

ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2019 ■ $\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 38 ■ № 3



ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2019

Том
Vol. 38

№ 3

Калининград
Издательство Балтийского федерального
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad
Immanuel Kant Baltic Federal University
Press

2019

Кантовский сборник. — 2019. — Т. 38, №3. — 114 с.

Kantian Journal, 2019, vol. 38, no.3, 114 pp.

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

Издается с 1975 г.
Выходит 4 раза в год

Published since 1975
A quarterly periodical

Издание зарегистрировано в Федеральной службе
по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации СМИ ПИ № ФС77-65775 от 20 мая 2016 г.

The journal is registered in the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media.
Certificate of registration ПИ № ФС77-65775, May 20, 2016

Учредитель

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

Established by

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

Адрес редакции:

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

Editorial office address:

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

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2019

© Immanuel Kant Baltic Federal University,
2019

Редакционная коллегия

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

Editorial board

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

CONTENTS

Articles

Kant's Philosophy

- Pereira, S.R.* The Real Target of Kant's "Refutation" 7
- Krouglov, A.N.* On the Role of *Gesinnung* in Kant's Ethics and Philosophy of Religion. Part I 32

Kant: pro et contra

- Sudakov, A.K.* Affection of Law: Fichte on the Place and Boundaries of Pure Ethics of the Imperative..... 56

Philosophy of the Enlightenment and its Relevance

- Kharitonova, A.M.* Logic Manuals for Women in the Late Enlightenment Era 81

Events

- Tetjuev, L.I., Lebedeva, A.V.* Freedom and Arbitrariness. The Relevance of Kant's Ethics and the Modern World. Report of the 16th Saratov Philosophical Workshop (Saratov, 14 May 2019) 107

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

Философия Канта

Перейра Р.С. Подлинная цель кантовского «Опровержения идеализма» 7

Круглов А.Н. О роли умонастроения (*Gesinnung*) в этике и философии религии Канта. Часть I..... 32

Кант: pro et contra

Судаков А.К. Аффект закона: Фихте о месте и границах чистой этики императива..... 56

Философия Просвещения и ее актуальность

Харитоновна А.М. Логические пособия эпохи позднего Просвещения для женщин..... 81

События

Тетюев Л.И., Лебедева А.В. Свобода и произвол. Актуальность этики Канта и современный мир. Обзор XVI Саратовского философского семинара (Саратов, 14 мая 2019 г.)..... 107

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

References to Kant's original texts (I. Kant. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin 1900 ff.) are presented in the following form: *Siglum*, AA (Vol.-Number.), page[s], for example: (*MpVt*, AA 08, p. 264). Siglen index see here: https://www.degruyter.com/view/supplement/s16131134_Instructions_for_Authors_2015_en.pdf References to the *Critique of Pure Reason* are given as follows: (*KrV*, A 000) for the texts of the first edition, (*KrV*, B 000) for the texts of the second edition, and (*KrV*, A 000 / B 000) for fragments present in both editions.

УДК 1(091):165.323

ПОДЛИННАЯ ЦЕЛЬ КАНТОВСКОГО
«ОПРОВЕРЖЕНИЯ ИДЕАЛИЗМА»Р.Х. де С. Перейра¹

Кант никогда не был удовлетворен версией «Опровержения» 1787 г. (KrV, B 275 – 279), что очевидно уже по сноске в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума». На самом деле Кант продолжал перерабатывать свой аргумент в течение по крайней мере шести лет после 1787 г. Главная проблема истолкования «Опровержения» заключается в определении его цели: опровергается ли не-скептический идеалист, скептик картезианского происхождения или сразу оба. В последнем случае возникает вопрос, есть ли среди них картезианский скептик из первого «Размышления», скептик-идеалист из второго и первой части третьего «Размышления» или какой-то другой не-скептический идеалист. Я представляю и защищаю новую реконструкцию кантовского «Опровержения» как успешного аргумента против картезианского идеализма Мендельсона. Эта реконструкция обосновывается логической структурой кантовского аргумента, выявленной Дикером и существенно переработанной в свете исследований позиции Мендельсона, проведенных Диком. Как именно я аргументирую предпочтительность моей интерпретации? Во-первых, я обращаюсь к обширному корпусу текстуальных свидетельств, показывающих, что Кант доказывает существование независимых от сознания вещей, – это указывает на картезианский идеализм Мендельсона как на главную цель «Опровержения». Во-вторых, я показываю, что кантовское «Опровержение» обречено на провал при попытке оспорить любые формы универсального скептицизма, но при этом успешно опровергает идеализм Мендельсона.

Ключевые слова: Кант, идеализм, скептический идеализм, нескептический идеализм, универсальный скептицизм, опровержение скептицизма, опровержение идеализма.

¹ Федеральный университет Рио-де-Жанейро. 22610-180, Бразилия, Рио-де-Жанейро, Сан-Конраду, ул. Инженера Альваро Нимейера, д. 113.

Поступила в редакцию: 10.04.2019 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2019-3-1

© Перейра С. Р., 2019.

THE REAL TARGET
OF KANT'S "REFUTATION"R. H. de S. Pereira¹

Kant was never satisfied with the version of his "Refutation" published in 1787 (KrV, B 275-279). His dissatisfaction is already evident in the footnote added to the preface of the second edition of the Critique in 1787. As a matter of fact, Kant continued to rework his argument for at least six years after 1787. The main exegetical problem is to figure out who is the target of the "Refutation": a non-sceptic idealist or a global sceptic of Cartesian provenance or both. In this last case, a related problem is to know whether either of them is the Cartesian sceptic of the first Meditation, the idealist sceptic of the second Meditation and first part of the third Meditation, or some other non-sceptic idealist. I present and defend a new reconstruction of Kant's "Refutation" as a successful argument against Mendelssohnian idealism of Cartesian provenance. This defence is based on a simple logical sketch of the proof provided by Dicker, but essentially modified in the light of Dyck's insight about Kant's opponent. How shall I support my reading? First, by appealing to overwhelming textual evidence according to which the proof is of the existence of mind-independent things, showing that Kant's main opponent is Mendelssohn's idealism of Cartesian provenance. Finally, I support my reading by showing that Kant's "Refutation" is doomed to fail against all forms of global scepticism, but is quite successful against Mendelssohn's idealism.

Keywords: Kant, idealism, sceptic idealism, non-sceptic idealism, global scepticism, refutation of scepticism, refutation of idealism.

¹ Federal University of Rio de Janeiro, 113 Engenheiro Alvaro Niemeyer st., São Conrado, 22610-180 Rio de Janeiro, Brazil.

Received: 10.04.2019.

doi: 10.5922/0207-6918-2019-3-1

© Pereira S.R., 2019.

Введение

«Опровержение идеализма» (*KrV*, В 275–279; Кант, 2006а, с. 369–373) представляет собой *прибавление* ко второму изданию первой «Критики», включенное в главу «Постулаты эмпирического мышления вообще». На первый взгляд кажется, что «Опровержение» содержит в себе краткий (опубликованный текст составляет всего четыре страницы), но в то же время по крайней мере в общих чертах ясный и убедительный аргумент. Однако постепенно мы осознаем, что эта ясность лишь кажущаяся, и что краткость представляет собой скорее проблему, чем проявление добродетели. Эта неопределенность усиливается, если мы вспомним напряженную атмосферу, созданную публикацией первого издания «Критики» и господствовавшую в течение нескольких десятилетий после публикации второго издания в 1787 г. Как замечает П. Гайер, вполне возможно что и сам Кант не вполне осознавал, чего именно он хочет добиться «Опровержением» (Guyer, 1987, p. 280; см. также: Ameriks, 2003).

Здесь читатель встречается со множеством сложностей. Прежде всего Кант приводит пять основных утверждений, однако мы не можем сразу принять их в качестве посылок его аргумента из-за его неясной логической формы. Более того, сам Кант никогда не был удовлетворен версией, опубликованной во втором издании «Критики чистого разума». Это неудовольствие заметно уже в сноске к предисловию ко второму изданию, где для прояснения аргумента он изменил формулировку одного из его этапов. К слову, Кант продолжал перерабатывать «Опровержение идеализма» в течение как минимум шести лет: в его рукописном наследии сохранилось десять больших фрагментов, датируемых периодом с 1788 по 1793 г.²

Что еще хуже, с 1793 г. появилось множество интерпретаций «Опровержения» (их список огромен). Фундаментальная проблема, которую мы найдем в литературе, — та же, что и в упомянутых выше фрагментах: хотя Кант неоднократно утверждает, что его цель — некий «проблематический идеализм», который он (обоснованно или нет) приписывает Декарту, остается неясным, что именно понимается под «проблематическим идеализмом»

² См.: (Guyer, 1987, p. 287–288; 2006). В этом отношении «Гёттингенская рецензия» Федера и Гарве (1782) ([Feder, Garve], 1989) и книга Ф.Г. Якоби (Jacobi, 1787) также сыграли свою роль в мотивировании Канта к написанию «Опровержения». Более детальное изложение событий того периода см.: (Erdmann, 1973).

Introduction

The “Refutation of Idealism” (*KrV*, В 275-279; Kant, 1998, pp. 326-329) is an *addendum* to the second edition of the first *Critique*, interpolated into the chapter on the “Postulates of Empirical Thinking in General”. At first glance, the “Refutation” seems to contain a concise argument (the published text contains only four pages) and at the same time it is clear and cogent, at least in its general lines. Gradually, however, we become aware that such clarity is only apparent and that its conciseness is a problem rather than a virtue. This uncertainty is reinforced by the dense atmosphere that begins with the publication of the first edition of the *Critique* and extends into the decades after the second edition of 1787. As Guyer notes, it is possible that even Kant himself did not have a clear idea of what he intended with his “Refutation” (Guyer, 1987, p. 280, cf. Ameriks, 2003).

Kant’s reader is faced with numerous difficulties. To start with, Kant has listed five main claims. But we cannot take them as premises of an argument at face value because its logical form is unclear. Moreover, Kant himself was never satisfied with the version published in the second edition of 1787. His dissatisfaction with the published version is already evident in the footnote added to the preface of the second edition of the *Critique* in 1787 where, by way of clarifying the argument, he changed the formulation of one of the steps. As a matter of fact, Kant continued to rework his “Refutation of Idealism” for at least six years after 1787. His surviving *Nachlass* contains ten long fragments from 1788 to 1793.²

To make things even worse, since 1793 there have been numerous interpretations of the “Refutation” (the list is voluminous). The fundamental problem that we find in the secondary literature is the very same that we find in fragments from 1788 to 1793. Although Kant asserts and reiterates that his target is the so-called “problematic idealism”,

² See Guyer (1987, pp. 287-288; 2006). In this regard, the *Göttingen Review* of J. Feder and C. Garve (1782) and the book of F.H. Jacobi (1787) had also played a crucial motivational role for Kant’s “Refutation”. See also Erdmann (1973) who provides us with a historical view of the period.

и кто является его оппонентом в «Опровержении». Первая интерпретационная проблема заключается в том, чтобы понять, тождественен ли «проблематический идеалист» второго издания скептику-идеалисту из первого («Четвертый паралогизм»). Использует Кант разные ярлыки для одного и того же учения или между публикациями первого и второго изданий его взгляды всё же изменились? Во втором случае проблематический идеалист более не является скептиком³.

Также нужно понять, тождественен ли кантовский проблематический идеализм картезианскому скептику из первого «Размышления», скептику-идеалисту из второго и первой части третьего «Размышления» или какому-то другому нескептическому идеалисту⁴. Этот вопрос имеет первостепенное значение, поскольку известно, что Кант не был непосредственно знаком с работами Декарта, но знал о них лишь через посредство Вольфа и Лейбница. Что еще хуже, в своих поздних размышлениях, зафиксированных в рукописных фрагментах 1788–1793 гг., Кант объявляет, что его «Опровержение» метит по меньшей мере в пять различных мишеней: скептицизм, идеализм, спинозизм, а также материализм и преддетерминизм (AA 18, S. 627–628, № 6317; Кант, 2000, с. 294–295). Возникает вопрос: что общего у всех этих довольно разных философских доктрин, чтобы все их вместе можно было называть «проблематическим материальным идеализмом»?

Я предполагаю, что это общее выражается в кантовском определении идеализма, а именно в утверждении, что «существуют только мыслящие существа, а остальные вещи, которые мы думаем воспринимать в созерцании, суть только представления в мыслящих существах, представления, которым на самом деле не соответствует никакой вне их находящийся предмет» (AA 04, S. 289; Кант, 1994, с. 44). Подобно материализму, идеализм представляет собой разновидность монизма. Согласно идеалистам, все фун-

which he rightly or wrongly attributes to Descartes, it is not quite clear what he understands under the label “problematic idealism”, and therefore who his opponent is in his “Refutation”. The first exegetical problem is to figure out whether the “problematic idealist” of the B-edition in the “Refutation of Idealism” is the idealist sceptic of the A-edition (“The Fourth Paralogism”). Is Kant merely using different labels to refer to the same doctrine or has he changed his mind in between the two editions? In this last case, the problematic idealist is not a sceptic anymore.³

A related problem is to know whether Kant’s problematic idealism is the Cartesian sceptic of the first *Meditation*, the idealist sceptic of the second *Meditation* and first part of the third *Meditation*, or some other non-sceptic idealist.⁴ This question is of the utmost importance because we know that Kant was not directly acquainted with Descartes’ work, but knew it only through the works of Wolf and Leibniz. To make things even worse, in a later reflection in the fragments from 1788 to 1793, Kant announces that his “Refutation” has at least five different targets: scepticism, idealism, Spinozism, as well as materialism and predeterminism (*Refl* 6317, AA 18, pp. 627-628). This raises the question: What do all those quite different philosophical doctrines have in common that warrants naming them “problematic material idealism?”

I assume here that what they share is expressed by Kant’s own definition of idealism, namely the claim that “there are none other than thinking beings; the other things that we believe we perceive in intuition are only representations in thinking beings, to which in fact no object existing outside these corresponds” (*Prol*, AA 04, p. 289; Kant, 2004, p. 40). Like materialism, idealism is a kind of monism. Ac-

³ Начиная с конца прошлого столетия и заканчивая началом этого мы стали свидетелями появления обширного корпуса литературы по «Опровержению идеализма». Я ограничусь упоминанием только некоторых работ, привлечших мое внимание, в том числе Альмейды (Almeida, 2013), Аквилы (Aquila, 1979), Америкса (Ameriks, 2003), Бадера (Bader, 2012), Бардона (Bardon, 2004), Чигнела (Chignell, 2010), Дикера (Dicker, 2004; 2008), Гайера (Guyer, 1987; 2006), Ханна (Hanna, 2000), Лонгнес (Longuenesse, 2008), Ван Клеве (Van Cleve, 1999), Фогеля (Vogel, 1993) и Вестфала (Westphal, 2004). Некоторые более ранние работы также заслуживают внимания, в частности исследования Файхингера (Vaihinger, 1884), Пригчарда (Pritchard, 1909) и Смита (Smith, 1923).

⁴ В этом отношении см. аргумент к объективности, представленный Стросоном в «Пределах смысла» (Strawson, 1966). В том же ключе Бардон недавно утверждал что мишенью Канта является не картезианский скептик, а скорее скептический идеализм Юма (Bardon, 2004).

³ Since the end of the last century and the beginning of this one, we have witnessed the emergence of a vast secondary literature on the “Refutation of Idealism”. I limit myself to mentioning only some of the works that have drawn my attention, including Almeida (2013), Aquila (1979), Ameriks (2003), Bader (2012), Bardon (2004), Chignell (2010), Dicker (2004; 2008), Guyer (1987; 2006), Hanna (2000), Longuenesse (2008), Van Cleve (1999), Vogel (1993), and Westphal (2004). Yet, several older contributions are also noteworthy such as Vaihinger (1884), Pritchard (1909), Smith (1923).

⁴ In this regard, see Strawson’s Objectivity Argument in his *Bounds of Sense* (1966). In the same vein, Bardon (2004) has maintained recently that Kant’s target is not a Cartesian sceptic, but rather Hume’s sceptic idealism.

даментальные черты нашего мира (или по крайней мере его фундаментальные контингентные черты) одной природы — сознательной. В этом смысле идеализм есть доктрина, поддерживаемая совершенно разными философами: Лейбницем, Беркли и другими. В Германии времен Канта виднейшим представителем идеализма был Мендельсон⁵. То, что Кант противопоставляет идеализму «дуализм», только подтверждает мою интерпретацию⁶.

Итак, если кантовский аргумент лучше рассматривать как опровержение идеализма Мендельсона, необходима новая реконструкция его логической формы, что я и намерен сделать. Отправной точкой будет простая логическая схема доказательства, предложенного Дикером (Dicker, 2004), но существенно измененного в свете идеи Дика (Дык, 2011), поддержанной Гайером (Guyer, 2018), который утверждал, что главной мишенью «Опровержения» является Мендельсон, а не Декарт. В обоснование этой интерпретации я, во-первых, обращусь к обширным текстуальным свидетельствам, показывающим, что кантовское доказательство имеет своей целью продемонстрировать существование независимых от разума вещей и что основным противником Канта является Мендельсон, а не Декарт. Во-вторых я аргументирую, что «Опровержение идеализма» обречено на провал при попытке его использования против всех форм глобального скептицизма, но оно вполне успешно против идеализма Мендельсона.

Я продемонстрирую в следующих двух разделах истинность такого условного суждения: *если аргумент «Опровержения» направлен против двух современных форм скептицизма, то он обречен на провал*. Следующие два раздела посвящены тому, чтобы показать, что аргумент Канта будет действительным против того, что он сам называет идеализмом, а именно, что существуют только мыслящие сущности, состояния которых изменяются во времени. Согласно «Опровержению», сознание изменений ментальных состояний во времени всегда требует чего-то постоянного, что само по себе не может быть объяснено другим ментальным состоянием.

⁵ См.: (Dyck, 2011; Guyer, 2018; Dahlstrom, 2018). Дик, безусловно, был первым, кто обратил внимание на тот факт, что идеализм Мендельсона может быть мишенью кантовского «Опровержения». Однако фокус его работы исключительно исторический: он исследует переписку Канта с Мендельсоном в течение нескольких десятилетий. Более того, он считает «Опровержение» не более чем ответом на критику Мендельсоном кантовского идеализма.

⁶ Кантовский дуализм скорее феноменальный, а не метафизический, как у Декарта. Главный упрек Канта в адрес идеализма заключается в том, что конечная природа реальности ноуменальная, а не ментальная (см.: А 367; А 370; А 379; AA 18, S. 310, № 5653 и т.д.).

According to idealists, the fundamental features of our world (or at least its fundamental contingent features) are all of one kind — the conscious kind. In this sense, idealism is a doctrine that quite different philosophers such as Leibniz, Berkeley *et alii* have endorsed. In Kant's Germany the greatest exponent was Mendelssohn.⁵ What reinforces my reading is the fact that Kant opposes idealism to what he calls "dualism".⁶

Now, if the argument is better seen as a refutation of Mendelssohn's idealism, a new reconstruction of its logical form is required. That is one of my aims. My starting-point is a simple logical sketch of the proof provided by Dicker (Dicker, 2004), but essentially modified in the light of Dyck's intuition (Dyck, 2011), endorsed by Guyer (Guyer, 2018), that the main target of Kant's "Refutation" is Mendelssohn rather than Descartes. How shall I support my reading? First, by appealing to overwhelming textual evidence, showing that the proof purports to demonstrate the existence of mind-independent things and that Kant's main opponent is Mendelssohn rather than Descartes. Finally, I support my reading by showing that Kant's "Refutation of Idealism" is doomed to fail against all forms of global scepticism, but is quite successful against Mendelssohn's idealism.

How shall I proceed? In the remainder of this paper, I devote the next two sections to showing the truth of the following conditional: *if Kant's Refutation argument is addressed to the two modern forms of scepticism, it is doomed to fail*. The subsequent two sections are devoted to showing that Kant's argument is successful against what he himself calls idealism, namely that there are only thinking beings whose states change in time. According to the "Refutation", consciousness of alterations of mental states in time always requires something persistent that in itself cannot be explained by another mental state.

⁵ See Dyck (2011); Guyer (2018); Dahlstrom (2018). Dyck was certainly the first to call attention to the fact that Mendelssohnian idealism may be the target of Kant's "Refutation". However, the focus of his paper is purely historical, namely the exchange between Kant and Mendelssohn over several decades. Moreover, he considers Kant's "Refutation" as merely a reply to Mendelssohn's criticism of Kantian idealism.

⁶ Kant's dualism is phenomenal rather than metaphysical like Descartes'. Kant's main claim against idealism is that the ultimate nature of reality is noumenal rather than mental (*cf.* KrV, A 367; A 370; A 379; *Ref*l 5653, AA 18, p. 310; etc.).

1. Против картезианского скептицизма первого «Размышления»⁷

Самый простой способ представления картезианского сна из первого «Размышления» выглядит следующим образом:

1) Если я знаю, что большинство моих обычных убеждений верны (p), то я знаю, сплю я или нет; я знаю, что я не сумасшедший, и я знаю, что нет злого гения, чтобы обмануть меня ($p \supset q$).

2) Тем не менее я не знаю, что я не сумасшедший или что нет злого гения, или сплю я или нет ($\sim q$).

3) Поэтому я не могу знать, верно ли большинство моих обычных верований [*modus tollens* из 1) и 2)].

Вопрос в том, как аргумент Канта в «Опровержении» должен опровергать глобальный скептицизм, выраженный под № 3. Давайте сначала рассмотрим, что об этом пишет Кант. Заключение доказательства принимает форму теоремы: «*Простое, но эмпирически определенное сознание моего собственно бытия служит доказательством бытия предметов в пространстве вне меня*» (B 275; Кант, 2006а, с. 369).

Кант делает следующие утверждения в поддержку своей теоремы:

i. Я сознаю свое бытие как определенное во времени.

ii. Всякое определение времени имеет своей предпосылкой что-то *постоянное* в восприятии (B 275; Кант, 2006а, с. 369).

iii. Но это постоянное не может быть созерцанием во мне. В самом деле, все определяющие основания моего бытия, которые можно найти во мне, суть представления и как таковые они сами нуждаются в чем-то постоянном, отличающемся от них, по отношению к которому могла бы быть определена смена представлений, а следовательно, и мое бытие во времени, в течение которого они сменяются (B XXXIX Anm.; Кант, 2006а, с. 43 сн.).

iv. Следовательно, восприятие этого постоянного возможно только при помощи вещи вне меня, а не посредством одного лишь представления о вещи вне меня. Значит, определение моего бытия во времени возможно только благодаря существованию действительных вещей, которые я воспринимаю вне себя (B 275–276; Кант, 2006а, с. 369–371).

⁷ Если читать «Опровержение» как опровержение глобального скептицизма, то мы столкнемся с наилучшим примером того, что Страуд называл «трансцендентальным аргументом» (Stroud, 1968). Об этом см. мою книгу (Pereira, 1993) и статьи (Pereira, 2014, 2016; 2017a; 2017b), а также ответ Страуда (Stroud, 2016).

1. Against the Cartesian Scepticism of the first *Meditation*⁷

The easiest way of regimenting the Cartesian dream scenario of the first *Meditation* is as follows:

1) If I know that most of my ordinary beliefs are true (p) then I know whether I am dreaming or not; I know that I'm not crazy, and I know there's no evil genius to deceive me ($p \supset q$).

2) However, I do not know that I am not crazy, or that there is no evil genius, or whether I am dreaming or not ($\sim q$).

3) Therefore, I cannot know whether most of my ordinary beliefs are true [*modus tollens*: 1) and 2)].

The question is how Kant's argument in the "Refutation" is supposed to refute the global scepticism expressed in (3). Let us first look at what Kant states. The conclusion of the proof takes the form of a theorem: "**The mere, but empirically determined consciousness of my own existence proves the existence of objects in space outside me**" (*KrV*, B 275; Kant, 1998, p. 327).

Kant states the following steps in support of his theorem:

i. I am conscious of my existence as determined in time.

ii. All time-determination presupposes something persistent in perception (*KrV*, B 275; Kant, 1998, p. 327).

iii. But this persisting element cannot be an intuition in me. For all the determining grounds of my existence that can be encountered in me are representations, and as such they themselves need something persisting distinct from them, in relation to which their change, and thus my existence in the time in which they change, can be determined (*KrV*, B XXXIX; Kant, 1998, p. 121n).

iv. Thus, the perception of this persistent thing is possible only through a **thing** outside me and not through the mere **representation** of a thing outside me. Consequently, the determination of my existence in time is possible only by means of the existence of actual things that I perceive outside myself (*KrV*, B 275-276; Kant, 1998, pp. 326-329).

⁷ Read as a refutation of global scepticism, Kant's "Refutation" is the best example of what Stroud has famously called "Transcendental Argument" (1968). In this regard, see my book (Pereira, 1993) and papers (Pereira, 2014; 2016; 2017a; 2017b), and Stroud's reply (2016).

v. А сознание во времени необходимо связано с сознанием возможности этого временного определения. Значит, оно необходимо связано также и с существованием вещей вне меня как условием временного определения; иными словами, сознание моего собственного бытия есть вместе с тем непосредственное сознание бытия других вещей вне меня (В 276; Кант, 2006а, с. 371).

Поскольку эти утверждения не являются предпосылками в чистом виде, я полагаю, что лучший способ восстановления кантовского аргумента в «Опровержении» — начать с простой схемы, предложенной Дикером несколько лет назад:

1) Я осознаю свое собственное существование во времени, то есть я осознаю, что у меня есть упорядоченный во времени опыт (E).

2) Я могу осознавать, что опыт происходит в определенном временном порядке, только если я воспринимаю нечто постоянное, обращаясь к которому я могу определить временной порядок эпизодов опыта ($E \supset P$).

3) Ни одно из моих собственных сознательных состояний не может служить этой постоянной системой отсчета ($\sim C$).

4) Само время не может служить этой постоянной системой отсчета ($\sim T$).

5) Если (2), (3) и (4) верны, то я могу осознавать, что эпизоды моего опыта происходят в определенном временном порядке, только если я воспринимаю в пространстве вне меня постоянные объекты, обращаясь к которым я могу определить временной порядок эпизодов моего опыта $\{[(E \supset P) \& (\sim C \& \sim T)] \supset (E \supset O)\}$.

6) Я воспринимаю в пространстве вне меня постоянные объекты, обращаясь к которым я могу определить временной порядок эпизодов своего опыта ($E \supset O$) (Dicker, 2004, p. 196).

Основываясь на этой схеме, мы легко увидим, что суть кантовского аргумента может быть выражена в виде следующего условного суждения:

7) Если я осознаю наличие у меня опыта, упорядоченного в определенной временной последовательности, то я наблюдаю нечто постоянное, обращаясь к чему я могу определить временной порядок эпизодов своего опыта ($E \supset P$).

8) Я знаю, что у меня есть опыт, упорядоченный в определенной временной последовательности (E).

9) Следовательно, я воспринимаю нечто постоянное, обращаясь к которому я могу определить временной порядок [*modus ponens* из 7), 8)] (P).

v. Now consciousness in time is necessarily combined with the consciousness of the possibility of this time-determination: Therefore, it is also necessarily combined with the existence of the things outside me, as the condition of time-determination; i. e., the consciousness of my own existence is at the same time an immediate consciousness of the existence of other things outside me (KrV, B 276; Kant, 1998, p. 327).

Since these steps are not purely premises, I believe that the best way of regimenting Kant's argument in the "Refutation" is to start with the simple sketch that Dicker proposed a few years ago:

1) I am conscious of my own existence in time, i. e. I am aware that I have experiences that occur in a specific time-order (E).

2) I can be aware of having experiences that occur in a specific temporal order only if I perceive something permanent by reference to which I can determine their temporal order ($E \supset P$).

3) No conscious state of my own can serve as this permanent frame of reference ($\sim C$).

4) Time itself cannot serve as this permanent frame of reference ($\sim T$).

5) If (2), (3), and (4) are true, then I can be aware of having experiences that occur in a specific temporal order only if I perceive persisting objects in space outside me by reference to which I can determine the temporal order of my experiences

$\{[(E \supset P) \& (\sim C \& \sim T)] \supset (E \supset O)\}$.

6) I perceive persisting objects in space outside me by reference to which I can determine the temporal order of my experiences ($E \supset O$) (Dicker, 2004, p. 196).

Based on this sketch, we can easily see that the crux of the argument of Kant's "Refutation" can be summarised in the form of the following conditional:

7) If I am aware of having experience in a successive time-order, then I perceive something permanent by reference to which I can determine their temporal order ($E \supset P$).

8) I am aware of having experiences in a successive time-order (E).

9) Therefore, I perceive something permanent by reference to which I can determine the temporal order [*modus ponens*: 7), 8)] (P).

Теперь давайте в целях доказательства предположим, что третье примечание Канта к его «Опровержению идеализма» является ответом на то, что я назвал сценарием картезианского сна из первого «Рассуждения» (очень слабая гипотеза):

Примечание 3. Из того, что для возможности определенного сознания нас самих требуется существование внешних предметов, еще не следует, будто всякое наглядное представление о внешних вещах включает в себе вместе с тем существование их, так как подобное представление — пусть оно может быть лишь действием способности воображения (в грезах или в случае безумия), — есть все же только воспроизведение прежних внешних восприятий, которые, как показано выше, возможны лишь благодаря действительности внешних предметов. Здесь необходимо было только доказать, что внутренний опыт как таковой возможен лишь через внешний опыт вообще. Представляет ли собой тот или иной предполагаемый опыт не один только плод воображения — этот вопрос должен решаться согласно особым определениям опыта и путем соотнесения с критериями всякого действительного опыта (B 278 — 279; Кант, 2006а, с. 373).

Кант ответил бы картезианскому скептику, что сны, галлюцинации и заблуждения являются простыми ментальными состояниями, также упорядоченными во времени, и определение их содержания в конечном итоге будет зависеть от осознания чего-то постоянного и внешнего для субъекта. Однако, чтобы узнать, является ли тот или иной предполагаемый опыт, то или иное ментальное состояние плодом воображения, мечтой, галлюцинацией или манипуляцией, мы должны рассмотреть конкретные определения каждого конкретного ментального состояния в соответствии с критериями того, что считается реальным опытом. Вопрос в том, каковы эти критерии.

В наброске № 5400 мы читаем следующее:

Сновидения [выстраиваются] по аналогии с бодрствованием. Помимо согласующихся с другими людьми представлениями бодрствования у меня нет другого отличительного признака предмета вне меня; следовательно, в пространстве вне меня находится тот *феномен*, который может быть познан по правилам рассудка. И всё же, как можно спрашивать, действительно ли существуют внешние *феномены*? Хотя мы непосредственно и не осознаем в них, что они внешние, т.е. что они не чистые фантазии и сновидения, но всё же осознаем, что они — оригиналы всех возможных образов воображения и, следовательно, сами не являются этими образами (AA 18, p. 172; Кант, 2000, с. 103).

Now, let us suppose for the sake of argument that Kant's third note to his "Refutation of Idealism" is a reply to what I called the Cartesian dream scenario of the first *Meditation* (a very remote hypothesis):

Note 3. From the fact the existence of outer objects is required for the possibility of a determinate consciousness of our self it does not follow that every intuitive representation of outer things includes at the same time their existence, for that may well be the mere effect of the imagination (in dreams as well as in delusions); but this is possible merely through the reproduction of previous outer perceptions, which, as has been shown, are possible only through the actuality of outer objects. Here it had to be proved only that inner experience in general is possible only through outer experience in general. Whether this or that putative experience is not mere imagination must be ascertained according to its particular determinations and through its coherence with the criteria of all actual experience (*KrV*, B 278-279; Kant, 1998, pp. 328-329).

In these terms, Kant would be replying to the Cartesian sceptic that dreams, hallucinations, and delusions are simple mental states also arranged in time, whose determination would ultimately depend on the consciousness of something persistent and external to the subject. However, in order to know whether this or that alleged experience, whether this or that particular mental state, is imagination, dream, hallucination, or manipulation, we should consider the particular determinations of each particular mental state according to the criteria of what counts as a real experience. The question here is what are these criteria.

In Reflection 5400, we read the following:

Dreams are in analogy with wakefulness. Except for waking representations that are consistent with those of other people I have no other marks of the object outside me; thus, a *phenomenon* outside me is that which can be cognized in accordance with rules of the understanding. Yet how can one ask whether there are really external *phenomena*? We are certainly not immediately conscious that they are external, i. e., not mere imaginings and dreams, but we are still conscious that they are the originals for all imaginings, and are thus themselves not imaginings (*Refl*, AA 18, p. 172; Kant, 2005, p. 229).

Теперь я хочу обратить внимание читателя на тот факт, что Мендельсон пишет в точности то же самое:

Состояние, в котором преобладают объективные связи между идеями в нашей душе, мы называем бодрствованием. Значительно большая часть наших представлений в этом состоянии следует друг за другом или друг возле друга, не по законам сил нашей души, [т.е.] не потому, что мы их имели в другое время разом; не потому, что наш ум заметил в них сходство или что наш разум считает их мыслимыми так и не иначе⁸ (курсив мой. — Р.П.) (Mendelssohn, 2017, S. 40)⁹.

Согласно Канту и Мендельсону, сон в своем специфическом статусе иллюзорного состояния ума отличается от реального опыта тем, что он не взаимосвязан объективно с другими ментальными состояниями, т.е. различение можно провести в соответствии с тем, что Кант называет «критериями всякого действительного опыта» (В 278–279; Кант, 2006а, с. 373).

Здесь читатель Канта сталкивается с дилеммой. С одной стороны, если существуют критерии для определения того, спим мы или нет, то сон не может быть эффективной скептической гипотезой, и для Декарта будет совершенно ошибочным утверждать, что у нас нет критериев для отличения сна от бодрствования, галлюцинаций от правдивого восприятия или от истинного убеждения. Мы будем точно знать, используя критерии, определенные «законами рассудка» или «правилами, продиктованными понятиями», когда мы спим, галлюцинируем, бредем, или когда мы введены в заблуждение. Однако, что делает скептическую гипотезу эффективной, так это неопровержимость того предположения, что в моем опыте ничего не изменится, если такая гипотеза окажется верной. Если у нас есть критерии, позволяющие нам знать, когда мы спим или когда нас обманывает злокозненный дух, то у нас нет эффективных скептических гипотез.

