513–517). Предмет в целом есть «материя... понятий» (AA 09, S. 91; Кант, 1994в, с. 346), следовательно в определенной степени их *содержание*. И далее: «Ибо поскольку всякое понятие, как общезначимое представление, содержит то, что обще многим представлениям о различных вещах, то все эти вещи, поскольку они под ним содержатся, могут быть представлены посредством него» (Ibid., S. 96; Там же, с. 351).

recht verstehen — den despotischen Staat so betrachten, als ob seine Kausalität die einer Kaffeemühle wäre. In Malys Worten:

DG2: Die bloße Regel der Reflexion über die Anschauung der Handmühle bzw. die spezifische Kausalität der Handmühle wird auf den despotischen Staat angewendet, i. e. die Reflexion über die Handmühle wird auf den Begriff des despotischen Staats übertragen, wobei gilt: Der Gegenstand Handmühle ist nur das Symbol des Gegenstands despotischer Staat. Auf diese Weise wird der Begriff der spezifischen Kausalität des despotischen Staats indirekt dargestellt (ebd., S. 132).

Auch hier stimmen wir Maly zu, wenn er die „Regel der Reflexion“ mit der „spezifischen Kausalität“ (bzw. dem empirisch bestimmten Verstandesbegriff) identifiziert. Einen Einwand erheben wir aber (erneut) gegen die Schilderung der Reflexion selbst, denn die „Regel der Reflexion“ ist, wie gezeigt werden soll, nicht aus dem empirischen Begriff ‚herausvernünftelt‘, sondern ergibt sich aus einem Vergleich mit der in der bloßen Kategorie gedachten Regel. Mit Malys Worten könnte man sagen, dass sich die *spezifische* Kausalität durch eine Vergleichung des empirischen Gegenstandes mit der *unspezifischen* Kausalität (dem bloßen, schematisierten Verstandesbegriff) ergibt. Was genau wir damit meinen, soll eine knappe Schilderung unseres eigenen Interpretationsvorschlags verdeutlichen.

In Ansehung der unterbestimmten Begriffe gehen wir zunächst von folgenden Annahmen aus:

1. *Der Gegenstand*¹¹ ist eine synthetische Einheit von (Teil-)Vorstellungen (etwa: Kaffee-

¹¹ Vgl. zunächst *KU*, AA 05, S. 352. Der Gegenstand ist ganz allgemein „[d]ie Materie der Begriffe“ (*Log*, AA 09, S. 91), also gewissermaßen deren *Inhalt*. Und „da jeder Begriff, als eine allgemeingültige Vorstellung, dasjenige enthält, was mehreren Vorstellungen von verschiedenen Dingen gemein ist: so können alle diese Dinge, die in so fern unter ihm enthalten sind, durch ihn vorgestellt werden“ (*Log*, AA 09, S. 96).

2. Всякое понятие¹³ является понятием *рассудка*, например понятие причинности.

«Два дела», следовательно, могут быть представлены следующим образом:

Этап 1: рефлексировать о предмете означает, как уже указывалось, следующее: рефлексировать *категориально*, то есть сравнивать предмет с понятиями рассудка. Каково отношение между кофейным зерном и механизмом для измельчения? Это отношение субстанции, акциденции, взаимодействия или причинности?¹⁴ В примере Канта результат в пользу последнего понятия, определяющего причинно-следственную связь, согласно которой измельчающий механизм действует на кофейное зерно. Выявленная в ходе рефлексии причинно-следственная связь, которая соединяет обе части отношения, на этапе 2 переносится или «применяется» к «совершенно другому предмету», а именно к деспотическому государству, которое, в свою очередь, содержит частичные представления о самом деспоте и угнетаемом им народе. И хотя деспот не использует действительный измельчающий механизм (!), а угнетенный народ также не является кофейными зернами (!), эта причинно-следственная связь в определенной степени «навязана» им применением, выполненным на этом этапе.

Таким образом, мы приближаемся к ответу на вопрос, откуда берется равенство отношений в мышлении по аналогии: правило, выработанное в ходе рефлексии о двух представлениях, переносится на два *совершенно разных* представления, попадая между ними в каче-

¹³ Об этом также см.: (AA 05, S. 352; Кант, 2001, с. 513–517).

¹⁴ Об этом см.: (Caruth, 1988, p. 30; Maly, 2012, S. 75–77). Мали ограничивает эти отношения отношениями причинности (Ibid., S. 109), тогда как Карут (Caruth, 1988, p. 31) пишет об «аналогиях», которые связаны с тремя законами движения. Таким образом, он считает, что символические изложения возможны в соответствии со *всеми* реляционными категориями. Хотя, как и Кант, она предпочитает выбирать аналогии, соответствующие категории причинности, легко заметить, что возможны и другие отношения, если мы подумаем, например, о весах (мыслимых в соответствии с категорией взаимодействия), которые функционируют как символ справедливости.

бобов и Mahlwerk als Teilvorstellungen des Gegenstandes ‚Handmühle‘).

2. *Der Begriff*¹² ist ein *Verstandesbegriff*, etwa der der Kausalität.

Das ‚doppelte Geschäft‘ ließe sich demnach wie folgt skizzieren:

1. Schritt: Über den Gegenstand zu reflektieren, heißt, wie bereits angedeutet, so viel wie: *Kategorial* zu reflektieren, d.h. den Gegenstand mit Verstandesbegriffen zu vergleichen. Welches Verhältnis besteht zwischen Kaffeebohne und Mahlwerk? Ist es eines der Substanz und Akzidenz, eines der Wechselwirkung oder der Kausalität?¹³ Das Ergebnis fällt in Kants Beispiel zugunsten des letztgenannten Begriffs aus, wodurch ein Ursache-Wirkungs-Nexus bestimmt wird, demgemäß das Mahlwerk auf die Kaffeebohne einwirkt. Dieser in der Reflexion ermittelte Ursache-Wirkungs-Nexus, der die beiden Relata verknüpft, wird im

2. Schritt: ...auf einen ‚ganz anderen Gegenstand‘ übertragen bzw. ‚angewendet‘: Nämlich auf den despotischen Staat, der selbst wiederum die Teilvorstellungen des Despoten selbst und des durch ihn unterdrückten Volks enthält. Ob schon der Despot kein tatsächliches Mahlwerk bedient(!) und das unterdrückte Volk auch keine Kaffeebohne(!) ist, wird ihnen dieser Kausalnexus durch die in diesem Schritt vollzogene Anwendung gewissermaßen ‚aufgenötigt‘.

Wir nähern uns also einer Antwort auf die Frage, woher die Gleichheit der Verhältnisse im analogischen Denken kommt: Eine in der Re-

¹² Siehe ebenfalls *KU*, AA 05, S. 352.

¹³ Vgl. hierzu Caruth (1988, S. 30) und Maly (2012, S. 75–77). Maly schränkt dabei die Verhältnisse auf solche der Kausalität ein (ebd., S. 109), wohingegen Caruth (1988, S. 31) von den „analogies“ which are linked to the three laws of motion“ spricht und insofern also symbolische Darstellungen nach *allen* Relationskategorien für möglich hält. Zwar wählt sie – ähnlich wie Kant – vorzugsweise solche Analogien, die der Kausalitätskategorie entsprechen, doch dass auch andere Verhältnisse denkbar sind, wird leicht einsichtig, wenn man beispielsweise an eine (gemäß der Kategorie der Wechselwirkung gedachte) Waage denkt, die als Symbol für Gerechtigkeit fungiert.

стве понятия, составляющего отношение. Наконец (чтобы не отходить от примера), между соответствующими отношениями, функционирующими как следствие или причина, устанавливается *связь с созерцанием*, и именно это отличает аналогию от символической гипотезы: таким образом, часть, выступающая в качестве причины в одном отношении, служит *косвенным* изображением другого объекта, которому была отведена роль причины на втором этапе выполнения «двух дел». То же самое, естественно, относится и к частям, которые функционируют как следствия: измельчающий механизм — символ деспотического государства, так же как кофейное зерно — символ подневольного народа. Словом, символ — это аналогия, дополненная связью с созерцанием, то есть аналогия и символ конвертируемы. Если абстрагироваться от связи с созерцанием, то ручная мельница — это «всего лишь» аналогия, которая способствует пониманию функционирования деспотического государства; если добавить связь с созерцанием, то ручная мельница становится его символом. То же самое можно легко проделать и с остальными кантовскими примерами символов и аналогий.

Однако данная схематичная реконструкция символического изложения пока не может ответить на вопрос о том, на какой основе происходит *соотнесение* идеи и созерцания: хотя «правило рефлексии» (эмпирически определяемая категория) «навязывается» идее, которую нужно представить созерцательно, это не означает, что выбор созерцания *произволен*. Напротив, созерцание должно каким-то образом «соответствовать» идее — несмотря на фундаментальный диспаритет. Как же можно «прийти» к тому, чтобы мыслить о ручной мельнице в рамках интеллигибельного представления деспотического государства? Если говорить коротко, то здесь необходимо остроумие, которое как «своеобразная способность уподобления» (AA 07, S. 220; Кант, 2024а, 272) способно связать воедино совершенно разные представления. То, о чем рефлексировать способность суждения, уже было связано в единое целое при

flexion über zwei Vorstellungen erzeugte Regel wird auf zwei *gänzlich andere* Vorstellungen übertragen, indem sie als Begriff, der eine Relation konstituiert, zwischen diese gesetzt wird. Schließlich wird (um im Beispiel zu bleiben) zwischen den jeweils als Wirkung bzw. Ursache fungierenden Relata ein *Anschauungsbezug* hergestellt und dieser ist dasjenige, was die Analogie von der symbolischen Hypothese unterscheidet: Das in dem einen Verhältnis als Ursache fungierende Relatum dient so als *indirekte* Darstellung des anderen Relatum, dem seine Rolle als Ursache im zweiten Schritt des ‚doppelten Geschäfts‘ zugewiesen wurde. Gleiches gilt natürlich auch für die als Wirkung fungierenden Relata: Das Mahlwerk ist ein Symbol für den despotischen Staat, ebenso wie die Kaffeebohne ein Symbol für das in Knechtschaft lebende Volk ist. Kurzum: Ein Symbol ist eine durch einen Anschauungsbezug ergänzte Analogie, d.h. Analogie und Symbol sind konvertibel. Abstrahiert man von dem Anschauungsbezug, ist die Handmühle ‚bloß‘ eine Analogie, die die Funktionsweise des despotischen Staats verständlich macht, nimmt man ihn hinzu, ist sie ein Symbol für ihn. Gleiches kann man leicht für die übrigen Beispiele Kants zu Symbolen und Analogien durchspielen.

Was die vorliegende, skizzenhafte Rekonstruktion der symbolischen Darstellung jedoch noch nicht zu beantworten vermag, ist die Frage, auf welcher Grundlage die *Zuordnung* von Idee und Anschauung geschieht: Wenngleich die ‚Regel der Reflexion‘ (die empirisch bestimmte Kategorie) der anschaulich darzustellenden Idee ‚aufgenötigt‘ wird, heißt das nicht, dass die Auswahl der Anschauung beliebig wäre. Ganz im Gegenteil muss die Anschauung in irgendeiner Weise — trotz der grundsätzlichen Disparität — auf die Idee ‚passen‘. Wie ‚kommt‘ man also darauf, bei der intelligiblen Vorstellung eines despotischen Staats an eine Handmühle zu denken? Hier ist, um es kurz zu machen,

помощи остроумия. Здесь приведены три цитаты, подтверждающие требуемую взаимосвязь между символом, аналогией и остроумием. Первые две из сочинения «Наброски по антропологии»: «Остроумие должно служить рассудку либо для изобретения (анalogии), либо для объяснения: примеры, уподобления» (AA 15, S. 194, № 472). Подобное в наброске 447: «Остроумие и способность суждения — это возможности использовать способность воображения на службе у рассудка. Первое — для того, чтобы создавать все, что его касается; второе — для того, чтобы выбирать из многообразия то, что соответствует понятию рассудка» (AA 15, S. 197).

Связь становится еще более очевидной в самой «Антропологии», которая, будучи напечатанной работой, имеет еще большую доказательную ценность, чем два процитированных наброска: «Хотя основательность не дело остроумия, однако, поскольку последнее через образность, которую оно сообщает мыслям, может быть средством или оболочкой для разума и его использования для его морально-практических идей, то можно мыслить основательное остроумие (в отличие от плоского)» (AA 07, S. 222; Кант, 2024a, с. 274).

Конечно, и примеры применения, которые можно найти в «Религии...» (здесь необходимо вспомнить кантовскую интерпретацию псалма 59: 11–16), также доказывают, что зачастую необходима определенная доля остроумия и смекалки для того, чтобы «положить в основание» или даже «навязать» библейским повествованиям моральный смысл.

II

После того как в общих чертах рассмотрен процесс «вложения», можно задать вопрос о природе идей, которые вкладываются в библейские повествования в результате символического толкования. Если не принимать во внимание идеи, порожденные разумом и, следовательно, чистые, которые уже были представлены в предыдущих работах (Бог, интел-

лlectual) — zunächst der Witz gefragt, der als „eigenthümliches Verähnlichungsvermögen“ (*Anth*, AA 07, S. 220) weit auseinander liegende Vorstellungen zu verknüpfen vermag. Das, worüber die Urteilskraft reflektiert, wurde bereits durch den Witz in Verbindung gebracht. Hierzu drei Zitate, die den präbendierten Zusammenhang zwischen Symbol, Analogie und Witz bestätigen. Die ersten beiden stammen aus den *Reflexionen zur Anthropologie*: „Der Witz muß dem Verstande dienen, entweder zur Erfindung (analogien) oder zur Erläuterung: Beyspiele, Ähnlichkeiten“ (*Refl* 472, AA 15, S. 194). Ähnlich auch die Reflexion 477: „Witz und Urtheilskraft sind Vermögen, die Einbildungskraft dem Verstande zu Diensten anzuwenden. Jener: um alles darauf einschlagende herbey zu schaffen; diese: um unter dem Mannigfaltigen eine Auswahl zu treffen desjenigen, was dem Begriffe des Verstandes angemessen ist“ (*Refl*, AA 15, S. 197).

Noch deutlicher wird der Zusammenhang in der *Anthropologie* selbst, die, als Druckschrift, noch einmal größere Beweiskraft besitzt als die beiden zitierten Reflexionen: „Gründlichkeit ist zwar nicht eine Sache des Witzes; aber sofern dieser durch das Bildliche, was er den Gedanken anhängt, ein Vehikel oder Hülle für die Vernunft und deren Handhabung für ihre moralisch-praktischen Ideen sein kann, läßt sich ein gründlicher Witz (zum Unterschiede des seichten) denken“ (*Anth*, AA 07, S. 222).

Letztlich beweisen aber auch die in der Religionsschrift zu findenden Anwendungsbeispiele (hier sei an Kants Interpretation von Ps 59:11-16 erinnert), dass oftmals einiges an Witz und Einfallsreichtum erforderlich ist, um den biblischen Erzählungen einen moralischen Sinn „unterzulegen“ oder eben ‚aufzunötigen‘.

II.

Nachdem das Verfahren des ‚Unterlegens‘ in groben Strichen skizziert wurde, mag man sich

лигибельный мир), то при чтении «Религии...» мы встретим множество идей, которых *не* найти в работах 1780-х гг. Применительно к ним будет показано, что в данном случае речь идет о представлениях о совершенстве, порожденных рефлексией об эмпирической природе человека. В связи с этим мы придерживаемся интерпретации Штефана Клингнера (Klingner, 2022; 2023), который описывает статус тематических идей следующим образом: «Идеи, которые добавлены к религии разума в “Религии”, являются, таким образом, не чистыми понятиями, а понятиями, порожденными телеологическим толкованием антропологических фактов» (Klingner, 2022, p. 1989).

Что именно подразумевается под таким «телеологическим толкованием антропологических фактов», можно понять у Клингнера в первую очередь на примере *наклонности ко злу*. Она содержит всю совокупность «цепи субъективных определяющих оснований» (AA 06, S. 21 Anm.; Кант, 2024г, с. 99, примеч.), поэтому должна рассматриваться как восходящая к некоему первому определяющему основанию. Теперь произволение человека, если рассматривать его в соответствии с природой его «естественного задатка» (Ibid., S. 36; Кант, 2024г, с. 116), может быть определено двумя способами: посредством морального закона и посредством мотивов чувственности. Оба этих возможных определяющих основания одновременно присутствуют в каждой максиме, и моральное качество результирующего поступка вытекает только из их отношения ординации (Ibid.; Там же). Понятие «наклонность ко злу» содержит, следовательно, цепь, восходящую к первому определяющему основанию («первому движителю» (Klingner, 2023, S. 58)), при этом в свободном выборе этого первого определяющего основания то, что на самом деле должно быть подчинено, становится вышестоящим. Хотя реальность наклонности ко злу может быть подтверждена «опытными доказательствами» (AA 06, S. 35;

die Frage stellen, von welcher Beschaffenheit die Ideen sind, die infolge der symbolischen Deutung den biblischen Erzählungen untergelegt werden. Denn sieht man einmal von den durch die Vernunft gebildeten und insofern reinen Ideen ab, die schon in den vorigen Schriften exponiert wurden (Gott, mundus intelligibilis), wird man bei der Lektüre der *Religionsschrift* mit einer Vielzahl von Ideen konfrontiert, die sich in den Werken der 1780er Jahre *nicht* finden. In Bezug auf diese wird zu zeigen sein, dass es sich bei ihnen um aus der Reflexion über die empirische Menschennatur erzeugte Perfektionsvorstellungen handelt. Damit folgen wir der Interpretation von Stefan Klingner (2022; 2023), der den Status der thematischen Ideen wie folgt beschreibt: „Die Ideen, um die die Vernunftreligion in der *Religionsschrift* erweitert wird, sind damit keine reinen, sondern durch eine teleologische Deutung anthropologischer Tatsachen erzeugte Begriffe“ (Klingner, 2022, S. 1989).

Was genau unter einer solchen ‚teleologischen Deutung anthropologischer Tatsachen‘ zu verstehen ist, kann mit Klingner zunächst anhand des *Hanges zum Bösen* nachvollzogen werden. Dieser enthält die Totalität der „Reihe der subjektiven Bestimmungsgründe“ (RGV, AA 06, S. 21 Anm.) und muss daher als bis zu einem ersten Bestimmungsgrund hinabreichend gedacht werden. Nun kann die Willkür des Menschen, wenn man ihn nach der Beschaffenheit seiner „Naturanlage“ (ebd., S. 36) betrachtet, auf zweierlei Art bestimmt werden: Durch das Sittengesetz und durch sinnliche Triebfedern. Diese beiden möglichen Bestimmungsgründe sind in jeder Maxime gleichzeitig präsent, und die moralische Qualität der resultierenden Handlung ergibt sich lediglich aus ihrem Ordinationsverhältnis (vgl. ebd.). Der Begriff „Hang zum Bösen“ enthält demnach eine bis zu einem ersten Bestimmungsgrund (einem „ersten Beweg[er]“ (Klingner, 2023, S. 58)) hinabreichende Reihe, wobei in der freien Wahl dieses ersten Bestim-

Кант, 2024г, с. 115–116)¹⁵, вопрос об основании подчинения — которое, как уже говорилось, происходит по свободному выбору — для нас «непостижим» (Ibid., S. 43; Там же, с. 124). Описывая¹⁶ приобретение этой склонности, Кант тем самым одновременно делает предметом исследования реальную человеческую проблему, заключающуюся в том, что человек постоянно подвергается воздействию противоречивых определяющих оснований. Обращение к «естественному задатку» (Ibid., S. 36; Там же, с. 116) человека было бы неуместным в основных трудах по философии морали («Основоположение к метафизике нравов», «Критика практического разума»), и, соответственно, эта характерная для «Религии...» идея там просто не встречается.

Другим примером, иллюстрирующим особый статус идей, обсуждаемых в «Религии...», является «видимая церковь». В отличие от «царства целей» (AA 04, S. 433; Кант, 1997, с. 181) и, как мы увидим, также в отличие от «невидимой церкви»¹⁷, она описывает не объединение субъектов разума, а скорее объединение членов «человеческого рода» (AA 06, S. 100; Кант, 2024г, с. 190). Таким образом, она представляет собой высшую степень моральности, которая вообще допустима¹⁸ «условиями чувственной природы

¹⁵ В этом контексте Клингнер (Klingner, 2023, S. 49), опираясь на работу Питера Плаасса, обращает внимание на то, что между понятием движения (как оно концептуализируется в «Метафизических началах естествознания») и понятием склонности ко злу существует «определенное сходство». Как и понятие движения, понятие склонности ко злу также может «познаваться a priori» (AA 06, S. 35; Кант, 2024г, с. 116), но что касается доказательства его объективной реальности, то оно относится к эмпирии.

¹⁶ Клингнер выдвигает аргументы, что метод Канта здесь в наибольшей степени соответствует «метафизической дедукции» (Klingner, 2023, S. 57).

¹⁷ Понятия «невидимая церковь» и «этическая общность» однозначны, см.: (AA 06, S. 99, 101; Кант, 2024г, с. 187, 190).

¹⁸ Из этого также следует, что стремление человека к счастью не имеет отношения к объединению в рамках принципа морального закона просто потому, что стремление к счастью также не имеет отношения к самому моральному закону. Иными словами, этическая общность или невидимая церковь не имеют ничего общего с высшим благом. Об этом см. также вполне ясные формулировки в работе Гайсмана (Geismann, 2000, S. 492).