Но предположим только в целях доказательства, что Декарт был неправ, т.е. что у нас действительно есть критерии, позволяющие узнать, спим ли мы, галлюцинируем, бредем или обманываемся. Дело

⁸ Здесь и далее перевод с немецкого Н.А. Дмитриевой. — Перев.
⁹ Кант повторяет ту же мысль в третьем примечании к «Опровержению» и в своих более поздних размышлениях. См. наброски № 5399 (AA 18, S. 71), № 5642 (AA 18, S. 281–282), № 5653 (AA 18, S. 307), № 6113 (AA 18, S. 614), № 6315 (AA 18, S. 619–621).

Now, I want to call the reader's attention to the fact that Mendelssohn says exactly the same thing:

The waking condition is what we call the mental state in which the objective interconnection of ideas is the ruling one. By far the greater portion of mental representations in our waking state follow after and together with one another not in accordance with the associative laws of our mental faculties — that is, not because we happened once before to have experienced that conjunction of representations, or because our wit has noticed a similarity among them, or because our reason finds that they are only thus and in no other way able to be the objects of our thinking [my italics — R.P.] (Mendelssohn, 2012, p. 41).⁸

According to Kant and Mendelssohn, in its specific condition of illusory state of mind, a dream is distinguished from real experiences by not being interconnected objectively with the other mental states, that is, according to what Kant calls “the criteria of the whole experience” (*KrV*, B 278-279; Kant, 1998, p. 328).

Here the Kantian reader is faced with a dilemma. On the one hand, if there are criteria for knowing whether or not we are dreaming, then the dream cannot be an effective sceptical hypothesis, and Descartes would be entirely mistaken in asserting that we do not have criteria for distinguishing dreams from wakefulness, hallucinations from veridical perception, or from true belief. We would know, based on criteria determined by “laws of understanding” or “rules dictated by concepts,” when we are dreaming, hallucinating or delirious, or when we are deceived. However, what makes a sceptical hypothesis effective is the irrefutability of the assumption that nothing would change in my experience if such a hypothesis turned out to be true. If we have criteria allowing us to know when we are dreaming or when we are being deceived by an evil genius, we do not have effective sceptical hypotheses.

But suppose only for the sake of argument that Descartes was wrong, i. e. that we really have criteria to know whether or not we are dreaming, hallu-

⁸ Kant reaffirms the same thought in his third note to the “Refutation” and in his later “Reflections about the Refutation”. See *Refl* 5399, AA 18, p. 71; *Refl* 5642, AA 18, pp. 281-282; *Refl* 5653, AA 18, p. 307; *Refl* 5653, AA 18, p. 310; *Refl* 6113, AA 18, p. 614; *Refl* 6315, AA 18, pp. 619-620; *Refl* 6315, AA 18, p. 621.

в том, что если у нас есть такие критерии, любое опровержение скептицизма совершенно излишне: если на основании правил рассудка (упорядоченная связь представлений) мы можем знать, спим ли мы, то совершенно необязательно доказывать, что мы осознаем нечто постоянное в пространстве вне нас. У нас уже есть непосредственное доказательство или опровержение картезианского скептицизма, и именно это Кант подтвердил в своем «Четвертом паралолизме» еще до «Опровержения»:

Из восприятий может возникнуть познание о предметах или посредством одной лишь игры воображения, или же с помощью опыта. При этом, конечно, могут появиться ложные представления, которым не соответствуют предметы, причем причину обмана следует приписать то иллюзии воображения (в грезях), то ошибкам, которые допускает способность суждения (при так называемом обмане чувств). Чтобы избавиться здесь от ложной видимости, придерживаются следующего правила: *действительно то, что связано с восприятием согласно эмпирическим законам*. Но подобного рода обман, а также обнаружение его касаются как идеализма, так и дуализма, причем здесь речь должна идти только о форме опыта. Для опровержения эмпирического идеализма как ложного сомнения в объективной реальности наших внешних восприятий достаточно уже, [во-первых], того, что внешнее восприятие непосредственно доказывает действительность в пространстве, которое, хотя само по себе и составляет форму представлений, всё же обладает объективной реальностью в отношении всех внешних явлений (которые суть не что иное, как только представления), и, во-вторых, того, что без восприятия не были бы возможны даже вымысел и грезы, а потому нашим внешним чувствам, если иметь в виду те данные, из которых может возникнуть опыт, соответствуют действительные предметы в пространстве (A 377–378; Кант, 2006б, с. 473).

Этот отрывок и третье примечание к «Опровержению идеализма», по моему мнению, являются явным свидетельством того, что Кант либо (i) не понял картезианские скептические гипотезы первого «Рассуждения», либо (ii) никогда не воспринимал их всерьез, либо (iii) его проблемой был не скептицизм, а лишь идеализм. Третья гипотеза наиболее правдоподобна с точки зрения строгой интерпретации (см.: Дуск, 2011). И именно ее я использую в этом исследовании. В центре внимания «Опровержения» лежит идеализм, понимаемый как метафизи-

cinating and consequently delirious, or whether or not we have been deceived. The point is, if we have such criteria, any refutation of scepticism is quite unnecessary: if, on the basis of rules of understanding (ordered concatenation of representations), we can know whether or not we are dreaming, then it is entirely unnecessary to prove that we are aware of something persistent in the space outside us. We would already have a direct proof or refutation of Cartesian scepticism at hand. Now, that is exactly what Kant affirmed in his “Fourth Paralogism” before the “Refutation”:

Now cognition of objects can be generated from perceptions, either through a mere play of imagination or by means of experience. And then of course there can arise deceptive representations, to which objects do not correspond, and where the deception is sometimes to be attributed to a semblance of the imagination (in dreams), sometimes to a false step of judgment (in the case of so-called sense-deceptions). In order to avoid the false illusion here, one proceeds according to the rule: whatever is connected with a perception according to empirical laws, is actual. Only this deception, as much as the measures taken against it, concerns idealism as much as dualism, since here it is only a question of the form of experience. In order to refute empirical idealism, as a false scruple concerning the objective reality of our outer perceptions, it is already sufficient that outer perception immediately proves a reality in space, which space, though in itself it is only a mere form of representations, nevertheless has objective reality in regard to all outer appearances (which themselves are also nothing but mere representations); and it is likewise sufficient to refute empirical idealism that without perception even fictions and dreams are not possible, so our outer senses, as regards the data from which experience can arise, have actual corresponding objects in space (*KrV*, A 377-378; Kant, 1998, pp. 429-430).

This passage and the third note to the “Refutation of Idealism” are, in my judgment, a clear indication that Kant either (i) did not understand the Cartesian sceptical hypotheses of the first *Meditation*, or (ii) never took them seriously, or that (iii) his problem was never scepticism, but only idealism. This third hypothesis is the most plausible from a strict exegetical viewpoint (see Dyck, 2011). And this is the hypothesis I will adopt here. The focus of the “Refutation” is idealism, understood as

зическая идеалистическая доктрина о том, что существуют только мыслящие существа и их изменяющиеся ментальные состояния.

(1) Если бы существовали эмпирические критерии (например, какая-то когерентность) для различения правдоподобного и неправдоподобного опыта (как, кажется, считает Кант в «Паралогизмах»), то «Опровержение идеализма» было бы ненужным или лишним.

(2) Но, согласно глобальному скептицизму первого «Размышления», нет никаких эмпирических критериев для разграничения между правдоподобным и неправдоподобным опытом.

(3) Таким образом, «опровержение идеализма» не является необходимым для опровержения глобального скептицизма первого «Размышления».

(4) Следствие: если предположить, что «Опровержение» Канта не представляет собой праздный или бесполезный аргумент, то неверно будет считать его аргументом против глобального скептицизма первого «Размышления».

2. Против скептического идеалиста

Глобальный скептицизм первого картезианского «Размышления», рассмотренный в предыдущем разделе, не следует путать с субъективным идеализмом, к которому Декарт движется во втором «Размышлении». Вспоминая эту позицию в начале своего третьего «Размышления», Декарт утверждает:

Однако же прежде я принял за вполне очевидное и достоверное то, что позднее отклонил как сомнительное. Что это были за вещи? Земля, небо, звезды и все прочее, воспринимаемое моими чувствами. *Так что же здесь воспринималось мною как ясное?* А то, что в моем уме возникают идеи таких вещей, или мысли о них. Но я и теперь не отрицаю присутствия во мне этих идей. Однако было и что-то иное, что я утверждал и что, по привычке к доверию, я считал воспринимавшимся ясно, хотя на самом деле я этого вовсе не воспринимал: именно, я утверждал, будто вне меня существуют вещи, от которых исходят упомянутые идеи, совершенно им подобные. Но как раз в этом отношении я либо заблуждался, либо, если и судил о том правильно, это вытекало не из моей способности восприятия (курсив мой. – Р.П.) (Декарт, 1994, с. 29–30).

Непрямой реализм — это эпистемологическая доктрина, согласно которой наш познавательный доступ к внешним вещам никогда не бывает пря-

the metaphysical idealist doctrine that there are only thinking beings and their changing mental states.

(1) If there were empirical criteria (e. g. coherence of some sort) for distinguishing between veridical and non-veridical experiences (as Kant seems to think in the “Paralogisms”), then the “Refutation of Idealism” would be unnecessary or otiose.

(2) But, according to the global scepticism of Meditation I, there are no empirical criteria for distinguishing between veridical and non-veridical experience.

(3) Thus, the “Refutation of Idealism” is unnecessary to refute the global scepticism of Meditation I.

(4) Corollary: assuming that Kant’s “Refutation” is not an otiose or useless argument, it is wrong to read it as an argument against the global scepticism of *Meditation I*.

2. Against the Sceptical Idealist

The global scepticism of the first Cartesian *Meditation* discussed in the previous section should not be confused with the subjective idealism that Descartes moves to in his second *Meditation*. Reflecting back on that stance early in his third *Meditation*, Descartes claims:

Yet I previously accepted as wholly certain and evident many things which I afterwards realized were doubtful. What are these? The earth, sky, stars, and everything else that I apprehended with the senses. *But what was it about them that I perceived clearly? Just that the ideas, or thoughts, of such things appeared before my mind.* Yet even now I am not denying that these ideas occur within me. But there was something else which I used to assert, and which through habitual belief I thought I perceived clearly, although I did not in fact do so. This was that there were things outside me which were the sources of my ideas and which resembled them in all respects. Here was my mistake or at any rate, if my judgment was true, it was not thanks to the strength of my perception [*my italics* — R.P.] (Descartes, 1996, p. 16).

Indirect realism is the epistemological doctrine that our cognitive access to outer things is never direct, but always mediated by causal inferences from our representations to objects they represent.

мым, а всегда опосредован причинными выводами из наших представлений к объектам, которые они отображают. Теперь, если я могу воспринимать внешние вещи только косвенно, а именно как вероятную причину представлений во мне, то у меня нет средств для эпистемологического обоснования такого причинного вывода, и поэтому у меня нет знания о внешних вещах. Это то, что Кант в первом издании называет «скептическим идеализмом», а во втором — «проблематическим идеализмом»:

Следовательно, идеалистом нужно считать не того, кто отрицает бытие внешних предметов чувств, а только того, кто не признает, что бытие внешних предметов познается непосредственным восприятием, и отсюда заключает, что никакой опыт не может дать нам совершенно достоверное знание об их действительности (A 368–369; Кант, 2006б, с. 463).

Итак, я не могу, собственно говоря, воспринимать внешние вещи, а могу лишь от своих внутренних восприятий заключать к их бытию, рассматривая эти восприятия как действия, ближайшей причиной которых служит нечто внешнее. Но заключение от данного действия к определенной причине никогда не бывает достоверным, так как одно действие может быть вызвано различными причинами (A 368; Кант, 2006б, с. 463).

Идеализм предполагает, что единственный непосредственный опыт — это внутренний опыт и что, исходя из этого опыта, мы только заключаем о внешних вещах, да и то без достаточной достоверности, как это всегда бывает, когда мы заключаем от данных действий к определенным причинам: ведь причина представлений, которую мы, быть может ложно, приписываем внешним вещам, может находиться в нас самих (B 276; Кант, 2006а, с. 371).

В приведенном выше отрывке из третьего «Рассуждения» Декарт повторяет свои первоначальные сомнения, но делает это в свете *cogito* и других вещей, полученных им в ходе рассуждения. Только так мы можем понять, в каком смысле Декарт мог поддерживать проблематический идеализм. В рамках второго «Рассуждения» Декарт переходит от глобального скептицизма первого «Рассуждения» к некоторому виду проблематического идеализма. Важно не читать первое «Рассуждение» в свете второго или, тем более, третьего; в противном случае мы можем нарушить принцип *порядка причин* (см.: Guérault, 1953). Повторю сказанное в предыдущем разделе: на карту поставлены скептические гипотезы первого «Рассуждения», а не проблема эпистемического (непрямо-

Now, if I can perceive outer things only indirectly, namely as the probable cause of the representations in me, then I have no means of epistemically justifying such causal inference, and therefore I have no knowledge of outer things. This is what Kant in the first edition calls “sceptical idealism” and in the second edition “problematic idealism”. Consider this:

By an idealist, therefore, one must understand not someone who denies the existence of external objects of sense, but rather someone who only does not admit that it is cognized through immediate perception and infers from this that we can never be fully certain of their reality from any possible experience (*KrV*, A 368-369; Kant, 1998, p. 426).

Thus, I cannot really perceive external things, but only infer their existence from my inner perception, insofar as I regard this as the effect of which something external is the proximate cause. But now the inference from a given effect to its determinate cause is always uncertain, since the effect can have arisen from more than one cause (*KrV*, A 368; Kant, 1998, p. 425).

Idealism assumed that the only immediate experience is inner experience, and that from that outer things could only be inferred, but, as in any case in which one infers from given effects to determinate causes, only unreliably, since the cause of the representations that we perhaps falsely ascribe to outer things can also lie in us (*KrV*, B 276; Kant, 1998, p. 327).

In the above-quoted passage from his third *Meditation*, Descartes recapitulates his original doubts, but now in the light of the *cogito* and his new acquisitions along his meditative journey. Only in this sense can we understand in which sense Descartes could have sustained a “problematic idealism”. Within his second *Meditation*, Descartes moves from the global scepticism of the first *Meditation* to a form of problematic idealism. It is important not read the first *Meditation* in the light of the second or, *a fortiori*, the third; otherwise we might violate the precept of *the order of reasons* (cf. Guérault, 1953). Reiterating what I said in the previous section: What is at stake in the sceptical hypotheses of the first *Meditation* is not the prob-

го) доступа к объектам за пределами сознания (проблематический идеализм). Скорее всего, речь идет о том, можем ли мы быть обманутыми в отношении всего, что считаем само собой разумеющимся.

Аргумент в пользу скептического идеализма содержится в «Четвертом паралогизме» первого издания «Критики» (A 365–367; Кант, 2006б, с. 459–461), который я реконструирую следующим образом¹⁰:

10) Если мы никогда не сможем воспринимать внешние вещи напрямую (но лишь косвенно, выводя их как наиболее вероятную причину наших идей (E)), то мы никогда не сможем быть уверенными в их существовании ($E \supset P$).

11) Мы действительно никогда непосредственно не воспринимаем вещи, находящиеся вне нашего разума (E).

12) Следовательно, знание о существовании вещей вне нашего разума сомнительно [*modus ponens* 10, 11] (P).

Кант утверждает, что в его «Опровержении» игра, которую ведет идеализм, оборачивается против себя, показывая, что внешний опыт действительно непосредственный, а не внутренний опыт, как считает скептический идеалист (B 276; Кант 2006а, с. 371). Ключевой вопрос здесь заключается в том, как доказать, что внешний опыт является непосредственным.

Тем не менее кантианский ответ найти нетрудно. Кантианцы могли бы утверждать, что сам Декарт признал бы, что способен знать временную последовательность изменения его ментальных состояний, когда он говорит о схватывании идей величины и числа (см.: Almeida, 2013). Следующий отрывок, кажется, подтверждает это подозрение: «Точно так же, когда я воспринимаю свое нынешнее бытие и вспоминаю, что существовал какое-то время и прежде, когда у меня есть различные мысли, количество которых я осознаю, я получаю идею длительности и числа, которую впоследствии могу применить к каким-то другим вещам» (Декарт, 1994, с. 37–38). Однако в этом отношении Каранти весьма проницателен, когда напоминает нам:

Декарт утверждает, что «я есть, я существую» необходимо истинно каждый раз, когда я произношу это или мысленно представляю. Ссылка на его истинность «каждый раз», по-видимому, указывает на то, что обоснованность *cogito* не выходит за рамки каждого момента, когда *cogito* выполняется. Что еще важнее, независимо от того, интерпретировал

¹⁰ Согласно Ханне, «Опровержение» нацелено против скептического идеализма (см.: Hanna, 2000; 2001; 2006).

lem of epistemic (indirect) access to objects outside my consciousness (problematic idealism). What is at stake, rather, is whether we may be being deceived about everything we take for granted.

The argument for sceptical idealism is found in the “Fourth Paralogism” of the first edition of *Critique* (KrV, A 365-367; Kant, 1998, pp. 326-329), which I reconstruct as follows:⁹

10) If we can never perceive external things directly (but only indirectly by inference, as the most probable cause of our ideas (E)), then we can never be sure of their existence ($E \supset P$).

11) It is a fact that we never directly perceive things external to our mind (E).

12) Therefore, knowledge of the existence of things outside our minds is dubious [*modus ponens* 10, 11] (P).

Kant’s claim is that in his “Refutation” “the idealistic game turns against itself, showing that the external experience is really immediate” (KrV, B 276; Kant, 1998, p. 327) and not the inner experience, as the sceptical idealist believes. The crucial question here is how to prove that external experience is immediate.

However, we can easily figure out a Kantian reply. Kantians might claim that Descartes himself would have admitted to being able to know the temporal ordering of the alteration of his mental states when he speaks of the acquisition of ideas of magnitude and number (cf. Almeida, 2013). The following passage seems to corroborate this suspicion: “Once again, I realize that I now exist and I remember that I existed for some time; besides, I have several thoughts that I can count; this is how I acquire the ideas of duration and number that I can then transfer to other things” (Descartes, 1996, pp. 44-45). However, in this regard, Caranti is quite astute when he reminds us that:

Descartes claims that ‘I am, I exist’, is necessarily true each time I pronounce it, or that I mentally conceive it. The reference to its being true ‘each time’ seems to indicate that the validity of the *cogito* does not go beyond each instant in which the

⁹ According to Hanna the “Refutation” targets the sceptical idealism. See Hanna (2000; 2001; 2006).

ли сам Декарт *cogito* таким образом, возможно, ему следовало бы это сделать, поскольку выход *cogito* за пределы обоснованности, кажется, предполагает зависимость от памяти. Поскольку она легко может быть превращена в обман злым гением, кажется, Декарт не должен был распространять претензию *cogito* на достоверность за пределы самого момента мышления. Если это так, не мог ли скептик просто игнорировать «Опровержение», отрицая, что он осознает свое собственное существование, переживая последовательность представлений во времени? (Caranti, 2017, p. 315).

На самом деле, именно это и утверждает Декарт: «Таким образом, после более чем тщательного взвешивания всех “за” и “против” я должен в конце концов выдвинуть следующую посылку: всякий раз, как я произношу слова *Я есмь, я существую* или воспринимаю это изречение умом, оно по необходимости будет истинным» (Декарт, 1994, с. 21–22). Более того, Декарт, как известно, утверждал, что прошедшая, настоящая и будущая части времени не зависят друг от друга:

Эти аргументы останутся в силе даже в том случае, если я предположу, что, быть может, я всегда был таким, каков я ныне: словно из этого могло бы следовать, будто и не должен искать какого-то творца моего бытия. Ведь поскольку всякое время жизни может быть поделено на бесчисленное количество частей, из которых одни никоим образом не зависят от других, тот факт, что несколько раньше и существовал, вовсе не влечет за собой необходимости моего нынешнего существования — разве только некая причина как бы воссоздаст меня заново к настоящему моменту или, иначе говоря, меня сохранит. Однако для любого внимательного ума, рассматривающего природу времени, вполне очевидно, что для сохранения любой вещи и каждый отдельный момент ее существования потребна не меньшая сила воздействия, чем для создания той же самой вещи заново, если до сих пор ее не было; таким образом, благодаря естественному свету очевидно: сохранение отличается от творения лишь количественно (Декарт, 1994, с. 40–41).

Некоторые исследователи принимают этот отрывок в качестве аргумента в пользу мнимого картезианского метафизического предположения о том, что время состоит из неделимых временных атомов, и, следовательно, нет никакой непрерывности между этими временными атомами или чем-то, что мы могли бы назвать продолжительностью, постоянством или перманентностью.

cogito is performed. More importantly, regardless of whether Descartes interpreted the *cogito* in this way, arguably he should have. For the extension beyond the validity of the *cogito* seems to imply reliance on memory. Since this faculty could very easily be deceptively triggered by the Evil Genius, it seems that Descartes should not have extended the validity claim of the *cogito* beyond the instant. If this is so, couldn't the sceptic simply ignore the Refutation by denying that I am conscious of my own existence through the experience of a succession of representations over time? (Caranti, 2017, p. 315).

Indeed, this is exactly what Descartes claims: “So, after considering everything very thoroughly, I must finally conclude that this proposition, *I am, I exist*, is necessarily true whenever it is put forward by me or conceived in my mind” (Descartes, 1996, p. 17). Moreover, Descartes notoriously claimed that the past, present, and future parts of time are independent of each other:

I do not escape the force of these arguments by supposing that I have always existed as I do now, as if it followed from this that there was no need to look for any author of my existence. For a lifespan can be divided into countless parts, each completely independent of the others, so that it does not follow from the fact that I existed a little while ago that I must exist now, unless there is some cause which as it were creates me afresh at this moment — that is, which preserves me. For it is quite clear to anyone who attentively considers the nature of time that the same power and action are needed to preserve anything at each individual moment of its duration as would be required to create that thing anew if it were not yet in existence. Hence the distinction between preservation and creation is only a conceptual one, and this is one of the things that are evident by the natural light (Descartes, 1996, p. 33).

Now, several scholars have taken this passage as an argument for the putative Cartesian metaphysical assumption that time is composed of indivisible temporal atoms, and hence there is no continuity between these temporal atoms or anything that we could call duration, persistence, or permanence.

Если это так, то вторая предпосылка простой реконструкции, которую я предложил в разделе 1 («Я знаю, что у меня есть опыт, упорядоченный во временной последовательности»), для Декарта будет неприемлема. Как отмечали Гайер и Дикер, внутренний опыт дает нам интроспективный доступ к нашему настоящему и прошлому опыту, но в этих опытах нет ничего, что могло бы оправдать утверждение, что один из них предшествовал другим во времени в заданном порядке. Дикер весьма проницателен, когда замечает:

Опыт не увенчан маленькими часами, такими как часы в углу телевизионного экрана во время спортивной трансляции, которые позволили бы его датировать или упорядочивать. Воспоминания о более раннем опыте, рассматриваемые исключительно как субъективные состояния сознания или «кажущееся», также не сопровождаются более сильным чувством или ощущением «прошлости», чем воспоминания о недавних переживаниях; и тем более вспоминаемые члены ряда всё более отдаленных во времени переживаний не демонстрируют прогрессивно более глубокого ощущения прошлости (Dicker, 2008, p. 83)¹¹.

Более того, Кант признает что простого осознания своего существования во времени совершенно недостаточно для аргументативных целей:

Между тем мы доказали здесь, что внешний опыт является непосредственным в собственном смысле слова и что только при его посредстве возможно хотя и не сознание нашего собственного существования, то все же его определение во времени, т.е. внутренний опыт. Конечно, представление *я есмь*, будучи выражением сознания, могущего сопутствовать всякому мышлению, есть то, что непосредственно заключает в себе существование субъекта, однако это еще не *познание* его, стало быть, и не эмпирическое познание, т.е. не опыт: к опыту относится кроме мысли о чем-то существующем еще и созерцание, в данном случае внутреннее созерцание, в отношении которого, т.е. [в отношении] времени, субъект должен быть определен, а для этого необходимы внешние предметы, так что, следовательно, сам внутренний опыт возможен только опосредствованно и только при помощи внешнего опыта (В 276–277; Кант, 2006а, с. 371–373).

Что мы знаем наверняка, так это то, что картезианская гипотеза не может подорвать *cogito* и *cogito*-подобные одновременные мысли. Тем не менее определение времени ментальных состояний

¹¹ См. также: (Dicker, 2012).

If so, then the second premise of the simple reconstruction I offered in section 1 (“I am aware of having experience in a successive time-order”) is unacceptable in the eyes of Descartes. As Guyer and Dicker have noted, inner experience gives us introspective access to our present and past experiences, but there is nothing in those experiences that can justify the claim that one of them preceded the others in time in a given order. Dicker is quite perceptive when he observes:

Experiences [do] not come adorned with little clocks, like the ones in the corner of a television sportscast, which would enable you to date or order them. Nor do recollections of your earlier experiences, considered purely as subjective conscious states or ‘seemings,’ come with a greater feeling or sense of ‘pastness’ than recollections of your more recent ones; *a fortiori* the recollected members of a series of increasingly temporally remote experiences do not exhibit a progressively greater feeling of pastness (Dicker, 2008, p. 83).¹⁰

Moreover, Kant recognises that the simple consciousness of one’s existence in time is entirely insufficient for argumentative ends:

Yet, here it is proved that outer experience is really immediate, that only by means of it is possible not, to be sure, the consciousness of our own existence, but its determination in time, i. e., inner experience. Of course, the representation I am, which expresses the consciousness that can accompany all thinking, is that which immediately includes the existence of a subject in itself, but not yet any cognition of it, thus not empirical cognition, i. e., experience; for to that there belongs, besides the thought of something existing, intuition, and in this case inner intuition, i. e., time, in regard to which the subject must be determined, for which outer objects are absolutely requisite, so that inner experience itself is consequently only mediate and possible only through outer experience (*KrV*, В 276-277; Kant, 1998, pp. 327-328).

What we know for sure is that the Cartesian hypothesis cannot undermine the *cogito* and *cogito*-like contemporaneous thoughts. Yet, the time-determination of mental states is a quite different issue in-

¹⁰ See also Dicker (2012).

является совершенно другой проблемой, поскольку кажется, что оно зависит от памяти¹². Декарт ясно дает понять, что его скептические гипотезы подрывают надежность памяти: «Итак, я допускаю, что все видимое мною ложно; я предполагаю никогда не существовавшим все, что являет мне обманчивая память; я полностью лишен чувств; мои тело, очертания (*figura*), протяженность, движения и место — химеры. Но что же тогда остается истинным? Быть может, одно лишь то, что не существует ничего достоверного» (Декарт, 1994, с. 20–21).

Тем не менее, даже если Декарт мог в своей метафизике предположить, что мы знаем временной порядок наших собственных состояний (до его доказательства существования Бога), то нечто существенное теряется. Предположение, что мы знаем временной порядок изменений наших собственных состояний, не является (1) ни необходимым условием для формулирования скептического идеализма, (2) ни необходимым условием для простого осознания моего существования во времени. Согласно «Четвертому паралогизму», всё, что необходимо для формулирования скептического идеализма, — это предположение о том, что у нас нет непосредственного эпистемического доступа к вещам вне нашего сознания, кроме как через представления внешних предметов:

То, о бытии чего можно заключать лишь как о причине данных восприятий, имеет лишь такое существование, в котором приходится сомневаться.

Все внешние явления таковы, что их бытие не воспринимается непосредственно; о нем делают заключение только как о причине данных восприятий.

Следовательно, в бытии всех предметов внешних чувств можно сомневаться. (A 366–367; Кант, 2006б, с. 461)¹³.

В приведенном выше отрывке (B 276; Кант, 2006а, с. 369) Кант недвусмысленно заявляет, что мы способны осознавать свое собственное существование во времени, не зная конкретного временного порядка своего опыта.

¹² См. работу Дж. Беннета (Bennett, 1966), где утверждается, что «Опровержение» касается прежде всего суждений о памяти.

¹³ См. прочтение «Четвертого паралогизма», предложенное Страудом (Stroud, 1984). Что интересно, интерпретация Страуда сближает «Четвертый паралогизм» Канта с известным «Доказательством внешнего мира» Мура. См.: (Moore, 1993а; 1993б). Более того, я отрицаю выдвинутое Страудом предположение о том, что кантовский аргумент против скептицизма опирается на трансцендентальный идеализм. Об идеализме Канта см. мои статьи (Pereira, 2017в; 2019), а также работы Файхингера (Vaihinger, 1883), Эллисона (Allison, 2004), Патона (Paton, 1970), Праусса (Prauss, 1974), Стросона (Strawson, 1966), Лэнгтона (Langton, 1998).

so far as it seems to depend on memory.¹¹ Descartes made it quite clear that his sceptical hypotheses make the reliability of memory suspicious: “I will suppose then that everything I see is spurious. I will believe that my memories tell me lies, and that none of the things they report me ever happened. I have no senses. Body, shape, extension, movement, and places are chimeras. So, what remains true? Perhaps just the one fact that nothing is certain” (Descartes, 1996, p. 16).

Yet, even if Descartes could assume in his metaphysics that we know the temporal ordering of our own states (before his proof of God’s existence), something essential is being neglected. The assumption that we know the temporal ordering of the alternation of our own states (i) is not a necessary condition for the formulation of sceptical idealism, (ii) nor a necessary condition for the mere consciousness of my existence in time. According to the “Fourth Paralogism”, all that is necessary for the formulation of sceptical idealism is the assumption that we do not have immediate epistemic access to things outside our consciousness, but only through the representations of those same objects outside of us:

That whose existence can be inferred only as a cause of given perceptions has only a doubtful existence.

Now all outer appearances are of this kind: their existence cannot be immediately perceived, but can be inferred only as the cause of given perceptions.

Thus, the existence of all objects of outer sense is doubtful (*KrV*, A 366-367; Kant, 1998, pp. 424-425).¹²

In the passage quoted above (*KrV*, B 276; Kant, 1998, p. 327), Kant is unequivocal in stating that I may be aware of my own existence in time without knowing the specific temporal order of my experience.

¹¹ See Bennett (1966) who claims that the “Refutation” concerns mainly judgments about memory.

¹² See Stroud’s reading of Kant’s “Fourth Paralogism” (Stroud, 1984). Interestingly, Stroud’s reading of the “Fourth Paralogism” brings Kant closer to Moore’s infamous *Proof of an External World*. See Moore (1993а; 1993б). Moreover, I reject Stroud’s assumption that Kant’s answer to scepticism relies on his transcendental idealism. About Kant’s idealism see my papers (Pereira, 2017с; 2019), but also Vaihinger (1883), Allison (2004), Paton (1970), Prauss (1974), Strawson (1966), Langton (1998).

3. Мендельсоновский идеализм

Теперь я возвращаюсь к интерпретации, первоначально предложенной Диком (Dyck, 2011), согласно которой Мендельсон, картезианский идеалист на немецкой земле, является главной мишенью «Опровержения идеализма» Канта. Как указывает Дик, эту интерпретацию поддерживают текстуальные свидетельства; рассмотрим это доказательство в настоящем разделе.

Прежде всего, чтобы понять диалог между Кантом и Мендельсоном, мы должны помнить, что термин «идеализм» у последнего означает именно то, что Кант подразумевает под идеализмом, а именно монистическое учение, согласно которому есть только мыслящие существа: «Следовательно, если материализм непригоден для объяснения моего бытия, то и спиритуализм также недостаточен для этой цели; отсюда следует, что мы никаким образом не можем что-либо узнать о свойствах нашей души, когда речь идет о возможности ее обособленного существования вообще» (В 420; Кант, 2006а, с. 535). В этом отношении Мендельсон задумывает диалог между монистом (идеалистом) и дуалистом: в то время как дуалист принимает существование чего-то независимого от мыслящих существ, идеалист отвергает такое предположение:

Воплощение наших объективных идей содержит также неорганические субстанции, физические сущности, которые представляются нам существующими вне нас. Истинно ли это представление? «Нет! — отвечает идеалист, — в том, что мы так думаем, заключается близорукость нашего чувственного познания; это обман чувств, чья причина кроется в несовершенстве наших способностей (in unserm Unvermögen). Мой более совершенный разум внушает мне, что субстанция не может быть физической». Дуалист, напротив, верит, что разум идеалиста путем ошибочных умозаключений ввел его в заблуждение; он верит, что существуют как физические, так и духовные субстанции: правда, каждая из них не совсем так, как они нам представляются, ибо ограничения нашего познания кое-что изменили в их представлениях (Mendelssohn, 2017, S. 49).

О том же противопоставлении идеализма и дуализма можно прочесть и у Канта:

Следовательно, в бытии всех предметов внешних чувств можно сомневаться. Эту недоверность я называю идеальностью внешних явлений,

3. Mendelssohnian Idealism

From now on I return to the interpretation originally proposed by Dyck (2011) according to which Mendelssohn, a Cartesian idealist on German soil, is the main target of Kant's "Refutation of Idealism". As Dyck points out, textual evidence abounds for that interpretation; we shall examine this evidence in the present section.