мунгсgrundes das eigentlich zu Subordinierende superordiniert wird. Wenngleich die Realität des Hanges zum Bösen durch „Erfahrungsbe Weise“ (RGV, AA 06, S. 34)¹⁴ dargelegt werden kann, ist die Frage nach dem Grund der Subordination — dieser geschieht, wie erwähnt, in freier Wahl — für uns „unerforschlich“ (ebd., S. 43). Indem Kant also den Erwerb dieses Hanges beschreibt,¹⁵ macht er gleichzeitig das genuin menschliche Problem zum Gegenstand, jederzeit einander widerstreitenden Bestimmungsgründen ausgesetzt zu sein. Der dabei erfolgte Rekurs auf die „Naturanlage“ (ebd., S. 36) des Menschen wäre in den moralphilosophischen Grundlegungsschriften (GMS, KpV) fehl am Platze, und dementsprechend findet sich diese für die Religionschrift eigentümliche Idee dort auch nicht.

Ein weiteres Beispiel, das den besonderen Status der in der Religionschrift behandelten Ideen gut veranschaulicht, ist die ‚sichtbare Kirche‘. Diese beschreibt, anders als das ‚Reich der Zwecke‘ (GMS, AA 04, S. 433) — und, wie zu sehen sein wird, auch anders die ‚unsichtbare Kirche‘¹⁶ — keine Vergemeinschaftung von Vernunftsubjekten, sondern eine Vergemeinschaftung von Angehörigen des „menschlichen Geschlechts“ (RGV, AA 06, S. 100). Sie stellt also das Höchstmaß an Moralität vor, das „unter Bedingungen der sinnlichen Menschennatur“ (ebd.) überhaupt denkbar ist.¹⁷ Abstrahiert

¹⁴ Klingner (2023, S. 49) macht in diesem Kontext unter Rückgriff auf die Arbeiten von Peter Plaass darauf aufmerksam, dass eine „gewisse Ähnlichkeit“ zwischen dem Bewegungsbegriff (wie er in den MAN konzipiert wird) und dem Begriff des Hanges zum Bösen besteht. Wie für den Begriff der Bewegung, gilt auch für den Begriff des Hanges zum Bösen, dass er zwar „a priori erkannt werden“ (RGV, AA 06, S. 34) kann, im Hinblick auf den Nachweis seiner objektiven Realität aber auf die Empirie verwiesen ist.

¹⁵ Klingner (2023, S. 57) argumentiert, dass Kants Verfahren hier am ehesten dem einer „metaphysischen Deduktion“ ähnelt.

¹⁶ Die Begriffe ‚unsichtbare Kirche‘ und ‚ethisches Gemeinwesen‘ sind univok, vgl. RGV, AA 06, S. 99, 101.

¹⁷ Daraus wird auch deutlich, dass das Glücksstreben des Menschen für die unter dem Prinzip des Sittengesetzes stehende Vergemeinschaftung nicht von Belang ist, ganz

человека» (Ibid.; Там же, с. 189). Если абстрагироваться от этих эмпирических условий и мыслить род, подлежащий объединению, только исходя из «законов добродетели» (Ibid., S. 99; Там же, с. 188) или «чистого морально законодательствующего разума» (Ibid., S. 100; Там же, с. 189), то мы получим понятие «народ Божий» (Ibid.; Там же), под которым явно не подразумевается человеческий род (чью испорченность даже не нужно доказывать «на множестве вопиющих примеров» (Ibid., S. 32; Там же, с. 112)). Если в рефлексию включить эмпирическую природу человеческого рода, то идея этической общности или невидимой церкви «преуменьшается» (Ibid., S. 100; Там же, с. 189) до идеи *видимой* церкви. Таким образом, видимая церковь есть не что иное, как невидимая церковь, задуманная в специфически человеческих условиях реализации. Отдельные религиозные общины представляют собой несовершенную иллюстрацию этой видимой церкви, их следует преодолеть в пользу общей церкви, а именно видимой церкви, которую характеризует «численное ее *единство*» (Ibid., S. 101; Там же, с. 191). Хотя Кант не сомневается в несовершенстве религиозного партикуляризма, эти общины тем не менее являются «представлением или схемой» (Ibid., S. 96; Там же, с. 185)¹⁹, которая по крайней мере позволяет предположить форму видимой церкви. Вопреки названию, видимая церковь — это идея, возникшая в результате антропологической рефлексии о роде, и поэтому она может быть визуализирована лишь косвенно. «Олицетворенная идея доброго принципа» возникает из рефлексии об отдельном человеке (это понятие человека, дополненное максимальной добродетелью), а идея «видимой церкви» — из рефлексии о человеческом роде (это понятие человеческого рода, дополненное максимальной добродетелью).

¹⁹ Кант выражается о «представлении или схеме» довольно туманно, тем более что конкретные общины уже *по своей сути* не могут быть схемами, потому что они должны быть *прямыми* воплощениями видимой церкви.

man von diesen empirischen Bedingungen und denkt die zu vergemeinschaftende Gattung bloß nach Maßgabe von „Tugendgesetzen“ (ebd., S. 99) bzw. nach Maßgabe „reine[r] moralisch-gesetzgebende[r] Vernunft“ (ebd., S. 100), so erhält man den Begriff von „einem Volke Gottes“ (ebd.), mit dem aber erkennbar nicht die menschliche Gattung (deren Verdorbenheit „bei der Menge der schreienden Beispiele“ (ebd., S. 32) gar nicht erst bewiesen werden muss) gemeint ist. Wird die empirische Natur der menschlichen Gattung in die Reflexion mit einbezogen, so „verkleinert“ (ebd., S. 100) sich die Idee eines ethischen Gemeinwesens bzw. einer unsichtbaren Kirche zu dem einer *sichtbaren* Kirche. Die sichtbare Kirche ist also nichts anderes als die unter spezifisch menschlichen Ausführungsbedingungen gedachte unsichtbare Kirche. Eine defizitäre Veranschaulichung dieser sichtbaren Kirche liefern die partikulären Religionsgemeinschaften, die aber zugunsten einer allgemeinen, sich durch „numerische Einheit“ (ebd., S. 101) auszeichnenden Kirche — eben der sichtbaren Kirche — überwunden werden müssen. Wenn gleich Kant keinen Zweifel an der Defizienz des religiösen Partikularismus lässt, so stellen diese Gemeinschaften doch immerhin „eine Vorstellung oder ein Schema“ (ebd., S. 96)¹⁸ bereit, anhand dessen sich die Gestalt einer sichtbaren Kirche wenigstens erahnen lässt. Anders, als ihr Name vermuten lässt, handelt es sich also auch bei der sichtbaren Kirche um eine Idee, die einer gattungsanthropologischen Reflexion entspringt und die insofern nur indirekt anschaulich dargestellt werden kann. Die ‚personifizierte Idee

einfach weil das Glücksstreben auch für das Sittengesetz selbst nicht von Belang ist. Das ethische Gemeinwesen bzw. die unsichtbare Kirche hat also, mit anderen Worten, *nichts* mit dem höchsten Gut zu tun. Vgl. hierzu auch die sehr deutlichen Ausführungen bei Geismann (2000, S. 492).

¹⁸ Kants Rede von einer „Vorstellung oder ein[em] Schema“ ist reichlich nebulös, zumal es sich bei den partikulären Gemeinwesen schon *der Sache nach* nicht um Schemata handeln kann, weil sie dann *direkte* Darstellungen der sichtbaren Kirche darstellen müssten.

Наконец, рассмотрим подробнее идею, которая занимает центральное место в любом истолковании христианской веры, а именно вышеупомянутую «олицетворенную идею доброго принципа». В этой связи Форшнер рассуждает о «(символически-иллюстративном) обозначении божественного архетипа как “единородного сына”» (Forschner, 2009, S. 150). И здесь, в соответствии с рассмотренными выше идеями, следует отметить, что это *не* просто проекция разума. Это, вероятно, дело «антропономии», с помощью которой идея существа мыслится «устанавливаемой безусловно законодательным разумом» (AA 06, S. 406; Кант, 2019, с. 79, 81). Однако в «Религии...» Кант пытается показать, что его интересует вопрос «такого морального совершенства, которое возможно в зависимом от потребностей и склонностей существе мира» (AA 06, S. 61; Кант 2024г, с. 144; курсив наш. — С.А.). Таким образом, и здесь мы оказываемся в рамках антропологии, а не антропономии. Соответственно, Кант заявляет, что эта «практическая идея» (Ibid., S. 119; Там же, с. 212) не должна быть представлена как существо, которое отличает «святость», то есть как такое, которое «никогда не испытывает искушения нарушить» (AA 06, S. 396–397; Кант, 2019, с. 61): «Ибо человек не может составить себе понятия о степени и мощи силы, заключенной в моральном умонастроении, иначе как представляя ее в столкновении с препятствиями и среди всевозможных искушений все же побеждающей» (AA 06, S. 61; Кант, 2024г, с. 144). Другими словами, мы имеем дело не с «небожителями, которые, благодаря святости своей природы, поставлены над всеми возможными соблазнами» (Ibid., S. 64 Anm.; Там же, с. 148, примеч.), а с представлением о моральности, самой большой из всех возможных, которая мыслима при наличии реальных человеческих обстоятельств. Может ли реальный экземпляр человеческого рода служить наглядной конкретизацией этой идеи и какие трудности предостоят предполагаемой в этом случае «оценке моральной ценности» (Ibid., S. 69–70 Anm.; Там же, с. 155, примеч.) — это совсем другие вопросы (об этом см.: Dörflinger, 2010, S. 36–37), на кото-

des guten Prinzips‘ entspringt aus der Reflexion über den einzelnen Menschen (sie ist der um maximale Tugend ergänzte Begriff des Menschen), die Idee einer ‚sichtbaren Kirche‘ aus der Reflexion über die Gattung Mensch (sie ist der um maximale Tugend ergänzte Begriff der Menschengattung).

Schließlich sei noch einmal genauer auf diejenige Idee eingegangen, die für jede Auslegung des christlichen Glaubens zentral ist, nämlich die eben genannte ‚personifizierte Idee des guten Prinzips‘. Forschner (2009, S. 150) spricht in diesem Zusammenhang von einer „(symbolisch veranschaulichende[n]) Kennzeichnung des göttlichen Urbilds als ‚eingeborenen Sohn““. Und auch hier ist – ganz in Übereinstimmung mit den zuvor behandelten Ideen – darauf hinzuweisen, dass es sich dabei *nicht* um eine bloße Vernunftprojektion handelt. Dies wäre das Geschäft der „Anthroponomie“, durch die die Idee eines Wesens gedacht wird, wie es „von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird“ (MS, AA 06, S. 406). In der Religionsschrift bemüht sich Kant aber gerade darum zu zeigen, dass es ihm hier um „moralische[] Vollkommenheit, so wie sie an einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist“ (RGV, AA 06, S. 61; Hvh. S.A.), geht. Auch hier bewegen wir uns also im Geltungsbereich der Anthropologie, nicht dem der Anthroponomie. Kant führt dementsprechend aus, dass diese „praktische Idee“ (RGV, AA 06, S. 119) nicht als ein Wesen vorgestellt werden darf, das sich durch „Heiligkeit“ auszeichnet, d.h. als ein solches, das „zur Übertretung nie versucht wird“ (MS, AA 06, S. 396–397): „Denn der Mensch kann sich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moralischen Gesinnung ist, machen, als wenn er sie mit Hindernissen ringend und unter den größtmöglichen Anfechtungen dennoch überwindend sich vorstellt“ (RGV, AA 06, S. 61). Wir haben es hier also, mit anderen Worten, nicht mit „Himmelsbewohner[n]“ zu tun, „die vermöge der Heiligkeit ihrer Natur über alle mögliche Verleitung weggesetzt sind“ (RGV, AA 06, S. 64 Anm.), sondern mit der Vor-

рые здесь, где речь идет лишь о порождении и содержании идей, ответить невозможно.

Итак, мы отграничили чистые идеи морали от тех, которые происходят из антропологии рода и которые мы классифицировали как нечистые (то есть эмпирического происхождения). Помимо такого различия, связанного с содержанием, идеи, обсуждаемые в «Религии...», также можно выводить системно: несмотря на то что здесь мы вынуждены ограничиться аллюзиями²⁰, следует сказать, что путь ведет через аналогию: прежде всего гипотипозы по аналогии с человеком можно отличить от гипотипоз по аналогии с пространством. Если мы окончательно количественно разграничим единство и множественность и добавим к этому вышеупомянутое различие между чистым и нечистым, то получим таксономию, содержащую совокупность всех идей, относящихся к религии в более узком смысле. Соответственно, Бог являлся бы персонифицированной, количественно единственной и чистой гипотипозой добра, а «идеальный человек» — персонифицированной, количественно единственной, но нечистой гипотипозой добра. Этическая общность также мыслится по аналогии с человеком, но количественно представляет собой множественность, и т.д.

Мы, правда, упустили в своих объяснениях историко-философское значение размышлений Канта — точнее, переход от веры в церковь к вере в разум. Это создает особую проблему для приверженцев церковной веры, поскольку означает, что придется отказаться от уставов, которые представляют собой специфические и индивидуализирующие принципы типов веры. Гетерогенные и различимые типы церковной веры, таким образом, перестают существовать с отменой устава: подлинную церковь характеризует «численное ее *единство*» (AA 06, S. 101;

²⁰ Подробное изложение этого вопроса будет вскоре опубликовано в серии «Дополнения к Кант-Штудийен» (Reihe «Kantstudien-Ergänzungshefte») под названием «Темная метафизика. Кантовское откровение как схематично-нарративное представление моральных понятий».

stellung der größtmöglichen Moralität, die unter genuin menschlichen Voraussetzungen denkbar ist. Ob ein reales Exemplar der Gattung Mensch als anschauliche Konkretion dieser Idee dienen kann und mit welchen Schwierigkeiten die hierfür vorauszusetzende „Beurtheilung des moralischen Werths“ (RGV, AA 06, S. 69-70 Anm.) behaftet ist, sind ganz andere Fragen (vgl. hierzu Dörflinger, 2010, S. 36-37), die hier, wo es bloß um die Erzeugung und den Inhalt der Ideen geht, nicht beantwortet werden können.

Wir haben nun reine Ideen der Moral von solchen unterschieden, die der Gattungsanthropologie entstammen und die wir daher als unrein (=empirischen Ursprungs) klassifiziert hatten. Über diese den Inhalt betreffende Unterscheidung hinaus lassen sich die in der Religionsschrift verhandelten Ideen jedoch auch systematisch ableiten: Wenngleich wir uns hier auf Andeutungen¹⁹ beschränken müssen, sei gesagt, dass der Weg über die Analogie führt: Zunächst einmal können personenanaloge Hypotyposen von raumanalogen Hypotyposen unterschieden werden. Differenziert man schließlich noch quantitativ zwischen Einheit und Vielheit und nimmt die oben getroffene Unterscheidung rein/unrein hinzu, gelangt man zu einer Taxonomie, die die Gesamtheit aller die Religion im engeren Sinne betreffenden Ideen enthält. Gott wäre demgemäß eine personenanaloge, quantitativ einzelne und reine Hypotypose des Guten, der ‚Idealmensch‘ eine personenanaloge, quantitativ einzelne, aber unreine Hypotypose des Guten. Das ethische Gemeinwesen ist ebenfalls personenanalog gedacht, aber stellt quantitativ eine Vielheit dar usw. usf.

Was wir in unseren Ausführungen allerdings ausgelassen haben, ist die geschichtsphilosophische Dimension der Überlegungen Kants, genauer der Übergang vom Kirchen- zum Vernunftglauben. Dieser stellt insbesondere für

¹⁹ Eine ausführliche Darstellung dieses Zusammenhangs wird sich alsbald in der Reihe ‚Kantstudien-Ergänzungshefte‘ unter dem Titel ‚Dunkle Metaphysik. Offenbarung bei Kant als schematisch-narrative Darstellung moralischer Begriffe‘ finden.

Кант, 2024г, с. 191). Однако то, что Кант и здесь не замысливает насильственную революцию, видно, например, из того определения функции духовенства, которое дает Дёрфлингер: его «цель в конечном итоге сделать себя излишним» (Dörflinger, 2006, S. 161)²¹. Русторфер изменяет это отношение условия, когда пишет: «К “невидимой церкви” как чистой идее следует добавить “видимую церковь” как реальное объединение людей в единое целое, гармонирующее с этим идеалом. Согласно Канту, эта видимая церковь есть не что иное, как конкретная община, подчиняющаяся своим настоятелям, духовным пастырям и наставникам». Это и есть «решающее перерастание чистой априорной веры в разум в эмпирическую веру в церковь» (Ruhstorfer, 2005, S. 66). Для Русторфера кантовский проект, таким образом, предполагает — на основе априорной веры в разум — переход к эмпирической вере в церковь. Русторфер не упоминает, что для Канта церковная вера — это даже не религия в собственном смысле слова, а в лучшем случае ее предварительная форма (см.: AA 06, S. 108; Кант, 2024г, с. 198–199) и что состояние сосуществования различных типов церковной веры — не в последнюю очередь из-за заложенного в этом состоянии потенциала конфликта (см.: Ibid., S. 15–21; Там же, с. 94–100) — четко характеризуется как такое, которое должно быть преодолено. Он хотя и признает требование Канта о численном единстве церкви (то есть о преодолении партикуляризма различных типов веры, см.: Ibid., S. 101; Там же, с. 190–191), все же непонятно, почему именно христианская вера, особенно ее отдельная конфессия, а именно католицизм, должна представлять собой окончательное состояние этической общности: «Таким образом, становится ясно, что атрибут католичества уже связан с единством...» (Ruhstorfer, 2005, S. 67). В принципе, быть вселенской (*katholikos*) — это требование каждой религиозной общины, поэтому аргумент, основанный, по сути, на том, что конкретная община выносит это требование в свое название, не

²¹ О переходе от веры в церковь к вере в разум см. подробно: (Dörflinger, 2012b, S. 165–167).

Anhänger des Kirchenglaubens ein Problem dar, weil in dessen Folge die Statuten, die die Spezifika und individuierenden Prinzipien der Glaubensarten darstellen, aufzugeben sind. Heterogene und unterscheidbare Arten des Kirchenglaubens hören mit Aufgabe der Statuten also auf zu existieren: Die wahre Kirche zeichnet sich durch „numerische Einheit“ (RGV, AA 06, S. 101) aus. Dass Kant jedoch auch hier keine gewaltsame Revolution projiziert, zeigt beispielsweise die von Dörflinger (2006, S. 161) vorgenommene Funktionsbestimmung des Klerus: Diesem sei „das Ziel gesetzt, sich selbst zuletzt überflüssig zu machen“.²⁰ Ruhstorfer (2005, S. 66) kehrt dieses Bedingungsverhältnis um, wenn er schreibt: „Zur ‚unsichtbaren Kirche‘ als bloßer Idee muß die ‚sichtbare Kirche‘ als der wirklichen Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt hinzukommen. Diese sichtbare Kirche ist nach Kant nichts anderes als die konkrete Gemeinde unter ihren Oberen, den Seelenhirten und Lehrern“. Dies sei „die entscheidende Erweiterung des reinen apriorischen Vernunftglaubens zu einem empirischen Kirchenglauben“ (ebd.). Das kantische Projekt zielt für Ruhstorfer also — ausgehend von einem apriorischen Vernunftglauben — hin auf einen empirischen Kirchenglauben. Dass der Kirchenglaube für Kant nicht einmal Religion im eigentlichen Sinne, sondern allenfalls eine Vorform derselben ist (vgl. RGV, AA 06, S. 108) und dass der Zustand der Koexistenz verschiedener Arten des Kirchenglaubens — nicht zuletzt wegen des diesem Zustand inhärierenden Konfliktpotenzials (vgl. ebd., S. 15-21) — ganz eindeutig als ein zu Überwindender gekennzeichnet wird, erwähnt Ruhstorfer dabei nicht. Er erkennt Kants Forderung nach numerischer Einheit der Kirche (d.h. eine Überwindung des Partikularismus verschiedener Glaubensarten, vgl. RGV, AA 06, S. 101) zwar an, doch es ist nicht einzusehen, we-

²⁰ Zum Übergang von Kirchen- zu Vernunftglauben vgl. ausführlich Dörflinger (2012b, S. 165-167).