First of all, in order to understand the dialogue between Kant and Mendelssohn, we must remember that the term "idealism" in Mendelssohn means exactly what Kant means by idealism, namely the monist doctrine according to which there would be only thinking beings: "Thus if materialism will not work as a way of explaining my existence, then spiritualism is just as unsatisfactory for it, and the conclusion is that in no way whatsoever can we cognize anything about the constitution of our soul that in any way at all concerns the possibility of its separate existence" (*KrV*, B 420; Kant, 1998, p. 452). In this regard, Mendelssohn conceives a dialogue between a monist (idealist) and a dualist: while the dualist accepts the existence of something independent from thinking beings, the idealist rejects such an assumption:

The full expanse of our objective thoughts also includes ideas of inanimate substances, physical beings that present themselves to us as located outside of us. Does this presentation also have truth on its side? "No!" the idealist answers; "it is due to the short-sightedness of our sensory perception that we think so; it is an illusion of the senses whose source lies in our natural impairments." "My better reason convinces me," he says, "that no substance can possibly be physical." The dualist, however, believes that the idealist's thinking has fallen into error because of his mistaken premises. The dualist believes that there are both physical and psychical substances, the former, however, being not entirely like what they seem to us to be, for the limitations of our cognitive faculties alter the way they come to be represented (Mendelssohn, 2012, p. 49).

The very same opposition between idealism and dualism can be read in Kant:

Thus the existence of all objects of outer sense is doubtful. This uncertainty I call the ideality of outer appearances, and the doctrine of this ideality is

а учение об этой идеальности называется *идеализмом*; в отличие от последнего утверждение о возможной достоверности предметов внешних чувств называется *дуализмом* (A 367; Кант, 2006б, с. 461).

Трансцендентальный же идеалист может быть сторонником эмпирического реализма, стало быть, как говорят, *дуалистом*, т.е. может допустить существование материи, не выходя за пределы самосознания и признавая только достоверность представлений во мне, т.е. [он допускает] *cogito, ergo sum*, и ничего больше (A 370; Кант, 2006а, с. 465).

Теперь, основываясь на двух приведенных ниже фрагментах из Мендельсона, мы можем сделать вывод, что монистический идеализм опирается на эпистемологический идеализм: не может быть материальной субстанции за пределами мыслящей, поскольку у нас нет прямого эпистемического доступа к материальным вещам вне нас:

Первое, в действительности чего я убежден, — это мои мысли и представления. Я приписываю им идеальную действительность, поскольку они мне присущи и я воспринимаю их как изменения моей мыслительной способности. Любое изменение предпосылает нечто тому, что изменяется. Таким образом, я сам как субъект этого изменения обладаю действительностью, которая не просто идеальна, но реальна (Mendelssohn, 2017, S. 10).

Мы просто не можем сомневаться в том, что они действительно присутствуют в нас, что они являются изменениями нас самих и что они обладают по крайней мере субъективной действительностью. Соответственно, наше собственное существование также является необходимым условием, без которого не может быть никаких исследований, да и вообще никаких сомнений и никаких размышлений. Декарт справедливо предложил в качестве основания всякого размышления заключение: *я мыслю, следовательно, я существую*. Если мои внутренние мысли и чувства во мне действительны, если мне самому невозможно не признать существование этих изменений, то должно быть допущено и Я, к которому относятся эти изменения. Там, где есть изменения, должен быть и субъект, который претерпевает эти изменения. *Я мыслю, следовательно, я существую* (Mendelssohn, 2017, S. 38).

«Проблематический идеализм» Канта — это картезианский идеализм Мендельсона.

4. Против мендельсоновского идеализма

Начнем с того, что, хотя Кант никогда не давал ясных указаний, как именно следует понимать его первое утверждение «Я сознаю свое бы-

called **idealism**, in comparison with which the assertion of a possible certainty of objects of outer sense is called **dualism** (KrV, A 367; Kant, 1998, p. 425).

The transcendental idealist, on the contrary, can be an empirical realist, hence, as he is called, a **dualist**, i. e., he can concede the existence of matter without going beyond mere self-consciousness and assuming something more than the certainty of representations in me, hence the *cogito, ergo sum* (KrV, A 370; Kant, 1998, p. 426).

Now, from the two passages quoted below by Mendelssohn, we can clearly deduce that monistic idealism rests on an epistemological idealism: there can be no material substance beyond the mental because we have no direct epistemic access to material things outside of us:

The first things of whose actuality I am assured are my thoughts and representations. I ascribe to them an ideal actuality insofar as they reside within me and are perceived by me as alterations of my power to think. Every alteration presupposes something that is altered. I myself, therefore, who am the subject of this alteration, possess an actuality that is not merely ideal, but real" (Mendelssohn, 2012, p. 12).

We cannot for a moment doubt that they are actually present within us, that they are alterations of our very selves, and that they at least possess a subjective actuality. Thereafter it is our own existence that is a necessary condition without which no further discoveries, indeed, no doubting and no thinking, could ever take place. Descartes correctly posits as the foundation of all further reflection the proposition *I think, therefore I am*. If my inner thoughts and feelings are actually within me, if the existence of these alterations of my very self cannot be merely illusory, then we must acknowledge the *I* to which these alterations occur. Where there are alterations, there must be present a subject that suffers these alterations. *I think, therefore I am* (Mendelssohn, 2012, p. 38).

Kant's "problematic idealism" is Mendelssohn's Cartesian idealism.

4. Against Mendelssohnian Idealism

To begin with, even though Kant never clearly stated how we should understand his first claim (i), namely "I am conscious of my existence as de-

тие как определенное во времени» (i), можно предположить, что его главным противником выступал Мендельсон. Было бы справедливо реконструировать (i) как утверждение, подобное *cogito*, например: *Я осознаю свое существование как мыслящее бытие во времени*. Как мы видели, стандартное антискептическое прочтение сталкивается с проблемой относительно второго кантовского утверждения: «Всякое определение времени имеет своей предпосылкой что-то *постоянное* в восприятии» (ii). Проблема исчезает, если мы примем, что аргумент направлен против идеализма Мендельсона: хотя имеющееся у нас знание, что наши собственные ментальные состояния определяются во времени, представляет собой проблему для глобального скептика картезианского происхождения, Мендельсон не видит в этом проблемы для своего идеализма. Он чувствует себя в безопасности, предполагая, что *я осознаю свое существование как мыслящее бытие во времени* в его собственной доктрине. Ибо, согласно Мендельсону, воспринимая изменения своих ментальных состояний, человек осознает свое существование во времени (см.: Mendelssohn, 2017, S. 38).

В связи с этим мы преодолеваем второе препятствие: из конъюнкции (i) и (ii) следует, что в восприятии что-то существует. Для проблемного субъективного идеалиста (но не для глобального) знание о своем существовании связано со знанием изменений своих ментальных состояний во времени. Но теперь мы сталкиваемся с третьим препятствием для традиционного эпистемического антискептического прочтения: в каком смысле Кант заявляет в (ii), что определение времени предполагает нечто *постоянное* в восприятии? Препятствие вновь устраняется, если вспомнить, что это требование выдвигается самим Мендельсоном: «Любое изменение предпосылает нечто тому, что изменяется. Таким образом, я сам как субъект этого изменения обладаю действительностью, которая *не просто идеальна, но реальна*. Я — не просто модификация, но сама модифицированная вещь: не просто мысли, но мыслящее существо, чье состояние изменяется с помощью мыслей и представлений» (курсив мой. — Р.П.) (Mendelssohn, 2017, S. 10).

Первый вопрос, который нам следует задать: в чем же Кант и Мендельсон не согласны? Их несогласие связано с конечной природой реальности и с конечной природой мыслящего ума. Мендельсон отвергает кантовское предположение о реальном существовании внешних вещей за пределами необходимых или законосообразных связей между нашими собственными идеями, полагая, что его разум является субстанцией:

terminated in time,” assuming that his main opponent is Mendelssohn, it is fair to reconstruct (i) as a *cogito*-like claim, for example, *I am conscious of my existence as a thinking being in time*. As we saw, the standard anti-sceptical reading confronts the problem with Kant’s second claim (ii), namely “All time-determination presupposes something persistent in perception.” The problem disappears if we consider that the argument is against Mendelssohn’s idealism: although self-knowledge of the determination of my own mental states in time is a problem for a global sceptic of Cartesian provenance, Mendelssohn does not see it as a problem for his idealism. He feels safe in assuming that *I am conscious of my existence as a thinking being in time* in his own doctrine. For according to Mendelssohn, it is by perceiving the alterations of one’s mental states that one becomes conscious of one’s own existence in time (Mendelssohn, 2012, p. 38).

In this regard, we overcome the second obstacle: (i), in conjunction with (ii), entails that there is something persisting in perception. For the problematic subjectivist idealist, but not for the global one, the knowledge that ‘I am’ is bound to the knowledge of the alterations of one’s mental states in time. But now we face the third obstacle to a traditional epistemic anti-sceptical reading: In which sense does Kant state in (ii) that time-determination presupposes something permanent in perception? The obstacle is once more eliminated when we bear in mind that this is a claim raised by Mendelssohn himself: “Every alteration presupposes something that is altered. *I, myself, therefore, who am the subject of this alteration, possess an actuality that is not merely ideal, but real*. I am not merely a modification, but the modified thing itself: not merely thoughts, but a thinking being whose condition is altered through its thoughts and representations” [*my italics* — R. P.] (Mendelssohn, 2012, p. 12).

The first question to raise is: Where do Kant and Mendelssohn disagree? Their disagreement is about the ultimate nature of reality and about the ultimate nature of the thinking mind. Mendelssohn rejects the Kantian assumption of the real existence of outer things beyond the necessary or lawful connection between our own ideas, by assuming that his mind is a substance:

— Друг, — отвечал я, — если вы серьезно, то я думаю, что вы желаете знать что-то, что попросту не является предметом познания. Мы находимся на грани не только человеческого познания, но и всякого познания вообще, и мы хотим идти дальше, не зная куда. Если я вам говорю, что вещь делает или претерпевает, то не спрашивайте далее, что это. Если я вам говорю, какое понятие вы должны получить о вещи, то дальнейший вопрос о том, *что эта вещь есть сама по себе и для себя*, не имеет смысла (курсив мой. — P.П.) (Mendelssohn, 2017, S. 51–52).

В то время как для Мендельсона это постоянство является единственной нематериальной мыслящей субстанцией, которая существует и сохраняется *сама по себе* без причинно-следственного взаимодействия с чем-либо еще, для Канта эта постоянная вещь является независимой от ума вещью, которая вызывает изменение ментальных состояний и представлена этими же состояниями. По его собственным словам, «следовательно, восприятие этого постоянного возможно только при помощи *вещи* вне меня, а не посредством одного лишь *представления* о вещи вне меня» (B 275; Кант, 2006а, с. 369).

Здесь мы возвращаемся к утверждению, что цель «Опровержения» состоит в том, чтобы доказать существование вещей, независимых от разума. Опять же яблоком раздора между Кантом и Мендельсоном становится метафизическая природа тех вещей вне нас, которые представлены нашему разуму, и метафизическая природа самого разума. По словам Мендельсона, всё, что нам требуется, — это *согласие между нашими собственными представлениями*. Напротив, согласно Канту, требуется постоянный объект в пространстве.

Беатрис Лонгнес полагает, что Кант не выполнил своего обещания доказать существование чего-то онтологически отличного от наших собственных ментальных состояний, хотя и заявил: «Мы остаемся [*зачеркнуто*: однако] в чувственном мире и ведомы лишь основоположениями [*зачеркнуто*: закона] рассудка, которые мы применяем в опыте, но **осуществляем возможный для нас прогресс к предмету самому по себе**, рассматривая возможность опыта как нечто действительное в предмете опыта» (AA 18, S. 280–281; Кант, 2000, с. 226, № 5642). В противоположность этому, согласно Лонгнес, Кант доказал (если вообще что-то доказал) только то, что существует необходимая связь между *осознанием* нашего собственного существования во времени и *осознанием* чего-то стойкого в простран-

“Friend,” I replied, “if this is your earnest wish, it seems to me that you ask to know something that is absolutely not an object of knowledge. We are standing at the limit, not only of human knowledge, but of all cognition in general, and you want to go still further, but you do not know where to. When I tell you, what effect a thing has or how it can be affected by something else, do not ask what it is. When I tell you what concept to use in order to categorize a thing, then the further question, *what is this thing in and of itself?* has no good reason to be asked” [*my italics* — R. P.] (Mendelssohn, 2012, pp. 51-52).

Whereas for Mendelssohn this persistence is the very immaterial thinking substance that exists and persists *per se* without causal interaction with anything else, for Kant this persistent thing is the mind-independent thing that causes the alteration of mental states and is represented by those very states. In his own words: “Thus, the perception of this persistent thing is possible only through a thing outside me and not through the mere representation of a thing outside me” (*KrV*, B 275; Kant, 1998, p. 327).

Here we come back to the claim that the goal of the “Refutation” is to prove the existence of mind-independent things. Again, the bone of contention between Kant and Mendelssohn is the metaphysical nature of those things outside of us that are presented to our mind and the metaphysical nature of our own mind. According to Mendelssohn, all that is required is *some agreement between our own representations*. In contrast, according to Kant, what is required is the existence of a persistent object in space.

Now, according to Longuenesse (2008), Kant never delivered on his promise to prove the existence of something ontologically distinct from our own mental states as he announces: “We remain in the world of the senses [*crossed out*: however], and would be led by nothing except the principles of the [*crossed out*: law] understanding that we use in experience, but **we make our possible progression into an object in itself**, by regarding the possibility of experience as something real in the objects of experience” (*Refl* 5642, AA 18, pp. 280-281; Kant, 2005, p. 267). In contrast, according to Longuenesse, what Kant proved (if anything) is only that there is a necessary connection between the *awareness* of our own existence in time and the *awareness* of some-

стве, а не связь между *осознанием* нашего собственного существования во времени и существовании чего-то онтологически независимого от нас:

Что он на самом деле делает, так это продвигается от сознания специфического определения своего существования (его эмпирического определения во времени) к необходимому условию этого сознания, которое само есть другое сознание (сознание чего-то постоянного, что, по утверждению Канта, должно быть сознанием чего-то в пространстве). [...] Остается нерешенным вопрос, являются ли объекты, с необходимостью осознаваемые мной как онтологически отличные от меня и моих ментальных состояний, на самом деле отличными от меня и от моих ментальных состояний (Longuenesse, 2008, p. 33).

В том же духе Эллисон жалуется, что Кант так никогда не и достиг своей цели — доказать существование чего-то онтологически независимого от наших собственных представлений в качестве основания для определения изменения наших ментальных состояний во времени. По словам Эллисона,

предыдущие шаги установили, что познание своего внутреннего состояния основывается на *представлении* чего-то, существующего в пространстве. Но если Кант собирается опровергнуть скептика, то он не может удовлетвориться этим довольно скромным выводом. Вместо этого он должен показать, что я действительно получаю опыт или воспринимаю, а не просто воображаю или верю, что я воспринимаю что-то существующее постоянно. [...] Скептик мог бы с готовностью принять существование отношения связи между убеждениями и, таким образом, признать необходимость внешних представлений. Чего бы он не смог принять, так это утверждения о том, что это дает право сделать вывод о реальном опыте или реальном существовании (Allison, 2004, p. 293).

Чтобы быть уверенными, мы должны *знать* или *представлять* эту постоянную вещь. Но это еще не значит, что она не *является просто представлением во мне*. Осознание *чего-то существующего постоянно отдельно от меня* должно принимать форму фундаментального познания вещи, отличной от моего разума и моих ментальных состояний, и это вызывает осознание изменений моих состояний во времени¹⁴. Это положение раскрывается в третьем

¹⁴ В этом отношении я следую интерпретации Чигнела (Chignell, 2010; 2011).

thing persistent in space rather than the connection between the *awareness* of our own existence in time and the existence of something ontologically independent from us:

What he actually does is to progress from the consciousness of a specific determination of my existence (his empirical determination in time) to a necessary condition of that consciousness, which is itself another consciousness (consciousness of something permanent, of which Kant maintains must be the consciousness of something in space). [...] The question remains whether the objects of which I am necessarily conscious as objects ontologically distinct from myself and my mental states are actually distinct from me and from my mental states (Longuenesse, 2008, p. 33).

In the same vein, Allison complains that Kant never accomplished his goal of proving the existence of something ontologically independent of our own representation as the ground for determining the alterations of our mental states in time. According to Allison:

The previous steps have established that the cognition of one's inner state rests upon the *representation* of something persisting in space. But if Kant is to refute the sceptic, he cannot rest content with this rather modest conclusion. Instead he must show that I actually experience or perceive, not merely imagine or believe that I perceive, something persisting. [...] [T]he sceptic could readily accept an entailment relation between beliefs, and thus acknowledge the necessity of outer representations. What he would not grant is the contention that this licenses a conclusion about actual experience or real existence (Allison, 2004, p. 293).

To be sure, we must be *aware of* or *represent* this persisting thing. Still, that does not mean that this persisting thing is not *a mere representation in me*. The awareness of *something persisting distinct from me* must take the form of the fundamental cognition of a thing distinct from my mind and from my mental states and that causes the awareness of the alterations of my states in time.¹³ The third note to the

¹³ In this regard, I follow Chignell (2010; 2011).

примечании к «Опровержению». Когда Кант говорит об определении времени ментальных событий, таких как X или Y, он либо говорит (1) о том, существовал ли X до Y или Y до X, либо (2) о том, как X и Y временно связаны с другими вещами. Вопрос в том, как узнать, что X и Y связаны во времени или, конкретнее, как узнать, что этот X существовал до Y, а не наоборот?

Поскольку мы не можем воспринимать временной порядок, нам нужно что-то «постоянно существующее» в промежутке между X и Y, чтобы утверждать, что X существовал до Y. Согласно Мендельсону, этот постоянный элемент — само мыслящее существо. *Тем не менее мыслящее существо не является объектом внутреннего восприятия.* Таким образом, мы должны предположить, что другая вещь во времени, скажем Z, есть та самая «постоянная вещь во времени», с помощью которой мы определяем временную последовательность от X до Y. Однако проблема повторяется: если мы не знали, как определить временную последовательность от X до Y, как мы узнаем временное отношение Z к последовательности от X до Y? Регресс запущен. Единственный способ остановить его — предположить, что эта постоянная вещь есть не представление во мне, а независимая от ума вещь в пространстве.

Таким образом, нет никаких дальнейших препятствий для того, чтобы думать, что наши сенсорные состояния в силу своей метафизической природы суть представления, то есть чувственные восприятия внешних вещей. Учитывая это, согласно моей первоначальной интерпретации кантовского идеализма в «Опровержении», аргумент принимает следующую форму:

a) Я осознаю свое существование во времени (см.: Mendelssohn, 2017, S. 38);

b) Я не мог бы осознавать свое существование во времени, если бы не мог интроспективно знать, что мои чувственные состояния изменяются во времени (Ibid.);

c) Интроспективное самопознание этого изменения предполагает нечто, сохраняющееся в восприятии, а именно существование меня как нематериальной мыслительной субстанции (см.: Mendelssohn, 2017, S. 10);

На что Кант отвечает Мендельсону:

d) Этим постоянным не могу быть я сам как нематериальная субстанция или только лишь представление во мне, поскольку, во-первых, со временем всё меняется, и во-вторых, внутреннее восприятие такой нематериальной субстанции отсутствует;

“Refutation” reveals this nature. When Kant talks about the time-determination of mental events like X or of Y, either he is talking about (1) whether X existed before Y or Y existed before X, or (2) about how X and Y are temporally related to other things. The question is how do I know X and Y are temporally related or, more specifically, how do I know that that X existed before Y and not the other way around?

Since we are not able to perceive the temporal order, we need something “persisting” in the interval between X and Y in order to claim that X existed before Y. Now according to Mendelssohn this persisting item is the thinking being itself. *Yet, the thinking being is not object of an inner perception.* Thus, we must assume that another thing in time, say Z, is this “persisting thing in time” by means of which we determine the temporal sequence from X to Y. However, the problem recurs: if we did not know how to determine the temporal sequence from X to Y, how do we know the temporal relation of Z to the sequence from X and Y? A regress is launched. The only way of stopping it is assuming that such a persisting thing is not a representation in me in time, but rather a mind-independent thing in space.

Thus, there is no further obstacle to thinking that our sensory states are, by virtue of their own metaphysical nature, representations, that is, sensible intuitions of outside things. Given this, according to my original interpretation of Kant’s idealism in the “Refutation”, the argument takes the following form:

a) I am aware of my existence in time (cf. Mendelssohn, 2012, p. 38).

b) I could not be aware of my existence in time unless I could introspectively know that my sensory states change in time (*ibid.*).

c) Now, the introspective self-knowledge of this alteration presupposes something persisting in perception, namely the existence of myself as an immaterial thinking substance (cf. Mendelssohn, 2012, p. 12).

Now here Kant is against Mendelssohn:

d) This persisting cannot be myself as an immaterial substance or a mere representation in me, because, first, in time everything changes, and, second, there is no inner perception of such an immaterial substance.

е) Следовательно, изменяющиеся ментальные состояния являются *изложениями* (*Darstellungen*), а не *представлениями* (*Vorstellungen*) в смысле Мендельсона, т.е. кантовскими созерцаниями какой-то существующей постоянно и притом независимой от ума вещи;

ф) То, что лежит в основе моего внутреннего самопознания изменений моих ментальных представлений с течением времени,— познание реальности, состоящей из независимых от разума вещей;

г) Из е) и ф) мы получаем следующие онтологические выводы: (1) фундаментальная природа того, что мы называем «внешней реальностью», состоит из независимых от разума вещей; (2) мы не являемся нематериальными мыслящими субстанциями, существующими и остающимися самими по себе, не требующими существования какой-либо независимой от ума реальности.

Список литературы

Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1994. Т. 2. С. 3–72.

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

Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*). М. : Прогресс—Традиция, 2000.

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.

Allison H. E. *Kant's Transcendental Idealism*. 2nd ed. New Haven : Yale University Press, 2004.

Almeida G. A. de. *Kant e a Refutação do Idealismo II // Analytica*. 2013. Vol. 17 (12). P. 13–50.

Ameriks K. *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford : Oxford University Press, 2003.

Aquila R. E. *Personal Identity and Kant's «Refutation of Idealism» // Kant-Studien*. 1979. Bd. 70. S. 259–278.

Bader R. M. *The Role of Kant's Refutation of Idealism // Archiv für Geschichte der Philosophie*. 2012. Bd. 94, № 1. S. 53–73.

Bardon A. *Kant's Empiricism in his Refutation of Idealism // Kantian Review*. 2004. Vol. 8. P. 62–88.

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

Caranti L. *Kant and the Scandal of Philosophy*. Toronto : University of Toronto Press, 2017.

Chignell A. *Causal Refutations of Idealism // The Philosophical Quarterly*. 2010. Vol. 60 (240). P. 487–507.

е) Therefore, the changing mental states are *presentations* (*Darstellungen*) rather than *representations* (*Vorstellungen*) in Mendelssohn's sense, i. e. Kantian intuitions of some persisting and mind-independent thing.

ф) What underlies my introspective self-knowledge of alterations of my mental representations over time is the cognition of a reality made up of mind-independent things.

г) From e) and f) we derive these ontological conclusions: (1) the underlying nature of what we call “external reality” is made up of mind-independent things; (2) we are not immaterial thinking substances that exist and persist per se, without the existence of any mind-independent reality.

References

Allison, H. E., 2004. *Kant's Transcendental Idealism*. 2nd edition. New Haven: Yale University Press.

Almeida, G. A. de, 2013. Kant e a Refutação do Idealismo II. *Analytica*, 17(12), pp. 13-50.

Ameriks, K., 2003. *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford: Oxford University Press.

Aquila, R. E., 1979. Personal Identity and Kant's “Refutation of Idealism. *Kant-Studien*, 70, pp. 259-278.

Bader, R. M., 2012. The Role of Kant's Refutation of Idealism. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 94(1), pp. 53-73.

Bardon, A., 2004. Kant's Empiricism in his Refutation of Idealism. *Kantian Review*, 8, pp. 62-88.

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

Caranti, L., 2017. *Kant and the Scandal of Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press.

Chignell, A., 2010. Causal Refutations of Idealism. *The Philosophical Quarterly*, 60(240), pp. 487-507.

Chignell, A., 2011. Causal Refutations of Idealism Revisited. *The Philosophical Quarterly*, 61(242), pp. 184-186.

Dahlstrom, D., 2018. Truth, Knowledge, and “the Pretensions of Idealism”: A Critical Commentary on the First Part of Mendelssohn's Morning Hours. *Kant-Studien*, 109(2), pp. 329-351.

Descartes, R., 1996. *Meditations on First Philosophy: With Selections From the Objections and Replies*. Translated by J. Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press.

Dicker, G., 2004. *Kant's Theory of Knowledge*. New York: Oxford University Press.

Dicker, G., 2008. Kant's Refutation of Idealism. *Noûs*, 42, pp. 80-108.

Dicker, G., 2012. Kant's Refutation of Idealism: Once More unto the Breach. *Kantian Review*, 17(2), pp. 191-195.

- Chignell A. Causal Refutations of Idealism Revisited // *The Philosophical Quarterly*. 2011. Vol. 61 (242). P. 184–186.
- Dahlstrom D. Truth, Knowledge, and «the Pretensions of Idealism»: A Critical Commentary on the First Part of Mendelssohn's Morning Hours // *Kant-Studien*. 2018. Bd. 109, № 2. S. 329–351.
- Dicker G. *Kant's Theory of Knowledge*. N.Y. : Oxford University Press, 2004.
- Dicker G. *Kant's Refutation of Idealism* // *Noûs*. 2008. Vol. 42. P. 80–108.
- Dicker G. *Kant's Refutation of Idealism: Once More unto the Breach* // *Kantian Review*. 2012. Vol. 17, № 2. P. 191–195.
- Dyck C.W. Turning the Game against the Idealist: Mendelssohn's Refutation of Idealism and Kant's Replies // *Mendelssohn's Aesthetics and Metaphysics* / ed. by R.W. Munk. Dordrecht : Springer, 2011. P. 159–182.
- Erdmann B. *Kant's Criticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Eine historische Untersuchung*. Hildesheim : Dr. H.A. Gerstenberg, 1973.
- [Feder J., Garve C.] Die Göttinger Rezension // *Kant I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* / ed. by R. Malter. Stuttgart : Reclam, 1989. P. 192–200.
- Guérout M. *Descartes Selon l'Ordre des Raisons*. Paris : Aubier, 1953.
- Guyer P. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge : Cambridge University Press, 1987.
- Guyer P. *Kant*. Oxford : Routledge, 2006.
- Guyer P. *Mendelssohn, Kant and the Refutation of Idealism* // *Kant and his German Contemporaries* / ed. by C. Dyck and F. Wunderlich. Cambridge : Cambridge University Press, 2018. P. 134–154.
- Hanna R. The Inner and the Outer: Kant's «Refutation» Reconstructed // *Ratio*. 2000. Vol. 13. P. 146–174.
- Hanna R. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford : Oxford University Press, 2001.
- Hanna R. *Kant, Science, and Human Nature*. Oxford : Oxford University Press, 2006.
- Jacobi F.H. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus: ein Gespräch*. Breslau : Löwe, 1787.
- Langton R. *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford : Clarendon Press, 1998.
- Longuenesse B. Kant's «I think» versus Descartes' «I am a Thing that Thinks» // *Kant and the Early Moderns* / ed. by D. Garber, B. Longuenesse. New Jersey : Princeton University Press, 2008. P. 9–31.
- Mendelssohn M. *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. Vollständige Neuausgabe mit einer Biographie des Autors / hrsg. von K.-M. Guth. Berlin : Hofenber, 2017.
- Moore G. E. Proof of an External World // *Moore G. E. Selected Writings* / ed. by E. Baldwin. L. : Routledge, 1993a. P. 147–170.
- Moore G. E. The Refutation of Idealism // *Moore G. E. Selected Writings* / ed. by E. Baldwin. L. : Routledge, 1993b. P. 23–44.
- Dyck, C.W., 2011. Turning the Game against the Idealist: Mendelssohn's Refutation of Idealism and Kant's Replies. In: R.W. Munk, ed. 2011. *Mendelssohn's Aesthetics and Metaphysics*. Dordrecht: Springer, pp. 159-182.
- Erdmann, B., 1973. *Kant's Criticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Eine historische Untersuchung*. Hildesheim: Dr. H.A. Gerstenberg.
- [Feder, J., Garve, C.], 1782. Die Göttinger Rezension. In: I. Kant, 1989. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Edited by R. Malter. Stuttgart: Reclam, pp. 192-200.
- Guérout, M., 1953. *Descartes Selon l'Ordre des Raisons*. Paris: Aubier.
- Guyer, P., 1987. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guyer, P., 2006. *Kant*. Oxford: Routledge.
- Guyer, P., 2018. Mendelssohn, Kant and the Refutation of Idealism. In: C. Dyck and F. Wunderlich, eds. 2018. *Kant and his German Contemporaries*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 134-154.
- Hanna, R., 2000. The Inner and the Outer: Kant's "Refutation" Reconstructed. *Ratio*, 13, pp. 146-174.
- Hanna, R., 2001. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Hanna, R., 2006. *Kant, Science, and Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Jacobi, F.H., 1787. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus: ein Gespräch*. Breslau: Löwe.
- Kant, I., 2004. *Prolegomena to Any Future Metaphysics that will be Able to Come Forward as Science*. Translated by G. Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I., 2005. *Notes and Fragments*. Translated by C. Bowman, P. Guyer and F. Rauscher. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated by P. Guyer and A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Langton, R., 1998. *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Clarendon Press.
- Longuenesse, B., 2008. Kant's "I think" versus Descartes' "I am a Thing that Thinks". In: D. Garber and B. Longuenesse, eds. *Kant and the Early Moderns*. New Jersey: Princeton University Press, pp. 9-31.
- Mendelssohn, M., 2012. *Last Works*. Illinois: University of Illinois Press.
- Moore, G. E., 1993a. Proof of an External World. In: G. E. Moore, 1993. *Selected Writings*. Ed. by E. Baldwin. London: Routledge, pp. 147-170.
- Moore, G. E., 1993b. The Refutation of Idealism. In: G. E. Moore, 1993. *Selected Writings*. Ed. by E. Baldwin. London: Routledge, pp. 23-44.
- Paton, H.J., 1970. *Kant's Metaphysic of Experience*. London: George Allen & Unwin.
- Pereira, S.R., 1993. *Außenwelt-Skeptizismus*. Konstanz: Hartung-Gorre Verlag.

Paton H. J. Kant's Metaphysics of Experience. L. : George Allen & Unwin, 1970.

Pereira S. R. Außenwelt-Skeptizismus. Konstanz : Hartung-Gorre Verlag, 1993.

Pereira S. R. Argumentos Transcendentais // *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica* / ed. by J. Branquinho, R. Santos. Lisboa, 2014. URL: https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/18450/1/pereira_2014_argumentos_transcendentais (дата обращения: 22.03.2019).

Pereira S. R. Stroud and Transcendental Arguments Revisited // *Sképsis. A Special Issue about Barry Stroud's Philosophy*. 2016. Vol. 7 (14). P. 188–206.

Pereira S. R. Transcendental Arguments Against Metaphysical External-World Skepticism // *Sképsis*. 2017a. Vol. 8 (15). P. 157–178.

Pereira S. R. What is the Scandal of Philosophy? // *International Journal for the Study of Skepticism*. 2017b. Vol. 7. P. 1–28.

Pereira S. R. A Non-Dual Epistemic Phenomenalist Reading of Kant's Idealism // *Contemporary Studies in Kantian Philosophy*. 2017b. Vol. 2. P. 1–22. URL: <https://www.cckp.space/single-post/2017/04/06/A-Non-Dual-Epistemic-Phenomenalist-Reading-of-Kants-Idealism> (дата обращения: 22.03.2019).

Pereira S. R. One-Object-Plus-Phenomenalism // *Kant e-Prints*. 2019. Series 2. Vol. 14, № 1. P. 6–31. URL: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/1321> (дата обращения: 22.03.2019).

Prauss G. Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn : Bouvier, 1974.

Pritchard H. A. Kant's Theory of Knowledge. Oxford : Clarendon Press, 1909.

Smith N. K. A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason. 2nd ed. L. : Macmillan, 1923.

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

Stroud B. Transcendental Arguments // *Journal of Philosophy*. 1968. Vol. 65. P. 241–256.

Stroud B. The Significance of Philosophical Skepticism. N.Y. : Clarendon Press ; Oxford : Oxford University Press, 1984.

Stroud B. Roberto's «Stroud and Transcendental Arguments Revisited» // *Sképsis*. 2016. Vol. 8 (14). P. 218–233.

Vaihinger H. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft : in 2 vol. Stuttgart ; Berlin ; Leipzig : Union deutsche Verlagsgesellschaft, 1883.

Vaihinger H. Zu Kants Widerlegung des Idealismus // *Straßburger Abhandlungen zur Philosophie*. Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstage. Freiburg i. B. : Akademische Verlagbuchhandlung, 1884. P. 85–164.

Van Cleve J. Problems from Kant. Oxford : Oxford University Press, 2010.

Vogel J. The Problem of Self-Knowledge in Kant's «Refutation of Idealism» // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1993. Vol. 53. P. 875–887.

Westphal K. R. Epistemic Reflection and Transcendental Proof // *Strawson and Kant* / ed. by H.-J. Glock. Oxford : Oxford University Press, 2003. P. 127–140.

Pereira, S.R., 2014. Argumentos Transcendentais. In: J. Branquinho and R. Santos, eds. 2014. *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. Lisboa, [online] Available at: <https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/18450/1/pereira_2014_argumentos_transcendentais> [Accessed 22 March 2019].

Pereira, S.R., 2016. Stroud and Transcendental Arguments Revisited. *Sképsis*, A special issue about Barry Stroud's philosophy, 7(14), pp. 188-206.

Pereira, S.R., 2017a. Transcendental Arguments Against Metaphysical External-World Skepticism. *Sképsis*, 8(15), pp. 157-178.

Pereira, S. R., 2017b. What is the Scandal of Philosophy? *International Journal for the Study of Skepticism*, 7, pp. 1-28.

Pereira, S. R., 2017c. A Non-Dual Epistemic Phenomenalist Reading of Kant's Idealism. *Contemporary Studies in Kantian Philosophy*, 2, pp. 1-22, [online] Available at: <<https://www.cckp.space/single-post/2017/04/06/A-Non-Dual-Epistemic-Phenomenalist-Reading-of-Kants-Idealism>> [Accessed 22 March 2019].

Pereira, S.R. 2019. One-Object-Plus-Phenomenalism. *Kant e-Prints*, Series 2, 14(1), pp. 6-31, [online] Available at: <<https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/1321>> [Accessed 22 March 2019].

Prauss, G., 1974. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier.

Pritchard, H. A., 1909. *Kant's Theory of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.

Smith, N.K., 1923. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. 2nd edition. London: Macmillan.

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

Stroud, B., 1968. Transcendental Arguments. *Journal of Philosophy*, 65, pp. 241-256.

Stroud, B., 1984. *The Significance of Philosophical Skepticism*. New York: Clarendon Press, Oxford: Oxford University Press.

Stroud, B., 2016. Roberto's "Stroud and Transcendental Arguments Revisited". *Sképsis*, 8(14), pp. 218-233.

Vaihinger, H., 1883. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. In 2 volumes. Stuttgart, Berlin, Leipzig: Union deutsche Verlagsgesellschaft.

Vaihinger, H., 1884. Zu Kants Widerlegung des Idealismus. In: *Straßburger Abhandlungen zur Philosophie*. Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstage. Freiburg i. B.: Akademische Verlagbuchhandlung, pp. 85-164.

Van Cleve J., 2010. *Problems from Kant*. Oxford: Oxford University Press.

Vogel, J., 1993. The Problem of Self-Knowledge in Kant's "Refutation of Idealism". *Philosophy and Phenomenological Research*, 53, pp. 875-887.

Westphal, K. R., 2003. Epistemic Reflection and Transcendental Proof. In: H.-J. Glock, ed. 2003. *Strawson and Kant*. Oxford: Oxford University Press, pp. 127-140.

Об авторе

Роберто Горацио де Са Перейра, доктор философии, ведущий профессор, кафедра философии, Федеральный университет Рио-де-Жанейро, Бразилия.

E-Mail: robertohsp@gmail.com

О переводчике

Александр Сергеевич Киселев, студент бакалавриата направления «Философия», академический ассистент Академии Кантианы, Институт гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: ALSKiselev@stud.kantiana.ru

Для цитирования:

Перейра С.Р. Подлинная цель кантовского «Опровержения идеализма» // Кантовский сборник. Т. 38, № 3. С. 7–31. doi: 10.5922/0207-6918-2019-3-1

The author

Prof. Dr Roberto Horácio de Sá Pereira, distinguished professor, Department of Philosophy, Federal University of Rio de Janeiro, Brazil.

E-Mail: robertohsp@gmail.com

To cite this article:

Pereira, S.R., 2019. The Real Target of Kant's Refutation. *Kantian Journal*, 38(3), pp. 7-31. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2019-3-1>

О РОЛИ УМОНАСТРОЕНИЯ (GESINNUNG)
В ЭТИКЕ И ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ КАНТА
ЧАСТЬ 1

А.Н. Круглов¹

Кантовское понятие умонастроения (*Gesinnung*) во многом открывает весь свой проблематичный потенциал при переводе на другие языки в силу отсутствия готовых адекватных соответствий. Причины данной сложности лежат как в эволюции этого понятия у самого Канта от докритических («образ мыслей», «убеждения», «добродетельность», «добродетели», «настроения», «наклонности», «стремления») к критическим произведениям, а затем уже и в критический период в «Религии в пределах одного только разума», так и в сложной докантовской предыстории понятия *Gesinnung*, повлиявшей на кантовскую философию. Среди источников, оказавших особенно сильное воздействие как на значение кантовского понятия *Gesinnung*, так и на его восприятие, выделяются различные переводы Библии – как немецкоязычные, так и русскоязычные, а также латинские сочинения А.Г. Баумгартена и немецкие произведения Х.А. Крузия и М. Мендельсона. Наряду с этим представлен краткий обзор вариантов перевода кантовского термина *Gesinnung* на английский язык (*disposition, attitude, conviction, sentiment, comportment of mind, intention*) и наиболее существенных различий между ними, а также показан внеисторический характер переводческих споров современного англоязычного кантоведения, совершенно игнорирующего как докантовскую предысторию, так и контекст мысли кантовских современников. На основе данного исследования в следующей части статьи будут предложены авторская интерпретация кантовского понятия *Gesinnung* в критический период, а также авторский вариант его унифицированного перевода на русский язык и соответствующее обоснование этого выбора.

Ключевые слова: *Gesinnung*, история понятий, этика убеждений, А.Г. Баумгартен, М. Мендельсон, Х.А. Крузий, англоязычное кантоведение.

¹ Российский государственный гуманитарный университет, 125993, Россия, Москва, Митусская площадь, д. 6.

Поступила в редакцию: 23.05.2019 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2019-3-2

© Круглов А.Н., 2019

ON THE ROLE OF GESINNUNG IN KANT'S
ETHICS AND PHILOSOPHY OF RELIGION
PART I

A.N. Krouglov¹

Kant's concept of *Gesinnung* reveals the whole range of its problematic potential when it has to be translated into other languages: there are no ready-made equivalents. The problem stems from the evolution of this concept in Kant himself from the pre-Critical ("mode of thinking", "convictions", "virtuousness", "virtues", "sentiments", "inclinations", "aspirations") to the critical works and then in the Critical period in *Religion within the Bounds of Bare Reason*. Further problems arise from the complex pre-Kantian history of the concept of *Gesinnung* which influenced Kant's philosophy. Among the sources that had a particularly strong impact both on the meaning of Kant's concept of *Gesinnung* and on its perception the most important are various translations of the Bible – both into German and into Russian – as well as Latin works by A.G. Baumgarten and German works by C.A. Crusius and M. Mendelssohn. I have also included an overview of English versions of translations of Kant's term *Gesinnung* (*disposition, attitude, conviction, sentiment, comportment of mind, intention, Gesinnung*) and their more important differences and have shown the unhistorical character of the translation arguments in modern English-speaking Kant scholarship which totally ignores pre-Kantian history and the context of Kant's contemporaries. Proceeding from this study the next part of the article will offer my own interpretation of Kant's concept of *Gesinnung* in the Critical period and suggest a uniform translation of the term into Russian with a corresponding grounding of my choice.

Keywords: *Gesinnung*, conceptual history, ethic of conviction, A.G. Baumgarten, M. Mendelssohn, C.A. Crusius, English-language Kant scholarship.

¹ Russian State University for the Humanities, Miusskaya sq. 6, Moscow, 125993, Russia.

Received 23.05.2019.

doi: 10.5922/0207-6918-2019-3-2

© Krouglov A.N., 2019.

Существует ряд весьма проблемных кантовских терминов, трудность понимания которых, однако, ускользает от глаза тех читателей и исследователей Канта, для которых немецкий язык является родным. Проблемы, которые с ними связаны или же прямо стоят за ними, больше бросаются в глаза иностранным читателям Канта — особенно при переводе кантовских сочинений на другие языки. Одним из ярких примеров такого рода понятий является кантовский термин *Gesinnung*. Серьезная философская рефлексия по его поводу обнаруживается как раз за пределами немецкоязычного кантоведения — в англоязычном, португалоязычном (Pinheiro, 2005) или русскоязычном кантоведении. Стивен Р. Палмквист, посвятивший этому понятию специальное исследование, назвал его даже «загадочным термином» (Palmquist, 2015, p. 235). На русском языке трудность в переводе и понимании этого кантовского понятия усиливается сложившейся традицией перевода и восприятия двух типов этики в первой половине XX в.: Макс Вебер (1864—1920) в своем докладе «Политика как призвание и профессия» (1919) начал (Вебер, 1990а, с. 696—698), а Макс Шелер (1874—1928) подхватил (Шелер, 2007, с. 241) противопоставление так называемой *Gesinnungsethik*, обычно переводимой в данном контексте как «этика убеждений»², так называемым «этике успеха» (*Erfolgsethik*) или «этике ответственности» (*Verantwortungsethik*). Даже если отождествление у Вебера этики убеждения с кантовской этикой и антикантианский настрой самого Вебера — в отличие от Шелера — и вызывают серьезные сомнения³, для многих «этика убеждения» слилась ныне воедино именно с кантовской этикой.

² Вероятно, подобная терминологическая пара устоялась в русском философском языке благодаря Ю. Н. Давыдову (см.: Давыдов, 2006). Впрочем, сборник работ Вебера под редакцией Давыдова в отношении терминологии весьма непоследователен. Так, в работе Вебера о свободе от оценки понятие *Gesinnung* передается как «взгляды», «настроенность», «внутренняя убежденность» в противоположность «успеху», «убеждению» (см.: Вебер, 1990б, с. 549, 563, 572—573, 595). Альтернативные варианты можно обнаружить в издании работ Николая Онуфриевича Лосского (1870—1965) 1991 г., принадлежащие, вероятно, редактору А. И. Титаренко: этика намерения (этика мотивов) / этика результата (этика поступков) (Лосский, 1991, с. 126; см. также прим. на с. 361).

³ Бернвард Грюневальд не без оснований указывает в этой связи на соответствующий пассаж работы Вебера о свободе от оценки, в котором оба типа этики недвусмысленно рассматриваются наряду с кантовской «Критикой практического разума» (см.: Вебер, 1990б, с. 563). В работе Грюневальда содержится резкая критика бессмысленности самого противопоставления *Gesinnung* / *Verantwortung* (см.: Grünewald, 2010).

There is a whole range of Kant's problem terms whose difficulty eludes those readers and scholars of Kant whose native language is German. The problems that are directly linked with them or loom behind them tend to catch the eye of foreign readers of Kant, especially when translating Kant's works into their native tongues. A salient example of this kind is Kant's term *Gesinnung*. Serious philosophical reflection on it is to be found outside German-language Kant scholarship, e. g. in English, Portuguese (cf. Pinheiro, 2005, pp. 1019-1026) or Russian Kant studies. Stephen R. Palmquist who devoted a special study to this concept referred to it as an "enigmatic" term (Palmquist, 2015, p. 235). In Russian the difficulties of translating and understanding this Kantian concept are compounded by the established tradition of translating and perceiving two types of ethics in the first half of the twentieth century: Max Weber (1864-1920) in his paper "Politics as a Vocation" (1919) initiated (Weber, 2004, pp. 85-86), and Max Scheler (1874-1928) took up (Scheler, 2007, p. 240) the contraposition of so-called *Gesinnungsethik*, usually translated in this context as "the ethic of conviction",² to the so-called "ethic of success" (*Erfolgsethik*) or "ethic of responsibility" (*Verantwortungsethik*). Even if Weber's identification of the ethic of conviction with the Kantian ethic and Weber's own anti-Kantian mood — as distinct from Scheler's — are open to serious doubt,³ for many the "ethic of conviction" has blended nowadays with the Kantian ethic.

² This terminological pair has most likely taken root in Russian philosophical language thanks to Yu. N. Davydov (cf. Davydov, 2006, pp. 83-109). However, the collection of Weber's works edited by Davydov is very inconsistent in its terminology. Thus, in Weber's work on freedom from evaluation the concept of *Gesinnung* is rendered as "attitudes," "conscience," "intrinsic [value]" as opposed to "success," "conviction" (cf. Weber, 1949, pp. 3, 16, 24, 43). Alternative versions can be found in the 1991 publication of the works of Nikolai Lossky (1870-1965), apparently deriving from the editor, A. I. Titarenko: the "ethic of intention" (ethic of motives) / "ethic of result" (ethic of acts) (Lossky, 1991, pp. 126, 361).

³ Bernward Grünewald, not without reason, cites the corresponding passage from Weber's work on freedom from evaluation in which both types of ethics are discussed openly along with Kant's *Critique of Practical Reason* (cf. Weber, 1949, p. 16). Grünewald in his work lashes out against the juxtaposition "*Gesinnung*" / "*Verantwortung*" (Grünewald, 2010, pp. 85-100), calling it meaningless.

Между тем без ясности с этим понятием кантовская практическая философия вряд ли может быть адекватно понята. В корпусе докритических сочинений Канта понятие *Gesinnung* встречается в нескольких работах: во «Всеобщей естественной истории и теории неба» (1755) (AA 01, S. 222; «образ мыслей» — Кант, 1994а, с. 116; AA 01, S. 228; «убеждения» — Кант, 1994а, с. 122), в «Опыте введения в философию отрицательных величин» (1763) (AA 02, S. 200; «добродетельность» — Кант, 1994д, с. 80), в «Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного» (1764) (AA 02, S. 215; «добродетели» — Кант, 1994г, с. 96; AA 02, S. 216; «настроения» — Кант, 1994г, с. 97; AA 02, S. 220; «образ мыслей» — Кант, 1994г, с. 102) и в «Грезах духовидца» (1766) (AA 02, S. 372; «наклонности» — Кант, 1994б, с. 265; AA 02, S. 373; «стремления» — Кант, 1994б, с. 266)⁴. Вряд ли можно сказать, что в этот период Кант употребляет это слово уже как сложившийся термин. В качестве вариантов перевода на русский язык в этих докритических сочинениях фигурируют — причем нельзя сказать, что так уж неоправданно — «настрое-ние», «стремление», «наклонность», «убеждение», «добродетель», «добродетельность», «образ мыслей».

Изменения происходят значительно позже — уже после публикации первого издания «Критики чистого разума». В самой же «Критике чистого разума» единственным разделом, в котором Кант использует термин *Gesinnung*, оказывается завершающее трактат учение о методе, хотя оно и было написано, вероятно, раньше других разделов: «убеждения», «настоящие чувства», «добрые чувства» (B 778 / A 748, B 858/A 830; Кант, 1994в, с. 441, 442, 485), «благородные чувства» (B 777 / A 749, B 778 / A 750; Кант, 1994в, с. 442). Наряду с подобными контекстами, знакомыми уже по докритическим сочинениям, в «Критике чистого разума» слышны и новые нотки: так, Кант утверждает, что «только моральная настроенность (*Gesinnung*) как условие делает возможным участие в блаженстве, а не надежда на блаженство создает моральную настроенность» (B 841 / A 813; Кант, 1994в, с. 476), а также высказывается о «сокровеннейшем в образе мыслей» (*das Innerste der Gesinnungen*) (B 843 / A 815; Кант, 1994в, с. 477) и «субъективных основаниях (моральных убеждений)» (B 857 / A 829; Кант, 1994в, с. 484, 485). Во втором издании 1787 года Кант дополнительно еще раз использовал данный термин за пределами

⁴ «Стремления» и «настроения» в предыдущем переводе (Кант, 1911, с. 114, 115).

And yet Kantian practical philosophy can hardly be adequately understood without clarifying this concept. In the body of Kant's pre-Critical works the concept of *Gesinnung* occurs in several works: in *Universal Natural History and Theory of the Heavens* (1755) (NTH, AA 01, p. 222; "disposition" — Kant, 2008, p. 8; NTH, AA 01, p. 228; "minds" — Kant, 2008, p. 15), in *Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy* (1763) (NG, AA 02, p. 200; "virtuous disposition" — Kant, 1992b, p. 238), in *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* (1764) (GSE, AA 02, p. 215; "virtuous disposition" — Kant, 2007, p. 22; "dispositions" — Kant, 2007, p. 23; GSE, AA 02, p. 220; "disposition" — Kant, 2007, p. 27) and in *Dreams of a Spirit-Seer* (1766) (TG, AA 02, p. 372; "character" — Kant, 1992a, p. 359; TG, AA 02, p. 373; "disposition" — Kant, 1992a, p. 359). One can hardly say that during this period Kant uses this word as an established term. Russian translations of these pre-Critical works contain — not implausibly — a range of variants: "mood", "aspiration", "inclination", "conviction", "virtue", "virtuousness", "mode of thinking".

Changes occur much later, after the publication of the first edition of the *Critique of Pure Reason*. In the *Critique of Pure Reason* the only section in which Kant uses the term *Gesinnung* is the "Doctrine of Method" which concludes the treatise although it was probably written earlier than all the rest: "dispositions," "true dispositions," "good dispositions" (B 778 / A 748, B 858/A 830; Kant, 1998, p. 648, 690), "honest disposition" (B 777 / A 749, B 778 / A 750; Kant, 1998, p. 648). Along with such contexts, familiar in pre-Critical works, some new overtones can be discerned in the *Critique of Pure Reason*: thus, Kant asserts that "the moral disposition (*Gesinnung*), as a condition, first makes partaking in happiness possible, rather than the prospect of happiness first making possible the moral disposition" (KrV, B 841 / A 813; Kant, 1998, p. 681), and also speaks of "the inmost dispositions" (*das Innerste der Gesinnungen*) (KrV, B 843 / A 815; Kant, 1998, p. 682) and "subjective grounds (of moral disposition)" (KrV, B 857 / A 829; Kant, 1998, p. 689). In the second edition of 1787 Kant once again used this term outside the "Doctrine of Method", viz. in "The Paralogisms of Pure Reason" ("a disposition to rectitude") (KrV,

учения о методе, а именно в паралогизме чистого разума («честность своего образа мыслей») (В 425; Кант, 1994в, с. 253). Но, несмотря на то что в «Критике чистого разума» уже видны проблески нового понятия, статистически здесь больше употребляется слово в некотором общем, нестрого определенном смысле, нежели важный философский термин, придающий особенный характер философии кёнигсбергского мыслителя.

Характер важного понятия *Gesinnung* начинает обретать в «Основоположении к метафизике нравов» (1785): здесь речь идет о «чистых моральных настроениях» (AA 04, S. 412; Кант, 1997, с. 117), «умонастроениях, т.е. максимах воли», «нравственно добром умонастроении (*Gesinnung*) или добродетели» (AA 04, S. 435; Кант, 1997, с. 189), «настроении действовать из чистого долга» (AA 04, S. 406; Кант, 1997, с. 99). Пожалуй, самым выразительным оказывается в данной связи тезис Канта о том, что существенно-добрым в действии по категорическому императиву «будет умонастроение (*Gesinnung*), исход же может быть каким угодно» (AA 04, S. 416; Кант, 1997, с. 129) — подобные фразы Канта и привели в XX в. к противопоставлению так называемых «этики убеждения» и «этики ответственности». Таким образом, здесь говорится уже не о каком-то чувствовании, склонности, эмоциональном сиюминутном настроении, а о таком чистом интеллектуальном настроении морального характера, которое связано с максимами воли, с готовностью действовать из долга в соответствии с категорическим императивом.

В «Естественном праве Фейерабенд» — лекции, читавшейся Кантом при завершении «Основоположения...» и в определенном смысле оказывавшейся комментарием и разъяснением к нему,— также обнаруживаются несколько примечательных высказываний, в которых Кант недвусмысленно использует понятие *Gesinnung* для противопоставления этики и права: «Поступок, согласующийся со всеобщим законом по явленным, а не по внутренним умонастроениям (*Gesinnungen*), является [совершенным] не по совести» (AA 27, S. 1328; Кант, 2016, с. 61); «умонастроения не могут подпадать под законы принуждения, так как они являются внутренними» (AA 27, S. 1329; Кант, 2016, с. 62), наконец, «этика — это практическая философия поступка в отношении умонастроений. Право — практическая философия поступков без оглядки на умонастроения» (AA 27, S. 1327; Кант, 2016, с. 60). Совестливость же «есть совпадение воли также и с вну-

В 425; Кант, 1998, p. 455). Although glimmerings of the new concept are seen in the *Critique of Pure Reason* statistically the word is most frequently used in a general, non-rigorous sense rather than as an important philosophical term that lends a special character to Kant's philosophy.

Gesinnung begins to acquire the character of an important concept in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785): it speaks of "pure moral dispositions" (GMS, AA 04, p. 412; Kant, 2011, p. 53), "the dispositions — i. e. the maxims of will," "a morally good disposition (*Gesinnung*) or virtue" (GMS, AA 04, p. 435; Kant, 2011, p. 99), "the disposition to act from pure duty" (GMS, AA 04, p. 406; Kant, 2011, p. 42). Perhaps the most expressive thesis in this connection is Kant's thesis that the essential good in acting according to the categorical imperative "consists in the disposition (*Gesinnung*), let the result be what it may" (GMS, AA 04, S. 416; Kant, 2011, p. 61) — such phrases of Kant led in the twentieth century to the juxtaposition of the so called "ethic of conviction" and "ethic of responsibility". Thus, it speaks not of a feeling, inclination or an emotional impulse, but of the pure intellectual disposition of a moral character linked to the maxims of will, a readiness to act out of duty in accordance with categorical imperative.

In "Feyerabend's Natural Law" — a lecture Kant delivered after completing the *Groundwork* and representing in a way a comment and explication of it — there are also several notable remarks in which Kant unambiguously uses the concept *Gesinnung* to oppose ethics to law: "An act that accords with the universal law due to external and not internal dispositions, is not acceptable"⁴ (*V-NR/Feyerabend*, AA 27, p. 1328); "[...] dispositions cannot be governed by coercion because they are internal"⁵ (*V-NR/Feyerabend*, AA 27, p. 1329), and finally, "[...] ethic is practical philosophy of an act with respect to *Gesinnung*. Law is practical philosophy of acts without regard for *Gesinnung*"⁶ (*V-NR/Feyerabend*, AA 27, p. 1327). Acceptability is "coincidence of will also with the inner dispositions of other people;

⁴ "Die Handlung die nach den geäußerten *Gesinnungen*, und nicht nach den innern *Gesinnungen* mit dem allgemeinen Gesetz übereinstimmt, ist unbillig."

⁵ "[...] die *Gesinnungen* könnten nicht unter Zwangsgesetzen stehen, weil sie innerlich sind."

⁶ "[...] Ethic ist praktische Philosophie der Handlung in Ansehung der *Gesinnungen*. Jus practische Philosophie der Handlungen ohne Rücksicht der *Gesinnungen*."

тренними умонастроениями других людей; строгое право же — только с явленными умонастроениями» (AA 27, S. 1334). Таким образом, здесь Кант противопоставляет внутренние и явленные умонастроения, которые коррелируют с его противопоставлением *Billigkeit* и *Gerechtigkeit*, этики и права. Как и в «Основоположении...», Кант утверждает в этой лекции, что «умонастроение поступать из долга, из уважения к закону — это добродетель» (AA 27, S. 1327; Кант, 2016, с. 60).

Это различие между правом и этикой выглядит в одной черновой записке Канта (Refl. 7050) — предположительно, 1776–1778 гг. — так:

О долге человека в отношении поступков: *Jus*. В отношении умонастроений, т.е. движущих оснований, совершить те поступки: *Ethica*. Здесь движущее основание внутренне, а там принуждение. [...] Долг умонастроений моральный. Всякая моральность опирается на умонастроения. [...] Умонастроения опираются на внутреннее благо поступка, а принудительные обязанности — на внешнюю необходимость. Первые состоят в том, что заслуживают быть к этому принуждаемыми; вторые в том, что принуждение к этому заботливо (*besorglich*) и правомерно (AA 29, S. 235).

Настоящий же перелом происходит уже в «Критике практического разума» (1788), в которой Кант употребляет понятие *Gesinnung* более полусотни раз, т.е. больше чем за всю предыдущую жизнь во всех своих печатных сочинениях вместе взятых. Пика своей популярности это понятие достигает чуть позже — в «Религии в пределах одного только разума» (1793), где Кант использует это понятие втрое чаще, чем во второй «Критике».

С чем связаны трудности с данным понятием, особенно в российском кантоведении? Одним из лежащих на поверхности объяснений оказывается то обстоятельство, что само это понятие в немецком языке времен Канта, если верить различным заслуживающим доверия словарям и справочникам, имело оттенок неологизма. Но откуда именно Кант берет тогда это понятие? Каковы были его возможные источники? Другими возможными объяснениями могли бы быть разнообразные библейские коннотации. Наконец, у самого Канта данное понятие претерпело определенную трансформацию и использовалось в нескольких значениях. В дальнейшем я попробую представить несколько собственных объяснений, а также вариантов перевода и толкования кантовского понятия *Gesinnung*.

rigorous law only with external, expressed dispositions”⁷ (AA 27, p. 1334). Thus, Kant here opposes internal and external dispositions which correlate with his juxtaposition of *Billigkeit* and *Gerechtigkeit*, ethic and law. As in the *Groundwork*, Kant maintains in this lecture that “the disposition to act out of duty, out of respect for law is a virtue”⁸ (*V-NR/ Feyerabend*, AA 27, p. 1327).

The difference between law and ethic is thus expressed in Kant’s note, presumably 1776-1778:

Of the duties of human beings with regard to actions: *Jus*. With regard to dispositions, i.e. the motivating grounds for accomplishing those duties: *Ethica*. The motivating ground in the latter is internal, in the former, coercion. [...] The duty of dispositions is moral. All morality rests on dispositions. [...] Dispositions rest on the inner goodness (necessity) of action, duties of coercion on outer necessity. The former: that one deserves to be coerced to that action; the latter: that a coercion to that action can be provided and is rightful (Refl. 7050, AA 29, p. 235; Kant, 2005, p. 458).

The real change occurs in the *Critique of Practical Reason* (1788), in which Kant uses the concept *Gesinnung* more than fifty times, i.e. more than in all his previous life in all his printed works combined. The use of the concept peaks a little later, in *Religion within the Bounds of Bare Reason* (1793), in which Kant uses it three times more frequently than in the second *Critique*.

What are the problems with this concept, especially in Russian Kant scholarship? One explanation that lies on the surface is that, if we are to believe various trustworthy dictionaries and reference books, the concept in the German language of Kant’s time was something of a new coinage. But where did Kant get this concept? What could have been its possible sources? Other possible explanations are various biblical connotations. Finally, Kant’s own use of the term had undergone some transformations and was used in several different meanings. I will try to present some of my own explanations and versions of translation and interpretation of the Kantian concept of *Gesinnung*.

⁷ “Die Billigkeit ist Uebereinstimmung des Willens auch mit den innern Gesinnungen andrer Menschen; das strenge Recht aber mit den geäußerten Gesinnungen.”

⁸ “Die Gesinnung aus Pflicht, aus Achtung fürs Gesetz zu handeln, ist Tugend.”

Штрихи к докантовской истории понятия *Gesinnung*

Если опираться на авторитетный *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, слово *Gesinnung* являлось в немецком языке времен Канта неологизмом, причем — что удивительно — заимствованием не из латыни, а из французского (см.: Kohlenberger, 1974). Автор соответствующей статьи, Гельмут К. Коленбергер, неявно опирался при этом на *Trübners deutsches Wörterbuch* (1943), в котором подчеркивалось: в средненемецком *gesinnt* означало быть одаренным чувством и рассудком; что же касается существительного *Gesinnung*, то если в середине 1940-х гг. значение слова ограничивалось понятием способа мышления (*Denkweise*), в XVIII в. оно включало в себя в том числе и его выражение в значении французского *sentiment* (см.: *Gesinnung*, 1943). Именно эту версию и воспроизводит Коленбергер со ссылкой на приведенную в словаре Трюбнера цитату из Готтольда Эфраима Лессинга (1729–1781) о «Мессиаде» Фридриха Готтлиба Клопштока (1724–1803) (см.: Lessing, 1890, S. 77; Klopstock, 1756, S. 56). Кстати, во французских переводах XX в. — в частности, «Религии в пределах одного только разума» — для передачи кантовского *Gesinnung* используют совсем не *sentiment*, а *intention* (Kant, 1913, p. 92–93). А если опираться на немецкий перевод английского сочинения Авраама Такера (псевд.: Эдвард Сёрч) (1705–1774) «Свет природы», экземпляр которого был и в домашней библиотеке Канта, то немецкое *Gesinnung* использовалось и в соответствующих переводах с английского: «Суждения, которые душа в таких случаях совершает при непосредственном всматривании в саму себя, называются *Gesinnungen* (sentiments)» (Search, 1772, S. 180).

Использование Лессингом выражения «рассыпанные *Gesinnungen*» в середине 1750-х гг. для обозначения неких «сантиментов» или моральных черт книги, а не некоей деятельной установки человека, вызывало резкую критику еще в XIX в. со стороны Карла Германа Шейдлера во «Всеобщей энциклопедии» Брокгауза (Scheidler, 1857, S. 267) — вероятно, именно Шейдлер впервые и обратил внимание на роль Лессинга в становлении данного понятия в немецком языке. Стоит отметить также рецензию 1770 г., посвященную сочинениям уже покойного на тот момент Томаса Аббта (1738–1766): в ней не без критики обращалось внимание на усилия Аббта, направленные на выражение на немецком языке

Glimpses of pre-Kantian history of the concept of *Gesinnung*

According to the authoritative *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, the word *Gesinnung* was a neologism in the German language of Kant's time borrowed — surprisingly — not from Latin, but from French (cf. Kohlenberger, 1974, col. 536-539). The author of the entry, Helmut K. Kohlenberger, implicitly proceeded from *Trübners deutsches Wörterbuch* (1943), which stressed that in Middle German *gesinnt* meant to be endowed with feeling and reason. As regards the noun *Gesinnung*, while in the mid-1940s its meaning was confined to the mode of thinking (*Denkweise*), in the eighteenth century it also included the French meaning of *sentiment* (cf. *Gesinnung*, 1943). This is the version adopted by Kohlenberger who borrows a quotation of Trübner from Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) on “The Messiah” by Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803) (cf. Lessing, 1890, p. 77; Klopstock, 1756, p. 56). Incidentally, in all the French translations in the twentieth century, notably of *Religion within the Bounds of Bare Reason*, Kant's *Gesinnung* is translated not as *sentiment*, but as *intention* (Kant, 1913, pp. 92-93). Based on the German translation of the English work of Abraham Tucker (*alias* Edward Search) (1705-1774) *Light of Nature Pursued*, a copy of which was part of Kant's home library, the German *Gesinnung* was used in corresponding translations from English: “[...] the judgments the mind passes in such cases immediately upon inspection are called the sentiments [in German: *Gesinnungen*]” (Search, 1772, p. 180; cf. Search, 1768, pp. 141-142).

Lessing's use of the expression “scattered *Gesinnungen*” in the mid-1750s to denote “sentiments” or moral features of a book, and not a person's intention to act was sharply criticised by Karl Hermann Scheidler in *Brockhaus-Enzyklopädie* (Scheidler, 1857, p. 267) — most probably it was Scheidler who first drew attention to Lessing's role in the emergence of this concept in the German language. It is also worth mentioning the 1770 review of the works of the then already deceased Thomas Abbt (1738-1766) which took a somewhat critical view of Abbt's efforts to express in German the differences between the French words *Sensation* and *Sentiment* through the German concepts of *Empfindung* and *Empfindnis*: “*Sensation* refers entirely to the sensible, denoting

различия между французскими *sensation* и *sentiment* при помощи немецких понятий *Empfindung* и *Empfindnis*: «Sensation полностью относится к чувственному, означает состояние, в котором душа пребывает страдательно», в то время как «Sentiment означает способ, которым душа воспринимает чувства или только лишь чувственные впечатления, состояние, когда душа показывает себя уже некоторым образом действенной...» (Kg., 1770, S. 39). Примечательна также следующая ремарка в рецензии: неправы те, кто называют словом *ощущение* (*Empfindung*) «моральное отношение души, ибо для этого у нас есть хорошее немецкое слово *Gesinnung*, которое превосходно в этом отношении» (Kg., 1770, S. 39–40).

Другой ценный источник, на который указывает Коленбергер, — это лютеровский перевод Библии и иные работы немецкого теолога. Так, в «Толковании десяти заповедей» Мартин Лютер (1483–1546) подчеркивает, что тот, «кто желает стать блаженным, должен быть также и *gesinnet sein*» (Luther, 1904, S. 433). Это место перекликается с его переводом послания апостола Павла к Филиппийцам, в котором Лютер пишет: «Каждый будь *gesinnet* каким был также и Иисус Христос» («*Ein jeglicher sei gesinnet wie Jesus Christus auch war*») (Phil. 2:5)⁵. Вульгата, служившая источником для перевода Лютера, использует в данном случае глагол *sentire*, в то время как в древнегреческом мы обнаруживаем *φρονέω*⁶. И если латинский перевод больше идет в сторону чувства, не исключая при этом полностью и интеллекта, то древнегреческий оригинал в большей степени акцентирует мышление (а именно такой ряд глаголов, как думать, мыслить, помышлять, размышлять, рассуждать). Любопытная трансформация происходит в русских переводах Библии. Если в Елизаветинской Библии этот стих звучал еще «Сие бо да мудрствуется в вас, еже и во Христе Иисусе» (Флп 2:5) (Новый Завет..., 1893, с. 926), тем самым больше подчеркивая аспект именно древнегреческого слова, то в синодальном переводе уже читаем, напротив: «Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе» (Там же). Замена мудрствования на чувствования вряд ли прошла бесследно для современно-

⁵ В современной редакции *Luther-Bibel* 1984: «Seid so unter euch gesinnt, wie es auch der Gemeinschaft in Christus Jesus entspricht» (*Die Bibel*, 2000, S. 227).

⁶ Греческо-немецкий словарь второй половины XVIII в. предлагает для глагола *φρονέω* как раз варианты «мыслить», *gesinnet seyn*. «Неопределенно говорится также о *Sentiment* и характере» (Bahrtdt, 1786, S. 713).

a state in which the soul exists passively”⁹ whereas “*Sentiment* means the way the soul perceives feelings or merely sensible impressions, the state where the soul manifests itself as active [...]”¹⁰ (Kg., 1770, p. 39). One should also note the following remark in the above-mentioned review: they are wrong who use the word *sensation* *Empfindung* to refer to “the moral attitude of the soul for this is well expressed by the German word *Gesinnung* which is excellent in this respect”¹¹ (Kg., 1770, pp. 39-40).