очень убедителен. Кроме того, необходимо было бы предоставить доказательство божественности христианского откровения, что, по мнению Канта, невозможно в принципе (об этом снова см.: Dörflinger, 2012b, S. 161–162). И то, что относится к откровению с точки зрения его происхождения, точно так же относится и к его содержанию. Русторфер пишет по этому поводу: «Тем не менее нормативные законы откровения являются решающим средством для реализации морали и ее распространения. Откровение, таким образом, является неотъемлемым и приписывается религии разума» (Ruhstorfer, 2005, S. 69). Но для Канта именно нормативные законы церковной веры не могут ни быть морально обязательными, ни — поскольку они не соответствуют принципам практического разума — обладать атрибутом божественности (так как божественными могут считаться только те законы, которые идентичны законам чистого практического разума, Кант отождествляет Бога и практический разум, особенно в «Opus Postumum», об этом см. фрагменты в работе Шварца (Schwarz, 2006, S. 57) и его комментарии по поводу «тезиса об идентифицируемости» (Ibid.)). Кант пишет: «Первая (т. е. «Вера богослужебной религии». — С. А.) полагает стать благоугодным Богу посредством действий (культы), которые (хотя и утомительны) сами по себе все же не обладают моральной ценностью, вместе с тем являются действиями, принужденными посредством страха или надежды, которые может исполнять также и злой человек, тогда как вторая предполагает для этого в качестве необходимого морально доброе умонастроение» (AA 06, S. 115–116; Кант, 2024г, с. 207). Иными словами, нормативные законы индифферентны к моральному умонастроению субъекта, поскольку сами по себе они изначально не принадлежат разуму. А поскольку они изначально не принадлежат разуму, они также не являются божественными — по крайней мере, в кантовской парадигме: «Следовательно, Кант усматривает в опривычивании тринитарного, морально-телеологического представления о Боге, которое основывается исключительно на разу-

шалб ausgerechnet der christliche Glaube, zumal eine bestimmte Konfession desselben, nämlich die Katholische, den Finalzustand des ethischen Gemeinwesens darstellen sollte: „Damit ist klar, daß das Attribut der Katholizität bereits mit der Einheit verbunden ist [...]“ (Ruhstorfer, 2005, S. 67). Allgemein, katholikos zu sein, ist Anspruch jeder religiösen Gemeinschaft, insofern ist eine Argumentation, die im Wesentlichen darauf beruht, dass eine bestimmte Gemeinschaft diesen Anspruch im Namen trägt, nicht wirklich überzeugend. Darüber hinaus wäre ein Nachweis der Göttlichkeit der christlichen Offenbarung zu erbringen, was, so Kant, prinzipiell unmöglich ist (vgl. hierzu wieder Dörflinger, 2012b, S. 161-162). Und was für die Offenbarung in Ansehung ihres Ursprungs gilt, das gilt in ähnlicher Weise auch für ihren Inhalt. Ruhstorfer (2005, S. 69) schreibt diesbezüglich: „Allerdings sind die statutarischen Gesetze der Offenbarung das entscheidende Mittel für die Verwirklichung der Sittlichkeit und ihre Ausbreitung. Die Offenbarung ist damit unverzichtbar und der Vernunftreligion zugeordnet.“ Doch für Kant sind es gerade die statutarischen Gesetze des Kirchenglaubens, die weder moralisch verbindlich sein, noch — weil ihnen keine Prinzipien praktischer Vernunft korrespondieren — das Attribut der Göttlichkeit tragen können (da sich nur solche Gesetze als göttliche qualifizieren, die mit den Gesetzen reiner praktischer Vernunft identisch sind, setzt Kant Gott und praktische Vernunft insbesondere im *Opus Postumum* gleich, vgl. hierzu die Stellen bei Schwarz (2006, S. 57) und dessen Ausführungen zur „Identifizierbarkeitsthese“ (ebd.)). Hierzu Kant: „Der erstere [sc. „Der Glaube einer gottesdienstlichen Religion“] wähnt durch Handlungen (des cultus), welche (obzwar mühsam) doch für sich keinen moralischen Wert haben, mithin nur durch Furcht oder Hoffnung abgenötigte Handlungen sind, die auch ein böser Mensch ausüben kann, Gott wohlgefällig zu werden, anstatt daß der letztere dazu eine moralisch gute

ме — то есть не на откровении или традиции, — суть религии, являющейся “познанием всех наших обязанностей как божественных заповедей” (AA 06, S. 153–154)²²» (Klingner, 2015, S. 462).

III

Итак, мы увидели, как возможно мыслить процесс доктринальной герменевтики в двух его этапах (точнее выражаясь, это этапы «двух дел» символической гипотипозы), и проанализировали природу трех различных идей, чувственно представленных в результате применения этой герменевтики. Остается лишь вопрос о том, какой цели на самом деле должна служить эта весьма искусственная теория аллегории. Рабочая гипотеза уже была выдвинута — содействие моральной культуре, и теперь осталось только ее обосновать.

Каждый, кто задается вопросом о моральной культуре, сразу же сталкивается с вопросом о том, нужна ли эта культура вообще и зачем она нужна. Другими словами: почему мораль — с точки зрения антропологии рода — утверждается в ходе некоего процесса, а не в результате революции? И снова ответ кроется в эмпирическом устройении человека, ведь, в отличие от «ангелов», о которых мы уже упоминали, он не «поставлен над всеми возможными соблазнами» (AA 06, S. 64 Anm.; Кант, 2024г, с. 148, примеч.), а находится, в силу неизменности своих природных задатков, в состоянии вечного соблазна чувственных мотивов — в связи с этим можно еще раз вспомнить слова Канта о сосуществовании моральных и чувственных мотивов в каждой максиме (Ibid., S. 36; Там же, с. 116–117). Если постоянный отказ невозможен, то цель может заключаться только в опривычивании моральных действий, а для этого человеку нужна культура. Никет не преувеличивает, когда описывает кантовский проект прагматической антропологии как становление человека в подлинном смысле этого слова, ибо

²² См.: (Кант, 2024г, с. 251).

Gesinnung als notwendig voraussetzt“ (RGV, AA 06, S. 115-116). Mit anderen Worten: Statutarische Gesetze sind in Bezug auf die moralische Gesinnung des Subjekts indifferent, weil sie selbst nicht vernunftsprüchlich sind. Und weil sie nicht vernunftsprüchlich sind, sind sie — zumindest nicht im kantischen Paradigma — auch nicht göttlich: „Demzufolge sieht Kant in der Habitualisierung einer trinitarischen, moralteleologisch gewendeten Gottesvorstellung, die ihren Grund allein in der Vernunft — also nicht in Offenbarung oder Tradition — habe, den Kern der Religion als ‚Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote‘ (RGV VI:153.28f.)“ (Klingner, 2015, S. 462).

III.

Wir haben nun gesehen, wie der Prozess der doktrinalen Hermeneutik in seinen beiden Schritten (präziser ausgedrückt, sind es die Schritte des ‚doppelten Geschäfts‘ der symbolischen Hypotypose) zu denken ist und wir haben die Beschaffenheit von drei verschiedenen Ideen untersucht, die infolge der Anwendung dieser Hermeneutik sinnlich dargestellt werden. Übrig bleibt die Frage, welchem Zweck diese hochartifizielle Theorie der Allegorese eigentlich dienen soll. Eine Arbeitshypothese wurde mit der Beförderung der moralischen Kultur bereits gegeben und das, was nun zu tun übrig bleibt, ist eine Begründung derselben.

Wer nach moralischer Kultur fragt, sieht sich sogleich auf die Frage verwiesen, ob und weshalb es dieser Kultur überhaupt bedarf. Mit anderen Worten: Warum wird Moral — gattungsanthropologisch gesehen — in einem Prozess etabliert, warum nicht infolge einer Revolution? Die Antwort liegt abermals in der empirischen Verfasstheit des Menschen, denn dieser ist, anders als die ‚Engel‘, auf die bereits angespielt wurde, nicht „über alle mögliche Verleitung weggesetzt“ (RGV, AA 06, S. 64 Anm.), sondern

«прагматический» означает относящийся к человеку как к существу, которое как существо, просто созданное природой, вообще еще не является человеком, оно должно сначала превратить себя в человека, то есть, например, средствами цивилизации, культурного и морального воспитания в соответствии с природными задатками своего рода из *animal rationabile* (животное, способное к разуму) сделаться *animal rationale* (животное разумное), которое обладает способностью к самосознанию и может действовать по «законам свободы» в соответствии с самостоятельно поставленными разумными целями (Niquet, 2001, S. 407–408).

Поэтому неудивительно, что в «Антропологии» Кант подчеркивает связь между моралью и религией, а также упоминает о роли *символического толкования*, исследовать которое мы и пытались в данной работе:

Но отличать в изложениях понятий (именуемых идеями), относящихся к моральности, составляющей существо всякой религии, а значит, к чистому разуму, символическое от интеллектуального (богослужение от религии) — *оболочку*, впрочем, полезную и нужную в продолжение некоторого времени, от самой вещи, — это *просвещение*, потому что в противном случае *идеал* (чистого практического разума) подменяется идолом, и конечной цели не достигают (AA 07, S. 191–192; Кант, 2024а, с. 239–240).

Если коротко: сущность всякой религии — это мораль (отличие между ними, как пишет Кант в другом месте, «лишь формальное» (AA 07, S. 36; Кант, 2024в, с. 280)). В изложениях морали необходимо проводить различие между (созерцательным) символом и (интеллигибельной) идеей, потому что в противном случае, как следовало бы здесь добавить, можно впасть в «схематическ[ую]» (AA 05, S. 353; Кант, 2001, с. 517) гипотипозу, которая неправомерно устанавливает отношение отображения между символом и идеей. Если читать дальше по тексту (имеется в виду процитированный выше отрывок из «Антропологии»), то становится ясно, что речь

находится aufgrund der unveränderlichen Beschaffenheit seiner Naturanlagen in einem Zustand der andauernden Verlockung durch sinnliche Motive — hierzu mag man sich erneut das, was Kant über die Koexistenz von moralischen und sinnlichen Triebfedern in einer jeden *Maxime* ausführt, in Erinnerung rufen (ebd., S. 36). Wenn schon keine andauernde Hinwegsetzung möglich ist, so kann das Ziel nur in einer Habitualisierung sittlichen Handelns bestehen und dazu ist der Mensch der Kultur bedürftig. Es ist daher keine Übertreibung, wenn Niquet (2001, S. 407-408) das kantische Projekt einer pragmatischen Anthropologie als Menschwerdung im eigentlichen Sinne beschreibt, denn

„pragmatisch“ heißt ja: bezogen auf den Menschen als Wesen, der als bloß von Natur gegebenes Wesen noch gar nicht Mensch ist, sondern sich erst zu einem solchen machen muss, indem er sich z. B. durch Zivilisierung, Kultivierung und Moralisierung im Hinblick auf seine Anlagen gemäß seiner Gattungsnatur als *animal rationabile* zu einem *animal rationale* macht, welches die Fähigkeit des Selbstbewußtseins besitzt und unter ‚Freiheitsgesetzen‘ nach Maßgabe selbstgesetzter vernünftiger Zwecke handeln kann.

Es überrascht daher nicht, wenn Kant in ebenjener Druckschrift zur *Anthropologie* den Zusammenhang zwischen Moral und Religion betont und dabei die auch auf die Rolle der *symbolischen Deutung* verweist, die zu untersuchen wir uns hier zur Aufgabe gemacht haben:

Aber in den Darstellungen der zur Moralität, welche das Wesen aller Religion ausmacht, mithin zur reinen Vernunft gehörigen Begriffe (Ideen genannt), das Symbolische vom Intellektuellen (Gottesdienst von Religion), die zwar einige Zeit hindurch nützliche und nöthige Hülle von der Sache selbst zu unterscheiden, ist Aufklärung: weil sonst ein Ideal (der reinen praktischen Vernunft) gegen ein Idol vertauscht und der Endzweck verfehlt wird (*Anth*, AA 07, S. 191-192).

у Канта идет об истолковании Священного Писания, и одновременно подтверждается выдвинутый в самом начале тезис о том, что применение «доктринальной герменевтики» есть не что иное, как «символическое толкование»:

Что все народы Земли начали с этой подмены и что, если речь идет о том, что действительно думали учителя этих народов при составлении своих священных книг, эти книги в таком случае надлежит толковать не символически, но *буквально*, — это неоспоримо... Но если дело идет не только о *правдивости* учителя, но также, — и притом существенным образом, — об *истине* учения, то это учение можно и должно толковать как сугубо символический способ представления для сопровождения этих практических идей сознательно введенными формальностями и обычаями, потому что иначе был бы утрачен интеллектуальный смысл, составляющий здесь конечную цель (AA 07, S. 192; Кант, 2024а, с. 240).

Как должно быть ясно, под буквальным истолкованием подразумевается отвечающая замыслу «(филологически)» (AA 07, S. 66; Кант, 2024в, с. 313), то есть аутентичная герменевтика. Следовательно, символическое истолкование есть не что иное, как его морально значимая противоположность, то есть доктринальная герменевтика.

Если в итоге задать вопрос о конкретной пользе для моральной культуры человечества, то самый достойный вклад доктринальной герменевтики, безусловно, заключается в том, чтобы сделать абстрактные содержания разума наглядными, а значит, и понятными благодаря примерам: поэтому, безусловно, немалая заслуга Канта состоит в том, что в «символическом представлении» он видит средство, «в котором одно только практическое для нас является понятным» (AA 06, S. 171; Кант, 2024г, с. 273). Экзегет, стремясь «приписывать изречениям Писания... моральный» смысл (AA 07, S. 24; Кант, 2024в, с. 265–266)²³, оживляет для себя этот мораль-

²³ Здесь Кант описывает деятельность доктринального истолкования в форме *отрицания*, поясняя, чего «библейскому богослову» (AA 07, S. 24; Кант, 2024в, с. 265) как раз *нельзя*.

Kurzum: Das Wesen aller Religion ist die Moral (der Unterschied zwischen beiden ist, wie Kant an anderer Stelle schreibt, „blos formal“ (SF, AA 07, S. 36)). In den Darstellungen der Moral müssen (anschauliches) Symbol und (intelligible) Idee unterschieden werden — weil man, wie sich hierzu ergänzen ließe, ansonsten in die „schematisch[e]“ (KU, AA 05, S. 353) Hypotypose gerät, die unbefugterweise ein direktes Abbildungsverhältnis zwischen Symbol und Idee herstellt. Liest man weiter im Text (gemeint ist der oben zitierte Passus aus der *Anthropologie*), so wird deutlich, dass es Kant hier tatsächlich um die Auslegung heiliger Schriften geht, und es wird zugleich die eingangs aufgestellte These bestätigt, dass es sich bei der Anwendung der ‚doktrinalen Hermeneutik‘ um nichts anderes handelt als um eine ‚symbolische Deutung‘:

Daß alle Völker der Erde mit dieser Vertauschung angefangen haben, und daß, wenn es darum zu thun ist, was ihre Lehrer selbst bei Abfassung ihrer heiligen Schriften wirklich gedacht haben, man sie alsdann nicht symbolisch, sondern buchstäblich auslegen müsse, ist nicht zu streiten [...]. Wenn es aber nicht blos um die Wahrhaftigkeit des Lehrers, sondern auch und zwar wesentlich um die Wahrheit der Lehre zu thun ist, so kann und soll man diese, als bloße symbolische Vorstellungsart, durch eingeführte Förmlichkeit und Gebräuche jene praktischen Ideen zu begleiten auslegen: weil sonst der intellectuelle Sinn, der den Endzweck ausmacht, verloren gehen würde“ (Anth, AA 07, S. 192).

Mit einer buchstäblichen Auslegung ist, wie klar geworden sein dürfte, eine „(philologisch) angemessen[e]“ (SF, AA 07, S. 66), d.h. eine authentische Hermeneutik gemeint. Eine symbolische Auslegung ist demnach nichts anderes als ihr moralisch relevantes Gegenstück, d.h. die doktrinale Hermeneutik.

Stellt man nun abschließend die Frage nach dem konkreten Nutzen für die moralische Kultur des Menschen, so besteht ihr vornehmster Beitrag sicherlich darin, abstrakte Vernunft-

ный смысл *противоположным образом*. Библейские повествования в таком контексте играют роль «примеров приложения принципов практического разума к фактам священной истории, чтобы сделать наглядней их истинность; это тоже принесет неоценимую пользу народам и государствам на всей земле» (Ibid., S. 69; Там же, с. 316). «Сделать наглядней» практические идеи разума поспособствует, как надеется Кант, тому, чтобы приводить души людей в состояние, благоприятное для моральности, сам Кант использует понятие «назидание» (Ibid.; Там же). Однако такое использование Библии оказывает положительное влияние не только на человечество в целом («народам и государствам на всей земле») и его моральную культуру, но и на отдельного человека. История жизни Иисуса, которая неоднократно рассказывается в Новом Завете, способствует этому двояко: во-первых, обличая Иисуса в «неискренности» (AA 06, S. 48; Кант, 2024г, с. 130) его (предполагаемых) мотивов, «ученик» (Ibid.; Там же), выносящий это суждение, оттачивает свою «моральную способность суждения» (Ibid., S. 38; Там же, с. 119)²⁴, предоставляет понятие долга своему «образу мыслей» (Ibid., S. 48; Там же, с. 129) и тем самым, так сказать, воспитывает себя. Во-вторых, такое прочтение положительно влияет на моральную мотивацию поступков. Ведь те, кто имеет перед глазами представление о реализованной моральности, видят, что моральный закон — не «пустая иллюзия» (AA 04, S. 402; Кант, 1997, с. 85), и крепнут в предположении, что и сами могут соответствовать его требованиям, подобно тому как представление о спортивных достижениях других может повысить собственную мотивацию.

Наконец, можно задать вопрос о пользе такой герменевтики, то есть о том, не является ли этот искусственный и громоздкий способ истолкования таким же не востребуемым, как и сама Библия, чье якобы неземное происхождение не представляет никакого интереса

²⁴ Об этом см.: (Dörflinger, 2010, с. 37; 2012a, S. 182).

gehalten mit Bildern anschaulich und so auch fasslich zu machen: Es ist daher sicherlich keine geringe Auszeichnung, wenn Kant die „symbolische[] Vorstellung“ als dasjenige Medium bezeichnet, „worin das Praktische allein für uns verständlich“ (RGV, AA 06, S. 171) wird. Indem der Exeget „[d]en Sprüchen der Schrift einen [...] moralischen Sinn unter[legt]“ (SF, AA 07, S. 24),²¹ macht er sich *vice versa* diesen moralischen Sinn lebendig. Biblische Erzählungen sind in diesem Zusammenhang „Beispiele der Anwendung der praktischen Vernunftprinzipien auf Facta der h. Geschichte, um ihre Wahrheit anschaulicher zu machen; welches aber auch ein sehr schätzbare Vortheil für Volk und Staat auf der ganzen Erde ist“ (ebd., S. 69). Das ‚Anschaulich-Machen‘ praktischer Vernunftideen trägt also, so Kants Hoffnung, dazu bei, die Gemüter der Menschen in eine der Moralität günstige Stimmung zu versetzen, sie — Kant selbst verwendet diesen Begriff (ebd.) — zu ‚erbauen‘. Doch nicht bloß auf die Menschengattung insgesamt („Volk und Staat auf der ganzen Erde“) und deren moralische Kultur, sondern auch auf den einzelnen Menschen wirkt sich eine solche Handhabung der Bibel positiv aus. Dazu trägt insbesondere die im neuen Testament mehrfach erzählte Lebensgeschichte Jesu bei — in zweierlei Hinsicht: Indem Jesus erstens auf die „Unlauterkeit“ (RGV, AA 06, S. 48) seiner (angenommenen) Triebfedern hin beurteilt wird, schärft der diese Beurteilung anstellende „Lehrling[]“ (ebd.) seine „moralische Urteilskraft“ (ebd., S. 38),²² verschafft dem Pflichtbegriff Eingang in seine „Denkungsart“ (RGV, AA 06, S. 48) und kultiviert sich dadurch gleichsam selbst. Zweitens wirkt sich eine solche Lesart positiv auf die moralische Handlungsmotivation aus. Denn wer die Vorstellung verwirklichter Moralität vor Augen hat, sieht, dass das Sittengesetz keine „leerer Wahn“ (GMS, AA 04, S. 402) ist und wird

²¹ Kant beschreibt das Geschäft der doktrinalen Auslegung hier *ex negativo*, indem er ausführt, was der „biblische Theolog“ (SF, AA 07, S. 24) gerade *nicht* darf.

²² Vgl. hierzu Dörflinger (2010, S. 37; 2012a, S. 182).

для доктринальной герменевтики²⁵. Другими словами, возможно ли, не пользуясь «насильственным... часто» (AA 06, S. 110; Кант, 2024г, с. 200) истолкованием, просто придумать подходящие иллюстрации? Это не тот случай: «Он (Кант. — С.А.) явно предостерегает от фикционализации, от дальнейшей конкретизации идеала посредством продуктивной способности воображения; он предостерегает от придания моральным идеалам конкретной литературной формы и истории в романах, поскольку это “сделает добро, заключенное в самой идее, подозрительным и (сделанным) похожим на простой вымысел” [A 570 / B 598]» (Forschner, 2009, S. 148). Как продолжает Форшнер, поэтому не следует «писать романы, чтобы конкретизировать моральный идеал», а лучше «искать в истории людей», которые могут послужить наглядной конкретизацией этого самого идеала (Ibid., S. 152)²⁶. Так что, если под рукой нет Библии, стоит обратиться к Плутарху, но не к Лессингу или Шиллеру. Знание о фиктивности иллюстрации подрывает, если можно дополнить высказывания Форшнера, моральную мотивацию к действию: это один из немногих случаев, когда незнание предпочтительнее знания. Это также позволяет понять, почему Кант неоднократно подчеркивал²⁷, что сам вопрос о корректности библейских повествований совершенно не релевантен для доктринальной герменевтики.

Значение Библии для религии, находящейся в границах одного только разума, теперь можно с точностью определить: она не служит источником норм, не является аутентичным провозглашением воли Божьей и уж тем более не

²⁵ «...с историей дела могут обстоят при этом как угодно» (AA 06, S. 159; Кант, 2024г, с. 258).

²⁶ По словам Дёрфлингера, «полностью выдуманная история могла бы составить священный текст, если бы она выражала только моральный смысл» (Dörflinger, 2009, S. 132). Однако, как мы видели, из этого не следует, что каждая выдуманная история пригодна для иллюстрации морального чувства — такая иллюстрация была бы индифферентна к прогрессу моральной культуры.