Another valuable source mentioned by Kohlenberg is Luther’s translation of the Bible and other works of the German theologian. Thus, in the “Commentaries of the Ten Commandments” Martin Luther (1483-1546) stresses that he who wishes to be blessed must also be *gesynnet seyn* (Luther, 1904, p. 433). This place echoes his translation of St. Paul’s epistle to the Philippians in which Luther writes: “Each should be *gesinnet* as was Jesus Christ”¹² (*Die Bibel*, Philippians. 2:5).¹³ The Vulgate on which Luther’s translation was based uses the verb *sentire*, whereas ancient Greek uses the word *φρονέω*.¹⁴ While the Latin translation leans more toward feeling, though not totally ruling out intellect, the ancient Greek original stresses intellection (the string of verbs such as to think, reflect, contemplate, meditate, reason). Russian translations of the Bible reveal interesting transformations. While in the Elizabethan Bible this verse reads: “Сие бо да мудрствуется в вас, еже и во Христе Иисусе” (*cf.* “Let the same mind be in you that was even in Christ Jesus,” Philippians. 2:5) (*Novyy Zavet*, 1893, p. 926; Geneva Bible, 2007), thus stressing the aspect of the ancient Greek word, the Synod translation, on the contrary, reads: “Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе” (“Indeed, let this attitude be in you, which was also in Christ Jesus,” Philippians. 2:5) (*Novyy Zavet*, 1893,

⁹ “*Sensation* – *geht vollkommen auf das Sinnliche, bedeutet den Zustand, in welchem die Seele sich leidend verhält.*”

¹⁰ “*Sentiment, bezeichnet die Weise wie die Seele die Gefühle oder die bloß sinnliche Eindrücke aufnimmt, den Zustand, da die Seele sich schon einigermaßen wirkend zeigt.*”

¹¹ “[...] *die moralische Verhältnis der Seele [...], dann dafür haben wir das gute deutsche Wort Gesinnung, welches in dieser Absicht vortrefflich ist.*”

¹² “*Ein jeglicher sei gesinnet wie Jesus Christus auch war.*”

¹³ In the modern edition *Luther-Bibel* (1984): “Seid so unter euch gesinnt, wie es auch der Gemeinschaft in Christus Jesus entspricht” (*Die Bibel*, 2000, p. 227).

¹⁴ The Greek-German dictionary of the second half of the eighteenth century proposes for the verb *φρονέω* the variants “to think”, “*gesinnet seyn*”. *Sentiment* and character are also vaguely defined (Bahrtdt, 1786, p. 713).

го русского — в том числе и философского — языка. Современный же перевод на русский в данном случае пытается найти компромисс: «Пусть мысли и чувства ваши друг к другу будут у вас, как у Христа Иисуса» (Библия, 2011, с. 1310).

Однако в переводах и текстах Лютера все же не встречается само существительное *Gesinnung*, а поэтому все еще можно было бы исходить из того, что прежде всего благодаря Лессингу в немецком устоялось именно такое понятие. По меньшей мере можно утверждать, что в середине 1730-х гг. *Gesinnung* еще не воспринималось как какое-то понятие. В пользу этого говорит «Универсальный лексикон» Иоганна Генриха Цедлера (1706–1751), в котором в 1735 г. отсутствовала статья под названием «*Gesinnung*», однако имелась статья «*gesinnet seyn*» со ссылкой на Послание к Римлянам (Рим. 8:5–7), в котором в лютеровском переводе проводится противопоставление *fleischlich gesinnet* и *geistlich gesinnet*, сохранившееся в модернизированной орфографии и в редакции *Luther-Bibel 1984* (*Die Bibel*, 2000, S. 180). В древнегреческом тексте здесь обнаруживается все тот же глагол φρονέω (а в Вульгате *sentire*), последовательно переводимый в Елизаветинской Библии как «мудрствуют», в то время как синодальный перевод предпочитает уже выражение «помышляют», а не «чувствуют»⁷. Разъяснение в лексиконе Цедлера этого новозаветного выражения гласит: «... думать о чем-то, заботиться, помышлять (*dichten*) и стремиться; [оно] относится, собственно говоря, к рассудку, чувствам (*Sinne*) и мыслям, однако воля и желания, да и все силы, всё, о чем помышляют и к чему стремятся, не должно исключаться, а, напротив, также должно примысливаться» (*Gesinnet seyn*, 1735).

Однако и само существительное *Gesinnung* начинает употребляться уже до Лессинга, причем даже в названии некоторых поэтических и теологических произведений⁸. По этой причине приписывать Лессингу создание соответствующего немецкого существительного будет ошибкой. Но действительно ли Кант вне зависимости от этих изысканий сегодняшнего дня воспринимал это слово в качестве неологизма, причем под влиянием Лес-

⁷ «Сущии бо по плоти плотская мудрствуют: а иже по духу, духовная» / «Ибо живущие во плоти о плотском помышляют, а живущие по духу — о духовном» (Новый Завет..., 1893, с. 752). В современном русском переводе: «Кто живет согласно своей плотской природе, живет устремлениями этой природы; кто живет согласно Духу — устремлениями Духа» (Библия, 2011, с. 1254).

⁸ См., например: (Zimmermann, 1750; [Wagner], 1750).

с. 926; *The Holy Bible*, 2019). The replacement of mind with feeling is unlikely to have been passed unnoticed by modern Russian — including philosophical — idiom. The modern translation into Russian seeks a compromise: “Пусть мысли и чувства ваши друг к другу будут у вас, как у Христа Иисуса” (“In your relationships with one another, have the same mindset as Christ Jesus,” *Philippians*. 2:5) (*Bibliya*, 2011, p. 1310; *Holy Bible*, 2011).

However, the actual noun *Gesinnung* is not used in Luther’s translations and texts, so one could still attribute to Lessing the introduction of this concept into German. At least we can claim that in the mid-1730s *Gesinnung* was not yet perceived as a distinct concept. This is also borne out by the *Universal-Lexicon* of Johann Heinrich Zedler (1706-1751), whose 1735 edition does not have a *Gesinnung* entry but has an entry “*gesinnet seyn*”, citing the Epistle to the Romans (Romans. 8:5-7), whose translation by Luther distinguishes “*fleischlich gesinnet*” and “*geistlich gesinnet*” which are preserved in modernised spelling in the *Luther-Bibel 1984* edition (*Die Bibel*, 2000, p. 180). The ancient Greek text has the same verb “φρονέω” (“*sentire*” in Vulgate), consistently translated in the Elizabethan Bible as “мудрствуют” (“*cerebrating*”), while the Synodal translation already prefers “mindset” to “feeling” (*Novyy Zavet*, 1893, p. 752). In Zedler’s explication of this New Testament expression we find: “[...] to think about something, concern, intend (*dichten*) and aspire; [it] basically refers to reason, feelings (*Sinne*) and thoughts, however the will and desires and all the forces, everything contemplated and sought should not be ruled out, but on the contrary, should also be included”¹⁵ (Anon., 1735).

However, the noun *Gesinnung* started to be used before Lessing even in the titles of some poetic and theological works.¹⁶ For this reason it would be wrong to credit Lessing with creating the German noun. However, irrespective of these modern studies, did Kant really perceive this word as a neologism, and, under Lessing’s influence, as a borrowing from French? There are ample grounds to question this version suggested in Alfred Götze’s edition (Anon., 1943) and by Kohlenberger. First, in the

¹⁵ “[...] auf etwas denken, sorgen, dichten und trachten; und gehet das Grund-Wort eigentlich auf das Verstand, Sinne und Gedanken, doch müssen der Wille und die Begierden, ja alle Kräfte, alles Dichten und Trachten, nicht ausgeschlossen, sondern eben so wohl mit verstanden werden.”

¹⁶ Cf. Zimmermann (1750); [Wagner] (1750).

синга как неологизм, пришедший из французского? В этой версии Альфреда Гётце (*Gesinnung*, 1943) и Коленбергера также есть все основания усомниться. Во-первых, в четвертом издании «Метафизики» (1757) Александра Готлиба Баумгартена (1714–1762) в § 699 для латинского текста «*maiores propositiones syllogismorum practicorum sive maximae*», т.е. для больших посылок или максим практических силлогизмов, имеется следующий немецкий перевод к понятию максим: «*jemandes gewöhnliche Gesinnungen*» (Baumgarten, 1757, p. 270; Baumgarten, 2011, S. 372–374). Таким образом, у Канта с конца 1750-х гг. перед глазами был перевод Баумгартеном латинских максим как «*Gesinnungen*». Все у того же Баумгартена в третьем издании «Философской этики» (1763) равным образом встречается любопытный подстрочный перевод: к дефиниции из § 149 «*VERITAS MORALIS est conuenientia signorum MENTIS TUAЕ*» («моральная истина есть схождение признаков твоего ума») для оборота «*mentis tuae*» указано «*deine Gesinnungen*» (Baumgarten, 1763, p. 84). Наконец, и у самого Канта в поздней «Метафизике нравов» (1797) есть латинский эквивалент для понятия *Gesinnung*: термин *animus* (AA 06, S. 477, § 49), который можно соотнести с понятием *Gemütsart*.

Но Баумгартен был далеко не единственным из немецких философов середины XVIII в., кто уже активно употреблял понятие *Gesinnung*, хотя с точки зрения терминологического влияния на Канта это был, вероятно, и один из самых важных авторов. Иным примером может служить Христиан Август Крузий (1715–1775). Это понятие встречается у него и в логике, и в метафизике, и в сочинениях теологического характера. Что-то характерное и специфическое увидеть в данном понятии у Крузия не просто, но, пожалуй, можно отметить, что в логике оно связано с волевым актом и некоторым представлением о побочной или дополнительной идее (см.: Crusius, 1747, S. 398, 920, 1029, 1067). В метафизике же контекст иной: данный термин выражает существо правдивости, и тем самым мы уже приближаемся к тому кругу вопросов, который обнаруживается и в кантовской этике: в отношении воли «тот является правдивым, кто выражает при помощи знаков то *Gesinnung*, которое он в действительности осознает в себе» (Crusius, 1745, S. 519, § 287). Если же речь идет о суждении рассудка, то к правдивости относится то, что «ничего другого не выражается посредством знаков, кроме того, что и как в отношении самой вещи считают истинным» (Сру-

z. 4th edition of *Metaphysics* (1757) by Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), § 699 for the Latin text “*maiores propositiones syllogismorum practicorum sive maximae*,” i. e. for “major propositions or maxims of practical syllogisms” there is the following German translation of “maxim”: “customary dispositions”¹⁷ (Baumgarten, 1757, p. 270; Baumgarten, 2011, pp. 372-374; Baumgarten, 2013). Thus, beginning from the late 1750s Kant had before his eyes Baumgarten’s translation of the Latin “maxims” as “*Gesinnungen*”. The third edition of Baumgarten’s *Ethica philosophica* (1763) has an interesting literal translation of the definition from § 149 «*VERITAS MORALIS est conuenientia signorum MENTIS TUAЕ*» (“moral truth is the conjunction of the features of your mind”), which offers “*deine Gesinnungen*” for “*mentis tuae*” (Baumgarten, 1763, p. 84). Finally, Kant himself in his later *Metaphysic of Morals* (1797) has a Latin equivalent for the concept of *Gesinnung*: the term *animus* (MS, AA 06, p. 477, § 49), which can be related to the concept of *Gemütsart*.

However, Baumgarten was not the only German philosopher in the middle of the eighteenth century who readily used the concept of *Gesinnung*, although he was, terminologically, probably one of the most important influences on Kant. Another example is Christian August Crusius (1715-1775). He uses this concept in logic, metaphysics and theological writings. It is hard to notice anything characteristic and specific in this concept as used by Crusius, but it may be worth noting that in logic it is associated with an act of will and a hint at some concomitant or additional idea (cf. Crusius, 1747, pp. 398, 920, 1029, 1067). In metaphysics the context is different: the term expresses the essence of truthfulness, thus bringing us closer to the range of issues found in Kant’s ethics: as regards will “he is truthful who expresses through signs the *Gesinnung* of which he is aware within himself”¹⁸ (Crusius, 1745, p. 519, § 287). Speaking about the judgment of understanding, that is true which “expresses nothing through signs except what and how is thought to be true with regard to the thing itself”¹⁹ (Crusius, 1745, p. 520, § 287). In other words, *Gesinnung* is most definitely a sphere of practical philosophy connected with the will as well as the problem of the inner

¹⁷ “*gewöhnliche Gesinnungen*”.

¹⁸ “*So ist derjenige wahrhaftig, welcher diejenige Gesinnung durch Zeichen ausgedrückt, deren er sich wirklich in ihm bewußt ist.*”

¹⁹ “[...] nichts anders durch die Zeichen ausgedrückt werde, als was und wie man es von der Sache selbst vor wahr hält.”

sus, 1745, S. 520, § 287). Иными словами, *Gesinnung* — это совершенно определено сфера практической философии, связанная с волей, а также с проблемой внутреннего и внешнего в поведении и их возможного рассогласования. Более того, Крузий противопоставляет правдивость Бога такому притворству, при котором Бог «демонстрирует нам определенное свойство вещей, или определенное *Gesinnung* своей собственной воли, в качестве истинных, которые он, однако, в своем рассудке не мыслит бы в качестве истинных, и которые также не были бы, следовательно, истинными» (Ibid.).

В «Кратком понятии моральной теологии» Крузий неоднократно увязывает *Gesinnung* и *Gedenkensart* (Crusius, 1772, S. 364, § 106). И то, и другое он относит к внутренним признакам добродетели: в этом случае имеется осознание добродетельности, а также своих «*Gesinnung, Gedenkensart* и своего морального вкуса» (Crusius, 1772, S. 204, § 56). Еще дальше к кантовскому пониманию приближаются рассуждения Крузия о коренном преобразовании в результате религиозного обращения: «... обращение веры является таким сильным изменением, преобразовывающим способ мышления, *Gesinnung*, образ жизни (*Wandel*) и моральный вкус человека, и создает нового человека, а именно так, как этого от него требует Евангелие Бога...» (Crusius, 1772, S. 536, § 161). Правда, если такое радикальное преобразование у Канта схватывается в поздних произведениях как раз при помощи понятия *Gesinnung*, то у Крузия это слово все же в большей степени означает лишь один аспект подобного преобразования. С другой стороны, Крузий связывает с *Gesinnung* ни много ни мало святость (см.: Crusius, 1772, S. 703, § 194): «Отсюда ясно, почему *честность* в *Gesinnung* и в преображении всей жизни, которые должны сказываться благодаря принятию Евангелия царства Божиего сердцем, которое познает порок, отвергает его и обращается к Богу, называется святостью, хотя она, рассмотренная с другой точки зрения, называется также *обновлением*» (Crusius, 1772, S. 700, § 194).

Еще одной особенностью теологических сочинений Крузия является то, что он не ограничивается латинским или немецким переводом Нового Завета, но регулярно обращается и к древнегреческому тексту. Словом, с которым он связывает *Gesinnung*, оказывается у него *διάνοια* — именно его он передает при помощи немецких *Sinn* или *Gesinnung* (Crusius, 1754, S. 112, § 54):

and the external in demeanour and their possible discrepancy. Moreover, Crusius opposes the truthfulness of God to the kind of pretence when God “demonstrates to us a certain property of things or a certain *Gesinnung* of His own will as true which, however, he did not think of as true in His mind and which would therefore not be true either”²⁰ (ibid.).

In *Kurzer Begriff der Moralthologie* Crusius repeatedly links *Gesinnung* and *Gedenkensart* (Crusius, 1772, p. 364, § 106). He refers both to inner signs of virtue: in the event there is an awareness of virtuousness and of one’s “*Gesinnung, Gedenkensart* and [one’s] moral taste”²¹ (Crusius, 1772, p. 204, § 56). Crusius takes a further step towards the Kantian position when he reflects on radical transformation as a result of religious conversion: “[...] conversion is such a powerful change that transfigures the mindset, *Gesinnung*, the way of life and the moral taste of a person, and creates a new man, exactly as the Gospel requires him to be [...]”²² (Crusius, 1772, p. 536, § 161). It can truly be said that whereas Kant captures such radical transformation in his later works through the concept of *Gesinnung*, for Crusius *Gesinnung* tends to stress only one aspect of such transformation. On the other hand, Crusius associates with *Gesinnung* no less than sanctity (cf. Crusius, 1772, p. 703, § 194): “Hence it is clear why *honesty* in *Gesinnung* and in the transformation of the whole life which should be brought about by the adoption of the Gospel with a heart which recognises vice, rejects it and turns to God is called sanctity, although when looked at from another point of view, it is also called *renewal*”²³ (Crusius, 1772, p. 700, § 194).

Another feature of Crusius’s theological works is that he does not confine himself to the Latin or German translations of the New Testament, but regularly turns to the ancient Greek text. He associates *Gesinnung* with the Greek word “*διάνοια*” which he translates into German as “*Sinn*” or “*Gesinnung*” (Crusius, 1754, p. 112, § 54):

²⁰ “[...] [Gott] uns eine gewisse Beschaffenheit der Sachen, oder eine gewisse *Gesinnung* seines eignen Willens, als wahr anzeigte, welche er doch in seinem Verstande nicht als wahr dächte, und welche also auch nicht wahr wäre.”

²¹ “[...] *Gesinnung, Gedenkensart* und seines moralischen Geschmacks [...]”

²² “[...] die Bekehrung eine so mächtige Veränderung ist, welche die *Gedenkensart, Gesinnung, Wandel* und moralischen Geschmack des Menschen umbildet, und einen neuen Menschen beschaffet, und zwar so, wie ihn das Evangelium Gottes verlangt [...]”

²³ “Hiermit erhellet, warum die Rechschaffenheit in der *Gesinnung* und im ganzen Lebenswandel, welche durch die Annehmung des Evangelii vom Reiche Gottes mit einem Herzen, das die Sünde erkennt und von derselben sich abwendet und zu Gott kehret, bewirkt werden soll, die Heiligung heißt, gleichwie sie aus einem anderen Gesichtspunkte betrachtet auch die Erneuerung genennt wird.”

Слово *διάνοια* определенно означает не рассудок сам по себе, а мысли и *Gesinnung*, т.е. субъективное состояние человеческой *Gemüths*, так что при этом преимущественно рассматривается привычка воли. Ибо известно, что в соответствии со свойством воли устанавливаются и подстраиваются также и суждения рассудка, и что посредством ее влияния ослабляется острота размышления. Потому-то и происходит так, что если мы называем *Gemüth*, то одновременно с этим понимается также и субъективное состояние рассудка (Crusius, 1754, S. 113, § 54).

Как и Baumgarten, Crusius в данном случае может рассматриваться как один из источников кантовского понятия *Gesinnung*. Это же может быть справедливо и по отношению к некоторым работам Моисея Мендельсона (1729–1786). Однако то, что мы обнаруживаем в «Федоне, или О бессмертии души» (1767) (см.: Mendelssohn, 1814, S. 54, 64), скорее напоминает докритические сочинения самого Канта. Иначе дело обстоит с «Иерусалимом, или О религиозной власти и иудаизме» (1783). Кант так отреагировал на этот трактат в своем письме к автору 16 августа 1783 г.: «... с каким восхищением читал я Ваш пронизательный, изящный и умный „Иерусалим“. Я рассматриваю эту книгу, как провозглашение великой, хотя и медленно наступающей, а [порой и] отдаляющейся реформы, которая затронет не только Вашу, но также и другие нации» (AA 10, S. 347, № 206; Кант, 1994е, с. 516). Это было как раз то время, когда Кант работал над «Основоположением...». В «Иерусалиме» Мендельсон четко противопоставляет поступок и *Gesinnung*: «К истинному же исполнению нашего долга относятся две вещи: поступок и *Gesinnung*. Посредством поступка осуществляется то, что требуется долгом, а *Gesinnung* делает так, что это происходит из истинного источника, т.е. из подлинных движущих оснований» (Mendelssohn, 1783, S. 18). Тем самым поступки и *Gesinnungen* «относятся к совершенству человека», а общество должно заботиться о первых, осуществляя управление общественным человеком, и о вторых, осуществляя таким образом воспитание общественного человека. Поступки совершаются благодаря движущим основаниям, а *Gesinnungen* обретают благодаря основаниям истины (см.: Mendelssohn, 1783, S. 19).

Еще ближе кантовскому противопоставлению права и этики следующие пассажи Мендельсона, в которых проводится граница между государством и религией. Государство, по мысли Мендель-

The word *διάνοια* definitely does not mean reason in itself, but thoughts and *Gesinnung*, i. e. the subjective state of the person's *Gemüth*, so that it primarily has to do with the habit of the will. For it is known that the judgments of the mind are also established and adjusted in accordance with the character of the will whose influences blunt the mind. That is why it is the case that when we name the *Gemüth*, the subjective state of the mind is also meant²⁴ (Crusius, 1754, p. 113, § 54).

Like Baumgarten, Crusius can be seen as one of the sources of Kant's concept of *Gesinnung*. The same holds for some works of Moses Mendelssohn (1729-1786). However, what we find in *Phaedo; or, On the Immortality of Souls* (1767) (cf. Mendelssohn, 1814, pp. 54, 64) is reminiscent more of Kant's own pre-Critical works. Not so with *Jerusalem; or, On Religious Power and Judaism* (1783). Kant thus reacted to this treatise in his letter to the author of August 16, 1783: "[...] how much I admired the penetration, subtlety, and wisdom of your *Jerusalem*. I regard this book as the proclamation of a great reform that is slowly impending, a reform that is in store not only for your own people but for other nations as well» (Br, AA 10, p. 347, № 206; Kant, 1999, p. 204). This happened precisely when Kant was working on the *Groundwork*. In *Jerusalem* Mendelssohn clearly juxtaposes act and *Gesinnung*: "Now, two things belong to the true fulfillment of our duties: action and conviction. Action accomplishes what duty demands, and conviction causes that action to proceed from the proper source, that is, from pure motives" (Mendelssohn, 1983, p. 40). Thus, actions and *Gesinnungen* "belong to the perfection of man" and society must be concerned for the former guiding the social man and for the latter thus bringing up the social man. Actions are performed thanks to motives and *Gesinnungen* are acquired on the basis of truth (*ibid.*).

²⁴ "Das Wort *διάνοια* bedeutet gewiß nicht den Verstand an sich selbst, sondern die Gedanken und *Gesinnung*, d. i. den subjectivischen Zustand des menschlichen *Gemüths*, so daß vornehmlich dabey auf die Angewöhnung des Willens gesehen wird. Denn es ist bekannt, daß nach der Beschaffenheit des Willens auch die Urtheile des Verstandes eingerichtet und gleichförmig gemacht, und durch dessen Einfluß die Schärfe des Nachdenkens geschwächt zu werden pflege. Daher kommt es auch, daß wenn wir das *Gemüth* nennen, zugleich auch der subjectivische Zustand des Verstandes mit begriffen wird."

сона, вполне могут устроить «мертвые поступки», т.е. совпадение с законом лишь в поступке, но не в мыслях, на основании которых поступок совершается. Но и тот, кто не верит в существующие законы, должен поступать по ним, хотя ему и разрешается судить о них. Совершенно иначе дело обстоит в религии: «Она не знает никакого поступка без *Gesinnung*, никакого дела без духа, никакого совпадения в действии без совпадения в смысле. Религиозные поступки без религиозных мыслей суть пустой кукольный театр, а не богослужение. [...] Но и от гражданских поступков религия убирает свою руку, в той мере в какой они вызываются не посредством *Gesinnung*, а посредством власти» (Mendelssohn, 1783, S. 27). Государство не вправе при помощи какого-либо договора или закона распространять свое принудительное право на сферу *Gesinnungen*. Для прояснения этого свойства Мендельсон применяет характеристику, используемую и в современном конституционном праве: «Право в отношении наших собственных *Gesinnungen* неотчуждаемо, не может быть перенесено с одного лица на другое, ибо оно не дает права и не притязает на собственность, благо и свободу» (Mendelssohn, 1783, S. 65). Ни государство, ни церковь не обладают никаким правом оказывать какое-либо принуждение относительно принципов и *Gesinnungen* людей (см.: Mendelssohn, 1783, S. 85). *Gesinnung* и поступок истолковываются Мендельсоном как принцип и его практическое применение (см.: Mendelssohn, 1783, S. 84). В случае же божественной религии отношение к поступку и к *Gesinnung* сходно, ибо такая религия без всякого принуждения, лишь при помощи любви повелевает совершение поступка как знака *Gesinnung* (см.: Mendelssohn, 1783, S. 91).

Еще один философский автор, ранее Канта активно начавший употреблять слово *Gesinnung* в качестве важного философского и теологического понятия, — это Иоганн Иоахим Шпальдинг (1714—1804). Одна из его проповедей 1766 г. носит заглавие «Проповедь о *Gesinnung* христианина при господствующем упадке в мире» (Spalding, 1766). Встречается это понятие у Шпальдинга и в его более ранних речах (см.: Spalding, 1761, S. 4, 36—37) в смысле некоей внутренней установки, настроенности нашей души (*Gemüt*) — слово в первую очередь имело религиозные коннотации. У Шпальдинга трудно обнаружить какую-либо дефиницию того, что он по умолчанию называет *Gesinnung*. Пожалуй, один из самых красноречивых пассажей гласит:

The following passages of Mendelssohn which draw the boundary between state and religion come still closer to Kant's juxtaposition of law and ethics. The state, Mendelssohn believes, can be content with "mechanical deeds," i. e. compliance with the law only through an act and due to the thoughts that prompt that act. Yet even he who does not believe in the existing laws must act according to them although he is permitted to judge about them. Things are very different in religion: "It knows no act without conviction, no work without spirit, no conformity in deed without conformity in the mind. Religious actions without religious thoughts are mere puppetry, not service of God. [...] But religion withdraws its support also from civil actions, insofar as they are not produced by conviction, but by force" (Mendelssohn, 1983, p. 44). The state has no right through any covenant or law to spread its coercive right to the sphere of *Gesinnungen*. To clarify this point Mendelssohn falls back on the characteristic used in modern constitutional law: "The right to our own convictions is inalienable, and cannot pass from person to person; for it neither gives nor takes away any claim to property, goods and liberty" (Mendelssohn, 1983, p. 61). Neither state nor church have any right to resort to coercion into compliance with the principles and *Gesinnungen* of men. Mendelssohn interprets "*Gesinnung*" and act as a principle and its practical application (cf. Mendelssohn, 1983, p. 70). In the case of divine religion the act and *Gesinnung* are treated similarly because such a religion, without any coercion, but only through love orders the performance of an act as a sign of *Gesinnung* (cf. Mendelssohn, 1983, p. 73).

Another philosopher who started using the concept of *Gesinnung* as an important philosophical and theological concept before Kant was Johann Joachim Spalding (1714-1804). One of his sermons dated 1766 is entitled "*Predigt über die Gesinnung eines Christen bey dem herrschenden Verderben in der Welt*" (Spalding, 1766). The concept crops up in Spalding's earlier speeches (cf. Spalding, 1761, pp. 4, 36-37) in the meaning of an inner disposition, the tuning of the soul (*Gemüt*) which has primarily religious connotations. It is hard to find in Spalding any definition of what he calls, by default, *Gesinnung*. Perhaps one of his most eloquent passages goes like this:

Если я однажды с полным согласованием моего сердца полагаю всю свою наилучшую честь в согласии Бога и моей совести, то я не могу причислять к моей наиважнейшей ценности ничего не значащие внешние преимущества. Это внутреннее *Gesinnung* делает человека христианином; и это *Gesinnung*, если оно однажды имеет место, должно себя доказывать действенным в каждом поступке. Так человек может, следовательно, в определенной степени превратить свою жизнь в постоянное служение Богу, если он постоянно руководится глубоким ощущением веры и совести (Spalding, 1769, S. 38).

Стоит также отметить, что в поздних произведениях Шпальдинга понятие *Gesinnung* встречается все чаще, однако в этом современные исследователи усматривают уже обратное влияние этики и философии религии Канта на берлинского проповедника (см.: Macor, 2013, S. 306–308).

Ранний конспект Кристофа Мартина Виланда (1733–1813), известный под заглавием «Основоположение христианской религии» (ок. 1754), содержит рассуждение следующего рода: «Религия должна быть с этого момента только лишь делом сердца, которое должно быть улучшено возвышенными истинами христианской религии, очищено и небесным образом *gesinnt werden*, и в жизни человека, а не в исполнении определенных внешних религиозных обрядов, должно замечать, является ли он христианином или нет» (Wieland, 1916, S. 502; ср. также S. 492, 601, 626). Но подобный источник для взглядов самого Канта в большей мере коренится в его пиетистском воспитании. И хотя сам Филипп Якоб Шпенер (1635–1705) в основополагающей работе «*Pia desideria*» (1676) не употребляет понятие *Gesinnung*, более поздние издатели и комментаторы его произведений в середине XIX в. неслучайно прибегали именно к понятию умонастроения. Шпенер к ошибочным представлениям, ведущим к разрушению веры, относит католическое учение *opus operatum* о спасительном действии таинств даже на пассивно их принимающих при выполнении внешних условий. Согласно тому учению,

...многие думают, что все их христианство состоит в этом, и будто бы они, следовательно, сделали достаточно для служения Богу, если они были крещены, внемлют слово Божие на проповедях, исповдуются, получают отпущение грехов и причащаются: сердце же во время этих служб может быть каким угодно, последствия не наступают или же не зависят

If I once in full harmony with my heart have placed my best honour in the approval of God and my conscience, I cannot count as my greatest value meaningless external advantages. This inner *Gesinnung* makes man a Christian: and this *Gesinnung*, once present, must prove itself in every act. Thus man can to some extent turn his life into constant service to God if he is constantly guided by a deep sense of faith and conscience²⁵ (Spalding, 1769, p. 38).

It has to be noted that in Spalding's later works the concept of *Gesinnung* is used more and more frequently. However, modern scholars see this as the reverse influence of Kant's ethics and religious philosophy on the Berlin preacher (cf. Macor, 2013, pp. 306–308).

An early sketch of Christoph Martin Wieland (1733–1813), known under the title "*Grundlegung der Christlichen Religion*" (ca. 1754), contains the following passage: "Henceforth religion should be only a matter of the heart which must be improved by the lofty verities of the Christian religion, enriched and in a heavenly way *gesinnt werden*, and a man's life, not the performance of certain external religious rituals, should prove whether or not he is a Christian"²⁶ (Wieland, 1916, p. 502; cf. pp. 492, 601, 626). However, the source of Kant's views owes more to his pietistic upbringing. Although Philipp Jakob Spener (1635–1705) in his seminal work *Pia desideria* (1676) does not use the concept of *Gesinnung*, later publishers and commentators of his works in the mid-nineteenth century deliberately resorted to this concept. Spener includes among misguided ideas leading to the destruction of faith the Catholic teaching "*opus operatum*" concerning the redemptive effect of some rituals even on those who accept them passively while complying with the external rules.

²⁵ "Wenn ich einmal, mit völliger Beystimmung meines Herzens, meine beste Ehre in den Beyfall Gottes und meines Gewissens gesetzt habe, so kann ich mir unmöglich nichtsbedeutende äusserliche Vorzüge zu meinem wichtigsten Werth anrechnen. Diese innerliche *Gesinnung* macht den Menschen zum Christen; und diese *Gesinnung*, wenn sie einmal da ist, muss sich in einem jedesmaligen Verhalten thätig beweisen. So kann also der Mensch gewissermaßen sein Leben zu einem beständigen Gottesdienst machen, wenn er sich beständig von der großen Empfindung des Glaubens und des Gewissens leiten lässt."

²⁶ "Die Religion sollte von nun an eine bloße Angelegenheit des Herzens seyn, dieses sollte durch die erhabenen Wahrheiten der Christlichen Religion verbessert, gereicht und himmlisch *gesinnt* werden, und man sollte es in dem Leben eines Menschen, und nicht in der Ausübung gewisser äußerlicher religiöser Gebräuchen anmerken, ob einer ein Christ wäre, oder nicht."

только от внешнего, при котором они только ведут подобную жизнь, и в чем не находят ничего предосудительного и начальство (Spener, 1676, S. 52).

В разъяснении к данному пассажиру в 1846 г. пастор Людвиг Фелднер отмечает: «Привычным выражением для этого является *opus operatum*, т.е. если делается только внешний труд, а *Gesinnung* может при этом быть каким угодно. Это столь обычное заблуждение имеет свое основание в том, что средство превращают в цель...» (Spener, 1846, S. 28 Ант.). Другой вопрос, связанный впоследствии с трактовкой умонастроения у Канта и имеющий своим истоком в том числе и пиетистские дискуссии, — это споры о том, каким образом соотносятся крещение и новое рождение (*Wiedergeburt*), а также о том, оказывается ли новое рождение единичным актом либо же протекающим во времени процессом (см.: АА 06, S. 46–48).

Наконец, подводя итоги этому источниковедческому разделу, следует подчеркнуть, что понятие умонастроения в эпоху зрелого Просвещения не являлось специфической чертой именно кантовской этики и философии религии, а играло немаловажную роль и у некоторых его современников, среди которых можно упомянуть Христиана Гарве (1742–1798) (Garve, 1787, S. 59, 182; Garve, 1792, S. 161–162, 202, 277, 436, 479) и Иоганна Георга Генриха Федера (1740–1821) (Feder, 1790, S. 81, 88, 119–120; Feder, 1792, S. 51, 96–97, 262, 266, 313).

Итак, с сожалением приходится констатировать, что даже самые авторитетные справочные издания по философии в отношении предыстории понятия *Gesinnung* содержат весьма темные, отрывочные и, что еще хуже, ложные трактовки. Одна часть истоков этого понятия уходит корнями в переводы Библии с латинского (*sentire*) и древнегреческого (*φρονέω*), создавая и по сей день напряжение между мыслями и чувствами, между чувственным и интеллектуальным уровнем, причем в немецком и русском языках здесь обнаруживаются разные акценты. Разумеется, нельзя автоматически переносить значение *φρόνησις* у Аристотеля на язык Нового Завета. Тем не менее какие-то отголоски Стагирита, по всей видимости, оказываются слышимыми в силу причудливых языковых трансформаций и в немецком *Gesinnung* у Канта, а если верить Крузию, то сюда же нужно добавить еще и *δίαισις* Платона — опять же не в чистом виде, а, как и в случае с терминологией Аристотеля, в новозаветном древнегреческом.