²⁷ Об этом см.: (AA 06, S. 115, 159; Кант, 2024г, с. 206—207, 258—259 или AA 07, S. 68—69; Кант, 2024в, с. 315—317).

bestärkt in der Annahme, auch selbst dessen Anforderungen genügen zu können — ganz so, wie auch die Vorstellung einer von anderen erbrachten sportlichen Leistung die eigene Motivation zu erhöhen vermag.

Schließlich mag man sich die Frage nach dem Nutzen einer solchen Hermeneutik stellen, mithin die Frage, ob dieses artifizielle und schwerfällige Verfahren der Auslegung nicht ebenso verzichtbar ist wie die Bibel selbst, deren präntendierter extramundaner Ursprung die doktrinale Hermeneutik ja ohnehin nicht interessiert.²³ Kann man sich — mit anderen Worten — die Mühe einer „oft gezwungen[en]“ (RGV, AA 06, S. 110) Auslegung nicht einfach sparen und passende Illustrationen einfach erfinden? Dem ist nicht so: „Er [sc. Kant] warnt eindeutig vor *fiktionaler* Ausgestaltung, vor einer weiteren Konkretisierung des Ideals durch die produktive Einbildungskraft; er warnt davor, moralischen Idealen literarisch in Romanen konkrete Gestalt und Geschichte zu geben, da dadurch ‚das Gute, das in der Idee liegt, selbst verdächtig und einer bloßen Erdichtung ähnlich (gemacht)‘ [KrV A 570/B 598] würde“ (Forschner, 2009, S. 148). Man soll also, wie Forschner (2009, S. 152) weiter ausführt, keine „Romane zur Konkretisierung des moralischen Ideals schreiben“, sondern vielmehr „in der Geschichte nach Menschen suchen“, die als anschauliche Konkretion eben jenes Ideals dienen können.²⁴ Hat man gerade keine Bibel zur Hand, so ist also bei Plutarch zu suchen, nicht aber bei Lessing oder Schiller. Das Wissen um die Fiktionalität der Veranschaulichung untergräbt — so ließen sich die Ausführungen Forschners ergänzen — die

²³ „[E]s mag mit der Geschichte stehen wie es wolle“ (RGV, AA 06, S. 159).

²⁴ Zwar könnte, wie Dörflinger (2009, S. 132) schreibt, „eine ganz und gar erfundene Geschichte, wenn sie nur moralischen Sinn ausdrückte, einen heiligen Text konstituieren“. Daraus folgt aber, wie gesehen, nicht, dass sich jede erfundene Geschichte zur Illustration eines moralischen Sinnes eignet — eine solche Bebilderung wäre dem Fortschreiten der moralischen Kultur gegenüber indifferent.

является исторически корректным фактологическим описанием, а в лучшем случае представляет собой *книгу примеров морали*, которая имеет ценность и значение только в своей функции *морального стимулятора*. Таким образом, границы одного только разума здесь сужены.

Список литературы

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

Кант И. Приложение о вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской Академией наук в 1791 году: Какие действительные успехи создала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 7. С. 377–480.

Кант И. Логика // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 8. С. 266–398.

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

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

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

Кант И. Метафизика нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2019. Т. 5, ч. 2.

Кант И. Антропология в прагматическом отношении // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024а. Т. 1 : Соч. по антропологии / под ред. А. Г. Жаворонкова. С. 162–396.

Кант И. К вечному миру // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024б. Т. 2 : Соч. по философии политики / под ред. В. А. Чалого. С. 159–211.

Кант И. Спор факультетов // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024в. Т. 2 : Соч. по философии политики / под ред. В. А. Чалого. С. 250–361.

Кант И. Религия в границах одного только разума // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024г. Т. 3 : Соч. по философии религии / под ред. А. Н. Круглова. С. 81–310.

moralische Handlungsmotivation: Wir haben es hier mit einem der wenigen Fälle zu tun, in denen das Nichtwissen dem *Wissen* vorzuziehen ist. So wird auch verständlich, warum Kant immer wieder betont,²⁵ dass schon die Frage nach der Korrektheit biblischer Erzählungen für die doktrinale Hermeneutik gänzlich irrelevant ist.

Die Bedeutung der Bibel für eine Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft lässt sich nun präzise fassen: Sie dient nicht als Normquell, nicht als authentische Willensbekundung Gottes und erst recht nicht als historisch korrekter Tatsachenbericht, sondern allenfalls als *moralisches Bilderbuch*, das nur in seiner Funktion als *sittliches Stimulans* Wert und Bedeutung besitzt. Die Grenzen der bloßen Vernunft sind hier also eng gesteckt.

Literatur

Caruth, C., 1988. The Force of Example: Kant's Symbols. *Yale French Studies*, 74, S. 17-37.

Dörflinger, B., 2006. Offenbarung – nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen. In: B. Dörflinger, G. Krieger und M. Scheuer, Hg. 2006. *Wozu Offenbarung? Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion*. Paderborn: Schöningh, S. 141-164.

Dörflinger, B., 2009. Über den aufgeklärten Umgang mit Gottes Wort. Kant zur Auslegung „heiliger“ Schriften. In: Ch. Bermes, E.W. Orth und P. Welsen, Hg. 2009. *Die Kultur des Textes. Studien zur Textualität*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 123-141.

Dörflinger, B., 2010. Kants Jesus. In: W.N. Bryuschinkin, Hg. 2010. *X. Kant-Tagung. Klassische Vernunft und Herausforderungen der modernen Zivilisation*. Materialien der Internationalen Konferenz. Bd. 1. Kaliningrad: IKBFU Press, S. 34-45.

Dörflinger, B., 2012a. Die personifizierte Idee des Guten. Zugleich ein Beitrag zu Kants Christologie. In: B. Dörflinger und G. Kruck, Hg. 2012. *Worauf Vernunft hinaussieht. Kants regulative Ideen im Kontext von Teleologie und praktischer Philosophie*. Hildesheim & Zürich & New York: Olms, S. 177-189.

²⁵ Vgl. etwa *RGV*, AA 06, S. 115, 159 oder *SF*, AA 07, S. 68-69.

Caruth C. The Force of Example: Kant's Symbols // Yale French Studies. 1988. № 74. S. 17–37.

Dörflinger B. Offenbarung – nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen // Wozu Offenbarung? Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion / hrsg. von B. Dörflinger, G. Krieger, M. Scheuer. Paderborn : Schöningh, 2006. S. 141–164.

Dörflinger B. Über den aufgeklärten Umgang mit Gottes Wort. Kant zur Auslegung „heiliger“ Schriften // Die Kultur des Textes. Studien zur Textualität / hrsg. von Ch. Bermes, E. W. Orth, P. Welsen. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2009. S. 123–141.

Dörflinger B. Kants Jesus // X Кантовские чтения. Классический разум и вызовы современной цивилизации : материалы междунар. конф. : в 2 ч. / под ред. В.Н. Брюшинкина. Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. Ч. 1. С. 34–45.

Dörflinger B. Die personifizierte Idee des Guten. Zugleich ein Beitrag zu Kants Christologie // Worauf Vernunft hinausieht. Kants regulative Ideen im Kontext von Teleologie und praktischer Philosophie / hrsg. von B. Dörflinger, G. Kruck. Hildesheim ; Zürich ; N. Y. : Olms, 2012a. S. 177–189.

Dörflinger B. Kant über das Ende der historischen Religionen // Kant und die Religion. Die Religionen und Kant / hrsg. von R. Hiltcher, S. Klingner. Hildesheim ; Zürich ; N. Y. : Olms, 2012b. S. 159–175.

Forschner M. Idee und Anschauung in Kants Religionsphilosophie // Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung / hrsg. von H.F. Klemme. Berlin ; N. Y. : De Gruyter, 2009. S. 143–164.

Geismann G. Sittlichkeit, Religion und Geschichte in der Philosophie Kants // Jahrbuch für Recht und Ethik. 2000. Bd. 8. S. 437–531.

Klingner S. Kant und der Monotheismus der Vernunftreligion // Archiv für Geschichte der Philosophie. 2015. Bd. 97, H. 4. S. 458–480.

Klingner S. Wofür eine „Religionsschrift“? Kant über die Menschen und ihre moralische Kultur durch Religion // The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress / ed. by B. Himmelman, C. Serck-Hanssen. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2022. Bd. 3. P. 1985–1995.

Klingner S. Kant und die Erzählung vom Ursprung des Bösen // Religion, Moral und Kirchenglaube: Beiträge zu Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793) / hrsg. von S. Abel, D. Hüning. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2023. S. 43–66.

Madonna L.C. Die unzeitgemäße Hermeneutik Christian Wolffs // Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung / hrsg. von A. Bühler. Frankfurt a/M : Vittorio Klostermann, 1994. S. 26–42.

Dörflinger, B., 2012b. Kant über das Ende der historischen Religionen. In: R. Hiltcher und S. Klingner, Hrsg. 2012. *Kant und die Religion. Die Religionen und Kant*. Hildesheim & Zürich & New York: Olms, S. 159-175.

Forschner, M., 2009. Idee und Anschauung in Kants Religionsphilosophie. In: H. F. Klemme, Hrsg. 2009. *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin & New York: De Gruyter, S. 143-164.

Geismann, G., 2000. Sittlichkeit, Religion und Geschichte in der Philosophie Kants. *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 8, S. 437-531.

Klingner, S., 2015. Kant und der Monotheismus der Vernunftreligion. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 97(4), S. 458-480.

Klingner, S., 2022. Wofür eine „Religionsschrift“? Kant über die Menschen und ihre moralische Kultur durch Religion. In: B. Himmelman & C. Serck-Hanssen, Hrsg. 2022. *The Court of Reason. Akten des XIII. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. 3. Berlin & Boston: De Gruyter, S. 1985-1995.

Klingner, S., 2023. Kant und die Erzählung vom Ursprung des Bösen. In: S. Abel und D. Hüning, Hrsg. 2023. *Religion, Moral und Kirchenglaube. Beiträge zu Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793)*. Berlin & Boston: De Gruyter, S. 43-66.

Madonna, L. C., 1994. Die unzeitgemäße Hermeneutik Christian Wolffs. In: A. Bühler, Hrsg. 1994. *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, S. 26-42.

Maly, S., 2012. *Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes*. Berlin & Boston: De Gruyter.

Mellin, G. S. A., 1797. *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie oder Versuch einer fasslichen und vollständigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze*. Bd. 1. Züllichau & Leipzig: F. Fromann.

Niquet, M., 2001. Transzendente Anthropologie und die Begründung der praktischen Philosophie. In: V. Gerhardt, R.-P. Horstmann und R. Schumacher, Hrsg. 2001. *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. IV. Berlin & New York: De Gruyter, S. 405-415.

Ruhstorfer, K., 2005. Kirchlichkeit und christlicher Offenbarungsglaube in der Religionsphilosophie Immanuel Kants. In: N. Fischer, Hrsg. 2005. *Der Katholizismus und Kant: Stationen einer wechselhaften Geschichte*. Freiburg i. Br. & Basel & Wien: Herder, S. 58-81.

Maly S. Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2012.

Mellin G.S.A. Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie oder Versuch einer fasslichen und vollständigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze. Züllichau ; Leipzig : F. Fromann, 1797. Bd. 1.

Niquet M. Transzendente Anthropologie und die Begründung der praktischen Philosophie // Kant und die Berliner Aufklärung : Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses / hrsg. von V. Gerhardt, R.-P. Horstmann und R. Schumacher. Berlin ; N. Y. : De Gruyter, 2001. Bd. 4. S. 405–415.

Ruhstorfer K. Kirchlichkeit und christlicher Offenbarungsglaube in der Religionsphilosophie Immanuel Kants // Der Katholizismus und Kant: Stationen einer wechselhaften Geschichte / hrsg. von N. Fischer. Freiburg i. Br. ; Basel ; Wien : Herder, 2005. S. 58–81.

Schwarz G. Gott – eine Frage der Moral? Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants // Als gäbe es Ihn nicht – Vernunft und Gottesfrage heute / hrsg. von G. Kruip, M. Fischer. Berlin ; Münster : Lit, 2006. S. 55–63.

Об авторе

Себастьян Абель – доктор философии, Галле-Виттенбергский университет им. Мартина Лютера, Галле (Зале), Германия.

E-mail: sebastianalexanderabel@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7551-2084>

О переводчике

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

E-mail: ichernenok@kantiana.ru

Для цитирования:

Абель С. Библия – иллюстрированная книга морали? Кантовская «доктринальная герменевтика» и ее польза для моральной культуры человека // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 4. С. 125–154.

doi: [10.5922/0207-6918-2024-4-5](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2024-4-5)

Schwarz, G., 2006. Gott – eine Frage der Moral? Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants. In: G. Kruip, M. Fischer, Hg. 2006. *Als gäbe es Ihn nicht – Vernunft und Gottesfrage heute*. Berlin & Münster: Lit, S. 55-63.

The author

Dr Sebastian Abel, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle (Salle), Germany.

E-mail: sebastianalexanderabel@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7551-2084>

To cite this article:

Abel, S., 2024. Die Bibel als *moralisches Bilderbuch?* Kants ‚doktrinale Hermeneutik‘ und ihr Nutzen für die moralische Kultur des Menschen. *Kantian Journal*, 43(4), pp. 125-154.

<https://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-4-5>

© Abel S., 2024.



Представлено для возможной публикации в открытом доступе в соответствии с условиями лицензии Creative Commons Attribution – Noncommercial – No Derivative Works <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.en> (CC BY-NC-ND 4.0)



Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution – Noncommercial – No Derivative Works <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.en> (CC BY-NC-ND 4.0)

УДК 1(091)

ЛЮБОВЬ АКСЕЛЬРОД О КАНТЕ:
ОСМЫСЛЕНИЕ
МАРКСИСТСКИХ ДИСКУССИЙ
1920–1930-х ГОДОВ В СССР

Т. Г. Щедрина¹, И. О. Щедрина²
Ю. Штольценберг³

Возвращение к отечественной философии марксизма без замалчиваний, фальсификаций и упрощений, а также прояснение перспектив его дальнейшего развития – основная целевая установка, привлекающая авторское внимание к историческому материализму. Речь пойдет о последовательнице Георгия Валентиновича Плеханова Любове Исааковне Аксельрод, обратившейся при разработке концепции исторического материализма к И. Канту. Опубликованные труды Аксельрод (от ранних статей и диссертации о мировоззрении Л. Н. Толстого до зрелых работ по истории материализма и философско-социологических текстов о литературной классике) и ее эпистолярное наследие (прежде всего переписка с Г. В. Плехановым) показывают, что переосмысление идей Канта становилось для нее своеобразным ориентиром в «критике критицизма», направленной на гносеологические рассуждения неокантовцев, с одной стороны, и на отечественных мыслителей, ставших на путь «идеализма», – с другой. Такой методологический ход был фактически продолжен сотрудниками сектора исторического материализма в Институте философии Академии наук СССР (руководитель В. Ж. Келле), и, что особенно важно, он и сегодня оказывается актуальным для осмысления принципа историзма в отечественной философии и науке. Анализируя материалы дискуссий «диалектиков» (деборинцев) и «механистов» (к которым часто

¹ Московский педагогический государственный университет (МПГУ),

Россия, 119991, Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр. 1.

² Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ «ВШЭ»),

Россия, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

³ Галле-Витгенбергский университет им. М. Лютера, Германия, 06108, Галле (Зале), Эмиль-Абдерхальденштрассе, д. 26–27.

Поступила в редакцию: 05.09.2024 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2024-4-6

LYUBOV AXELROD ON KANT:
REFLECTIONS
ON MARXIST DISCUSSIONS
OF THE 1920s AND 1930s IN THE USSR

T. G. Shchedrina,¹ I. O. Shchedrina,²
J. Stolzenberg³

The authors attempt to look back on discussions of Marxist philosophy and historical materialism in this country without censoring, obfuscating, or simplifying issues in order to assess the prospects of their development. They focus on the work of a follower of Georgy Plekhanov, Lyubov Axelrod, who, in developing the concept of historical materialism, turned to Kant. Axelrod's published works (from early articles and a dissertation on Tolstoy's worldview, to her mature works on the history of materialism and philosophical-sociological texts on literary classics) and her epistolary legacy (most notably her correspondence with Plekhanov) show that, for her, rethinking the ideas of Kant was a reference point in the "critique of criticism" directed at the epistemological reasoning of Neo-Kantians, on the one hand, and at the Russian thinkers who had embraced "idealism" on the other. This was essentially the approach adopted by scholars at the Historical Materialism Department of the USSR Academy of Sciences (headed by Vladislav Zh. Kelle) and, even more importantly, this approach is still relevant to the study of the principle of historicity in philosophy and science in Russia today. Analysing the debates between "dialecticians" (headed up by Abram M. Deborin) and "mechanicists" (with whom Axelrod is often identified), the authors hold

¹ Moscow Pedagogical State University (MPGU).

1/1 Malaya Pirogovskaya st., Moscow, 119991, Russia.

² HSE University.

21/4, Staraya Basmannaya st., Moscow, 105066, Russia.

³ Martin-Luther-University Halle-Wittenberg (MLU).

Emil-Abderhalden-Str. 26-27, 06108 Halle (Saale), Germany.

Received: 05.09.2024.

doi: 10.5922/0207-6918-2024-4-6

причисляют и Аксельрод), авторы проводят мысль о том, что ее научно-философская концепция материалистического понимания традиции историзма явилась в эпистемологическом плане своеобразным связующим звеном между дореволюционной традицией «положительной» философии на русской почве и реальным марксизмом в СССР.

Ключевые слова: марксизм, Любовь Аксельрод, Кант, исторический материализм, диалектический материализм, философия истории, «механисты», «диалектики»

Путь марксистской философии в СССР, весьма основательно переплетенной с идеологическими установками, чрезвычайно сложен и трагичен. Смысловая составляющая марксизма периодически перекраивалась под практические нужды, становилась мишенью фальсифицирующей критики, зачастую игнорировалась и в России, и за рубежом. И все эти идеологические «зашоривания» и словесные «забалтывания», затрудняющие понимание реальной эволюции марксизма в России как мыслительного направления, делают чрезвычайно актуальной задачу восстановления отечественной истории марксистской интеллектуальной традиции.

О Любви Исааковне Аксельрод (1868–1946) сегодня известно не так уж много и в основном из энциклопедических текстов. В марксистской историко-философской литературе о ней чаще всего вспоминают как об авторе рецензии на работу В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» (Коргунюк, 1991), как об ученице и последовательнице Г. В. Плеханова (Филатов, 1995; Зорина, Кулакова, 2002), как о критике идей А. А. Богданова (Сидорин, 2021) и, конечно же, как об активной участнице спора «механистов» и «диалектиков» (Яхот, 1991; Мареева, 2017), боровшейся с любыми проявлениями идеализма в философии (Аксельрод, 1922). В конце XX — начале XXI столетия о ней заговорили еще и в рамках темы «Женщины в философии» (Ванчугов, 1996) и в контексте «вечных» проблем «религиозности» и «национализма», актуализируя ее статью «Г. Бердяев и моя бабушка» (Боев, 2005).

that, in epistemological terms, her scientific-philosophical concepts of the materialist interpretation of the tradition of historicity is a kind of bridge between the pre-revolutionary tradition of “positive” philosophy on Russian soil, and Marxism as it existed in the USSR.

Keywords: Marxism, Lyubov Axelrod, Kant, historical materialism, dialectical materialism, philosophy of history, “mechanicists”, “dialecticians”

The path of Marxist philosophy in the USSR, intertwined as it has been with ideological tenets, is extremely tortuous and tragic. The gist of Marxism was periodically revised to suit the exigencies of the day, falsified and often ignored both in and outside Russia. These ideological “blinkers”, verbal “muddying of the waters” that obscure the true evolution of Marxism in Russia as a trend of thought, prompt the need to restore the history of the Marxist intellectual tradition in Russia.

Not much is known about the life and work of Lyubov Isaakovna Axelrod (1868–1946); and what we do know mostly comes from encyclopaedic sources. In Marxist historical-philosophic writings she is most frequently mentioned as a reviewer of Lenin’s book *Materialism and Empiriocriticism* (Korgunyuk, 1991); as a pupil and follower of Georgy V. Plekhanov (Filatov, 1995; Zorina and Kulakova, 2002); as a critic of Aleksandr A. Bogdanov (Sidorin, 2021); and of course as an active participant in the debate between “mechanicists” and “dialecticians” (Yakhont, 1991; Mareyeva, 2017), and a fierce opponent of idealism in philosophy (Axelrod, 1922). At the turn of the twentieth and twenty-first centuries, she began to be mentioned in the context of “Women in Philosophy” (Vanchugov, 1996), of the “eternal” questions of “religion” and “nationalism”, and of her article, “M. Berdyayev and My Grandmother” (Boyev, 2005).

А между тем осмысление интеллектуально-го пути Л. И. Аксельрод в аспекте ее отношения к Канту⁴ позволяет обогатить наши представления о развитии русского марксизма именно как философского течения и переосмыслить дискуссии «механистов» и «диалектиков» в контексте трансформации принципа историзма «положительной» философии⁵ в концепцию реального «исторического материализма» в 1920–1930-е гг. в СССР. Более того, такой ход открывает для нас мотивацию советских философов-марксистов 1960–1970-х гг.⁶, двигавшихся по пути, намеченному, как это ни парадоксально, Аксельрод. Мы отдаем себе отчет в том, что философскую позицию Аксельрод никак нельзя назвать кантианской, однако имя Канта присутствует в ее произведениях гораздо чаще, чем имя Гегеля. И можно только согласиться с Н. В. Мотрошиловой в том, что «русские кантовские штудии — скорее повод для борения идей, столкновения “умозрений и откровений” вокруг тем и проблем, поистине судьбоносных как для России, так и для всего мира» (Мотрошилова, 2006, с. 195).

Будучи студенткой Бернского университета, Аксельрод писала на немецком языке диссертацию об эволюции мировоззрения Льва Толстого. В то же время она переписывалась с Плехановым, находившимся в Женеве, и практически в каждом их письме возникало имя Канта в контексте марксистской критики неокантианской социал-демократии. При этом для Аксельрод был интересен именно гносеологический аспект кантианства, поскольку она считала, что неокантианцы «зря выбросили» у Канта «вещь в себе». Весной 1898 г. Аксельрод пишет Плеханову:

⁴ И неслучайно ее имя и идеи обсуждаются в недавно появившейся монографии (Круглов, 2024, с. 630–636, 643, 645).

⁵ О «положительной» философии см.: (Щедрина, Щедрина, 2022).

⁶ Мы имеем в виду прежде всего В. Ж. Келле и его коллег из сектора исторического материализма Института философии АН СССР (Беседа..., 2014).

And yet exploring the intellectual journey of Lyubov Axelrod, specifically her attitude to Kant,⁴ enables us to enrich our ideas of the development of Russian Marxism as a philosophical current, and to reappraise the debate between the “mechanicists” and the “dialecticians” in the context of the transformation of the principle of historicity of “positive” philosophy⁵ into “historical materialism” in the USSR in the 1920s and 1930s. Moreover, this approach gives us insight into the motivations of Soviet Marxist philosophers in the 1960s and 1970s,⁶ who, paradoxically, followed the trail blazed by Axelrod. We are aware that Axelrod’s philosophical position is anything but Kantian; but Kant’s name crops up in her works more often than Hegel’s. One can follow Nelly V. Motroshilova (2006, p. 195), who believes that “Russian Kantian studies are more of a pretext for a contest of ideas, a clash of ‘theories and insights’ over topics and problems that are truly fateful for Russia and the world”.

As a student at Bern University, Axelrod wrote, in German, a dissertation on the evolution of Leo Tolstoy’s views. At the same time, she corresponded with Plekhanov, who lived in Geneva, with Kant’s name cropping up in practically every letter in the context of Marxist critique of Neo-Kantian social democrats. Axelrod was interested in the epistemological aspect of Kantianism because she believed that Neo-Kantians should not have “scrapped” Kant’s “thing-in-itself”. In a letter to Plekhanov in the spring of 1898 she wrote:

⁴ It is no accident that her name and ideas are discussed in a recent monograph (Krouglov, 2024, pp. 630-636, 643, 645).

⁵ On “positive” philosophy, see T. Shchedrina and I. Shchedrina (2022).

⁶ We are referring above all to Vladislav Zh. Kelle and his colleagues at the Historical Materialism Department of the Institute of Philosophy of the USSR Academy of Sciences (Pruzhinin and Kelle, 2014).

Они <неокантианцы> забывают, что отрицать значит и утверждать. Граница познания предполагает хоть смутное представление о том, что лежит по ту сторону ее. Внепространственная и вневременная «вещь в себе» Канта, т.е. вещь, находящаяся Нигде и Никогда, есть величайшая нелепость с кантовской же точки зрения, нелепость потому, что мы, по Канту, в силу нашей формы восприятия не можем иметь никакого представления о чем-то внепространственном и вневременном. Но как бы ни была нелепа кантовская «вещь в себе», *an und für sich*, она все-таки является самым здоровым зерном в системе Канта. Как бы Кант ни общипал внешний мир, он все-таки признавал и даже настаивал на его существовании (Переписка..., 1934, с. 284–285).

Это эпистолярное размышление соотносится с тем, как она осмысливает в диссертации мировоззрение Толстого в контексте кантовской этики:

Мы признаём, что нравственное чувство и нравственное поведение в конечном счете действительно заключаются в ограничении личности в пользу ближнего или целого, независимо от того, включает ли это ограничение момент удовольствия или, как утверждает Кант, момент неудовольствия. Из факта существования ограничения личности, однако, никоим образом не следует, что его требуется выводить из какого-либо метафизического принципа. Скорее, ограничение личности в пользу ближнего может проистекать из стремления к самосохранению, с одной стороны, и социального существования — с другой, что составляет основную идею утилитаристов⁷ (Axelrod, 1902, S. 86; пер. с нем. И. А. Михайлова).

⁷“Wir geben zu, dass das sittliche Fühlen und Handeln in erster und letzter Instanz wirklich in der Beschränkung der Persönlichkeit zu Gunsten des Nächsten oder der Gesamtheit besteht, gleichviel ob diese Beschränkung ein Lustmoment oder, wie es Kant wissen will, ein Unlustmoment einschliesst. Aus der Tatsache der Existenz der Beschränkung der Persönlichkeit folgt aber nicht im mindesten, dass diese von einem metaphysischen Prinzip abgeleitet zu werden braucht. Vielmehr kann die Beschränkung der Persönlichkeit zu gunsten des Nächsten aus dem Selbsterhaltungstrieb einerseits und aus dem sozialen Dasein andererseits herrühren, was den Grundgedanken der Utilitarier ausmacht”.

They [Neo-Kantians] forget that to deny is not the same thing as to assert. The limit of cognition implies at least a vague notion of what lies beyond it. Kant's thing-in-itself that is outside space and time, is Nowhere and Never, is rank absurdity from Kant's own point of view because according to Kant, owing to our form of perception, we cannot have any notion of what is outside space and time. But, however absurd Kant's thing-in-itself may be, *an und für sich*, it is still the healthiest kernel in Kant's system. However thoroughly he may have stripped away the external world Kant still recognised and even insisted on its existence (Plekhanov and Axelrod, 1934, pp. 284-285).

This epistolary reflection resonates with what she wrote in her dissertation about Tolstoy's worldview, in the context of Kantian ethics:

We concede that the moral feeling and moral behaviour consist, in the final analysis, in constraining the individual in favour of what is close and whole regardless of whether or not the constraint brings pleasure or, as Kant claims, displeasure. But it does not follow from the fact of the existence of constraint of the individual that it should be derived from some metaphysical principle. Rather, constraint of the individual in favour of a close one may be prompted by the instinct of self-preservation, on the one hand, and social being on the other, which is the key idea of the utilitarians⁷ (Axelrod, 1902, p. 86).

⁷Cf. “Wir geben zu, dass das sittliche Fühlen und Handeln in erster und letzter Instanz wirklich in der Beschränkung der Persönlichkeit zu Gunsten des Nächsten oder der Gesamtheit besteht, gleichviel ob diese Beschränkung ein Lustmoment oder, wie es Kant wissen will, ein Unlustmoment einschliesst. Aus der Tatsache der Existenz der Beschränkung der Persönlichkeit folgt aber nicht im mindesten, dass diese von einem metaphysischen Prinzip abgeleitet zu werden braucht. Vielmehr kann die Beschränkung der Persönlichkeit zu gunsten des Nächsten aus dem Selbsterhaltungstrieb einerseits und aus dem sozialen Dasein andererseits herrühren, was den Grundgedanken der Utilitarier ausmacht”.

Но еще до публикации диссертации она выпускает в русском переводе статью «Опыт критики критицизма», которую написала сначала на немецком. А в 1906 г. этот текст без изменений вошел в ее книгу «Философские очерки» с уточняющим концептуальными установками подзаголовком «Ответ философским критикам исторического материализма». Таким образом, уже на раннем этапе становления Аксельрод как философа-марксиста имя Канта и его теория познания были у нее тесно связаны с идеей исторического материализма.

В этой книге Аксельрод ставит под сомнение сами принципы критической философии, ведущие ее современников-неокантианцев к идеализму, и последовательно проводит мысль о продуктивности материалистического понимания истории.

Теории, которые содержат в себе очевидные истины, легко подвергаются вульгаризации. К таким теориям принадлежат теория Маркса и теория Канта. <...> Очевидность влияния «экономического фактора» дает... возможность получить поверхностное представление о марксизме, а это поверхностное представление делает дилетанта вульгарным противником этого сложного и всеобъемлющего мировоззрения.

Нечто подобное происходит по отношению к системе Канта, только с противоположным результатом. Всякий интересующийся философией дилетант знает из учебников, популярных лекций, а иногда и из рассказов своих знакомых, что Кант поставил в центр своей системы научный опыт и что он проповедовал нравственный долг. И не имея ни малейшего понятия о внутреннем содержании Кантовой теории опыта и этики, дилетант, полагаясь на формальные определения, становится вульгарным приверженцем критицизма (Аксельрод, 1906, с. 9–10).

Между прочим, описанная ею ситуация напоминает и наше современное восприятие (и неприятие) истмата (и в целом марксистской

However, already before the publication of her dissertation she had put out a Russian translation of the article “An Essay in Critique of Criticism”, originally written in German. In 1906, the text was published in full as part of her book *Philosophical Sketches* with a subtitle, “Answer to Philosophical Critics of Historical Materialism”. Thus, already at an early stage of Axelrod’s evolution into a Marxist philosopher, she associates Kant’s name and his theory of cognition with the idea of historical materialism.

In this book, Axelrod questions the very principles of critical philosophy which lead her Neo-Kantian contemporaries to idealism, and consistently stresses the productiveness of the materialist view of history.

The theories which contain obvious truths are prone to be vulgarised. The theory of Marx and the theory of Kant belong to that category. [...] Because the impact of the ‘economic factor’ is obvious [...] it is easy to get a superficial impression of Marxism, and this superficial impression of Marxism turns a dilettante into a vulgar enemy of this complex and all-embracing world view.

Something similar happens to Kant’s system, only with the opposite result. Any dilettante interested in philosophy knows from textbooks, popular lectures, and sometimes from hearsay, that Kant put scientific experience at the centre of his system and that he preached moral duty. Not having the faintest idea of the inner content of the Kantian theory of experience and ethics, a dilettante, leaning on formal definitions, becomes a vulgar adherent of criticism (Axelrod, 1906, pp. 9-10).

Incidentally, the situation she describes above is not unlike our present-day reception (or rejection) of historical materialism (and Marxist-Leninist philosophy as a whole) through the prism of the Marxist-Leninist dogma, that is, as human history’s pre-ordained movement toward a posited goal, an ideal so-

философии) сквозь призму уже догматизированного марксизма-ленинизма, то есть как некой изначально заданной схемы движения самой по себе истории человечества к предположенной цели — к идеальному (справедливому для всех) общественному устройству. Но тогда непонятно, как к этой «схеме» могли проявлять интерес мыслители на рубеже XIX—XX вв. Очевидно, что в поле их внимания были иной марксизм и иная концепция исторического развития общества. К этим идеям обращались весьма многие отечественные философы — С. Н. Булгаков, Г. Г. Шпет и др. Причем их интересовали не только и даже не столько привлекательные идеи будущего общества, преодолевающего очевидные пороки реально складывающегося социума, но и связь этих идей с апелляцией к внутренней преемственности исторической динамики общественного развития. Особенно остро этот историзм марксизма того времени нуждается в переосмыслении сегодня. И Аксельрод открывает нам возможность такого переосмысления самим опытом своей жизни в философии. В 1918 г. она прекращает революционную деятельность, а потом уезжает в Тамбов (не в Томск, как ошибочно указано в некоторых источниках). Там она пишет статьи и читает лекции для народных учителей, курсантов и студентов только что организованного университета. Так рождается ее «Курс лекций по историческому материализму», опубликованный первоначально в журнале «Красная новь» в 1922—1923 гг. (Аксельрод, 1924).

Как убежденно и вместе с тем еще довольно свободно она рассуждает в лекциях об отличии своего понимания исторического материализма от концепции Н. И. Бухарина (см.: Бухарин, 1923)... Интересно и то, что в ее курсе рядом с хрестоматийными фигурами Маркса и Энгельса оказываются и Боссюэ, и Вико, и многие другие философы. Лекции Любови Исааковны отличаются ясностью изложения. Она как будто «видит перед собой этого слушателя нашего

cial system in which all are equal. So why did it attract the interest of thinkers at the turn of the nineteenth and twentieth centuries? Clearly, they were looking at a different Marxism and a different concept of society's historical development. These ideas engaged the minds of many Russian philosophers, among them Sergey N. Bulgakov, Gustav G. Shpet and others. And they were interested not only or largely in the lure of a future society which gets rid of the obvious flaws of an emerging real society, but in the link of these ideas with the appeal to the inherent continuity of the historical dynamics of society's development. The need for such reappraisal of the historicity of Marxism is particularly felt today. Axelrod's own philosophical career offers such an opportunity. In 1918, she gives up her revolutionary activities and moves to Tambov (and not to Tomsk, as some sources mistakenly claim). There, she writes articles and delivers lectures to the teachers, course members and students of the newly-organised university. Her "Course of Lectures on Historical Materialism" was first published in the journal "Krasnaya nov'" ["Red Novelty"] in 1922—1923 (Axelrod, 1924).

In these lectures, she speaks with conviction and still with relative freedom about the difference of her concept of historical materialism from that of Nikolay Bukharin (1923). Interestingly, her course includes, along with the iconic figures of Marx and Engels, Bossuet, Vico, and many other philosophers. Her style of lecturing is remarkably lucid. She seems "to see in front of her the modern listener eager to understand the complexities of philosophy of the past and present. She reaches out to her reader whether she writes an engaging book about morality and beauty in the works of Oscar Wilde or unwraps Rickert's confusing theory" (State Academy of Artistic Sciences (GAKhN), 1926, p. 9).

времени, жаждущего постигнуть сложные основы философии прошлого и настоящего. Аксельрод как бы чувствует своего читателя. Это чувство читателя никогда не покидает ее — пишет ли она интересную книжку о морали и красоте в произведениях Оскара Уайльда или разбирает запутанную теорию Риккерта» (Любовь Исааковна Аксельрод..., 1926, с. 9).

В «Курсе лекций» Кант появляется снова, но в центре внимания Аксельрод уже не его категорический императив и не его «вещь в себе», но текст «К вечному миру».

Великая французская революция основательно всколыхнула мыслящую интеллигенцию Германии. Грандиозные, потрясающие события, сделавшие, как тогда выражались, разум основой мировой жизни, дали могучий толчок к исторической мысли избранным умам страны, которая, казалось, еще спала мертвым, непробудным сном.

Прежде всего Кант (1724—1804) и Гердер проявляют живейший интерес к вопросам философии истории.

По Канту, вечные идеи права и справедливости, являясь регулятивными руководящими идеями, осуществляют в своем историческом развитии свободу народов. Свобода народов и вечный мир были общественно-историческим идеалом Канта (Аксельрод, 1923, с. 184).

Примечательна и та цитата Канта, которую приводит Аксельрод, акцентируя внимание на том, что

в трактате «К вечному миру», где главным образом обосновываются и развиваются философско-исторические взгляды мыслителя, мы читаем следующее чрезвычайно характерное место:

«Настанет когда-нибудь время, когда среди народов земного шара взаимная внутренняя связь (более или менее тесная) достигнет таких размеров, что нарушение права в одном месте земного шара даст себя почувствовать во всех пунктах его. Поэтому идея всемирно-гражданского права не является фантасти-

Kant reappears in the “Course of Lectures”, but this time around Axelrod focuses not on the categorical imperative and the thing-in-itself, but on the text about “perpetual peace”:

The Great French Revolution gave a powerful jolt to the intellectual community in Germany. The grandiose, breath-taking events which, to use an expression of the time, made reason the basis of world life, gave a powerful impetus to historical thought in the country which seemed to be in a deep slumber.

First Kant (1724—1804) and Herder show a lively interest in issues of philosophy of history.

According to Kant, the eternal ideas of right and justice, being regulatory ideas, set the peoples free in their historical development. The freedom of the peoples and perpetual peace were Kant’s socio-historical ideal (Axelrod, 1923, p. 184).

In quoting Kant, Axelrod tellingly stresses that

In the treatise *Toward Perpetual Peace*, in which Kant mainly grounds and develops his philosophical-historical views, we read the following highly characteristic passage:

“The time will come when the (more or less close) mutual inner connection among the peoples of the globe grows to the point when deprivation of rights in one place of the globe would make itself felt in all its parts. That is why the idea of the world civil right is not a fantastic or utopian concept of right, but a necessary complement to the unwritten code of state and international public human law in general. This condition alone makes it possible to cherish the hope for a perpetual peace toward which we are gradually moving” (*ibid.*; cf. *ZeF*, AA 08, p. 360; Kant, 2006, pp. 84-85).

To outline the contour of the views on the philosophy of history she held at the time, let us quote her closing reflections on Kant in the “Course of Lectures”:

ческим или утопическим представлением о праве, но необходимым дополнением к неписаному кодексу как государственного, так и международного публичного человеческого права вообще. Только при этом условии является возможность утешаться надеждой на осуществление вечного мира, к которому мы постепенно приближаемся» (Там же; ср.: АА 08, S. 360; Кант, 1966, с. 279; ср.: Кант, 2024, с. 180).

Чтобы уточнить общие контуры сложившихся у нее к этому времени воззрений на философию истории, приведем ее заключительное рассуждение о Канте из «Курса лекций»:

Целостно-единого философско-исторического воззрения Кант не дал с точки зрения его теории познания и не мог дать. Дуализм между непознаваемой и неподвижной вещью в себе и не менее неподвижными априорными формами вообще лишает возможности по существу открыть движущее начало исторического хода развития. В конечном счете философия истории Канта сводится к субъективно-метафизическим построениям отвлеченного права и отвлеченной метафизической идеи справедливости (Аксельрод, 1923, с. 184).

Как видим, к 1919 г. в концепции исторического материализма Аксельрод мало что поменялось структурно, зато обогатилось содержательно и конкретно-исторически.

Именно историческое понимание материализма составляет принципиальное основание Аксельрод в споре «диалектиков» и «механистов» и проясняет особенность ее позиции в этом споре. Напомним, что смысл позиции Аксельрод, в отличие от «механистов» (к которым ее часто относят), в этом споре отчетливо выразил В. Ф. Пустарнаков: «Аксельрод разделяла некоторые идеи так называемого “механистического понимания” мира, но в смысле не перенесения законов механики на явления природы, а неприятия принципов сотворенности мира, телеологии и витализма» (Пустарна-

Kant did not and could not have given an integral philosophical-historical view proceeding from his theory of cognition. The dualism of the unknowable and immobile thing-in-itself and equally immobile a priori forms in general precludes the discovery of the driving force of historical development. At the end of the day Kant's philosophy of history boils down to subjective-metaphysical constructions of abstract law and an abstract metaphysical idea of justice (Axelrod, 1923, p. 184).

We see that by 1919, Axelrod's concept of historical materialism had not changed much structurally, but was enriched in terms of content and historical concreteness.

It is the historical interpretation of materialism that underpins and clarifies Axelrod's position in the debate between “dialecticians” and “mechanicists”. It will be recalled that her position in the argument differed from that of the “mechanicists” (with whom she is often identified), a difference succinctly formulated by Vladimir F. Pustarnakov (2020): “Axelrod shared some ideas of the ‘mechanistic interpretation’ of the world, but not in the sense of applying the laws of mechanics to natural phenomena, but in the sense of rejecting creativism, teleology and vitalism.” Mechanicists rejected the dialectical “technology” of research that was being foisted upon them and which demanded rigid adherence to rules formulated in advance. In essence, the argument between “mechanicists” and “dialecticians” was about historicity and differing interpretations of its nature.

The debate reached its peak over the issue of Spinozism. Axelrod, following Plekhanov, saw Spinozism as a concrete historical phenomenon. She did not turn dialectics into an external force, a scheme imposed upon natural science. In her article “*Nadoyelo!*” (“Fed Up!”) she writes:

ков, 2020). Механисты отказывались принимать навязываемую диалектическую «технологию» исследования, предполагающую жесткое следование сформулированным заранее правилам. Фактически в основании дискуссии «механистов» и «диалектиков» лежит историзм, и спор идет о разных интерпретациях его природы.

Пиком дискуссий стали споры о спинозизме. Аксельрод вслед за Плехановым рассматривала спинозизм как конкретно-исторический феномен. Она не превращала диалектику во внешнюю силу, в схему, навязываемую естествознанию. В статье «Надоело!» она пишет:

Плеханов рассматривает Субстанцию Спинозы с точки зрения подлинно исторической. В приведенной краткой формулировке Плеханов, как и Фейербах, рассматривает спинозовское учение под углом эпохи и с точки зрения того звена, которое оно составляет в истории материализма. Наши же «диалектики» совершают обычно свои оценки не с диалектической точки зрения, а с чисто *метафизической* и *механической*. Они рассматривают то или иное учение прошедшего не как выражение эпохи и, следовательно, не как звено в историческом развитии, а путем простого механического сравнения его с марксистской философией (Аксельрод, 1927а, с. 172).

Особенность точки зрения Аксельрод в том, что она рассматривала историзм и гегелевски понятую диалектику как условие конкретного понимания явлений во всей их полноте и конкретности⁸. И можно даже сказать, что в методологическом плане она продолжала линию дореволюционной «положительной» философии. Такая позиция позволяла ей рассматри-

⁸ Как уточняет Пустарнаков, «Аксельрод усматривала задачу философов-марксистов не столько в разработке философской системы, ее общих диалектических принципов и законов, сколько в применении этих принципов к конкретным явлениям, в конкретно-научном познании диалектических законов, проявляющихся в различных областях действительности» (Пустарнаков, 2020).