According to that teaching,

[...] many believe that all their Christianity consists in this, that they have allegedly done enough to serve God if they are baptised, listen to God's word during preaching, go to confession, have their sins absolved and receive Holy Communion; whatever the heart's condition during such services may be, the fruits do not follow or, as they would like, upon the outward things, where they live only such a life as gives no offence to the authorities²⁷ (Spener, 1676, p. 52).

In 1846 in the explanation to this passage Pastor Ludwig Feldner notes: "The habitual expression for this is *opus operatum*, i. e. if only the external work is done, it is irrelevant what the condition of the *Gesinnung* is. This common misconception is the result of turning the means into the goal [...]"²⁸ (Spener, 1846, p. 28n). Another question that would later be linked with Kant's interpretation of *Gesinnung*, which stems partly from pietistic discussions, is the argument as to the correlation between christening and new birth (*Wiedergeburt*), and whether new birth is a singular act or a process in time (cf. RGV, AA 06, pp. 46-48).

Summing up this sketchy section devoted to sources it needs to be stressed that the concept of *Gesinnung* at the peak of the Enlightenment era was not a feature only of Kant's ethics and religious philosophy, but loomed large in the works of some of his contemporaries such as Christian Garve (1742-1798) (cf. 1787, p. 59, 182; 1792, pp. 161-162, 202, 277, 436, 479) and Johann Georg Heinrich Feder (1740-1821) (cf. 1792, p. 51, 96-97, 262, 266, 313; 1790, p. 81, 88, 119-120).

Thus, one has regretfully to admit that even most authoritative reference publications on philosophy are very obscure, sketchy and — still worse — false when dealing with the pre-history of the concept of *Gesinnung*. Some sources of the con-

²⁷ "[...] derjenigen nicht wenig sind, die da meinen, ihr gantz Christenthum stehe darinnen und alsdann hätten sie dem Gottesdienst übrig gnug gethan, wo sie eben getaufft wären, Göttliches wort in predigten hörten, beichteten, die Absolution empfangen und zu dem H. Abendmahl giengen: Es seye nun das hertz bey solchem dienst wie es wolle, die früchten folgen nicht oder wie sie mögen, auff's äusserste wo sie nur darbey ein solch leben führeten, darinn eben die Obrigkeit nichts straffbares finde."

²⁸ "Der gewöhnliche Ausdruck dafür ist: *opus operatum*, d. h. wenn nur das äußerliche Werk gethan ist, mag die *Gesinnung* dabei sein, welche sie wolle. Es hat dieser so gewöhnliche Irrthum seinen Grund darin, wenn man die Mittel zum Zweck macht [...]."

Само существительное *Gesinnung* возникло еще до Лессинга⁹, а значение этого автора в становлении данного термина явно преувеличено. Тем не менее отсылка к французскому или английскому *sentiment*, а также их перевод на немецкий как *Gesinnung* — это еще одна составляющая становления данного философского понятия. К философским авторам, несомненно повлиявшим на кантовское употребление термина *Gesinnung*, следует отнести как минимум Баумгартена, Крузия и Мендельсона. Баумгартен доказывает преимущественно латинские, а не французские или английские корни понятия *Gesinnung*, имевшие силу для Канта. Понимание *Gesinnung* как максимы и ее отнесение к уму у Баумгартена не осталось без внимания у Канта. Это же справедливо и по отношению к пониманию *Gesinnung* как субъективного состояния человеческой души (*Gemüt*), как привычки воли, как внутреннего признака добродетели, а также к рассмотрению в контексте противопоставления внутреннего и внешнего и их возможного рассогласования, к его увязыванию с радикальным внутренним преобразованием у Крузия — здесь мы можем обнаружить сразу несколько черт, идущих в направлении кантовской критической философии. Четкое противопоставление Мендельсоном поступка и *Gesinnung*, при котором *Gesinnung* выступает истинным источником нашего поведения, — еще один шаг на пути к Канту. Проведение границы между государством и религией, выделение класса так называемых «мертвых поступков», внешне сообразных с долгом, но не сопровождаемых соответствующим *Gesinnung*, и невозможность подобных поступков в религии — это еще один тезис Мендельсона, вплотную приближающий его к позиции Канта. Кроме того, к возможным источникам кантовского понятия *Gesinnung* можно отнести и ранние сочинения Шпальдинга, для которого *Gesinnung* оказывается некоей внутренней установкой, настроенностью нашей души (*Gemüt*). Такая установка в случае ее наличия должна себя доказывать и проявлять в каждом поступке.

⁹ Во второй половине XVIII в. можно обнаружить и несколько изображений понятия *Gesinnung*. Так, на титульном листе «Стихи моего настроения (*Gesinnung*)» приведена иллюстрация заглавия сборника ([Assmann], 1776). А известный художник Даниель Ходовецкий (1726–1801) в серии иллюстраций, посвященных анекдотам из жизни Петра I, представил помимо прочего изображение следующей сцены: «Сочувственное настроение Петра Великого относительно легких плотских грехов» (*Peter des Grossen mitleidige Gesinnung über leichte fleischliche Sünden*). См. изображение CVI в издании: (Goettinger Taschen Calender vom Jahr 1790, 1790).

cept have their roots in the Bible translations from Latin (*sentire*) and ancient Greek (*φρονέω*), creating to this day a tension between thought and feeling, between the sensible and intellectual levels, with German and Russian translations placing different accents. To be sure, one cannot automatically transfer the meaning of *φρόνησις* as used by Aristotle to the language of the New Testament. Nevertheless, some echoes of the Stagirite are probably heard owing to the fanciful transformations in the German *Gesinnung* in Kant and, if one is to believe Crusius, one should also add Plato's *διάνοια* — again not in its pure form, but, as in the case of Aristotle's terminology, in the New Testament ancient Greek shape.

The actual noun "*Gesinnung*" appeared before Lessing,²⁹ and its significance in the establishment of the term is clearly exaggerated. Nevertheless, a reference to the French or English "*sentiment*" and their translation into German as "*Gesinnung*" casts a sidelight on the emergence of this philosophical concept. Philosophers who have undoubtedly influenced Kant's use of the term "*Gesinnung*" include Baumgarten, Crusius and Mendelssohn. Baumgarten proves mainly Latin and not French or English roots of the concept "*Gesinnung*", which mattered for Kant. Baumgarten's perception of "*Gesinnung*" as a maxim and its association with mind was not lost on Kant. The same is true of the perception of "*Gesinnung*" as the subjective state of the soul (*Gemüt*), as the habit of the will, as an inner sign of virtue as well as its inclusion in the context of contraposition of the inner and outer and their possible disjunction, its link with radical internal transformation in Crusius — here we can discover several features germane to Kantian critical philosophy. Another step on the way to Kant is Mendelssohn's clear contraposition of an act and *Gesinnung*, with *Gesinnung* treated as the true source of our behaviour. Another Mendelssohn thesis that brings him very close to Kant is the boundary between the state and religion, the identification of so-called "mechanical deeds" which appear to comply with duty but

²⁹ The second half of the eighteenth century has seen some visual illustrations of the concept of *Gesinnung*. Thus, the title page of "Poems of my Mind [*Gesinnung*]" has an illustration of the book's title ([Assmann], 1776). And the artist Daniel Chodowiecki (1726-1801) in a series of illustrations devoted to anecdotes from the life of Peter I portrays the following scene: "Peter's sympathy for venial sins of the flesh" ("*Peter des Grossen mitleidige Gesinnung über leichte fleischliche Sünden*"). Cf. Picture CVI in *Goettinger Taschen Calender vom Jahr 1790* (Anon., 1790).

В этой связи необходимо также учитывать некоторые интенсивно обсуждаемые в пиетизме положения, в частности полемику с *opus operatum* и вопрос о соотношении крещения и нового рождения.

Англоязычное кантоведение и проблема *Gesinnung*: краткий экскурс

Наиболее развернутые и подробные дискуссии о том, как следует переводить кантовское понятие *Gesinnung*, можно встретить в англоязычном кантоведении. Долгое время — с 1883 г. — в переводах господствовал вариант *disposition*, предложенный Томасом Кингсмилом Эбботтом (Abbott, 1883), и лишь в 2009 г. появился альтернативный вариант *attitude*, предложенный Вернером Плюгаром (Pluhar, 2009). С точки зрения Стивена Р. Палмквиста, первый вариант исходит из метафизической трактовки, в то время как второй придает кантовскому термину психологическое звучание, причем эмпирического характера, тогда как в первом имеется в виду все же некая трансцендентальная природа человека. Сам Палмквист считает неадекватными оба эти толкования и выступает в пользу *conviction* как убеждения (*Überzeugung*), носящего волевой характер (см.: Palmquist, 2015, p. 254–255), тем самым сходясь в этом со сложившейся постсоветской русскоязычной практикой противопоставления «этики убеждения» и «этики ответственности» — разумеется, без всяких отсылок к ней, равно как и к соответствующим англоязычным переводам Вебера или Шелера¹⁰.

Генри Э. Эллисон в исследовании о свободе у Канта и вовсе предпочитает не переводить на английский язык кантовский термин, оставляя в тексте немецкое слово *Gesinnung* (Alisson, 1990, p. 136–145). В отличие от многих своих коллег, он не только рассматривает Канта неким изолированным герметичным способом, а пытается все же увидеть связи и различия с античной философией (Аристотель и Платон), а также с философией Нового времени (Лейбниц, Юм).

Жизель Фелиситас Мунцель прямо заявляет: «*Gesinnung* является одним из самых трудных слов для передачи на английском языке» (Munzel, 1999, p. XVI). Она перечисляет такие имеющиеся варианты: наиболее распространенный *disposition*, далее

are not accompanied by corresponding *Gesinnung*, acts that are impossible in religion. Other possible sources of Kant's notion of *Gesinnung* arguably include the early works of Spalding for whom *Gesinnung* is an inner disposition, an intention of the soul (*Gemüt*). If such a disposition exists it should prove and manifest itself in every act. In this connection one also has to take into account some provisions intensively discussed in pietism such as the polemic over "*opus operatum*" and the question of the relationship between christening and a new birth.

English-Speaking Kant Scholarship and the Problem of *Gesinnung*: a Brief Consideration

The most extended and detailed discussions on how to translate the Kantian concept of *Gesinnung* are to be found in English-speaking Kant scholarship. For a long time — since 1883 — the prevailing translation was "disposition", proposed by Thomas Kingsmill Abbott (1883, pp. 323-360). It was not until 2009 that an alternative version "attitude" was proposed by Werner Pluhar (2009). In the opinion of Stephen R. Palmquist, the first variant proceeds from the metaphysical treatment while the second one lends the Kantian term a psychological tone and, what is more, an empirical tinge whereas the former refers to man's transcendental nature. Palmquist himself rejects both interpretations in favour of "conviction" (*Überzeugung*), which has to do with the will (cf. Palmquist, 2015, pp. 254-255), which is similar to the Russian-language post-Soviet practice of opposing the "ethic of conviction" and the "ethic of responsibility" — without, of course, any reference to it as well as the corresponding English translations of Weber and Scheler.³⁰

Henry E. Alisson in his study of Kant's concept of freedom dispenses with any attempts to translate the Kantian term into English leaving the German word "*Gesinnung*" (cf. Alisson, 1990, pp. 136-145). Unlike many of his colleagues he considers Kant not in a hermetic bubble but tries to identify links with and differences from ancient philosophy (Aristotle and Plato) and modern philosophy (Leibniz, Hume).

Gisela Felicitas Munzel declared openly that "*Gesinnung* is one of the most difficult words to render in English" (Munzel, 1999, p. XVI). She

¹⁰ Насколько я могу судить, в английском языке сложилось в этой связи устойчивое противопоставление *ethic of conviction* и *ethic of responsibility*.

³⁰ As far as I can judge, in the English language there is an established juxtaposition between "ethic of conviction" and "ethic of responsibility".

attitude, а также появившийся в некоторых томах Кембриджского собрания сочинений Канта вариант *sentiment*. Чего при этом не знает Мунцель, так это того обстоятельства, что тем самым англо-немецкий перевод XVIII в. на рубеже XX–XXI вв. осужден в обратную сторону. В отношении *attitude* Мунцель, как и Палмквист, подчеркивает психологические коннотации, плохо подходящие для кантовского смысла. Для варианта *disposition* Мунцель указывает на сложность в различении в английском кантовских терминов *Gesinnung* и *Anlage*. Кроме того, Мунцель справедливо отмечает, что Кант и сам в «Антропологии...» (AA 07, S. 256, 265, 286) и в «Основоположении...» (AA 04, S. 435) применяет уходящий своими корнями в латынь немецкий термин *Disposition*. С ее точки зрения, английский вариант *disposition* слишком сближается со значением привычки. Сама же Мунцель рассматривает в связке два кантовских понятия — *Gesinnung* и *Denkungsart*: «*Gesinnung* тесно связан с *Denkungsart* в смысле обращения к постоянному качеству ума, проявляющемуся в последовательных действиях мысли, выраженных словами и действиями, но создается заново при каждом действии *Denkungsart*» (Munzel, 1999, p. XVII). Она напоминает, что поздний Кант сам выбирает в качестве латинского эквивалента для *Gesinnung* не *anima*, а *animus* как душу в смысле принципа интеллекта и ощущения. В этой связи Мунцель предлагает переводить *Denkungsart* как *conduct of thought*, а *Gesinnung* как *comportment of mind*. Немецким же эквивалентом для *Gesinnung* она называет *sittliche Haltung*.

Ричард Маккарти исходит из того, что в этических произведениях критического периода до сочинения по религии понятие *Gesinnung* выступает в качестве эквивалента «максимы», в то время как в «Религии в пределах одного только разума» его стандартным переводом на английский оказывается *disposition*. Он подчеркивает, что в этических произведениях Канта можно было бы воспользоваться для перевода и термином *intention* (McCarty, 2009, p. 205).

Таким образом, если обобщить этот далеко не исчерпывающий список англоязычных вариантов для перевода кантовского понятия *Gesinnung*, получается как минимум следующий ряд: *disposition* (предрасположенность), *attitude* (позиция, настрой), *conviction* (убеждение), *sentiment* (чувство, настроение), *comportment of mind* (некая манера держаться ума), *intention* (интенция, мотив, намерение). Кроме того, в некоторых англоязычных текстах термин *Gesinnung* остается без перевода.

lists existing variants: the most common one being “disposition”, followed by “attitude” and “sentiment”, a term that has appeared in some volumes of the Cambridge collection of Kant’s works. What Munzel does not know is that thereby the eighteenth-century Anglo-German translation is a back translation of the translation made at the turn of the twentieth and twenty-first centuries. With regard to “attitude” Munzel, like Palmquist, stresses the psychological connotations which are ill-suited to the Kantian meaning. As for “disposition”, Munzel notes the difficulty of distinguishing Kant’s terms *Gesinnung* and *Anlage* in English. Besides, Munzel rightly stresses that Kant himself in *Anthropology* (*Anth*, AA 07, p. 256, 265, 286) and in the *Groundwork* (*GMS*, AA 04, p. 435) uses the term *Disposition* which has Latin roots. In her opinion, the English variant “disposition” is uncomfortably close to the meaning of “habit”. Munzel compares two Kant’s concepts — *Gesinnung* and *Denkungsart*: “*Gesinnung* is closely connected with *Denkungsart* in the sense of referring to the enduring quality of mind made manifest in consistent acts of thoughts given expression in words and actions, but it is produced anew with each exercise of *Denkungsart*” (Munzel, 1999, p. XVII). She recalls that later Kant chooses as the Latin equivalent of *Gesinnung* not “*anima*”, but “*animus*” as the soul in the meaning of intellect and sensation. Munzel proposes translating *Denkungsart* as “conduct of thought”, and *Gesinnung* as “comportment of mind”. She offers *sittliche Haltung* as the German equivalent of *Gesinnung*.

Richard McCarty believes that in Kant’s ethical works of the critical period before his work on religion the concept of *Gesinnung* is an equivalent of “maxim”, whereas in *Religion Within the Bounds of Bare Reason* its standard translation into English is “disposition”. He believes that the term “intention” might have been a suitable term in translating Kant’s ethical works (cf. McCarty, 2009, p. 205).

Thus, the far-from-complete list of English variants for translating Kant’s concept of *Gesinnung* includes: “disposition”, “attitude”, “conviction”, “sentiment”, “comportment of mind”, “intention”, and *Gesinnung*.

In my opinion, the most notable and revealing discussion is that between Palmquist and Pluhar on which English term is more suitable for translating Kant’s notion of *Gesinnung*. The argument is a graphic illustration of the modern English-speaking

Наиболее примечательна и показательна, с моей точки зрения, дискуссия между Палмквистом и Плюгаром о том, какой английский термин более предпочтителен для перевода кантовского понятия *Gesinnung*. Этот спор как нельзя лучше характеризует современное англоязычное кантоведение, развивающееся под знаком аналитической философии: авторы ссылаются на *Oxford-Duden German-English Dictionary* (2009), *Duden Online* и *Merriam-Webster Dictionary*, пытаясь найти в этих современных словарях значения немецкого понятия *Gesinnung*, а также различные оттенки выбираемых англоязычных вариантов (Palmquist, 2015, p. 255–258). То, что исключительно в современных словарях начала XXI в., содержащих значения слов на основе актуального состояния немецкого языка, ищут ответ на вопрос о значении понятия, постепенно складывавшегося в середине XVIII в. в Германии — в том числе в результате переводческой практики с латыни, французского и английского, — а также в значительной мере сформированного и окрашенного как раз кантовской практической философией, что, однако, не исключает многочисленных послекантовских вариаций и иных оттенков значения¹¹, о чем красноречиво свидетельствует традиция Вебера и Шелера (а в дополнение к ней можно было бы назвать и Фридриха Шиллера¹², и Иоганна Готлиба Фихте¹³, и Фридриха Шлейермахера¹⁴, и Георга Вильгельма Фридриха Гегеля¹⁵...), — просто поражает воображение. Авторов англоязычных переводов и их критиков вообще не интересуют предыстория понятия, предшественники и современники Канта¹⁶ или состояние немецкого философского языка середины XVIII в. Если бы подобный интерес в какой-то степени в виде исключения все же проявился, то, возможно, когда-нибудь в руки англоязычных аналитических кантоведов могла бы попасть немецкая или латинская логи-

¹¹ Довольно вопиющий пример переписывания Лейбница в этом смысле обнаруживается в следующем издании: (Leibniz, 1916).

¹² Piccolomini V, 1 («meine innerste Gesinnung hab ich tief versteckt»). Ср. русский перевод П.И. Вейнберга: «Но мысль заветнейшую я глубоко скрыл» (Шиллер, 1901, с. 286), а также Н.А. Славятинского: «Но мыслей сокровенных я не выдал» (Шиллер, 1955, с. 435).

¹³ См., напр.: (Fichte, 1977, S. 237, 278, 303; Fichte, 1981, S. 279, 300–301).

¹⁴ См.: (Schleiermacher, 1981, S. 132–133).

¹⁵ См., например: (Hegel, 1992, S. 495, § 515; Hegel, 2009, S. 211, § 265; S. 211–212, § 268; S. 212, § 269; S. 227, § 274). См. об этом также: (O'Malley, 1991).

¹⁶ На немецком языке в середине XX в. также имелись исследования систематического характера о том, что представляет из себя *Gesinnung* как таковое, однако их авторы, в отличие от англоязычных кантоведов, не ставили себе задачей прояснить или перевести Канта (см.: Schulze-Sölde, 1955).

Kant scholarship in terms of analytical philosophy. The authors cite *The Oxford-Duden German-English Dictionary* (2009), *Duden Online* and *Merriam-Webster Dictionary*, looking in these modern dictionaries for the meanings of the German concept of *Gesinnung*, and the various shades of the English variants chosen (cf. Palmquist, 2015, pp. 255–258). The fact that only modern dictionaries of the early twenty-first century reflecting the current state of the German language are used to find an answer to the meaning of the concept which was emerging gradually in mid-eighteenth century Germany — in the process of being translated from Latin, French and English — and to a large extent shaped and tinged with Kant's practical philosophy, not to mention numerous post-Kantian variations and other shades of meaning,³¹ as witnessed by the tradition of Weber and Scheler (and one could add Friedrich Schiller,³² Johann Gottlieb Fichte,³³ Friedrich Schleiermacher,³⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel³⁵...) is simply mind-boggling. The authors of English-language translations and their critics exhibit no interest in the pre-history of the concept, Kant's predecessors and contemporaries,³⁶ or the state of German philosophical language in the middle of the eighteenth century. If some such interest had been shown perhaps English-speaking analytical Kant scholars might have stumbled on Christian Wolff's German or Latin logic with an impressive section on practical logic, including, among other things, tips on how to read books. Besides, even without any reminders of Kant's "Copernican turn" with regard to the key concepts of his philosophy — which, even though they were not introduced by him, became popular

³¹ A glaring example of rewriting of Leibniz in that sense occurs in the following edition: Leibniz (1916).

³² See: Piccolomini, V, 1 ("meine innerste Gesinnung hab ich tief versteckt"). Cf. English translation: "I have still kept safe to my own consciousness" (Schiller, 2006).

³³ See, for example, Fichte (1981, pp. 279, 300–301; 1977, pp. 237, 278, 303).

³⁴ See: Schleiermacher (1981, pp. 132–133).

³⁵ See, for example: Hegel (1992, p. 495, § 515; 2009, p. 211, § 265; pp. 211–212, § 268; p. 212, § 269; p. 227, § 274). See also: O'Malley (1991, pp. 422–435).

³⁶ Some systematic research into the essence of *Gesinnung* was done in Germany in the mid-twentieth century, but its authors, unlike the English-speaking Kant scholars, did not set the task of clarifying or translating Kant (cf. Schulze-Sölde, 1955, pp. 431–446).

ка Христиана Вольфа с впечатляющим разделом по практической логике, включающим в себя помимо прочего и раздел о том, как читать книги. При этом и без всяких воспоминаний о «коперниканской революции» Канта в отношении ключевых понятий его философии — если и не введенных им в оборот, то, по крайней мере, сделавших значительную карьеру именно благодаря кёнигсбергскому мыслителю, — гораздо убедительнее было бы исходить из того, что не толковые словари XXI в. объясняют, как следует понимать и переводить *kategorischer Imperativ* или *Gesinnung* у Канта, а, наоборот, Кант и его произведения XVIII в. дают ключ к тому, как следовало и отчасти все еще и сегодня следует понимать эти понятия, оказываясь тем самым регулятивными в том числе и для современных словарей.

Однако, согласно духу современного англоязычного аналитического кантоведения, время, потраченное на изыскания о предыстории и историческом контексте кантовского понятия *Gesinnung*, оказывается потраченным совершенно впустую как для понимания кантовской практической философии, так и для поиска адекватного перевода на русский или иной язык. Для решения этих задач требовалось бы взять в руки немецко-русский словарь 2019 г., толковый словарь русского языка 2019 г., а также побеседовать с носителями немецкого и русского языка на тему их представлений и ассоциаций в связи со словом *Gesinnung* и выбранными из словаря вариантами для русского перевода. Вероятно, чем моложе будут при этом носители языка, тем лучше — язык будет в этом случае еще актуальнее и современнее.

Если же следовать не духу современного англоязычного аналитического кантоведения, а предложенному в данной статье подходу, то изучение эволюции кантовских взглядов на понятие *Gesinnung* от докритического периода до «Основоположения к метафизике нравов», возможных теологических, литературных и философских источников, повлиявших на формирование и толкование данного термина у Канта, а также знакомство с трудностями, возникающими при переводе кантовского понятия *Gesinnung* на другие европейские языки, позволят, с одной стороны, лучше понять значение и роль этого важного понятия в «Критике практического разума» и особенно в «Религии в пределах одного только разума», а с другой — предложить такие варианты его перевода на русский язык, которые были бы точнее и удачнее предшествующих. Именно это и будет представлено во второй части настоящего исследования.

thanks to Kant — it would have made a great deal more sense to assume that it is not the twenty-first century dictionaries that explain how to understand and translate *kategorischer Imperativ* or *Gesinnung* as used by Kant but, on the contrary, Kant and his eighteenth-century works provide the clue to how these concepts were and to some extent still should be understood, thus performing a regulatory role for modern dictionaries.

However, in accordance with the spirit of modern English-speaking analytical Kant scholarship the time spent on research into the pre-history and the historical context of Kant's concept of *Gesinnung* turns out to be totally wasted as far as understanding Kant's practical philosophy is concerned. The same holds good for the search for a valid translation into Russian or other languages. To solve these tasks one would have to look into the 2019 German-Russian dictionary, the Russian-Russian dictionary of 2019 and to talk with German and Russian native-speakers about how they perceive the word *Gesinnung*'s variants, gleaned from the dictionary for the Russian translation. I have a hunch that the younger these native speakers are, the better, because their language is the most modern and relevant.

If one does not follow the spirit of modern English-speaking analytical Kant scholarship but rather the approach proposed in this article, the study of the evolution of Kant's view of the concept of *Gesinnung* from the pre-Critical period to the *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, possible theological, literary and philosophical sources which influenced the formation and interpretation of the term by Kant as well as familiarity with the difficulties that arise in translating the Kantian concept of *Gesinnung* into other European languages, it would help, on the one hand, to better understand the meaning and role of this important concept in the *Critique of Practical Reason* and especially in *Religion Within the Bounds of Bare Reason*, and, on the other hand, offer variants of its translation into Russian that would be more accurate and felicitous than the previous ones. This will form the subject of the second part of this study.

Благодарности. Автор выражает искреннюю благодарность д-ру Михаэлю Оберхаузену (Трирский университет) за ценные советы при написании статьи.

Список литературы

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические. Современный русский перевод. М. : Российское библейское общество, 2011.

Вебер М. Политика как призвание и профессия // Избр. произведения / под ред. Ю.Н. Давыдова. М. : Прогресс, 1990а. С. 644–706.

Вебер М. Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке // Избр. произведения / под ред. Ю.Н. Давыдова. М. : Прогресс, 1990б. С. 547–600.

Давыдов Ю.Н. Этика убеждения и этика ответственности: Макс Вебер и Лев Толстой // Этическая мысль. М. : ИФ РАН, 2006. Вып. 7. С. 83–109.

Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики / пер. Б.П. Бурдеса под ред. А.Л. Волынского. 2-е изд. СПб. : Бурдес, 1911.

Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба // Собр. соч. : в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. М. : Чоро, 1994а. Т. 1. С. 113–260.

Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Собр. соч. : в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. М. : Чоро, 1994б. Т. 2. С. 203–266.

Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н.О. Лосского, повторная сверка Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина. М. : Мысль, 1994в.

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

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

Кант И. Письмо к М. Мендельсону от 16 августа 1783 г. // Собр. соч. : в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. М. : Чоро, 1994е. Т. 8. С. 512–516.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М. : Московский философский фонд, 1997. Т. 3 / под ред. Э.Ю. Соловьева, А.К. Судакова. С. 39–276.

Кант И. Естественное право Фейерабенда / пер. с нем. Л.Э. Крыштоп // Кантовский сборник. 2016. № 4. С. 56–62.

Лосский Н.О. Условия абсолютного добра // Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. Основы этики. Характер русского народа / под ред. А.И. Титаренко. М. : Политиздат, 1991. С. 24–237.

Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа на славянском и русском языках. 4-е изд. СПб. : Синодальная типография, 1893.

Шелер М. Фрагменты // Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. С. 73–364.

Acknowledgments. The author expresses sincere gratitude to Dr Michael Oberhausen (University of Trier) for valuable advice in writing this article.

References

Abbott, T. K., 1883. First Part of the Philosophical Theory of Religion. In: *Immanuel Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*. London: Longmans, pp. 323-360.

Alisson, H. E. 1990. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Anon., 1735. *Gesinnet seyn*. In: J. H. Zedler, ed. 1735. *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste verlegt von J. H. Zedler. Volume 10*. Halle & Leipzig: Zedler, col. 1289.

Anon., 1790. *Goettinger Taschen Calender vom Jahr 1790*. Göttingen: Dieterich.

Anon., 1943. *Gesinnung*. In: A. Götze, ed. 1943. *Trübners deutsches Wörterbuch*. Bd. 3: G-H. Berlin: de Gruyter, p. 145.

[Assmann, C. G.], 1776. *Gedichte meiner Gesinnung. Von dem Verfasser der Gemälde der Tugend*. Dresden: Hilscher.

Bahrdt, C. F., 1786. *Griechisch-Deutsches Lexicon über das Neue Testament, nebst einem Register über Luthers deutsche Bibel, welches auch Ungelehrte in den Stand setzt, dieß Wörterbuch zu gebrauchen Und sich über Dunkelheiten der deutschen Bibel Rathes zu erholen*. Berlin: Vieweg.

Baumgarten, A. G., 1763. *Ethica philosophica scripsit acromatice*, 3rd edition. Halle: Hemmerde.

Baumgarten, A. G., 1757. *Metaphysica*, 4th edition. Halle: Hemmerde.

Baumgarten, A. G., 2011. *Metaphysica = Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe*. Translated, introduced and edited by G. Gawlick, L. Kreimendahl. Stuttgart & Bad Cannstatt: frommann-holzboog.

Baumgarten, A. G., 2013. *Metaphysics: A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes, and Related Materials* by C. D. Fugate, J. Hymers. [e-book] London & New York: Bloomsbury Academic. Available at: Google Books <https://books.google.ru/books?id=WU-rqBF6j_QC&lpq=PT400&hl=ru&pg=PT400#v=onepage&q&f=false> [Accessed 8 May 2019].

Bibliya. *Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vekhogo i Novogo Zaveta kanonicheskiye* [The Bible: the Canonical Books of the Old and New Testament Holy Scriptures]: contemporary Russian translation, 2011. Moscow: Russian Biblical Society. (In Rus.)

Crusius, C. A., 1754. *Die wahre Gestalt der Religion, wiefern sie dem Aberglauben entgegen gesetzt ist*. Translated from the Latin by J. F. Hübschmann. Leipzig: Langenheim.

Crusius, C. A., 1745. *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie zu den zufälligen entgegen gesetzt werden*. Leipzig: Gleditsch.

Crusius, C. A., 1772. *Kurzer Begriff der Moraltheologie, oder nähere Erklärung der practischen Lehre des Christenthums, Part 1*. Leipzig: Saalbach.

Crusius, C. A., 1747. *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß*. Leipzig: Gleditsch.

Davydov, Yu. N., 2006. The Ethic of Conviction and the Ethic of Responsibility: Max Weber and Leo Tolstoy. *Ethical Thought*, 7, pp. 83-109. (In Rus.)

Шиллер Ф. Пикколомини // Собр. соч. Шиллера в переводе русских писателей / под ред. С.А. Венгерова. СПб. : Изд. Брокгауз — Ефрон, 1901. Т. 2. С. 233—290.

Шиллер Ф. Пикколомини // Собр. соч. : в 7 т. М. : Гос. изд-во худ. лит., 1955. Т. 2. С. 326—445.

Abbott Th.K. First Part of the Philosophical Theory of Religion // Immanuel Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics. L. : Longmans, 1883. P. 323—360.

Alison H.E. Kant's Theory of Freedom. Cambridge : Cambridge University Press, 1990.

[Assmann Ch.G.] Gedichte meiner Gesinnung. Von dem Verfasser der Gemälde der Tugend. Dresden : Hilscher, 1776.

Bahrdt C.F. Griechisch-Deutsches Lexicon über das Neue Testament, nebst einem Register über Luthers deutsche Bibel, welches auch Ungelehrte in den Stand setzt, dieß Wörterbuch zu gebrauchen Und sich über Dunkelheiten der deutschen Bibel Rath zu erholen. Berlin : Vieweg, 1786.

Baumgarten A. G. Metaphysica. 4. Aufl. Halle : Hemmerde, 1757.

Baumgarten A. G. Ethica philosophica scripsit acromatice. 3. Aufl. Halle : Hemmerde, 1763.

Baumgarten A. G. Metaphysica = Metaphysik / historisch-kritische Ausgabe übers., eingeleitet, hrsg. von G. Gawlick, L. Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 2011.

Crusius Ch.A. Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie zu den zufälligen entgegen gesetzt werden. Leipzig : Gleditsch, 1745.

Crusius Ch.A. Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß. Leipzig : Gleditsch, 1747.

Crusius Ch.A. Die wahre Gestalt der Religion, wiefern sie dem Aberglauben entgegen gesetzt ist / aus dem Lateinischen übers. von J.F. Hübschmann. Leipzig : Langenheim, 1754.

Crusius Ch.A. Kurzer Begriff der Moralthologie: oder, nähere Erklärung der practischen Lehre des Christenthums. Leipzig : Saalbach, 1772. Tl. 1.

Die Bibel / Nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen. Das Neue Testament. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2000.

Feder J.G.H. Emil, oder von der Erziehung nach bewährten Grundsätzen. Frankfurt ; Leipzig : ohne Verlag, 1790.

Feder J.G.H. Untersuchungen über den menschlichen Willen. 2. Aufl. Lemgo : Meyersche Buchhandlung, 1792. Tl. 3.

Fichte J.G. Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre // Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften / hrsg. von R. Lauth, H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 1977. Bd. 5. S. 1—317.

Fichte J.G. Die Bestimmung des Menschen // Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften / hrsg. von R. Lauth, H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 1981. Bd. 6. S. 183—309.

Die Bibel: Nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen. Das Neue Testament, 2000. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Feder, J.G.H., 1790. *Emil oder von der Erziehung nach bewährten Grundsätzen*. Frankfurt & Leipzig: s. n.

Feder, J.G.H., 1792. *Untersuchungen über den menschlichen Willen, Part 3*. Lemgo: Meyersche Buchhandlung.

Fichte, J.G., 1977. *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*. In: J.G. Fichte, 1977. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Volume 5*. Edited by R. Lauth, H. Gliwitzky. Stuttgart & Bad Cannstatt: frommann-holzboog, pp. 1-317.

Fichte, J.G., 1981. *Die Bestimmung des Menschen*. In: J.G. Fichte, 1981. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Volume 6*. Edited by R. Lauth, H. Gliwitzky. Stuttgart & Bad Cannstatt: frommann-holzboog, pp. 183-309.

Garve, C., 1787. *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten. Anmerkungen zu dem Zweyten Buche*. Breslau: Korn.

Garve, C., 1792. *Versuch über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben, Part 1*. Breslau: Korn.

Geneva Bible: 1560 Edition. *The Bible of the Protestant Reformation*: 2007. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.

Grünewald, B., 2010. *Gesinnung oder Verantwortung? Über den Widersinn der Entgegensetzung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik*. In: H. Busche, A. Schmitt, ed. 2010. *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens. Festschrift für Peter Baumann zum 75. Geburtstag*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 85-100.

Hegel, G.W.F., 1992. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. In: G.W.F. Hegel, 1992. *Gesammelte Werke. Volume 20*. Edited by Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Meiner.

Hegel, G.W.F., 2009. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: G.W.F. Hegel, 2009. *Gesammelte Werke. Volume 14, 1*. Edited by Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Meiner.

Holy Bible, *New International Version Anglicized*: 2011. London: Hodder & Stoughton.

The Holy Bible, *Evangelical Heritage Version*: 2019. Waukesha, WI: Northwestern Publishing House.

Kant, E., 1913. *La Religion dans les limites de la simple raison*. Translated by A. Tremesaygues. Paris: Félix Alcan.

Kant, I., 1992a. *Dreams of a Spirit-seer Elucidated by Dreams of Metaphysics*. In: I. Kant, 1992. *Theoretical philosophy, 1755-1770*. Translated and edited by D. Walford, R. Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 302-359.

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

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

Kant, I., 1999. *Letter to Moses Mendelssohn. August 16, 1783*. In: I. Kant, 1999. *Correspondence*. Translated and edited by A. Zweig. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 201-204.

Kant, I., 2005. *Notes and Fragments*. Edited by P. Guyer, translated by C. Bowman, P. Guyer, F. Rauscher. Cambridge: Cambridge University Press.

Garve Ch. Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten. Anmerkungen zu dem Zweyten Buche. Breslau : Korn, 1787.

Garve Ch. Versuch über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben. Breslau : Korn, 1792. Tl. 1.

Gesinnet seyn // Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste verlegt von J.H. Zedler. Halle ; Leipzig : Zedler, 1735. Bd. 10. Sp. 1299.

Gesinnung // Trübners deutsches Wörterbuch / hrsg. von A. Götze. Berlin : de Gruyter, 1943. Bd. 3 : G–H. S. 145.

Goettinger Taschen Calendar vom Jahr 1790. Göttingen : Dieterich, 1790.

Grünwald B. Gesinnung oder Verantwortung? Über den Widersinn der Entgegensetzung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik // Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens. Festschrift für Peter Baumann zum 75. Geburtstag / hrsg. von H. Busche, A. Schmitt. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2010. S. 85–100.

Hegel G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) // Gesammelte Werke / hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg : Meiner, 1992. Bd. 20.

Hegel G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts // Gesammelte Werke / hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg : Meiner, 2009. Bd. 14,1.

Kant E. La Religion dans les limites de la simple raison / trad. par A. Tremesaygues. P. : Félix Alcan, 1913.

Kg. [Rezension] // Allgemeine deutsche Bibliothek. Berlin ; Stettin : Fr. Nicolai, 1770. Bd. 12. St. 2. S. 32–43. [Рец. на кн.: Abbt Th. Vermischte Werke. Erster Theil, welcher die Abhandlung vom Verdienste enthält. Berlin ; Stettin : Fr. Nicolai, 1768.]

Klopstock F.G. Der Messias. Halle : Hemmerde, 1756. Bd. 2.

Kohlenberger H.K. Gesinnung // Historisches Wörterbuch der Philosophie / hrsg. von J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel. Basel : Schwabe Verlag, 1974. Bd. 3. Sp. 536–539.

Leibniz G.W. Deutsche Schriften / hrsg. von W. Schmied-Kowarzik. Leipzig : Meiner, 1916. Bd. 1: Muttersprache und völkische Gesinnung.

Lessing G.E. Ueber Klopstocks Messiadie // Sämtliche Schriften / hrsg. von K. Lachmann. 3. Aufl. Stuttgart : Göschen, 1890. Bd. 5. S. 74–95.

Luther M. Auslegung der zehn Gebote // Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar : Böhlau, 1904. Bd. 16. S. 394–646.

Macor L.A. Die Bestimmung des Menschen (1748–1800). Eine Begriffsgeschichte. Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 2013.

McCarty R. Kant's Theory of Action. Oxford : Oxford University Press, 2009.

Mendelssohn M. Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum. Berlin : Maurer, 1783.

Mendelssohn M. Phädon, oder über die Unsterblichkeit der Seele / hrsg. von D. Friedländer. 5. Aufl. Berlin : Nicolai, 1814.

Kant, I., 2007. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. Translated and edited by G. Zöllner, R. B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2008. *Universal Natural History and Theory of the Heavens or An Essay on the Constitution and the Mechanical Origin of the Entire Structure of the Universe Based on Newtonian Principles*. Translated by I. Johnston. Arlington: Richer Resources Publications.

Kant, I., 2011. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. A German-English Edition. Translated by M. Gregor, revised and edited by J. Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press.

Kg, 1770. [Rez.:] Th. Abbt. *Vermischte Werke. Erster Theil, welcher die Abhandlung vom Verdienste enthält*. Berlin und Stettin: Fr. Nicolai, 1768. *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 12(2), pp. 32-43.

Klopstock, F. G., 1756. *Der Messias. Volume 2*. Halle: Hemmerde.

Kohlenberger, H. K., 1974. *Gesinnung*. In: J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, eds. 1974. *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Volume 3*. Basel: Schwabe, pp. 536-539.

Leibniz, G.W., 1916. *Deutsche Schriften. Volume 1: Muttersprache und völkische Gesinnung*. Edited by W. Schmied-Kowarzik. Leipzig: Meiner.

Lessing, G. E., 1890. *Ueber Klopstocks Messiadie*, in: G. E. Lessing, 1890. *Sämtliche Schriften, Volume 5*. Edited by K. Lachmann, 3rd edition. Stuttgart.

Lossky, N. O., 1991. *Usloviya absolyutnogo dobra [The Conditions of the Absolute Good]*. In: N. O. Losskiy, 1991. *Usloviya absolyutnogo dobra. Osnovy etiki. Kharakter russkogo naroda [The Conditions of the Absolute Good. Fundamentals of Ethic. Character of the Russian people]*. Edited by A. I. Titarenko. Moscow: Politizdat, pp. 24-237.

Luther, M., 1904. *Auslegung der zehn Gebote*. In: M. Luther, 1904. *Werke. Kritische Gesamtausgabe, Volume 16*. Weimar: Böhlau, pp. 394-646.

Macor, L. A., 2013. *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte*, Stuttgart & Bad Cannstatt: frommann-holzboog.

McCarty, R., 2009. *Kant's Theory of Action*. Oxford: Oxford University Press.

Mendelssohn, M., 1983. *Jerusalem, or on Religious Power and Judaism*. Translated by A. Arkush, introduction and commentary by A. Altmann. Watham: Brandeis University Press.

Mendelssohn, M., 1814. *Phädon, oder über die Unsterblichkeit der Seele*. Edited by D. Friedländer, 5th edition. Berlin: Nicolai.

Munzel, G. F., 1999. *Kant's Conception of Moral Character. The Critical "Link" of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press.

Novyy Zavet Gospoda nashego Iisusa Khrista na slavyanskoy i russkoy yazykakh [The New Testament of our Lord Jesus Christ in Slavic and Russian]: 1893. 4th edition. Sankt-Peterburg: Synodal'naya tipografiya.

O'Malley, J., 1991. *Die Wurzeln der Freiheit als politische Gesinnung im subjektiven Geiste*. In: F. Hesse, B. Tuschling, eds. 1991. *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*. Stutt-

Munzel G.F. Kant's Conception of Moral Character. The Critical "Link" of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment. Chicago : The University of Chicago Press, 1999.

O'Malley J. Die Wurzeln der Freiheit als politische Gesinnung im subjektiven Geiste // Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989 / hrsg. von F. Hesse, B. Tuschling. Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 1991. S. 422–435.

Palmquist S.R. What is Kantian Gesinnung? On the Priority of Volition over Metaphysics and Psychology in Religion within the Bounds of Bare Reason // Kantian Review. 2015. Vol. 20, № 2. P. 235–264.

Pinheiro L.M. O conceito kantiano de intenção <Gesinnung> em "Sobre o mal radical na natureza humana" // Revista Portuguesa de Filosofia. 2005. Vol. 61. P. 1019–1026.

Pluhar W.S. Translator's Preface // Kant I. Religion Within the Bounds of Bare Reason / trans. by W.S. Pluhar, introduction by S.R. Palmquist. Indianapolis : Hackett, 2009. P. XI–XIII.

Scheidler K.H. Gesinnung // Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste in alphabetischer Folge, von genannten Schriftstellern bearbeitet und hrsg. von J.S. Ersch, J.G. Gruber. Leipzig : Brockhaus, 1857. 1. Section: A–G / Hrsg. von H. Brockhaus. Tl. 64: Gesenius – Getränk. S. 266–269.

Schleiermacher F.D.E. Brouillon zur Ethik / auf der Grundlage der Ausgabe von O. Braun hrsg. und eingeleitet von H.-J. Birkner. Hamburg : Meiner, 1981.

Schulze-Sölde W. Über das Wesen der Gesinnung // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1955. Bd. 9. S. 431–446.

Search E. Das Licht der Natur. Des ersten Theiles zweyter Band: die menschliche Natur / aus dem Englischen übers. von J. Ch.P. Erxleben. Göttingen ; Gotha : Dieterich, 1772.

Spalding J.J. Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum. Leipzig : Weidmann, 1761.

Spalding J.J. Predigt über die Gesinnung eines Christen bey dem herrschenden Verderben in der Welt. Berlin : Voß, 1766.

Spalding J.J. Predigt über das Glück des häuslichen Lebens. Berlin ; Stralsund : Lange, 1769.

Spener P.J. Pia Desideria, oder Hertzliches Verlangen nach Gottgefälliger Besserung der wahren Evangelischen Kirchen sampt einigen dahin einfältig abzweckenden Christlichen Vorschlägen. Frankfurt a/M : Zunner, 1676.

Spener P.J. Pia Desideria. Herzliches Verlangen nach Gottgefälliger Besserung der wahren Evangelischen Kirchen sammt einigen einfältig dahin abzweckenden Christlichen Vorschlägen / aufs neue überarbeitet und mit Anmerkungen versehen von F.W.P.L. Feldner. Niesky bei Görlitz : Clemens, 1846.

[Wagner]. Brüderliche Gesinnung in Wunsch und Freude, bey dem S.T. von Höslin- und Wagnerischen Hochzeitfeste mit nachstehender Ode aufrichtig auf den Tag gegeben von der jungster Braut vier zu gleichem Sinne und Liebe verbundenen Brüdern. Augsburg : Detleffsen, 1750.

gart & Bad Cannstatt, pp. 422-435.

Palmquist, S.R., 2015. What is Kantian Gesinnung? On the Priority of Volition over Metaphysics and Psychology in Religion within the Bounds of Bare Reason. *Kantian Review*, 20(2), pp. 235-264. <http://dx.doi.org/10.1017/S1369415415000035>.

Pinheiro, L.M., 2005. O conceito kantiano de intenção <Gesinnung> em "Sobre o mal radical na natureza humana". *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61, pp. 1019-1026.

Pluhar, W., 2009. Translator's Preface. In: I. Kant, 2009. *Religion Within the Bounds of Bare Reason*. Translated by W.S. Pluhar, introduction by S.R. Palmquist. Indianapolis: Hackett, pp. XI-XIII.

Scheidler, K.H., 1857. Gesinnung. In: J.S. Ersch, J.G. Gruber, eds. 1857. *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste in alphabetischer Folge. Erste Section: A–G, Part 64: Gesenius – Getränk*. Edited by H. Brockhaus Leipzig: Brockhaus, pp. 266-269.

Scheler, M., 2007. *Fragmente*. In: M. Scheler, 2007. *Filosofskie fragmenty iz rukopisnogo naslediya [Philosophical Fragments from the Archive]*. [Published in German, translated into Russian and commented by M. Khorkov.] Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas, pp. 73-364.

Schiller, F., 1962. Die Piccolomini. In: F. Schiller, 1962. *Sämtliche Werke, Volume 2*. 3rd edition. München. Available at: Zeno.org <<http://www.zeno.org/nid/20005608333>> [Accessed 5 April 2019].

Schiller, F., 2006. The Piccolomini. A Play. Translated by S.T. Coleridge. Available at: The Project Gutenberg Ebook <<https://www.gutenberg.org/files/6786/6786-h/6786-h.htm>> [Accessed 5 April 2019].

Schleiermacher, F.D.E., 1981. *Brouillon zur Ethik, auf der Grundlage der Ausgabe von O. Braun hg. und eingeleitet von H.-J. Birkner*. Hamburg: Meiner.

Schulze-Sölde, W., 1955. Über das Wesen der Gesinnung. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 9, pp. 431-446.

Search, E., 1772. *Das Licht der Natur. Des ersten Theiles zweyter Band: die menschliche Natur*. Translated from English by J.C.P. Erxleben. Göttingen & Gotha: Dieterich.

Search, E., 1768. *The Light of Nature Pursued. Volume 1, Part 2: Human Nature*. London: T. Jones & T. Payne.

Spalding, J.J., 1761. *Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum*. Leipzig: Weidmann.

Spalding, J.J., 1769. *Predigt über das Glück des häuslichen Lebens*. Berlin & Stralsund: Lange.

Spalding, J.J., 1766. *Predigt über die Gesinnung eines Christen bey dem herrschenden Verderben in der Welt*. Berlin: Voß.

Spener, P.J., 1676. *Pia Desideria, oder Hertzliches Verlangen nach Gottgefälliger Besserung der wahren Evangelischen Kirchen sampt einigen dahin einfältig abzweckenden Christlichen Vorschlägen*. Frankfurt am Main: Zunner.

Spener, P.J., 1846. *Pia Desideria. Herzliches Verlangen nach Gottgefälliger Besserung der wahren Evangelischen Kirchen sammt einigen einfältig dahin abzweckenden Christlichen Vorschlägen*. Aufs neue überarbeitet und mit Anmerkungen versehen von F.W.P.L. Feldner. Niesky bei Görlitz: Clemens.

[Wagner], 1750. *Brüderliche Gesinnung in Wunsch und Freude, bey dem S.T. von Höslin- und Wagnerischen Hochzeitfeste mit nachstehender Ode aufrichtig auf den Tag gegeben von der jungster Braut vier zu gleichem Sinne und Liebe verbundenen Brüdern*. Augsburg: Detleffsen.

Weber, M., 2004. Politics as a Vocation. In: M. Weber. *The Vocation Lectures*. Edited by D. Owen, T.B. Strong, translated by R. Livingstone. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, pp. 32-94.

Wieland Ch.M. Grundlegung der Christlichen Religion. Von Herrn Wieland seinen Schülern diktiert // Werk / hrsg. von F. Homeyer, H. Bieber. Berlin : Weidmann, 1916. Bd. 4. S. 474–629.

Zimmermann J.J.D. Die Gesinnung heiliger Gemüther gegen unsre Gotteshäuser in einer Predigt über den gewöhnlichen Epistolischen Text am Sonntage Judica 1750 vorgestellt // Zimmermann J.J.D. Zwo Predigten nach der am 10ten März 1750 durch einen Wetterstrahl verursachten Einäscherung der Hauptkirche zu St. Michaelis in Hamburg. Hamburg : Herold, 1750. S. 1–26.

Об авторе

Алексей Николаевич **Круглов**, доктор философских наук, профессор кафедры истории зарубежной философии, философский факультет, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Россия.

E-mail: akrouglov@mail.ru

Для цитирования:

Круглов А.Н. О роли умонастроения (Gesinnung) в этике и философии религии Канта. Часть 1 // Кантовский сборник. 2019. Т. 38, № 3. С. 32–55. doi: 10.5922/0207-6918-2019-3-2

Weber, M., 1949. The Meaning of “Ethical Neutrality” in Sociology and Economics. In: M. Weber. *The Methodology of the Social Sciences*. Glencoe, Illinois: The Free Press, pp. 1-49.

Wieland, C. M., 1916. Grundlegung der Christlichen Religion. Von Herrn Wieland seinen Schülern diktiert. In: C. M. Wieland. *Gesammelte Schriften, Abteilung 1: Werke. Band 4: Prosaische Jugendwerke*. Edited by F. Homeyer, H. Bieber. Berlin: Weidmann, pp. 474-629.

Zimmermann, J. J. D., 1750. Die Gesinnung heiliger Gemüther gegen unsre Gotteshäuser in einer Predigt über den gewöhnlichen Epistolischen Text am Sonntage Judica 1750 vorgestellt. In: J. J. D. Zimmermann. *Zwo Predigten nach der am 10ten März 1750 durch einen Wetterstrahl verursachten Einäscherung der Hauptkirche zu St. Michaelis in Hamburg*. Hamburg: Herold, pp. 1-26.

Translated from the Russian by Evogeni N. Filippov

The author

Prof. Dr Alexei N. Krouglov, Section of the History of Foreign Philosophy, Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

E-mail: akrouglov@mail.ru

To cite this article:

Krouglov, A. N., 2019. On the Role of *Gesinnung* in Kant’s Ethics and Philosophy of Religion. *Kantian Journal*, 38(3), pp. 32-55. <http://dx.doi:10.5922/0207-6918-2019-3-2>

УДК 1(091):17:141

**АФФЕКТ ЗАКОНА:
ФИХТЕ О МЕСТЕ И ГРАНИЦАХ
ЧИСТОЙ ЭТИКИ ИМПЕРАТИВА**

А.К. Судаков¹

В своих популярных лекциях 1806 г. о религии И.Г. Фихте обсуждает пять возможных мировоззрений, во втором из которых, «точке зрения правоты», легко узнать этику закона стоического и кантианского типа. Фихте подчеркивает, что в ранние годы сам разделял это мировоззрение. Однако он приводит здесь ряд оригинальных доводов в пользу убеждения, что эта позиция, по существу, не способна дать чистую и высшую нравственную доктрину. Я рассматриваю существо этих критических доводов в контексте его поздней метафизики. Фихте утверждает, что в мировоззрении «второго типа» сам человек чувствует и понимает, уважает и любит себя только как подданный безусловного закона, поэтому патос и «аффект закона» вторгается во все оценки и мотивировки. Этот аффект нарушает чистоту беспристрастия моральной оценки в случае отступления от требований закона. «Человек закона», стоик и кантианец, не сознающий в своей совести прямых нарушений закона, может только не презирать себя, однако не может, по Фихте, положительно уважать себя: для этого пришлось бы превзойти действием требование закона. Между тем аффект самодовлеющего закона скрывает от такого человека и эту невозможность. Наконец, я показываю, что в этике стоического и кантианского типа сохраняется, согласно диагнозу Фихте, рафинированный интерес к сохранению и удовлетворению чувственной самости, а потому и представление о Боге как гаранте эмпирического счастья / блаженства. Соответственно, искомый и самим кантианцем «переворот в умонастроении» предполагает недоступный для него как такового «высший акт свободы», после которого перспектива мира как закона сменяется для субъекта перспективой Царства Духа, в которой практически преодолена «особенная самость» каждого подзаконного нравственного деятеля.

Ключевые слова: Кант, Фихте, закон, аффект, свобода, самость, категорический императив, уважение, нравственность, религия.

¹ Институт философии Российской академии наук, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Поступила в редакцию: 11.05.2019 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2019-3-3

© Судаков А.К., 2019.

**AFFECTION OF LAW:
FICHTE ON THE PLACE AND BOUNDARIES
OF PURE ETHICS OF THE IMPERATIVE**

A. K. Sudakov¹

In his popular 1806 lectures on religion Fichte considered five possible worldviews in the second of which, “the standpoint of legality”, one can readily recognise the ethics of law of the Stoical and Kantian type. Fichte stresses that in his youth he himself shared this worldview. However, he hastens to adduce a series of original arguments to show that this position is essentially incapable of delivering a pure and higher moral doctrine. I examine the substance of these critical arguments in the context of his later metaphysics. Fichte maintains that in the “second type” of worldview man himself feels and understands, respects and loves himself only as a subject of unconditional law, therefore the pathos and “affection of law” pervades all his assessments and motivations. This affects the impartiality of moral assessment if the requirements of the law are diverged from. The “man of law”, the Stoic and Kantian who is not conscious of direct violations of the law, can at most not despise himself, but he cannot, according to Fichte, positively respect himself: that would require surpassing the requirement of the law through action. Meanwhile the affection of the self-sufficient law conceals even this impossibility from such a person. Finally, I show that the ethics of the Stoical and Kantian type retains, according to Fichte’s diagnosis, a refined interest in preserving and indulging the sensual self and hence the idea of God as the warrantor of empirical happiness / bliss. Accordingly, the “overturn in the state of mind” sought by the Kantian himself implies “the highest act of freedom”, which is inaccessible to him and beyond which the perspective of the world as law is replaced for the subject by the perspective of the Kingdom of the Spirit in which the “selfhood” of each moral agent is practically overcome.

Keywords: Kant, Fichte, law, affection, freedom, self, categorical imperative, respect, morality, religion.

¹ Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya st., Moscow, Russia, 109240.

Received: 11.05.2019.

doi: 10.5922/0207-6918-2019-3-3

© Sudakov A. K., 2019.

В популярных лекциях Фихте о религии, озглавленных философом «Наставление к блаженной жизни», значительное место занимает рассмотрение пяти возможных для конечного свободного существа «позиций мировоззрения», представляющих собой стадии духовного восхождения такого существа к «истинной религии»: точка зрения чувственной непосредственности, точка зрения «правоты» (права и низшей нравственности), точка зрения высшей и истинной нравственности, точка зрения религии и позиции науки (наукоучения). Только для одной из «позиций» самим автором назван ее исторический прототип и аналог: философия и этика стоицизма и кантианства, духовный тип «стойка» и «кантианца». В философии, говорит Фихте, самый удачный и последовательный пример этого мирозерцания представляет Кант вплоть до «Критики практического разума», а кроме того, автор признает, что и сам проводил этот взгляд в «Основе естественного права» и «Системе учения о нравах» — правда, только в качестве основания для философии права и обычной этики (Фихте, 1997, с. 67). И в самом деле, большая часть сказанного Фихте в этом сочинении о «второй позиции мировоззрения» представляет собой не столько положительное построение, сколько критический расчет с этическим кантианством — и со своими собственными этическими убеждениями «йенского» времени.

Вопрос о соотношении практической философии Фихте с кантовской этикой имеет уже весьма давнюю историю исследования (см., например: Metzger, 1912). В последнее время особое мнение по этому вопросу высказала Мишель Кош, заметив, что этика Фихте, хотя является «узнаваемо кантианской в своих фундаментальных убеждениях о соотношении между моральной деятельностью и моральными нормами», расходится в то же время с кантианской этикой, в частности в том, что «непосредственно предписывает субстанциальную цель, т.е. материальную самодостаточность рациональной деятельности» и является постольку разновидностью консеквенциализма (Kosch, 2013, p. 150–151). С этим мнением категорически не согласился Аллен Вуд².

² По мнению Вуда, предложенная Кош трактовка Фихте имеет целью получить «дискурсивный критерий правильного действия», а это никоим образом не входит в «повестку дня» наукоучения. Саму цель «самодостаточности» Кош трактует эмпирически упрощенно, понимая ее как то, что может быть «максимировано», — тогда как у Фихте достижение этой цели упраздняет трансцендентальные условия возможности самого конечного Я (Wood, 2016, p. 149–150). В целом, как настаивает Вуд, консеквенциалистское прочтение Фихте противоречит «духу и букве этики Фихте», одного из самых радикальных в истории сторонников деонтологической теории морали (Wood, 2016, p. 149).

Looming large in Fichte's popular lectures on religion which he himself entitled *The Way towards the Blessed Life* are five possible "standpoints in worldview"² for a finite free being, representing stages of spiritual ascent of such a being toward "true religion": the standpoint of sensual enjoyment, the standpoint of "legality" (law and lower morality), the standpoint of higher and true morality, the standpoint of religion and the standpoint of science (science of knowledge). The author identifies and names a historical prototype and analogue only for one of these "positions" and that is the philosophy and ethics of Stoicism and Kantianism, and the spiritual type of the "Stoic" and "Kantian". In philosophy, Fichte believes, the most successful and consistent instance of such a world view is presented by Kant until *The Critique of Practical Reason*, and besides the author admits to promoting the same view in the *Foundations of Natural Right* and *The System of Ethics*, albeit only as grounds for the philosophy of law and ethics (Fichte, 1849, p. 85). Indeed, most of what Fichte says in this work about "the second standpoint of viewing the world" is less a positive construction than a critical confrontation with ethical Kantianism and his own ethical convictions of the Jena period.

The investigation of the relationship between Fichte's practical philosophy and Kantian ethics has a fairly long history (cf. Metzger, 1912). More recently an opinion on the issue has been expressed by Michelle Kosch, who claims that the ethics of Fichte, while being "recognizably Kantian in its fundamental commitments about the relation between moral agency and moral norms," diverges from Kantian ethics, notably in that it "directly prescribes a substantive end, i. e. the material self-sufficiency of rational agency" and is therefore a variety of consequentialism (Kosch, 2013, pp. 150-151). This opinion was categorically challenged by Allen Wood.³

² The only existing English translation of *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* dates from 1849. To ease comprehension some of the terminology has been judiciously modernised by the editor.

³ Wood believes that the treatment of Fichte proposed by Kosch seeks to find "a discursive criterion of right action" which is by no means part of the agenda of his *Wissenschaftslehre*. Kosch interprets the goal of "self-sufficiency" in an empirically simplifying way as that which can be "maximize[d]," — whereas with Fichte the achievement of this goal eliminates transcendental conditions of the possibility of the finite Self (Wood, 2016, pp. 149-150). On the whole, Wood maintains, the consequentialist reading of Fichte contradicts "both the letter and the spirit of Fichte's ethics," Fichte being one of the most radical advocates of deontological theory of morality in history (Wood, 2016, p. 149).

Не говоря уже о том, что в российской литературе о Фихте, в том числе и новейшего времени, «Наставление к блаженной жизни» практически не получило отражения и отзыва, эта частная тема фихтевского «учения о мировоззрениях» также не была до сих пор затронута. Поэтому представляется интересным рассмотреть фихтевские замечания о «стоике» в контексте его философии духовного восхождения как своеобразный опыт морально-философской критики кантианской морали чистого закона свободы (отвлекаясь от вопроса о том, насколько справедлив при этом Фихте к раннему периоду *собственного* учения о нравах)³.

Мир как объект и мир как закон

На первой позиции мировоззрения миром и реальностью признается данное в ощущении внешним чувствам (Фихте, 1997, с. 65), или «предмет внешнего чувства» (Фихте, 1997, с. 96). Если субъект такого мирозерцания чувствует себя, в нем проявляются любовь к самому себе, к той самости, которая представляется ему подлинной, утвержденность в так понятой самости и схватывание себя как именно такой самости, аффект и аффицированность этим своим бытием, т.е. чувственно воспринимаемым аспектом самости. Любовь к себе и наслаждение собою являются здесь поэтому чувственным наслаждением, чувственная мотивация воли переживается гораздо ярче интеллектуальной,

³ М. Ивалдо согласен с оценкой Фихте своей ранней этики как *частичной* точки зрения на моральную философию, в которой моральный закон есть лишь упорядочивающее, а не идеально-творческое начало, обеспечивающее возможность мирного сосуществования людей (Ivaldo, 2007, p. 362). В то же время он признает «творческое продвижение „Учения о нравах“ 1798 г. за рамки этической позиции Канта как со стороны обоснования, так и со стороны конкретизации» (Ivaldo, 1992, p. 55), так что отождествление самим Фихте этического кантианства со своей ранней этической доктриной приходится признать неправомерным. Впрочем, Г. Раметта, также подчеркивая несводимость ранней фихтевской этики с ее генетической дедукцией морального принципа к концепции кантовской «Критики практического разума», трактующей этот принцип как «фактум разума», полагает, что Фихте не вполне справедлив к самому себе, уподобляя «свою йенскую моральную доктрину философии категорического императива как чисто формального закона свободы» (Rametta, 2013, p. 259). Рассмотрение метафизики нравов Фихте в «Наукоучении *nova methodo*» как проекта «системы свободы», основывающейся на теории чистой воли и конструируемой в непрерывном синтезе теоретического и практического разума (Valentini, 2015), также не позволяет сводить раннюю этическую систему Фихте как одну из конкретизаций этого проекта к теории лишь формальной свободы и формального законодательства (особенно если вспомнить, что «теорию воли» мы находим у Фихте уже в «Опыте критики всякого откровения»).

In Russian literature on Fichte, including that of the most recent period, this particular topic of the Fichtean “doctrine of the views of the world” has remained untouched, not to mention the fact that *The Way towards the Blessed Life* has practically elicited no reaction or echoes. It would therefore be interesting to look at Fichte’s remarks about a “Stoic” in the context of his philosophy of spiritual ascent as an essay in moral-philosophical critique of the Kantian morality of the pure law of freedom (leaving aside the question as to what extent Fichte’s assessment of the early period of his *own* moral teaching was justifiable).⁴

The World as an Object and the World as Law

In accordance with the first worldview the world and reality is what is given through sense perception (Fichte, 1849, p. 83), or “the object of external sensation” (Fichte, 1849, p. 134). If the subject of such a worldview feels himself he manifests love for the self which he considers to be genuine, adherence to the self thus understood and develops for himself as such self affection by its being, i. e. sense perception of the aspect of the self. Love for oneself and delight in oneself therefore represent sensual pleasure, sensual motivation of will is experienced far more powerfully than intellectual motivation and any thought about law as perceived necessity is merely the result of arbitrary partial choice made

⁴ M. Ivaldo agrees with Fichte’s own assessment of his early ethics as a *partial* viewpoint on moral philosophy in which the moral law is merely an ordering and not an ideally creative principle that makes peaceful coexistence of people possible (Ivaldo, 2007, p. 362). At the same time he recognises that the Doctrine of Morals (1798) represents an advance beyond the framework of Kant’s ethical position both in terms of *grounding*, and in terms of “*specification*” (Ivaldo, 1992, p. 55), so that Fichte’s own identification of ethical Kantianism with his early ethical doctrine is ungrounded. However, G. Rametta, while also stressing that early Fichtean ethics with its genetic deduction of the moral principle cannot be reduced to the Kantian concept in the *Critique of Practical Reason*, which interprets this principle as “a factum of reason,” believes that what Fichte does is unjust to himself in likening “his Jena moral doctrine to the philosophy of categorical imperative as a purely formal law of freedom” (Rametta, 2013, p. 259). Considering Fichte’s metaphysics of morals in the *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) nova methodo* as a “system of freedom” project based on the theory of pure will and constructed through continuous synthesis of theoretical and practical reason (Valentini, 2015), also precludes reducing Fichte’s early ethical system as a concretisation of this project to a theory of merely formal freedom and formal legislation (especially if one recalls that “the theory of will” is already present in Fichte’s *Attempt at a Critique of All Revelation*).

а всякая мысль о законе как мыслимой необходимости есть лишь плод произвольно-пристрастного избрания, осуществленного чувственно мотивированным существом. Поэтому закон, который признается конечным свободным существом на этой стадии, есть всегда условный закон, правило, значимость которого обусловлена той или иной потребностью и склонностью: человеком движет здесь прежде всего непосредственное чувство улучшения его органического существования (Там же), и то, что ему в наибольшей степени благоприятствует, признается за подлинное благо жизни. Там, где дело решает чувственная склонность, значимость норм также зависит от ее присутствия, а потому все практические законы имеют форму гипотетических императивов: «...представляют практическую необходимость возможного действия как средство достигнуть чего-нибудь другого, чего желают» (AA 04, S. 414; Кант, 1997, с. 123). Действия, предписанные этими законами, и сами эти законы, суть не более чем средства для целей чувственного благосостояния.

На второй позиции мировоззрения мир есть закон как мыслимая необходимость, а именно «закон порядка и равного права в системе разумных существ» (Фихте, 1997, с. 66). Это — закон для свободы разумных существ, поэтому здесь необходимо полагаются свобода и наделенные ею существа, однако лишь как субъекты закона; чувственная же мотивация, т.е. склонность, пристрастие, эстетическое благорасположение отступают на второй план. Основанием и доказательством свободы и самостоятельности человека здесь признается только обнаруживающийся в его душе нравственный закон, и только благодаря закону человек «становится чем-то сам по себе» (Фихте, 1997, с. 67). Закон есть здесь исток и корень мира, первоначальная реальность, благодаря которой начинает быть все существующее (Фихте, 1997, с. 66—67). Когда человек, достигший этой позиции, постигает сам себя, он понимает себя как субъект и исполнитель нравственного закона, закона свободы, и его подлинная самость есть для него орудие познания и исполнения закона: практический разум или воля. Любить и уважать себя он может также только как практически-разумное существо в необходимом отношении к закону. Если теперь источником закона признается сам же практический разум конечного разумного существа, то человек как исполнитель закона совершенно субстанциален и самодостаточен в своем нравственном сознании, т.е. не нуждается ни в ком и ни в чем, кроме самого себя. Человек, на этой точке зрения, «в глубочайшем корне своего бытия сам есть закон» (Фихте, 1997, с. 97).