Plekhanov looks at Spinoza's Substance from a truly historical point of view. In the quoted brief formulation Plekhanov, like Feuerbach, considers Spinoza's teaching in the context of the epoch and in terms of its place in the history of materialism. By contrast, our "dialecticians" usually make their assessments not from the dialectical, but from a purely *metaphysical* and *mechanical* point of view. They see this or that doctrine of the past not as an expression of the epoch and consequently, not as a link in historical development, but by mechanically comparing it with Marxist philosophy (Axelrod, 1927a, p. 172).

The distinctive feature of Axelrod's view is that she considers historicity and Hegelian dialectics to be a pre-condition for understanding phenomena in their wholeness and concreteness.⁸ Methodologically, it can be said that she continued the pre-revolutionary line of "positive" philosophy. This position enabled her to consider a phenomenon not in itself, but in the context of the historical situation in which it emerged and developed. She did not impose modern intellectual schemes on history, but tried to understand phenomena as historically emergent. This was the essence of her view on historical development:

Deborin attempts to establish the difference between a concrete and an abstract concept. [...] Such research can be accomplished only in a *concrete historical* way, and not by empty and tedious scholastic reasoning. [...] Lenin was perfectly right in saying that "the validity of this side of the content of dialectics *must be verified by the history of science*". To this

⁸ Pustarnakov (2020) observes: "Axelrod saw the task of Marxist philosophers not so much in developing a philosophical system, its general dialectical principles and laws, but in applying these principles to concrete phenomena, in concrete scientific cognition of dialectical laws that manifest themselves in various areas of reality."

вать явление не само по себе, но в контексте той исторической ситуации, в которой оно возникло и развивалось. Она не навязывала истории современные ей мыслительные конструкции, но пыталась понять явления как исторически становящиеся. В этом состояла суть ее понимания исторического развития:

Деборин делает попытку установить различие между конкретным и отвлеченным понятием. <...> И выполнение такого исследования возможно лишь путем *конкретно-историческим*, а не пустыми схоластическими скучными рассуждениями. <...> Ленин совершенно справедливо замечает, что «правильность этой стороны содержания диалектики *должна быть проверена историей науки*». К этому справедливому замечанию Ленина я прибавлю, что — не только историей науки, но и историей философии и в частности историческим развитием метафизики (Аксельрод, 1927б, с. 137–138).

Диалектика воспринималась как внутренний механизм, который помимо людей движет историю, как саморазвитие, в котором движение происходит как бы само по себе, «объективно». Но ведь существует и воля людей, констатирует Аксельрод и обращается к Канту, у которого находит нравственные установки и направленность к планетарному единству. Кантовский образ будущего общества был притягателен для Аксельрод и Плеханова и соотносился с марксистским мировоззрением. И когда она рассматривает историю развития общества, то возвращается к Канту для понимания законов и динамики истории, учитывая в историческом процессе нравственную сторону, «человечность» истории, которая потом «вылетела» (улетучилась) из истмата полностью (это как раз и демонстрируют дискуссии 1920–1930-х гг.).

Ход развития истории в марксизме ориентирован на достижение нового — бесклассового — общества, и движение в этом

justified remark of Lenin's I would add, not only by the history of science, but also by the history of philosophy, including the historical development of metaphysics (Axelrod, 1927b, pp. 137-138).

Dialectics was perceived as an inner mechanism that propels history as self-development without people, in which movement occurs spontaneously and “objectively”. But, Axelrod argues, there is also the human will, and here she turns to Kant, in whom she finds moral precepts and an aspiration for planetary unity. The Kantian image of a future society held attraction for Axelrod and Plekhanov, and resonated with the Marxist worldview. In considering the history of society, she relies on Kant in her interpretation of the laws and dynamics of history as having a moral aspect, the “humanity” of history which historical materialism would later “jettison” (as witnessed by the debates of the 1920s and 1930s).

In Marxism, the course of history is oriented toward achieving a new, classless society, with movement in that direction being driven above all by dialectics (see Trotsky's ‘philosophical notebooks’ of 1933–1935 (Trotsky, 1986, p. 120)). But, in the process, historical materialism as a scheme sheds morality, replacing it with economic and political factors.

Incidentally, an attempt to bring the historical component back into historical materialism was made by Kelle and his colleagues. Kelle recalled:

We arrived at the idea of separating ideology and cognition ourselves, it was not a case of borrowing something. We put this idea in the “Lectures on Historical Materialism” (1962). At the same time I believed that in Marxism ideology and cognition should coincide. I was not, of course, the only one to think along these lines. It was a shared principle. The reason is that the working class, of which Marxism is the ideology, is interested in objective cognition

направлении стимулировано прежде всего диалектикой (как это мы находим в «философских тетрадах» Л. Д. Троцкого 1933–1935 гг. (Trotsky's Notebooks..., 1986, p. 120)). Но при этом из исторического материализма как схемы исчезают нравственные установки — они были заменены экономико-политическими факторами.

Между прочим, попытку восстановить в истмате историческую компоненту предприняли Келле и его коллеги. Келле вспоминал:

Мы сами пришли к идее разделения идеологии и познания, это не было каким-то заимствованием. Эта идея была проведена нами в «Лекциях по историческому материализму» (1962). Вместе с тем я полагал, что в марксизме в принципе идеология и познание должны совпадать. Конечно, не только я так думал. Это был общий принцип. Совпадение обусловлено тем, что рабочий класс, идеологией которого является марксизм, заинтересован в объективном познании действительности, и лозунги, которые он выдвигает, его идеологические принципы тоже должны соответствовать реальности. Только тогда можно будет сказать, что новое общество строится на основе науки. Но реально это не получалось. И поэтому задача заключалась в том, каким образом построить жизнь, организовать жизнь, организовать саму идеологию таким образом, чтобы она совпадала с познанием, чтобы была действительно научная идеология, как это провозглашала теория. Противоречие между теорией и жизнью, таким образом, получало уже зримое выражение в этой философской проблеме (Беседа..., 2014, с. 492–493).

Эта позиция была подвергнута критике, и сектор закрыли. Исторический марксизм оказался не нужен.

Забытой в сообществе советских марксистов 1930–1940-х гг. оказалась и Аксельрод. Хотя, судя по ее поздним письмам к другу, музыковеду А. А. Альшвангу, она и в последние годы с большой охотой соглашалась читать лекции и писать статьи именно о Канте, тогда как о Гегеле отказывалась (Плотникова, Плотников, Щедрина, 2024, с. 323).

of reality and the slogans it puts forward, its ideological principles should also correspond to reality. Only then shall we have the right to claim that the new society is being built on a scientific foundation. But it did not work in reality. So, the question was how to build life, organise life, and organise ideology itself in a way that it would coincide with cognition, such that it would be a truly scientific ideology, as theory declared. The contradiction between theory and life was thus manifested tangibly in this philosophical problem (Pruzhinin and Kelle, 2014, pp. 492-493).

This position met with criticism and the department was shut down. Historical materialism was no longer needed.

Axelrod, too, was forgotten by the community of Soviet Marxists in the 1930s and 1940s. Even so, judging from her letters to a friend, the music scholar Arnold A. Alshvang, even in her later years she readily agreed to lecture and write articles about Kant — though not about Hegel (Plotnikova, Plotnikov and Shchedrina, 2024, p. 323). As we revisit the subject of historical materialism today, we rediscover Lyubov Axelrod's "archive of the epoch" (but that would be the subject of another conversation).

Irina O. Shchedrina's research is an output of a research project implemented as part of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE University).

References

Axelrod, E. L., 1902. *Tolstois Weltanschauung und ihre Entwicklung*. Stuttgart: Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft.

Axelrod (Ortodox), L. I., 1906. Dual Truth in Modern German Philosophy. In: L. I. Axelrod (Ortodox), 1906. *Filosofskie ocerki. Otvet filosofskim kritikam istoricheskogo materializma [Philosophical Essays. A Response to the Philosophical Critics of Historical Materialism]*. St. Petersburg: Izd. M. M. Druzhininoj i A. N. Maksimovoj, pp. 9-10. (In Rus.)

Возвращаясь сегодня к осмыслению исторического материализма, мы открываем для себя заново и «архив эпохи» Любови Исааковны Аксельрод. Но это уже тема другого разговора.

Исследование И. О. Щедриной осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

Список литературы

Аксельрод (Ортодокс) Л. И. Двойственная истина в современной немецкой философии // Аксельрод (Ортодокс) Л. И. Философские очерки. Ответ философским критикам исторического материализма. СПб. : Изд. М.М. Дружининой и А.Н. Максимовой, 1906. С. 1–92.

Аксельрод Л. И. Против идеализма. Критика некоторых идеалистических течений философской мысли. М. ; Пг. : ГИЗ, 1922.

Аксельрод Л. И. Курс лекций по историческому материализму. Лекция 2 // Красная новь. 1923. № 1 (11). С. 177–188.

Аксельрод (Ортодокс) Л. И. Критика основ буржуазного обществоведения и исторический материализм. Курс лекций. Иваново-Вознесенск : Основа, 1924. Вып. 1.

Аксельрод Л. И. Надоело! // Красная новь. 1927а. № 3. С. 171–181.

Аксельрод Л. И. Ответ на «Наши разногласия» А. Деборина // Красная новь. 1927б. № 5. С. 136–164.

Беседа Б. И. Пружинина с В. Ж. Келле // Культурно-историческая эпистемология: проблемы и перспективы. К 70-летию Бориса Исаевича Пружинина / отв. ред.-сост. Н. С. Автономова, Т. Г. Щедрина ; науч. ред. Т. Г. Щедрина. М. : Политическая энциклопедия, 2014. С. 486–497.

Боев А. Любовь Аксельрод: История неправославного ортодокса // Скепсис. 2005. № 3/4. URL: https://scepisis.net/library/id_395.html (дата обращения: 05.09.2024 г.).

Бухарин Н. И. Теория исторического материализма: популярный учебник марксистской социологии. М. ; Пг. : ГИЗ, 1923.

Ванчугов В. В. Женщины в философии (Из истории философии в России конца XIX — нач. XX вв.). М. : РИЦ «Пилигрим», 1996. С. 240–247.

Axelrod, L. I., 1922. *Protiv idealizma. Kritika nekotorykh idealisticheskikh techenij filosofskoj mysli*. [Against Idealism. A Critique of Certain Idealist Currents of Philosophical Thought]. Moscow: GIZ. (In Rus.)

Axelrod, L. I., 1923. The Course of Lectures on Historical Materialism. Lecture 2. *Krasnaja nov' [Red Novelty]*, 1(11), pp. 177-188. (In Rus.)

Axelrod (Ortodox), L. I., 1924. *Kritika osnov burzhuaznogo obshhestvovedenija i istoricheskij materializm. Kurs lekcij [Critique of the Foundations of Bourgeois Social Science and Historical Materialism. The Course of Lectures]*. Issue I. Ivanovo-Voznesensk: Osнова. (In Rus.)

Axelrod, L. I., 1927a. Fed Up! *Krasnaja nov' [Red Novelty]*, 3, pp. 171-181. (In Rus.)

Axelrod, L. I., 1927b. Response to Our Differences. *Krasnaja nov' [Red Novelty]*, 5, pp. 136-164. (In Rus.)

Boev, A., 2005. Lyubov Axelrod: The Story of a Non-Orthodox Orthodox. *Scepisis: Magazine of Science and Social Criticism*, 3/4. Available at: https://scepisis.net/library/id_395.html [Accessed 02 September 2024] (In Rus.)

Bukharin, N. I., 1923. *Teorija istoricheskogo materializma: Populjarnyj uchebnik marksistskoj sociologii [The Theory of Historical Materialism: A Popular Textbook of Marxist Sociology]*. Moscow & Petrograd: Gosudarstvennoe izdatel'stvo. (In Rus.)

Filatov, V. P., 1995. Axelrod Lyubov Isaakovna. In: A. I. Abramov, ed. 1995. *Russkaya filosofiya. Malyj entsiklopedicheskij slovar' [Russian Philosophy. Small Encyclopedic Dictionary]*. Moscow: Nauka, p. 14. (In Rus.)

Kant, I., 2006. *Toward Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*. In: I. Kant, 2006. *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. Edited and with an introduction by P. Kleingeld; translated by D. L. Colclasure. New Haven & London: Yale University Press, pp. 67-109.

Korgunyuk, Yu. G., 1991. "Materializm i empiriokriticizm" i ego kritiki [Materialism and Empiriocriticism and Its Critics]. *Voprosy filosofii*, 12, pp. 27-38. (In Rus.)

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

Mareeva, E. V., 2017. The Methodological Aspect of the Dispute Between Mechanists and Dialecticians about Spinoza. *Voprosy filosofii*, 1, pp. 91-101. (In Rus.)

Motroshilova, N. V., 2006. *Mysliteli Rossii i filosofiya Zapada [Thinkers of Russia and Western Philosophy]*. V. Solovyov. N. Berdyayev. S. Frank. L. Shestov. Moscow: Respublika & Kul'turnaya revolyutsiya. (In Rus.)

Зорина Е. В., Кулакова Т. В. Аксельрод [Ортодокс] Любовь Исааковна (Ищыковна) // Алексеев П. В. Философы России XIX – XX столетий. Биографии, идеи, труды. 4-е изд. М. : Академический проект, 2002. С. 35.

Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч. : в 6 т. М. : Мысль, 1966. Т. 6. С. 256–309.

Кант И. К вечному миру // Кант И. Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024. Т. 2 : Сочинения по философии политики. С. 159–211.

Коргунок Ю. Г. «Материализм эмпириокритицизм» и его критики // Вопросы философии. 1991. № 12. С. 27–38.

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

Любовь Исааковна Аксельрод. К XXV-летию научно-литературной деятельности. М. : ГАХН, 1926.

Мареева Е. В. Методологический аспект спора механистов и диалектиков о Спинозе // Вопросы философии. 2017. № 1. С. 91–101.

Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). М. : Республика ; Культурная революция, 2006.

Переписка Г. В. Плеханова и Л. И. Аксельрод // Литературное наследие Г. В. Плеханова / под ред. А. В. Луначарского, Ф. Д. Кретьева, Р. М. Плехановой. М. : Соцэкгиз, 1934. Сб. 1. С. 283–380.

Плотникова А. Ю., Плотников В. Ю., Щедрина Т. Г. Хроника жизни и деятельности Л. И. Аксельрод // Русский марксизм: Лев Давидович Троцкий, Николай Иванович Бухарин, Любовь Исааковна Аксельрод, Абрам Моисеевич Деборин / под ред. А. В. Бузгалина, Л. А. Булавки-Бузгалиной, Б. И. Пружинина, Т. Г. Щедриной. М. : Научно-политическая книга, 2024. С. 317–323.

Пустарнаков В. Ф. Аксельрод // Русская философия : энциклопедия / под общ. ред. М. А. Маслина. 3-е изд. М. : Мир философии, 2020. С. 14.

Сидорин В. В. Любовь Исааковна Аксельрод // Институт научной философии. Начало / отв. ред.-сост. А. В. Черняев, Т. Г. Щедрина. М. : Политическая энциклопедия, 2021. С. 144–152.

Филатов В. П. Аксельрод Любовь Иса[а]ковна // Русская философия. Малый энциклопедический словарь / под ред. А. И. Абрамова. М. : Наука, 1995. С. 14.

Plekhanov, G. V. and Axelrod, L. I., 1934. Correspondence. In: A. V. Lunacharsky, F. D. Kretov and R. M. Plekhanova, eds. 1934. *Literaturnoe nasledie G. V. Plekhanova [Literary Heritage of G. V. Plekhanov]*. Volume 1. Moscow: SotsEkGiz, pp. 283-380. (In Rus.)

Plotnikova, A. Y., Plotnikov, V. Y. and Shchedrina, T. G., 2024. Chronicle of the Life and Work of L. I. Axelrod. In: A. V. Buzgalin, L. A. Bulavka-Buzgalina, B. I. Pruzhinin and T. G. Shchedrina, 2024. *Russkiy marksizm [Russian Marxism]: Lev Davidovich Trotsky, Nikolai Ivanovich Bukharin, Lyubov Isaakovna Axelrod, Abram Moiseevich Deborin*. M.: Nauchno-politicheskaya kniga, pp. 317-323.

Pruzhinin, B. I. and Kelle, V. Zh., 2014. A Conversation. In: N. S. Avtonomova and T. G. Shchedrina, eds. 2014. *Kul'turno-istoricheskaja epistemologija: problemy i perspektivy. K 70-letiju Borisa Isaevicha Pruzhinina [Cultural-Historical Epistemology: Problems and Prospects. On the Occasion of the 70th Anniversary of Boris I. Pruzhinin]*. Moscow: Politicheskaja entsiklopediya, 2014, pp. 486-497. (In Rus.)

Pustarnakov, V. F., 2020. Axelrod. In: M. A. Maslin, ed. 2020. *Russkaya filosofiya: Entsiklopediya [Russian Philosophy: Encyclopedia], Third Edition*. Moscow: Mir filosofii, p. 14. (In Rus.)

Shchedrina, T. G. and Shchedrina, I. O., 2022. Immanuel Kant in the Historical Philosophy of Gustav Shpet. *Kantian Journal*, 41(3), pp. 124-151. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-3-5>

Sidorin, V. V., 2021. Lyubov Isaakovna Axelrod. In: A. V. Chernyaev and T. G. Shchedrina, 2021. *Institut nauchnoj filosofii. Nachalo [Institute of Scientific Philosophy. The Beginning]*. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya, pp. 144-152. (In Rus.)

State Academy of Artistic Sciences, 1926. *Lyubov' Isaakovna Aksel'rod. K XXV-letiju nauchno-literaturnoj dejatel'nosti [Lyubov I. Axelrod. On the 25th Anniversary of Scientific and Literary Activity]*. Moscow: GAKhN. (In Rus.)

Trotsky, L., 1986. *Trotsky's Notebooks, 1933–1935: Writings on Lenin, Dialectics, and Evolutionism*. New York: Columbia University Press.

Vanchugov, V. V., 1996. *Zhenshhiny v filosofii (Iz istorii filosofii v Rossii konca XIX – nachala XX vv.) [Women in Philosophy (From the History of Philosophy in Russia in the Late 19th and the Early 20th Century)]*. Moscow: RIC "Pili-grim", pp. 240-247. (In Rus.)

Yakhot, I., 1991. The Suppression of Philosophy in the USSR (1920s–1930s). *Voprosy filosofii*, 9, pp. 44-68. (In Rus.)

Щедрина Т. Г., Щедрина И. О. Иммануил Кант в исторической философии Густава Шпета // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 3. С. 124–151. doi: 10.5922/0207-6918-2022-3-5.

Яхот И. Подавление философии в СССР (20–30-е годы) // Вопросы философии. 1991. № 9. С. 44–68.

Axelrod E.L. Tolstois Weltanschauung und ihre Entwicklung. Stuttgart : Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1902.

Trotsky's Notebooks, 1933–1935: Writings on Lenin, Dialectics, and Evolutionism. N. Y. : Columbia University Press, 1986.

Об авторах

Татьяна Геннадьевна **Щедрина**, доктор философских наук, Московский педагогический государственный университет, Москва, Россия.

E-mail: tannirra@yandex.ru

Ирина Олеговна **Щедрина**, кандидат философских наук, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Россия.

E-mail: echiscar@yandex.ru

Юрген **Штольценберг**, доктор философии, профессор, Галле-Виттенбергский университет им. Мартина Лютера, Галле (Зале), Германия.

E-mail: juergen.stolzenberg@phil.uni-halle.de

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6569-2963>

Для цитирования:

Щедрина Т. Г., Щедрина И. О., Штольценберг Ю. Любовь Аксельрод о Канте: осмысление марксистских дискуссий 1920–1930-х годов в СССР // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 4. С. 155–168.

doi: 10.5922/0207-6918-2024-4-6

© Щедрина Т. Г., Щедрина И. О., Штольценберг Ю., 2024.

Zorina, E. V. and Kulakova, T. V., 2002. Axelrod [Orthodox], Lyubov Isaakovna (Itzikovna). In: P. V. Alekseev, ed. 2002. *Filosofy Rossii XIX–XX stoletij. Biografii, idei, Trudy* [Philosophers of Russia in the 19th and 20th Centuries. Biographies, Ideas, Works]. Fourth Edition. Moscow: Akademicheskij proekt, p. 35. (In Rus.)

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The authors

Prof. Dr Tatiana G. **Shchedrina**, Moscow Pedagogical State University (MPGU), Moscow, Russia.

E-mail: tannirra@yandex.ru

Dr Irina O. **Shchedrina**, HSE University, Moscow, Russia.

E-mail: echiscar@yandex.ru

Prof. Dr Jürgen **Stolzenberg**, Martin-Luther-University Halle-Wittenberg, Halle (Saale), Germany.

E-mail: juergen.stolzenberg@phil.uni-halle.de

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6569-2963>

To cite this article:

Shchedrina, T. G., Shchedrina, I. O. and Stolzenberg, J., 2024. Lyubov Axelrod on Kant: Reflections on Marxist Discussions of the 1920s and 1930s in the USSR. *Kantian Journal*, 43(4), pp. 155-168.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-4-6>

© Shchedrina T. G., Shchedrina I. O., Stolzenberg J., 2024.