Закон есть исток и корень бытия человека, глубинный уровень этого бытия, где оно покоится на себе, субстанциально и не нуждается ни в чем, кроме

by a sensually motivated being. Thus the law recognised by the finite free being at this stage is always a conventional law, a rule whose significance stems from this or that need or inclination; man is driven above all by an immediate sense of improvement of his own organic existence (cf. Fichte, 1849, p. 134), and what favours him most is recognised as the true blessing of life. Where sensual inclination is what really counts, the significance of norms also depends on its presence because all practical laws have the form of hypothetical imperatives: “represent the practical necessity of a possible action as a means of achieving something else that one wants” (GMS, AA 04, p. 414; Kant, 2011, p. 57). The actions prescribed by these laws, and the laws themselves are nothing more than means of achieving the goals of sensual well-being.

From the second position of worldview the world is “a Law of order and of equal rights in a system of reasonable beings” (Fichte, 1849, p. 84). It is the law for the freedom of intelligent beings because it implies freedom and beings endowed with freedom, but only as subjects of law; sensual motivation, i. e. inclination, predilection and aesthetic pleasure step into the background. The foundation and proof of the freedom and independence of man is only the moral law in his soul and “only by the law does man “become anything in himself” (Fichte, 1849, p. 85). Law is the source and root of the world, the prime reality from which springs everything that is (Fichte, 1849, p. 84). When a person who has attained this position becomes conscious of himself, he understands himself as the subject and performer of the moral law, the law of freedom, and his genuine self is for him an instrument of cognition and compliance with the law, i. e. practical reason or will. He can love and respect himself only as a practically intelligent being in the necessary relationship with the law. If the practical reason of the finite intelligent being is now recognised to be the source of the law, man as the performer of law is perfectly substantial and self-sufficient in his moral consciousness and does not need anyone or anything except himself. “Man, on this standpoint, is, in the deepest root of his being, himself the Law” (Fichte, 1849, pp. 135-136).

The law is the source and root of man’s being, the underlying level of this being where it rests on itself substantially and does not need anything but

себя, более того, даже не способно допустить и представить что-то кроме себя как самостоятельное (Там же). Будучи самодостаточен, этот изначальный закон мыслится как закон ради закона, самоцельный и отвергающий любую другую цель деятельности, кроме соблюдения упорядочивающего закона (Там же). Организованная же чувственность человека — то, что для первой позиции все определяет и направляет, субстанциально и самодостаточно, — и вообще весь чувственный мир, есть на этой позиции только третье наличное, имеющее лишь значение сферы для приложения свободной деятельности; такая деятельность не имеет смысла без объектов, и чувственный мир есть лишь совокупный объект свободы, тогда как на первой позиции совокупность этих объектов внешних чувств есть изначальная реальность. Организованная чувственность со своими склонностями, радостями и потребностями есть здесь *только третий момент* в структуре реальности, однако она тем не менее *есть*; поэтому практический закон, который здесь все собою определяет, сам определяется в миросозерцании этого рода как закон суверенного определения чувственности, принцип *долга* и принуждения, а чувственный мир — как совокупный объект принципа долга.

На этой точке зрения человек живет и действует, *укоренившись* в законе. Человек сам есть здесь закон, и в этом смысле перед нами является живой закон, чувствующий сам себя, сознающий сам себя, аффицированный сам собою закон (в ситуации, когда всякое аффицирование иным отвергается как враждебная праву и добродетели гетерономия права и морального сознания), самочувствие которого равнозначно поэтому чувству долга, а самосознание которого — сознанию практического закона для свободы, или моральному сознанию; поэтому *единственный аффект*, который признается здесь морально *действительным*, или законным, есть аффект правоты, или *аффект закона*. Человек, в самом корне своего духовного существования, есть здесь не что иное, как аффект закона, практическая устремленность и обращенность единственно на закон свободы, упорядочивающий жизнь и сознание сообщества свободных разумных существ.

Что же теперь такое этот аффект закона? На этой позиции мировоззрения он есть «абсолютный приказ, безусловное долженствование (Soll), категорический императив» (Фихте, 1997, с. 98–99). Укоренившись таким образом в законе, человек принимает всякое содержание безусловного закона как обязательное к исполнению, безотносительно к тому, что говорит о нем его непосредственная склонность, эстетический вкус, вне зависимости от схе-

itself, yet even more: it cannot even contemplate and imagine anything self-dependent except itself. Being self-sufficient, this prime law is seen as law for the sake of law, an end in itself rejecting any other goal of activity except the observance of the ordering law. On the other hand, man's organised sensibility, that which, according to the first standpoint, determines and directs everything and is substantial and self-sufficient — and the entire sensible world — is on this standpoint merely a third existent having merely the status of a sphere for free agency; such agency has no meaning without the objects, and the sensual world is but the integral object of freedom whereas in the first position the totality of these objects of external sensations is the prime reality. Organised sensibility with its inclinations, joys and needs is here *only the third element* in the structure of reality, but nevertheless it *exists*; therefore the practical law which determines everything here is itself determined in this type of worldview as the law of sovereign determination of sensibility, the principle of *duty* and coercion, and the sensible world as the total object of the principle of duty.

Man lives and acts at this standpoint *rooted* in law. Man is himself the law and in that sense it appears before us a living law conscious of itself, affected by itself (in a situation when any affection by another is rejected as heteronomy of legal and moral consciousness hostile to right and virtue), whose self-feeling therefore is synonymous with the feeling of duty and whose self-consciousness equals the consciousness of the practical law for freedom, or moral consciousness; therefore *the only affection* recognised as morally *valid* or legitimate is the affection of legality, or the *affection of law*. Man, at the very root of his spiritual existence, is nothing else than the affection of law, practical tendency to and orientation upon the law of freedom which orders the life and consciousness of the community of free intelligent beings. What, then, is the affection of law? From this standpoint it is “an absolute command, an unconditional obligation, a Categorical Imperative” (Fichte, 1849, p. 137). Having thus been embedded in the law, man accepts the content of an unconditional law as binding, irrespective of what his immediate inclination, his aesthetical taste says about it, irrespective of the schematising, i. e. incar-

матизирующей, т.е. воплощающей и опредмечивающей, деятельности его способности воображения: ничего от склонности человека, но все только от святого закона (AA 04, S. 426; Кант, 1997, с. 159). «Человек закона» слышит в себе голос безусловного долженствования именем закона. Этот голос не делает скидок и не позволяет исключений в пользу какой бы то ни было, даже самой жизненно важной, склонности и потребности, но требует только одного — исполнить долг. Постольку аффект закона есть пафос беспристрастного следования чистому принципу долга. Закон самой безусловностью своей формы «совершенно отвергает всякую любовь и склонность к тому, что приказано» (Фихте, 1997, с. 99), равно как и нерасположение, как возможные мотивы деятельности. Ты должен не потому, что ты этого хочешь, и вопреки всякому действительному хотению; если бы ты хотел этого, в долженствовании не было бы рационального смысла, и тебе нет надобности хотеть: ты категорически должен. «Химический» эксперимент моралиста Канта, выделяющего в приводимых им четырех примерах категорического императива собственно моральный момент долженствования путем исключения патологической мотивации склонностью и потребностью, и именно такие химически чистые случаи исполнения долга, признающего имеющими «настоящую моральную ценность» (AA 04, S. 398; Кант, 1997, с. 75) и «моральное содержание» максимы (AA 04, S. 397; Кант, 1997, с. 73), удостоверяют, в какой мере основное устремление его этики императива есть культура такого аффекта закона. Но для Фихте именно после «возгонки» безусловного долженствования в этике закона начинаются подлинные проблемы.

Моральный и фактический аффект: парадокс кантианского беспристрастия

Человек постольку есть здесь аффект закона, поскольку его самосознание и самочувствие подчинены категорическому долженствованию и постольку у него в норме (*этически*) не должно быть и не может быть иных мотивов деятельности и выбора, кроме соответствия безусловно требовательному закону правоты. Соответствующее закону — правильно, законно, должно, *нормально*; не соответствующее — неправильно, незаконно, *ненормально*. Человек на рассматриваемой позиции весь сводится в корне его духовного бытия к *совершенно незаинтересованному* суждению о том, соответствует ли (его собственное или чье бы то ни было) действие или бездействие моральному закону или не соот-

inating and objectifying activity of his imagination: nothing from the man's inclination, but everything only from the holy law. "The man of law" hears in himself the voice of unconditional "ought" in the name of the law. This voice makes no allowances and exceptions in favour of any, even the most vital inclination or need, demanding only one thing, the performance of duty. Thus the affection of law means impartial compliance with the pure principle of duty. The law, "on account of this very categorical nature of its form, wholly rejects all love or inclination towards the thing commanded" (Fichte, 1849, p. 137), as well as dislike, as possible motives of activity. You ought not because you want it, but contrary to any real volition; if you wanted it, there would be no rational meaning to "ought" and you would have no need to want: you categorically must. The "chemical" experiment of the moral teacher Kant who separates the moral element of duty in his four examples of categorical imperative by excluding the pathological motivation by inclination or need, and recognises just and only such chemically pure cases of duty fulfilment as having "actual moral worth" (GMS, AA 04, p. 398; Kant, 2011, p. 27) and "moral content" of the maxims (GMS, AA 04, p. 397; Kant, 2011, p. 25) attests to what extent the thrust of his ethics of imperative is the culture of such affection of law. But for Fichte the real problems in the ethics of law begin precisely after the sublimation of unconditional "ought".

The Moral and Factual Affection: the Paradox of Kantian Impartiality

Man here is an affection of law as far as his self-consciousness and self-perception are subordinate to the categorical ought and because normally (*ethically*) there cannot be and must not be any motives of activity and choice other than compliance with the rigorous law of legality. What corresponds to the law is right, legal, ought to be and is *normal*; what does not correspond to the law is wrong, illegal and *abnormal*. Man from this standpoint is reduced at the root of his being to a *totally disinterested* judgment on whether or not his (or anyone's) action or inaction corresponds to the moral law. Total disinterestedness of the moral judgment means its total

ветствует. Совершенная незаинтересованность морального суждения означает его совершенную независимость от личного участия, от симпатий и антипатий, идеальное хладнокровие и *apatию* во всякой самооценке и оценке других. Иными словами, человек любит себя и удовлетворен самим собой здесь настолько, насколько он исполняет чистый закон нравов; любит себя как законосообразного субъекта и доволен самим собою только в этом качестве.

Там, где человек совершенно исчезает и растворяется всей своей жизнью в этом самосознании безусловного долга, преодолевающего всякую чувственную мотивацию — положительную или отрицательную, все кончается «этим холодным и строгим долженствованием» (Фихте, 1997, с. 99) и чистым незаинтересованным приговором о соответствии или несоответствии действия закону. Так что, если только познание закона будет у данного человека достаточно чистым и верным, весьма *возможно*, что человек, рассматривая свое действие «с точки зрения воли, совершенно согласной с разумом» (AA 04, S. 424; Кант, 1997, с. 155), беспристрастно признает свое собственное, как и чужое действие не соответствующим закону и будет равно беспристрастен как к себе и своим близким, так и к совершенно чужим для его жизни и его эпохи людям и положениям. Такое беспристрастие предполагает, однако, преодоление или по меньшей мере нейтрализацию «интереса к себе самому и своей личности» (Фихте, 1997, с. 99); но дело в том, что *в действительности* этот последний интерес, «как правило», соединяется с аффектом безусловного закона и, соединяясь с ним, видоизменяется, уподобляясь по характеру этому аффекту. Самовосприятие сводится к простому приговору о соответствии действия закону, но этот приговор утрачивает должную беспристрастность. Если мы действуем вопреки закону или бездействуем там, где закон требует деятельности, мы должны презирать себя как морально недостойных деятелей; если же наше действие либо бездействие соответствует требованию закона, мы освобождаемся от этого презрения к себе, мы вправе не презирать самих себя. Но мы гораздо больше хотим чувствовать и сознавать свою сообразность закону, чем свое несоответствие ему, мы *хотим* любить и уважать себя как моральных деятелей, совершенно безотносительно к тому, есть ли у нас достаточные основания для этого, т.е. можем ли мы в самом деле в должной мере исполнить безусловный закон нравов, а это, конечно, нарушает требование беспристрастия в моральной оценке.

independence of personal involvement sympathies and antipathies, ideal equanimity and *apathy* in any assessment of oneself and others. In other words, man loves himself and is pleased with himself inasmuch as he complies with the pure moral law, loves himself as a law-abiding subject and is pleased with himself only in this capacity.

Where man totally disappears and is dissolved with his entire life in this self-consciousness of unconditional duty which overcomes any sensual motivation — positive or negative — everything ends up in “this cold and rigid commandment” (Fichte, 1849, p. 138) and in a pure and disinterested verdict on whether or not the action corresponds to the law. Thus, if a person’s cognition of the law is sufficiently pure and accurate, it is highly *probable* that a person considering his action “from the point of view of a will that entirely conforms with reason” (GMS, AA 04, p. 424; Kant, 1849, p. 77), would impartially recognise his own or another’s action as inconsistent with the law and would be equally dispassionate towards himself as towards people and situations that are totally alien to him and his time. Such impartiality, however, implies overcoming or at least neutralising “an interest for ourselves and our own personality” (Fichte, 1849, p. 138); and yet the point is that *in reality* this latter interest, “as a rule”, blends with the affection of the unconditional law and, in blending with it, is modified, becoming similar in essence to this affection. Self-perception is reduced to the bare verdict on the action’s compliance with the law, but the verdict loses its due impartiality. If we act contrary to the law or fail to act where the law demands action, we ought to despise ourselves as morally unworthy actors; if our action or inaction corresponds to the provisions of the law we are relieved of self-loathing and we have the right not to despise ourselves. But we want far more to feel and be conscious of compliance with the law than of non-compliance, we *want to* love and respect ourselves as moral actors irrespective of whether we have sufficient grounds for this, i. e. whether we have indeed been able properly to comply with the unconditional moral law, and this, of course, infringes upon the requirement of impartial moral assessment.

The drama of the situation lies in the fact that this violation does not happen due to a judgment

Драматизм положения в том, что это нарушение происходит не от суждения, выносимого «с точки зрения воли, аффицированной склонностью» (AA 04, S. 424; Кант, 1997, с. 155), и, следовательно, не от некоторого маргинального и несущественного «противления склонности предписанию разума» (Там же), как полагал Кант, но от суждения, определяемого именно волей, аффицированной *моральностью*, и постольку от аффекта чистого закона, которого, по условиям этической задачи, практическому Я изначально иметь не позволено, и которого оно, однако, не может не иметь, ибо оно — человек и ничто человеческое ему не чуждо. Субъект моральной оценки *должен* сохранять безусловную апатию, должен быть безусловно непредвзятым при суждении как о себе, так и о других; но по самим условиям морально-практической задачи он именно и *не может* сохранить *в действительности* эту апатию, остаться непредвзятым в самооценке. Нормативно должное суждение (практического разума) определяется как безусловно незаинтересованное; однако фактическое суждение оказывается неизбежно практически заинтересованным и поэтому нарушает требование полной беспристрастности. По существу, Фихте находит противоречивым ключевое для стандартной формулировки кантианской этики понятие «практического интереса» в такой моральной доктрине, которая декларирует намерение абстрагироваться при суждении о должном *от всякого интереса*⁴; однако этим его критические замечания в адрес кантианства не ограничиваются.

Возможно ли положительное самоуважение?

Человек должен презирать себя как морально недостойного, если совесть указывает ему на несоответствие его действия или бездействия безусловному практическому закону; поэтому «человек закона» оправданно стремится возможно более полно соответствовать требованиям безусловного практического закона, чтобы не быть вынужденным «презирать себя самого перед лицом закона» (Фихте, 1997, с. 99). Между тем это все, чего последовательно и законно может желать «человек закона»: весь его идеал может сводиться лишь к тому, чтобы *иметь возможность не презирать себя за недостойность*; а постольку возможный для него моральный иде-

delivered “from the point of view of a will affected by inclination” (GMS, AA 04, p. 424; Kant, 2011, p. 77), and therefore not as a result of some marginal and unessential “resistance of inclination to the prescription of reason” (*ibid.*), as Kant believed, but from a judgment determined by the will affected by *morality* and therefore by the affection of pure law, which, under the terms of the ethical task, the practical Self is not permitted to have and yet which it cannot help having because it is human and nothing human is alien to it. The subject of moral assessment *must* preserve unconditional apathy, must be unconditionally unprejudiced in judging himself and others; but due to the terms of the moral-practical task he *cannot* retain apathy *in reality* and remain impartial in self-assessment. The normal judgment (of practical reason) is defined as unconditionally disinterested; however, the actual judgment ends up inevitably being practically interested and thus violates the requirement of total impartiality. In effect, Fichte finds a contradiction in the concept of “practical interest” which is crucial to the standard formulation of the Kantian ethics, in a moral doctrine which is committed to abstracting itself *from any interest*⁵ in judging what ought to be; however, his critical remarks addressed to Kantianism do not end there.

Is Positive Self-Respect Possible?

Man should despise himself as morally unworthy if his conscience points to the non-compliance of his action or inaction with the unconditional practical law; therefore “the man of the Law” rightly seeks to comply as much as possible with the requirement of unconditional practical law in order “not to be constrained to despise himself before the tribunal of the Law” (Fichte, 1849, p. 138). And yet this is all a “man of the Law” can consistently and legally desire; his entire ideal is summed up in *having an opportunity not to despise oneself for unworthiness*; and therefore his moral ideal can only be thoroughly *negative*. Kant, however, insists on the need for *positive respect for oneself* (and the moral law) as the criterion of moral motivation of action. Kantian respect

⁴ Недоумение Фихте по этому поводу не лишено оснований; о понятии «интереса» в контексте этики автономии см.: (Судаков, 1998, с. 136–139).

⁵ Fichte’s questioning of this is not ungrounded; on the concept of “interest” in the context of ethics of autonomy see further (Sudakov, 1998, pp. 136-139).

ал сугубо *отрицателен*. Кант, однако, настаивает на необходимости *положительного уважения к самому себе* (и к моральному закону) как критерия моральной мотивации действия. Кантовское уважение позитивно как «представление о ценности, которая заставляет меня поступаться себялюбием» (AA 04, S. 401 Anm.; Кант, 1997, с. 83 сн.), позитивно как внутреннее отношение к «достоинству, т.е. безусловной, несравнимой ценности» (AA 04, S. 435; Кант, 1997, с. 191) и позитивно как исход из «презрения и внутреннего отвращения к самому себе» (AA 04, S. 426; Кант, 1997, с. 159), на которое, по Канту, «человек склонности» обречен столь же безысходно, как и нарушивший заповедь «человек закона».

И вот Фихте оспаривает правомерность такого требования: согласно ему, «человек закона» «не может хотеть положительно уважать себя» (Фихте, 1997, с. 99). На началах этики закона как категорического императива для сообщества свободных существ речь может идти именно и только об *отсутствии презрения к себе*. Суждение о соответствии действия или бездействия безусловному закону свободы основано лишь на законе; посторонние закону соображения при этом совершенно устранены из поля зрения судящего разума. Поэтому Кант временами затрудняется признать нравственную личность самобытным предметом уважения: «Все уважение к лицу есть, в сущности, только уважение к закону» (AA 04, S. 402 Anm.; Кант, 1997, с. 85 сн.); но поскольку он признает «возвышенность и *достоинство*» (AA 04, S. 440; Кант, 1997, с. 203) присущими не только закону, но и исполняющему его лицу, он закономерно говорит не вообще о законе нравов, но о системе нравственных законов. Все максимы имеют форму (всеобщность правила) и материю (практическую цель действия), так что материя полноценно определена этой формой закона (AA 04, S. 436; Кант, 1997, с. 191). Все практические максимы, субъективные принципы действия, неизбежно конкретны, моральные же законы, принципы долга, кантианская этика формулирует на основе универсализации максим воли, и потому исполнение долга конкретизируется в «лице, которое исполняет все свои обязанности» (AA 04, S. 439–440; Кант, 1997, с. 203).

А потому вопрос о возможности нравственного уважения к лицу, а не только к закону определяется возможностью для лица исполнить эту систему материально определенных норм нравственности. Но закон, служащий здесь основанием, «совершенно определен» (Фихте, 1997, с. 100); это не есть чистая форма мысли, которую мы могли бы заполнять за-

is positive as “the representation of a worth that infringes on my self-love” (GMS, AA 04, p. 401n; Kant, 2001, p. 31n), as an inner attitude to “dignity, i. e. unconditional, incomparable worth” (GMS, AA 04, p. 435; Kant, 2011, p. 101), and as an escape from “self-contempt and inner loathing” (GMS, AA 04, p. 426; Kant, 2011, p. 81) to which, according to Kant, the “man of inclination” is doomed as inevitably as “the man of Law” who has violated a commandment.

Fichte challenges the validity of this requirement: he argues that “the man of Law” “by no means [is] able to respect himself, – positively” (Fichte, 1849, p. 138). According to the principles of an ethics of law as the categorical imperative for a community of free beings only a *lack of self-contempt* could be the case. The judgment on the compliance of action or inaction with the unconditional law of freedom is based solely on the law; considerations extraneous to the law are completely removed from the view of the judging reason. That is why Kant at times is at a loss to recognise the moral personality as an object of respect in its own right: “All respect for a person is actually only respect for the law” (GMS, AA 04, p. 402n; Kant, 2001, p. 31n); but as far as he grants “sublimity and *dignity*” (GMS, AA 04, p. 440; Kant, 2001, p. 109) not only to the law but also to the person that complies with the law, he speaks quite appropriately not of the moral law in general, but of a system of moral laws. All the maxims have the form (the universality of a rule) and matter (the practical aim of an action), so that matter is fully defined by this form of law (GMS, AA 04, p. 436; Kant, 2001, p. 101). All the practical maxims, subjective principles of action, are inevitably concrete, while the moral laws, the principles of duty are formulated by Kantian ethics through universalisation of the maxims of will, and therefore fulfilment of duty is made concrete “in the person who fulfills all his duties” (GMS, AA 04, pp. 439-440; Kant, 2001, p. 109).

Therefore the question of the possibility of moral respect for a person and not only for the law depends on the person being able to comply with the

тем по собственному произволу порождениями нашего воображения или плодами нашей склонности; это именно необходимое правило разума, относящееся к *определенной материи нашей воли*. В противном случае, т.е. будь закон практического разума сугубо формальным принципом, каковы правила формальной логики, мы могли бы надеяться найти на путях этической казуистики и пристального анализа обстоятельств места и образа действия основания для исключений из этого (согласно изначальной претензии, безусловного и категорически-всеобщего) закона, некую «слепую зону» для императива, находясь в которой, субъект мог бы рассчитывать на возможность положительно уважать себя, будучи здесь освобожден от предписания. Понимание безусловного императива для свободы как сугубо формального принципа, подобного принципу логики, открывает путь к претендующей на нормативное значение этической казуистике, смысл которой в поиске ситуативных этических оправданий для *отступления* от этического правила.

Напротив, конкретная этика, удерживающая специфически этический смысл формальности основоположения, позволяет сопровождать формулировку конкретного императива такой казуистикой, смысл которой может законно ограничиться поиском *возможностей применения* вполне определенного закона нравов к жизненной ситуации, представляющей, по первому впечатлению, скандал и проблему именно для так определенного закона нравов,— то есть, поиском путей не к уклонению от закона, но к соответствию ему. И кроме того, безусловный закон нравов, служащий основанием категорического императива, безусловного долженствования, именно как *полностью определенный* нравственный закон требует «всего человека», т.е. должен быть исполнен во всех сферах практической и духовной жизни человека. И многообразие принципов, через посредство которых такой закон применяется к этому многообразию сфер жизни личности и сообщества свободных лиц, дает систему конкретной этики, ориентирующуюся на полное и всестороннее определение в мысли и действительности этого безусловного правила нравов, т.е. на органическую систему практических законов.

Этой системе, как и каждому отдельному предписанию практического разума, можно или не со-

system of materially determined moral norms. But the law which is “completely determined” (Fichte, 1849, p. 139) is not a pure form of thought which we would then be able to fill at our discretion with the products of our imagination or the fruits of our inclination; it is precisely the necessary rule of reason that pertains to the *definite matter of our will*. Otherwise, if the law of practical reason were a strictly formal principle, like the rules of formal logic, we could hope, through ethical casuistry and a close analysis of the place and mode of action, to find grounds for exceptions from this purportedly unconditional and categorically universal law, a kind of “blind zone” for the imperative within which the subject could count on the possibility of respecting himself, being relieved of prescriptions. The concept of the unconditional imperative for freedom as a strictly formal principle similar to the principle of logic paves the way for ethical casuistry aimed at finding situational ethical justifications for a *departure* from the ethical rule.

By contrast, concrete ethics which retains the specifically ethical meaning of the formality of its basic principle makes it possible to accompany the formulation of a concrete imperative with a kind of casuistry whose meaning can be legitimately limited to the search for *possibilities of applying* a definite moral law to a life situation, which at first glance appears to be a scandal and a problem for the moral law thus defined, i. e. the search for ways not to evade the law, but to comply with it. Besides, the unconditional moral law which underpins the categorical imperative, the unconditional “ought,” demands, exactly as a *completely determined* moral law, “the whole man”, i. e. must be observed in all the spheres of human practical and spiritual activity. The diversity of principles through which such a law is applied to the diverse spheres of life of a person and of a community of free persons provides a system of concrete ethics oriented towards complete and comprehensive determination of this unconditional moral law in thought and in reality, i. e. an organic system of practical laws.

With that system, like with every single prescription of practical reason, we may either com-

ответствовать, или соответствовать⁵. В первом случае мы обречены презирать самих себя, во втором мы только не можем упрекнуть себя ни в каком упущении или нарушении и вправе не презирать себя. Но чтобы претендовать на нечто большее в этом отношении, чем простое отсутствие упреков совести в свой адрес и вследствие этого моральное право не презирать самих себя, моральный деятель должен превзойти своим действием требование закона, сделать больше, чем предписано. Между тем, как замечает здесь же Фихте, такое стремление означает по существу стремление исполнить предписанное и сверх того еще нечто, законом не предписанное. Но сделанное без предписания закона есть незаконное деяние. За совершение же незаконного «мы никак не можем положительно уважать и чтить себя как нечто превосходное» (Фихте, 1997, с. 100). С этой стороны поэтому также оказывается, что ключевое для кантианской моральной философии понятие морального уважения добродетельного человека к самому себе (и закону), по мнению Фихте, может быть в этой моральной философии, согласно ее же собственным предпосылкам, лишь сугубо отрицательным, и постольку не может выступать без видимого противоречия аксиомам моральной доктрины этого рода источником *положительных* предписаний. Даже когда разумные существа признают осуществленной всю систему органической нравственности, они могут сказать о себе только: «...мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать» (Лк. 17:10).

Автономная этика и (не)философская теология

Таким образом, положительное моральное самоуважение Фихте признает недостижимым для конечного морального разума. Между тем при допущении, что во всякой этике безусловного закона как категорического принципа долженствования сама категорическая форма этого долженствования делает презрение к самому себе за безнравственность максимы, радикальные упреки совести за несоответствие закону тем суровее и неустрашимее, чем

⁵ Однако уже в своей ранней системе этики Фихте обнаружил, что требование целостного соответствия всей системе практических принципов, резюмируемой в идее нравственного предназначения человека (и человечества), подразумевает требование соответствовать бесконечности, а потому нечто фактически неосуществимое: «Если положение выражают так: исполняй вообще твое определение, то в нем сразу содержится и бесконечность заданной конечной цели, ибо исполнение всего нашего определения невозможно ни в какое время» (Фихте, 2006, с. 168).

ply — or not comply.⁶ In the former case we are doomed to despising ourselves, in the latter case we cannot accuse ourselves of any omissions or violations and have the right not to despise ourselves. However, to claim in this respect something more than mere absence of any reproaches of conscience and thus the moral right not to loathe ourselves, the moral actor must surpass by his action the requirement of the law and do more than is prescribed. Meanwhile, as Fichte hastens to note, such a wish amounts to the wish to fulfil the prescription and then something over and above it which is not prescribed by the law. But what has been done without the prescription of the law is an unlawful deed. Having performed what is unlawful, “he can never positively respect himself, nor honour himself as something excellent” (Fichte, 1849, p. 139). So, from that point of view it also turns out that the concept of the moral respect of a virtuous man for himself (and the law), which is crucial for Kantian moral philosophy, can be, in Fichte’s opinion and in accordance with its own prerequisites, only totally negative and cannot be the source of *positive prescriptions* without a visible contradiction to the axioms of this kind of moral doctrine. Even when intelligent beings claim that they have complied with the whole system of organic morality, all they can say about themselves is “We are unprofitable servants: we have done that which was our duty to do” (The Holy Bible, Luke. 17:10).

Autonomous Ethics and (Non-)Philosophical Theology

Thus, Fichte proclaims that positive moral self-respect is unattainable for finite moral reason. Meanwhile, once assuming that in every ethic of unconditional law as the categorical principle of “ought” the categorical form of the “ought” itself makes self-loathing for immorality of the maxim,

⁶ However, even in his early ethics system Fichte found that the requirement of total compliance with the whole system of practical principles summed up in the idea of a moral vocation of man (and of mankind), implies a requirement to comply with infinity and is therefore practically unrealisable: “If one expresses this proposition as follows, ‘fulfill your vocation *in general*,’ then the infinity of the final end that is imposed is already included in the proposition, since the fulfillment of our entire vocation is not possible in any time” (Fichte, 2005, p. 143).

с большей страстью человек привержен «аффекту закона», возникает систематически небезразличный вопрос: если для конечного практического разума признается недостижимым положительное моральное самоуважение, то что же должно произойти в «корне жизни», чтобы стало возможно, по меньшей мере, положительное моральное законодательство, коль скоро вследствие вышесказанного законодательство в форме категорических императивов само оказывается лишь некоей формой предварительной или низшей нравственности, приготовлением к живой и полной идее добродетели?

Произойти здесь должно то самое, что этическое кантианство, подразумеваемое Фихте в качестве основного адресата при обсуждении второй позиции мировоззрения, называет «переворотом в умонастроении»: преодоление аффектом закона (категорическим долженствованием) господствующего на низших позициях мировоззрения аффекта к собственной свободе и самостоятельности, устранение интереса к сохранению собственной практической самости, возвышение моральной мотивации существа над уровнем сугубо формального закона нравов, превращение этого закона из субстанции морального мира в средство и орудие его разумной организации. И выясняется это в ходе развертывания еще одного критического довода Фихте в адрес кантианства — на этот раз против понятия моральной автономии воли.

Приверженный «аффекту закона» человек устраняет в себе всякий интерес к самому себе, потому что категорический императив разума «уничтожает всякую склонность, всякую любовь и всякую потребность» (Фихте, 1997, с. 100). Человеку нужно и желательно лишь одно: возможность не презирать самого себя в моральном отношении. Ничего более он не желает, ничто больше ему не требуется. А поскольку абсолютный закон, аффект которого стал всецело господствующим в душе человека, «необходимо утверждает его совершенную свободу» (Там же), в удовлетворении этой своей единственной моральной потребности человек, будучи самозакондательным (автономным), зависит только от себя самого. Человек возвышается над всякой чувственной потребностью, нуждой и склонностью, над всем чувственным и зависимым в самом себе, а потому, утверждаясь в так понимаемом безусловном законе, человек встает выше всякого несчастья и бедствия, ибо несчастье возникает от неудовлетворенной потребности, а для нашего «человека закона» частное удовлетворение и совокупность всех таких удовлет-

radical reproaches of conscience for non-compliance with the law all the more severe and relentless, in proportion to one's passionate adherence to "the affection of the law". This throws up a systematical-ly essential question: If positive moral self-respect is recognised as unattainable for the finite practical reason, what should happen in "the root of life" to make positive moral legislation at least possible, since, in consequence of what has been said before, the legislation in the form of categorical imperatives is itself but a form of tentative or lower morality, a preparation for a real and complete idea of virtue?

What should happen is what ethical Kantianism, seen here by Fichte as the main target in discussing the second standpoint of worldview, refers to as "overturn in the state of mind": the affection of law (categorical imperative) must overcome the affection of one's own freedom and independence prevailing at the lower standpoints of worldview, eliminate the interest in preserving one's own practical self and raise a being's moral motivation above the level of the purely formal moral law, turning this law from the substance of the moral world into a means and an instrument for its reasonable organisation. This becomes clear when Fichte deploys another critical argument against Kantianism which this time targets the concept of moral autonomy of the will.

A person adhering to the "affection of law" removes in himself any interest in his self because the categorical imperative of reason "destroys all inclination, all love, and all desire" (Fichte, 1849, p. 139). Man needs and desires only one thing: the possibility not to despise himself morally. He wishes nothing more and needs nothing more. And inasmuch as an absolute law, whose affection has come to totally dominate the man's soul, "must necessarily represent him as entirely free" (*ibid.*), in meeting this one and only moral need man, being a lawgiver to himself (autonomous), depends solely on himself. Man rises above any sensual need, desire and inclination, above everything that is sensible and dependent within himself, and thus, establishing himself in the unconditional law thus understood, he rises above any misfortune and calamity, because misfortune arises from unsatisfied need and for our "man of the Law" personal satisfaction and the totality of all such satisfactions cease to be the foundation of

ворений перестает представляться опорой жизни и самочувствия. Если не нуждаться ни в чем, чего бы человек не мог обеспечить себе сам, т.е. ни в чем таком, что не стоит в необходимой связи с моральной безукоризненностью личности перед лицом абсолютного закона, то не будешь нуждаться ни в чем вне себя, и в том числе не будешь нуждаться для чувственного благоденствия в Боге, будучи сам себе «Богом, спасителем и избавителем» (Там же).

Перед нами моральное мировоззрение, в котором опорой, субстанцией и существом нравственного мира признается абсолютный закон свободы как автономии, а постольку и сама автономия как моральная самодостаточность — безукоризненно послушной всеобщему закону личности. Автономное Я в мировоззрении такого рода само становится моральной субстанцией и поэтому не нуждается уже в Боге «для своего сердца» (Фихте, 1997, с. 101): источник спасения, оправдания перед лицом святого закона нравов видится только в самой же моральной личности. Если «человек закона» бывает теоретически последовательным, продолжает Фихте, он может нуждаться в