УДК 1(091)

УЧЕНИЕ КАНТА О ВОЙНЕ И МИРЕ
В ФИЛОСОФИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ
И НЕМЕЦКОГО ИДЕАЛИЗМА.
ОБЗОР IV МЕЖДУНАРОДНОЙ ЛЕТНЕЙ
ШКОЛЫ ПО ИЗУЧЕНИЮ НАСЛЕДИЯ
ИММАНУИЛА КАНТА

А.О. Сабанов¹

В статье представлен обзор IV Международной летней школы по изучению наследия И. Канта, посвященной учению Канта о войне и мире, организованной Академией Кантианой БФУ им. И. Канта при поддержке Форума «Петербургский диалог» и состоявшейся 24 – 31 июля 2022 г. В лекциях научного руководителя школы А. Н. Круглова был представлен широкий спектр тем: истоки кантовского учения о войне и мире, политические воззрения Канта и содержащиеся в них противоречия, анализ кантовского трактата о вечном мире, а также его ранние рецепции и современные дискуссии. В рамках конференции молодых ученых было представлено 22 доклада, краткое содержание которых отражено в обзоре. Обсуждались культурные, социальные и интеллектуальные условия появления трактата «К вечному миру», его влияние на создание Лиги Наций, ООН, ЕС; были проанализированы пересечения с философскими проектами XX в., а также предложены оригинальные интерпретации.

Ключевые слова: Кант, вечный мир, война, пацифизм, республиканизм, федерализм, гражданское общество

24–31 июля 2022 г. в г. Зеленоградске Калининградской области прошла IV Международная летняя школа по изучению наследия Иммануила Канта, которая была организована научно-исследовательским подразделением

¹ Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия, 236041, Калининград, ул. А. Невского, д. 14. Поступила в редакцию: 14.08.2024 г. doi: 10.5922/0207-6918-2024-4-7

KANT ON WAR AND PEACE
IN THE PHILOSOPHY
OF THE ENLIGHTENMENT
AND GERMAN IDEALISM.
REPORT OF THE FOURTH
IMMANUEL KANT
INTERNATIONAL SUMMER SCHOOL

А.О. Sabanov¹

This article presents a report of the Fourth Immanuel Kant International Summer School devoted to Kant's doctrine of war and peace (24-31 July 2022), organised by the Academia Kantiana of the Immanuel Kant Baltic Federal University with the support of the "Petersburg Dialog" Forum. The lectures of the School's scientific supervisor, Alexei N. Krouglov, address a wide range of topics: the sources of Kant's doctrine on war and peace, Kant's political views and their inherent contradictions, analysis of Kant's treatise on perpetual peace, as well as its early reception and current discussions. The conference of young scholars heard 22 papers whose content is reviewed here. Among the topics were the cultural, social and intellectual conditions in which the treatise on perpetual peace appeared, its influence on the creation of the League of Nations, the UN and the EU; intersections with twentieth-century philosophical projects were also covered. Some original interpretations were offered.

Keywords: Kant, perpetual peace, war, pacifism, republicanism, federalism, civil society

On 24 – 31 July 2022 Zelenogradsk, Kaliningrad region, hosted the Fourth Immanuel Kant International Summer School, organised by the research unit "Academia Kantiana" of the Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU)

¹ Immanuel Kant Baltic Federal University. 14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia. Received: 14.08.2024. doi: 10.5922/0207-6918-2024-4-7

ем Академия Кантиана БФУ им. И. Канта при поддержке Форума «Петербургский диалог». Традиционно в качестве главного организатора и инициатора выступила Нина Анатольевна Дмитриева, профессор Московского педагогического университета и научный директор Академии Кантианы. Научным руководителем был приглашен профессор, доктор философских наук, заведующий кафедрой истории зарубежной философии РГГУ Алексей Николаевич Круглов. Научным ассистентом стал специалист по философии Канта и современной политической философии, доктор философских наук Вадим Александрович Чалый (БФУ им. И. Канта / МГУ им. М. В. Ломоносова). В качестве участников — молодых исследователей — в работу летней школы внесли свой вклад представители восьми университетов: МГУ им. М. В. Ломоносова, НИУ ВШЭ, РГГУ, РУДН, СПбГУ, РГПУ им. А. И. Герцена, БФУ им. И. Канта и Белорусского государственного университета (Минск, Белоруссия).

Лекции А. Н. Круглова были главным образом посвящены, сообразно с названием летней школы, учению Канта о войне и мире, месте и значению этого учения в философии Просвещения и немецкого идеализма. В первой лекции было показано, что истоки размышлений Канта о вечном мире обнаруживаются в сочинениях аббата Сен-Пьера, Жан-Жака Руссо, Шарля Луи де Монтескье. Наследуя мысли указанных философов, Кант считал, что международные проблемы должны обсуждаться и решаться государствами исключительно дипломатическим способом; однако такое обсуждение, приводящее к союзу, возможно только при упразднении монархий и установлении республиканской формы правления в государствах.

В следующих лекциях детально рассматривались представления Канта о войне, а также его собственный проект вечного мира. Кант полагал, что естественное состояние челове-

with the support of the “Petersburg Dialog” Forum. As usual, its main organiser and initiator was Nina A. Dmitrieva, Professor of the Moscow Pedagogical University and scientific director of the *Academia Kantiana*. Prof. Dr Alexei N. Krouglov, Head of Department of History of Philosophy, Russian State University for the Humanities (RSUH), was invited to be the School’s scientific supervisor. The scientific assistant was Prof. Dr Vadim A. Chaly (IKBFU / MSU). The young researchers who took part at the Summer School were representatives of eight universities: Lomonosov Moscow State University (MSU), National Research University “Higher School of Economics” (HSE), Russian State University for the Humanities (RSUH), Patrice Lumumba Peoples’ Friendship University of Russia (PFUR), St. Petersburg State University (SPbU), Herzen State Pedagogical University of Russia (HSPU), IKBFU and Belarussian State University (BSU, Minsk, Belarus).

Alexei Krouglov’s lectures, in accordance with the School’s name, were devoted mainly to Kant’s teaching on war and peace, the place and significance of this teaching in the philosophy of the Enlightenment and in German idealism. The first lecture traced the sources of Kant’s reflections on perpetual peace to the abbé de Saint-Pierre, Jean-Jacques Rousseau and Charles Louis de Montesquieu. In line with the thinking of these philosophers Kant believed that international problems should be discussed and solved by the relevant states only by diplomatic means; however, such discussion, which leads to agreement, is only possible if monarchies are abolished and the republican form of government is established.

ства — это состояние войны всех против всех, поскольку от природы люди эгоистичны, а регулирующих их поведение законов нет. Однако люди могут выйти из этого состояния путем заключения общественного договора о создании гражданского общества, которое основывается на верховенстве закона, гарантирующего права всех граждан. Кант верил, что ужасы войны могут прекратиться при заключении вечного мира между государствами, обязующимися следовать определенным принципам, таким как отказ от агрессивной войны, создание республиканских правительств, установление свободной торговли между нациями (однако избегая крайностей «торгашеского духа»). При этом Кант признает случаи, когда война может быть оправданна: это оборонительные и освободительные войны. А. Н. Круглов также отметил, что при рассмотрении всего корпуса работ Канта его взгляды на войну могут показаться противоречивыми²: например, Кант называл войну «возвышенной» и находил в ней воспитателя самопожертвования и доблести — добродетелей, сдерживающих торжество вышеупомянутого «торгашеского духа» (AA 05, S. 263; Кант, 2001, с. 299). Рассогласование кантовских взглядов на войну можно было бы примирить с помощью соотнесения перспектив философии права и философии истории с определяющей и рефлектирующей способностями суждения соответственно; или же предположив эволюцию взглядов, в ходе которой Кант становится все большим пацифистом. Однако какие-то пассажи Канта все равно будут выбиваться из той или другой схемы объяснения. А. Н. Круглов предложил гипотезу, согласно которой Кант действительно считал войну ужасной вещью, но также видел в ней неизбежную часть человеческой истории, отдельные последствия которой могут оказаться положительными для развития человечества.

²Подробнее см.: (Круглов, 2022, с. 645–648).

The following lectures elaborated on Kant's views on war, as well as his own project of perpetual peace. Kant believed that the state of nature was war of all against all, because people are intrinsically selfish, but there are no laws regulating their behaviour. However, humans can emerge from this state by concluding a social contract to create the civil society based on the rule of law which guarantees the rights of all citizens. Kant believed that the horrors of war could come to an end if the states concluded a perpetual peace and undertook to follow certain principles, e.g. the avoidance of aggressive wars, the creation of republican governments and free trade between nations (without, however, "the spirit of mere commerce"). Kant recognises that sometimes a war is justified, e.g. defensive wars and wars of liberation. Krouglov also noted that looking at the whole body of Kant's works, his views on war might appear to be contradictory:² Kant, for example, considered war to be "sublime" because it fostered the qualities of self-sacrifice and valour, both virtues that held "the spirit of mere commerce" at bay (*KU*, AA 05, p. 263; Kant, 2000, p. 146). Contradictions in Kant's views on war could be reconciled by relating the perspectives of the philosophy of law and the philosophy of history with the determining and reflexive powers of judgment; or by positing an evolution of viewpoints, seeing that Kant became more and more of a pacifist. And yet some passages in Kant would still defy one or the other explanation. Krouglov argued that Kant indeed considered war to be a terrible thing, but he also saw it as an inevitable part of human history, some of whose consequences might be favourable for the development of humankind.

²For more detail see Krouglov (2022, pp. 645-648).

Заключительные лекции были посвящены рецепции кантовского трактата и современным дискуссиям о кантовском учении о вечном мире. А. Н. Круглов продемонстрировал, что в конце XVIII — начале XIX в. кантовский трактат был воспринят преимущественно критически. Некоторые видели в идее вечного мира несбыточный утопический идеал (например, Г. В. Ф. Гегель (Круглов, 2023, с. 397)), некоторые — угрозу традиционным структурам власти и национальному суверенитету (например, Ф. Генц). И даже если Кант обрел сторонников в перспективе своей идеи освободительных войн, А. Н. Круглову было важно показать принципиальность для Канта различия между естественным и положительным правом: именно естественное право основано на априорных принципах и соотносится с нравственностью и свободой, а также с надеждой на прогресс человечества³. Для XX же века оказывается значимым то, что Кант заложил основы системы международных институтов, которые должны выступать правовым гарантом взаимодействий государств согласно закону, исключающему применение агрессивных методов, приближая тем самым наступление вечного мира.

Каждый тематический блок более подробно рассматривался во время семинаров и тьютория, деятельность которых отталкивалась от заранее избранных текстов Ш.Л. де Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, И. Канта, И. Г. Фихте, Ф. Шиллера, Г. В. Ф. Гегеля. Такой формат занятий предусматривает, с одной стороны, передачу активной роли молодым исследователям, что часто запускает процесс заинтересованной уважительной дискуссии, в которой участники проявляют свои навыки философствования, а с другой стороны, мастер-класс по чтению философских текстов, включающий скрупулезную реконструкцию аргументов и предоставление концептуального и исторического контекста — под руководством научных наставников.

³ О подобной подмене на примере понятия человеческого достоинства см.: (Круглов, 2024, с. 67).

The concluding lectures were devoted to the reception of the Kantian treatise and present-day discussions of Kant' teaching on perpetual peace. Krouglov noted that the reception of Kant's treatise in the late eighteenth and early nineteenth centuries was largely critical. Some saw the idea of perpetual peace as an impossible utopia (e.g. Hegel (Krouglov, 2023, p. 397)), and some as a threat to traditional power structures and national sovereignty (e.g. Friedrich von Gentz). Even if Kant's idea of war of liberation gained some support, Krouglov stressed that Kant made a fundamental distinction between natural and positive law: it is natural law that is based on *a priori* principles and relates to morality and freedom, and to the hope for humanity's progress.³ The important thing for the twentieth century is that Kant laid down the foundations of a system of international institutions which should provide legal guarantees that the states would interact according to the law that rules out the use of aggressive methods, and thus bring closer the advent of perpetual peace.

Each thematic block was discussed in greater detail in the course of the seminars and the tutorial which proceeded from selected texts of Montesquieu, Rousseau, Kant, Fichte, Schiller and Hegel. This format, on the one hand, encourages young researchers to engage in a lively and respectful discussion in which the participants hone their philosophical skills and, on the other hand, provides a master class in the reading of philosophical texts, including meticulous reconstruction of arguments and analysis of the conceptual and historical context under the guidance of mentors.

³ For an example of such fiddling with the concept of human dignity see Krouglov (2024, p. 67).

Но наибольшую активность и самостоятельность участники летней школы проявляли во время презентации и защиты собственных исследовательских проектов в рамках конференции, которой завершались дни работы школы. Всего было представлено двадцать два доклада⁴. Ради сохранения атмосферы оживленной дискуссии, вызванной предложенными проектами, мы представим доклады не в их фактическом хронологическом порядке, а с учетом перетекающего характера обсуждения, длившегося на протяжении нескольких дней.

Начнем с несколько провокационного сообщения *Н. Ю. Чепелевой* (МГУ им. М. В. Ломоносова), в котором она поставила вопрос о том, «был ли Кант пацифистом?». Было показано, что, призывая к установлению вечного мира и заявляя о его неизбежности, Кант тем не менее признает необходимость войны в естественном состоянии как некоторой переходной стадии. Чепелева указала, что если принять во внимание историческую трансформацию восприятия трактата о вечном мире, то «пацифистом» в современном значении слова — то есть абсолютным противником войны и насилия — Канта назвать нельзя. В свою очередь, *И. Д. Бабкин* (РГПУ им. А. И. Герцена) погрузил аудиторию в исторический контекст конца XVIII в.: периода войн, революций и государственной цензуры — периода после Вестфальского мира, в котором война была нормализована, а после Базельского договора 1795 г. пряталась под маской финансовой системы, вставшей на службу политической конкуренции. Именно в условиях подобного политического давления Кант предлагает свои идеи о пересмотре оснований международного права и о замене узаконенного беззакония институционализированными правовыми отношениями — идеи, которые нельзя не считать революционными.

⁴См. тезисы докладов: (IV Летняя школа..., 2022).

However, the participants were at their most active and independent during the presentation and defence of their own research projects. A total of 22 papers was presented.⁴ To maintain the atmosphere of a lively discussion inspired by the presentation of the projects, the papers will not be considered chronologically but in keeping with the flow of the discussion, which lasted several days.

Let us begin with the somewhat provocative presentation by *Natalia Yu. Chepeleva* (MSU), in which she asked the question, “Was Kant a pacifist?” It was pointed out that, while calling for perpetual peace and declaring that it was inevitable, Kant nevertheless conceded that war was necessary in a state of nature as a transitional stage. Chepeleva argued that, bearing in mind the historical transformation of the perception of the treatise on perpetual peace, Kant cannot be called a “pacifist” in the modern sense of the word.

Ivan D. Babkin (HSPU) immersed the audience in the historical context of the late eighteenth century, the period of wars, revolutions and state censorship, the period after the Peace of Westphalia, when war became the new norm, and after the Basel Peace of 1795 was disguised as a financial system that put itself in the service of political competition. It was at the time of such political pressure that Kant put forward his ideas of revising the principles of international law and replacing legitimised lawlessness with institutionalised legal relations, ideas that were nothing if not revolutionary.

It was not only the political situation that was putting pressure on Kant: in the late eighteenth century Germany saw a fierce philosophical debate after the publication of Kant’s

⁴See theses of papers in Dmitrieva (2022).

Не только политическая ситуация оказывала давление на Канта: в Германии конца XVIII в. развернулась бурная философская дискуссия после публикации его главных трудов критического периода, в частности спор о проблеме свободы и свободного аморального действия, суть которого была раскрыта *Ф. Г. Анисимовым* (РГГУ). Так, К. Л. Рейнгольд пытался отделить понятие воли от понятия разума в определении свободы, что позволило бы объяснить возможность совершения злых поступков по свободной воле; решение Рейнгольда состояло в признании независимости свободы воли от принуждений чувственности и практического разума, а также ее способности произвольного самоопределения в угоду или вопреки практическому закону. Не удовлетворившись этим, С. Маймон предложил собственное понятие свободы и морального закона, сблизив стремление к моральному совершенству и стремление к познанию истины, а также отказав кантовскому практическому разуму в примате над теоретическим. Далее Анисимов представил позицию И. Г. Фихте, который, попутно избавившись от аргументов Маймона и оставшись верным кантовскому примату практического разума, в целом пошел вслед за Рейнгольдом, признав разные уровни реализации материальной свободы. В заключение Анисимов отметил, что Фихте и Маймон дополнили категорический императив чувственным выражением морального закона — совестью. В докладе *А. С. Зильбера* (БФУ им. И. Канта) было показано, как подобное давление со стороны критиков могло повлиять на кантовские работы. Исследователь рассмотрел развитие кантовских идей о республике и федерации и выявил следующую динамику: до трактата «К вечному миру» Кант считал, что (кон)федерация должна обладать исполнительной властью, в самом трактате указывал, что вступление в федерацию должно быть исключительно добровольным, а после трактата, обсуждая естественное

critical works. Part of it was the problem of freedom and free immoral action, which was addressed by *Fedor G. Anisimov* (RSUH). Thus, Karl Leonhard Reinhold tried to separate the concept of the will from the concept of reason in defining freedom. This would enable him to explain the possibility of evil acts of one's free will; Reinhold's solution was to recognise the independence of the free will from the dictates of sensibility and practical reason, and its ability to self-determine in line with or contrary to practical law. Not content with this solution, Maimon proposed his own concept of freedom and moral law, linking the quest for moral virtue and the quest for truth and rejecting Kant's primacy of practical reason over theoretical reason. Anisimov then presented the position of Fichte who, disposing of Maimon's arguments and remaining loyal to Kant's idea of the primacy of practical reason, basically followed Reinhold by recognising different levels of realisation of material freedom. In conclusion, Anisimov noted that Fichte and Maimon complemented the categorical imperative by conscience, or sensual manifestation of the moral law.

Dr Andrey S. Zilber (IKBFU) showed how critical pressure might have influenced Kant's work and traced the evolution of Kant's ideas about republics and federation. Before the treatise on perpetual peace Kant held the view that a (con)federation must have executive powers, in the treatise he argued that joining the federation must be strictly voluntary, and after the treatise Kant, discussing natural law in the *Metaphysics of Morals*, argued that given voluntary consent of the people with the sovereign and a commitment to achieve a (con)federative union, war was admissible. Zilber's hypothesis is that in the first case the idea of federation

право в «Метафизике нравов», полагал, что при условии добровольного согласия народа со своим сувереном и при нацеленности на достижение (кон)федеративного союза допускается право на войну. Гипотеза Зильбера состоит в том, что в первом случае идея федерации служила условием морального воспитания, во втором — условием обеспечения публичного права, в третьем же можно дать двойственное объяснение: с одной стороны, под давлением критики политических реалистов (например, Генца) Кант был вынужден признать силу принуждения в качестве промежуточной стадии, а с другой — ввиду специфики жанра всеохватный компендиум должен был содержать все разделы философии права, в отличие от публицистического миролюбивого трактата, где упоминание права на войну оказывалось неуместным.

Стилистические особенности письма Канта в сопоставлении с Ницше в контексте их принадлежности классической и неклассической традициям соответственно рассмотрела У. Д. Троян (БГУ, Минск, Беларусь). Так, было особенно подчеркнут критический выпад Ницше против разума как такового, в то время как Кант, родоначальник критического философского метода, критиковал притязания разума, но не сам разум. В свой черед, М. А. Коваленко (СПбГУ) предложил неклассическую интерпретацию кантовского представления «я мыслю», мотивом для которой послужила неудовлетворенность традиционным указанием лишь на техническую роль трансцендентального единства апперцепции в синтезе представлений и конституировании субъекта. Коваленко стремился показать, что, только добравшись до переживания представления «я мыслю», себя впервые обнаруживает субъект и становится им в подлинном смысле. Коваленко увидел в трансцендентальном единстве апперцепции основание для оформления метафизического порядка. Самостоятельность субъекта

was a condition of moral education, in the second case, a condition of public law and, in the third case, there could be a dual explanation: on the one hand, under critical pressure from political realists (for example, Gents) Kant had to recognise coercion as an intermediate stage and, on the other hand, due to the exigencies of the genre, an all-embracing compendium had to contain all sections of the philosophy of right, unlike a peaceable philosophical pamphlet where mentioning the right to war was inappropriate.

Ulyana D. Troyan (BSU, Minsk, Belarus) examined the stylistic features of Kant's writing in comparison with Nietzsche in the context of their belonging or not belonging to the classical and non-classical traditions. In particular, she stressed Nietzsche's critical sortie against reason as such, whereas Kant, the progenitor of the critical philosophical method, criticised reason's claims, but not reason itself.

For his part, *Mikhail A. Kovalenko* (SPbU) proposed a non-classical interpretation of the Kantian notion "I think", prompted by misgivings about the traditional mentioning of only the technical role of the transcendental unity of apperception in the synthesis of representations and construction of the subject. Kovalenko argued that it was only after reaching the experience of the thought "I think" that the subject first reveals himself and becomes a subject in the authentic sense. Kovalenko saw transcendental unity of apperception as the foundation for establishing metaphysical order.

Independence of the subject was revealed also in Dietrich Bonhöffer's idea of "non-religious Christianity" which was examined by *Nikita V. Kalinin* (IKBFU), who focused on Kant's idea of "a mature world." In criticising Protestant liberal theology, which forfeited its

также была выявлена в идее «безрелигиозного христианства» Д. Бонхёффера, к которой обратился Н. В. Калинин (БФУ им. И. Канта), сфокусировав свое внимание на попытке ре-актуализации кантовской идеи «совершен-нолетнего мира». Критикуя протестантскую либеральную теологию, лишившую себя ре-сурсов для противостояния злу нацистского режима, Бонхёффер обновил представление о «естественной жизни», понимая ее как воз-можность осуществления дарованной челове-ку свободы в мирской реальности. Калинин продемонстрировал, что и у Бонхёффера, и у Канта совершеннолетие и секуляризация мар-кируют автономность личности и безрелиги-озное сознание, что позволило Бонхёфферу вместо политической этики лютеранской док-трины двух царств предложить представление о государстве как об удерживающей (катехони-ческой) силе, что наследует кантовскому раз-личению публичного и частного применения разума совершеннолетним гражданином.

К корням этических категорий самого Канта обратилась А. В. Повечерова (МГУ им. М. В. Ло-моносова), которая прояснила понятие добро-детели в сопоставлении с его употреблением Х. А. Крузием. Было обнаружено, что понятие добродетели у обоих философов основано на следовании обязательному предписанию разу-ма, а не на исполнении закона из страха или в надежде на воздаяние; но если у Крузия источ-ником добродетели выступает Бог, то у Канта критического периода этот источник не может быть вне разума человека. И хотя, как подме-тила Повечерова, вопрос о влиянии Крузия на Канта остается открытым, ранняя этическая мысль Канта опирается на традиционные эти-ческие идеи, лишь в последующем устанав-ливая новые основания морального закона и свободы человека. В свою очередь, анализ клас-сического представления о естественном состо-янии, предложенный К. С. Севериной (БФУ им. И. Канта), показал, что Кант вслед за Т. Гобб-

resources for opposing the evil of the Nazi re- gime, Bonhöffer renewed the concept of “natu- ral life” which he understood as the possibility to exercise the freedom given to human beings in the world reality. Kalinin demonstrated that according to both Bonhöffer and Kant, matu- rity and secularisation mark the autonomy of the individual and non-religious conscio- sness, which enabled Bonhöffer, instead of the political ethics of the Lutheran doctrine of two kingdoms, to propose an idea of the state as the holding (catechonic) force, which harks back to the Kantian distinction between public and private use of reason by a mature citizen.

The roots of the ethical categories of Kant himself are traced by *Anastasiya V. Povechero- va* (MSU), who explained the concept of virtue, comparing it with the way it is used by Chris- tian August Crusius. She has found that the concept of virtue used by both philosophers is based on following the prescription of reason and not on obeying the law out of fear or hope for a reward; but while for Crusius the source of virtue is God, for Kant of the critical period the source cannot be outside of human reason. Although, as Povecherova notes, the question of Crusius’ influence on Kant remains open, Kant’s early critical thought is anchored in tra- ditional ethical ideas and it is only later that he establishes new grounds for the moral law and human freedom.

The analysis of the classical concept of the state of nature proposed by *Ksenia S. Severina* (IKBFU) shows that Kant, following Hobbes, recognises the state of war. Because war and peace are the two modes of relations between the peoples, Kant retains three dimensions of a just war, such that only *jus ad bellum* should be accepted. Severina holds that the obstacle to perpetual peace is stupidity, which the devel-

сом признает в нем состояние войны. При этом, поскольку война и мир образуют два модуса отношений между народами, Кант сохраняет три измерения справедливой войны, где лишь *jus ad bellum* должно исчезнуть. Северина предположила, что именно глупость является препятствием на пути к вечному миру, искоренить которую может развитие культуры и просвещение.

К вопросу об условиях возможности представления мира, предшествующего реализации мира «вечного», обратилась Е. А. Клименская (РГПУ им. А. И. Герцена). Истоки такого «невечного» мира в естественном состоянии были обнаружены в рефлектирующей эстетической способности суждения. Соответственно, были презентованы три типа эстетического представления мира, а затем сопоставлены с миром моральным: так, приятный мир и полезный мир покоятся на субъективном интересе, а прекрасный мир, значимый лишь как предмет незаинтересованного благорасположения и притязаний на всеобщность, независим от другого основания, в то время как стремление к вечному миру подчинено объективному принципу воли — моральному закону. Клименская пришла к заключению, что эстетическое представление мира несовместимо с построением вечного мира. К ресурсам «Критики способности суждения» для прояснения взглядов Канта на войну и мир также обратилась Д. Д. Дятлова (РГПУ им. А. И. Герцена), рассмотрев точку зрения Х. Арендт по вопросу об условиях вынесения исторических суждений. Были выявлены два требующихся для этого фактора: позиция стороннего наблюдателя и кантовская идея прогресса. Далее Дятлова продемонстрировала, что для вынесения такого суждения задействуется, по Арендт, *sensus communis* как общее чувство, обеспечивающее интерсубъективный характер суждения, а также репродуктивное воображение, которое создает дистанцию и условие для беспристрастного суждения. Следо-

velopment of culture and enlightenment are called upon to eradicate.

Elena A. Klimenskaya (HSPU) looks at the possibility of peace preceding the advent of “perpetual” peace. The source of “non-perpetual” peace in the state of nature, she argues, is reflexive aesthetic power of judgment. Accordingly, she presents three types of aesthetic representation of the world and compares them with the moral world: thus the agreeable world and useful world stem from the subjective interest, and the beautiful world, which has meaning only as an object of disinterested satisfaction and claims to be universal, does not depend on any other foundation, whereas the quest of perpetual peace stems from the objective principle of the will, the moral law. Klimenskaya arrives at the conclusion that the aesthetic representation of the world is incompatible with perpetual peace.

Daria D. Dyatlova (HSPU) in examining the position of Hannah Arendt on the conditions of delivering historical judgments, also turns to the resources of the *Critique of Judgment* to clarify Kant’s views on war and peace. She identifies two factors: the position of the onlooker and Kant’s idea of progress. She then goes on to demonstrate that, according to Arendt, to pass such a judgment there needs to be a *sensus communis*, a common sense which lends the judgment an inter-subjective character, as well as reproductive imagination which ensures the proper distance and impartial judgment. Consequently, such distancing brings us closer to the meaning of the historical event being judged.

Daria A. Slepukhina (PFUR) in her presentation of the views of Georges D. Gurvich proposes a different way out of methodological individualism: she demonstrates that renuncia-

вательно, такое дистанцирование оказывается приближением к смыслу оцениваемого исторического события. Иное решение для выхода из методологического индивидуализма было предложено в презентации позиции Г. Д. Гурвича *Д. А. Слепухиной* (РУДН): она показала, что отказ от дуалистических положений, имеющих в философии Канта (например, различение сущего и должного, внешнего и внутреннего закона) и неокантианцев (например, разделение понимания и объяснения, нормы и факта), позволил русско-французскому философу разработать свой концепт нормативного права, которое представляет собой форму социального взаимодействия, основанную на постижении справедливости и направленную на конструирование социальной реальности. Слепухина отметила, что в своей философии права Гурвич анализирует социальную роль индивида и право как форму выражения трансперсональных ценностей, обращение к которым позволяет избежать концептуальных недостатков методологического индивидуализма предшественников.

На важность воспитания и образования для реализации проекта вечного мира указала *В. С. Дзежора* (БФУ им. И. Канта), предположив, что между педагогическими и политическими трудами Канта, между развитием человека и формированием обществ есть взаимосвязь: и в том и в другом случае в основании лежит этика долга с присущим ей стремлением к дисциплине, уважению и свободе. На важность воспитания в ходе морального совершенствования также обратил внимание *Д. О. Рожин* (БФУ им. И. Канта): оно позволяет достичь гражданско-правового состояния, необходимого для реализации задатков человека — необщительной общительности и практического разума. Описав кантовскую позицию «антропологического оптимизма» как новацию в философии истории, Рожин показал, что для достижения морального совершенства челове-

tion of dualistic propositions in the philosophy of Kant (e.g. the is / ought to be and external versus inner law distinction) and Neo-Kantians (e.g. the distinction between understanding and explanation, norm and fact) enabled the Russian-French philosopher to work out his own concept of normative law, which is a form of social interaction based on understanding justice and aimed at constructing social reality. Slepukhina points out that Gurvich in his philosophy of law analyses the social role of the individual and law as a form of expressing transpersonal values which make it possible to avoid the conceptual shortcomings of the methodological individualism of predecessors.

Valeria S. Dzhezhora (IKBFU) stressed the importance of education for the implementation of the perpetual peace project, suggesting that there is interconnection between Kant's pedagogical and political works, the development of the human being and the formation of societies; both are based on the ethic of duty with its inherent emphasis on discipline, respect and freedom.

The importance of education in the course of moral improvement was also noted by *David O. Rozhin* (IKBFU): it makes it possible to achieve a civil-law condition needed for realisation of inherent human properties — the unsociable sociability and practical reason. Describing Kant's stance of "anthropological optimism" as breaking new ground in the philosophy of history, Rozhin argues that to achieve moral perfection humanity should attain a perfect civil condition through coercion by law and respect for the law.

The unsociable sociability proved to be an aspect of utopia as a formal principle along with transcendental illusion or the kingdom of

чество должно прийти к совершенному гражданскому состоянию через принуждение законом и уважение к праву. Необщительная общительность оказалась одним из аспектов утопического как формального принципа наряду с трансцендентальной видимостью и царством целей в представленной А. О. Сабановым (БФУ им. И. Канта) интерпретации отношения спекулятивного и действительного в функционировании разума. Показав вложенность друг в друга политического, этического и теоретического на трансцендентальном уровне, Сабанов заключил, что работа утопического как формального принципа требует критической ревизии конкретных содержательных утверждений, что касается в том числе и положений кантовского трактата о вечном мире. О востребованности принципа необщительной общительности в философии персонализма сообщил Д. В. Михалёв (БФУ им. И. Канта), показав, что Ж. Лакруа опознавал выражение этого принципа в современной ему социальной реальности: с одной стороны, в самостоятельности выбора жизненного пути человека и его праве на протест, а с другой — в его солидаризации с гражданско-правовым обществом. Было отмечено, что, поскольку предпочтительную форму господства французский философ, в отличие от Канта, видел в демократии, наивысшим проявлением постепенного улучшения жизни со времен Канта Лакруа считал создание ООН.

В своем выступлении Д. С. Краснов (РГГУ) зафиксировал значение кантовского проекта вечного мира как концептуального предвестника Лиги Наций и ООН, но далее продемонстрировал, что Европейский союз представляется более сообразной кантовскому идеалу реализацией мирного союза между государствами: в основу международных отношений заложено, как того и хотел Кант, именно право, а не сила, что также предполагает уважение к гражданским свободам и высокое значение экономиче-

ends in the presentation of *Aleksandr O. Sabanov* (IKBFU) on the relationship between the speculative and the real in the functioning of reason. Demonstrating the mutual embeddedness of the political, ethical and theoretical on the transcendental level, Sabanov concludes that the utopian as a formal principle calls for a critical revision of content-based statements, which applies, among other things, to the provisions of certain aspects of the Kantian treatise on perpetual peace.

The relevance of the principle of unsociable sociability for the philosophy of personalism was discussed by *Denis V. Mikhalyov* (IKBFU) who demonstrated that George Lacroix identified the manifestations of this principle in contemporary social reality: on the one hand, in independent choice of people's life paths and their right to protest and, on the other hand, in solidarity with the rule-of-law civil society. He notes that because the Frenchman, unlike Kant, preferred democracy, he considered the creation of the UN to be the highest manifestation of gradual improvement of life since Kant's time.

Danila S. Krasnov (RSUH), while noting the importance of the Kantian perpetual peace project as the conceptual forerunner of the League of Nations and the UN, argued that the European Union was more in line with the Kantian ideal of a pacific league between states: international relations are based, exactly as Kant wished, on law and not on might. This presupposes respect for civil liberties and puts a premium on economic cooperation as a factor contributing to peace.

Daria D. Khokhlova (HSE) highlighted the problems the EU faces on the way to perpetual peace: examples here are the problem of the relationship between the sovereignty of indi-

ской кооперации, содействующей миру. Имеющиеся у ЕС проблемы на пути к вечному миру обозначила Д. Д. Хохлова (ВШЭ): это проблема соотношения суверенитета отдельных стран и союза в целом, проблемы «европейского национализма», миграционного кризиса, формирования космополитической идентичности. Хохлова предположила, что проект Канта (и его осмысление Ю. Хабермасом) сохраняет потенциал обнаружения и решения трудностей ЕС на пути к вечному миру. Обратившись к примерам из новейшей истории, М. Е. Баспакова (БФУ им. И. Канта) указала на случаи нарушения некоторых статей кантовского проекта вечного мира. Было подчеркнуто, что реализация этих статей в качестве условия мирного сосуществования требует уважения к территориальному суверенитету и культурным традициям других государств, а также всеобщей устремленности к моральному совершенствованию.

Мирный проект объединения Европы, предложенный Э. Юнгером, был сопоставлен Д. А. Козловой (МГУ им. М. В. Ломоносова) с кантовским мирным проектом. Так, если Кант относится к традиции мира, то Юнгер — к традиции войны: в первый период творчества он в духе Гегеля воспевал войну, а во второй — противостоял идеям национал-социалистов, признав конец классической сакральной войны, взамен которой пришла война бессмысленная, ведущая к масштабным технологическим угрозам, избежать которых способно только новое союзное образование на принципах геополитического единства и культурного разнообразия. Козлова заключила, что в мирном проекте Юнгера обнаруживается синтез традиций мира и войны. Критику против совместимости кантовского проекта вечного мира и империалистической политики, основанной на экспансии и угнетении других народов, развернула М. В. Ровбо (Минск, Беларусь). Рассмотрев функционирование кантовских

vidual countries and the union as a whole, the problems of “European nationalism”, the migration crisis, the forming of a cosmopolitan identity. Khokhlova believes that Kant’s project (and its interpretation by Jürgen Habermas) still has the potential to identify and solve the problems of the EU in its quest for perpetual peace.

Turning to examples from recent history, *Madina E. Baspakova* (IKBFU) cited violations of some articles of the Kantian perpetual peace project. She stressed that compliance with these articles as a pre-condition of peaceful coexistence calls for respect of the territorial sovereignty and cultural traditions of other states, as well as a shared commitment to moral improvement.

Daria A. Kozlova (MSU) compared the peaceful project of a united Europe proposed by Ernst Junger with the Kantian perpetual peace project. Thus, while Kant belongs to the tradition of peace, Junger belongs to the tradition of war: in the first period of his work he praised war in the spirit of Hegel, and in the second period he stood up against the ideas of Nazism, recognising the end of the classical sacred war which has been replaced by a meaningless war involving massive technological threats, a war which can be avoided only by a new union based on the principles of geopolitical unity and cultural diversity. Kozlova concludes that Junger’s peace project is a synthesis of the traditions of peace and war.

Marharyta V. Rouba (Minsk, Belarus) challenged the compatibility of the Kantian perpetual peace project with imperialist policy based on expansion and suppression of other peoples. Examining the functioning of Kant’s ideas of the rule-of-law civil society, the kingdom of ends and federation, Rouba comes to the conclusion that the use of the idea of perpetual

идей о правовом гражданском обществе, царстве целей и федерации, Ровбо пришла к выводу о том, что адаптация идеи вечного мира для оправдания империалистических целей ведет к искажению смысла этой идеи, который полностью раскрывается лишь при целостном осознании социально-политических воззрений Канта. К парадоксальной возможности использования кантовской риторики как в пацифистском, так и в милитаристском ключе обратилась А. А. Яловничая (РГПУ им. А. И. Герцена). В качестве причин этого парадокса она указала на значение цензуры в Пруссии конца XVIII в. и на проглядывающий у Канта феномен эстетизации и героизации войны, который и в нынешнем виде (например, в образовательных и коммеморативных практиках) продолжает вытеснять осознание ее катастрофических последствий; альтернатива, как было указано в заключении, может открыться при перепрочтении кантовской аналитики возвышенного.

Живой интерес участников летней школы к философскому наследию Канта выразился в широком спектре тем и подходов представленных исследований. А плодотворная дискуссия, критически осмысляющая кантовские идеи, указывает на их непреходящее значение в качестве интеллектуального и морального импульса. Кроме того, летняя школа Академии Кантианы позволила объединить лучших представителей научного сообщества по заявленной теме, наградив участников бесценным профессиональным опытом и широким кругом академических знакомств.

Список литературы

IV Летняя школа по изучению наследия Иммануила Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф., Зеленоградск, Калининградская область, 24—31 июля 2022 года / под ред. Н. А. Дмитриевой. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022.

peace to justify imperialistic goals distorts the meaning of this idea, which is fully revealed only if Kant's socio-political views are considered in their entirety.

The paradoxical possibility of using the Kantian rhetoric both in the pacifist and militaristic way was explored by *Anna A. Yalovnichaya* (HSPU). She attributes this paradox to the role of censorship in Prussia in the late eighteenth century and the elements of aestheticisation and heroisation of war in Kant's works, which in today's guise (e.g. in educational and commemorative practices) continues to displace awareness of its catastrophic consequences; an alternative, the author suggests, may be opened up by a re-reading of Kant's analytic of the sublime.

The lively interest in the philosophical legacy of Kant shown by the participants in the Summer School was manifested in the wide spectrum of themes and approaches presented. Fruitful critical discussion of Kantian ideas is proof of their intransient significance as an intellectual and moral impulse. Besides, the Summer School of the *Academia Kantiana* brought together the top specialists in the themes of discussion and gave the participants a priceless chance to share experiences and strike up new academic friendships.

References

Dmitrieva, N. A., ed. 2022. *IV Letnyaya shkola po izucheniyu naslediya Immanuila Kanta. Uchenie Kanta o voyne i mire v filosofii Prosveshcheniya i nemetskogo idealizma* [The Fourth International Kant Summer School. Kant's Doctrine of War and Peace in the Philosophy of the Enlightenment and German Idealism]. Proceedings of the International Scientific Conference, Zelenogradsk, Kaliningrad Region, 24—31 July 2022. Kaliningrad: IKBFU Press.

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

Круглов А.Н. Беллицистский взгляд Гегеля на войну. Исходное состояние и ранние произведения // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: Философия. 2022. Т. 26, № 3. С. 644—657. doi: 10.22363/2313-2302-2022-26-3-644-657.

Круглов А.Н. Беллицистский взгляд Гегеля на войну. Зрелые произведения // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: Философия. 2023. Т. 27, № 2. С. 390—405. doi: 10.22363/2313-2302-2023-27-2-390-405.

Круглов А.Н. О кантовском понятии человеческого достоинства сегодня // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 1. С. 47—75. doi: 10.5922/0207-6918-2024-1-3.

Об авторе

Александр Олегович Сабанов, Академия Кантиана, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: AOSabanov1@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-2095-0669>

Для цитирования:

Сабанов А. О. Учение Канта о войне и мире в философии просвещения и немецкого идеализма. Обзор IV Международной летней школы по изучению наследия Иммануила Канта // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 4. С. 169—182.

doi: 10.5922/0207-6918-2024-4-7

© Сабанов А. О., 2024.

Kant, I., 2000. *Critique of the Power of Judgment*. Edited by P. Guyer. New York: Cambridge University Press.

Krouglov, A. N., 2022. Hegel's Bellicis View of War. Initial State and Early Works. *RUDN Journal of Philosophy*, 26(3), pp. 644-657. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-644-657> (In Rus.)

Krouglov, A. N., 2023. Hegel's Bellicis View of War. Mature Works. *RUDN Journal of Philosophy*, 27(2), pp. 390-405. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-390-405> (In Rus.)

Krouglov, A. N., 2024. The Kantian Concept of Human Dignity Today. *Kantian Journal*, 43(1), pp. 47-75. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-1-3>

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Aleksandr O. *Sabanov*, MA, Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kalinigrad, Russia.

E-mail: AOSabanov1@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-2095-0669>

To cite this article:

Sabanov, A. O., 2024. Kant on War and Peace in the Philosophy of the Enlightenment and German Idealism. Report of the Fourth Immanuel Kant International Summer School. *Kantian Journal*, 43(4), pp. 169-182.

<https://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-4-7>

© Sabanov A. O., 2024.



Представлено для возможной публикации в открытом доступе в соответствии с условиями лицензии Creative Commons Attribution – Noncommercial – No Derivative Works <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.en> (CC BY-NC-ND 4.0)



Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution – Noncommercial – No Derivative Works <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.en> (CC BY-NC-ND 4.0)

Научное издание

**КАНТОВСКИЙ СБОРНИК
KANTIAN JOURNAL**

2024

Том 43
Vol. 43

№ 4

Перевод с рус. на англ. *Е.Н. Филиппов*

Перевод с нем. *И. Г. Черненко*

Редактор *Д.А. Малеваная*

Выпускающий редактор *И.О. Дементьев*

Компьютерная верстка *А.В. Иванов*

Translated from Russian by *E.N. Filippov*

Translated from German by *I. G. Chernenok*

Copy-edited by *D.A. Malevanaya*

Publishing editor *I.O. Dementev*

Layout by *A.V. Ivanov*

Подписано в печать 11.12.2024 г.

Формат 84×108¹/₁₆. Усл. печ. л. 19,2

Тираж 50 экз. Заказ 104

Sent to the printers on December 11, 2024

Size 84×108¹/₁₆. 19,2 sheets

50 copies. Order 104

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14

Immanuel Kant Baltic Federal University Press
14 A. Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia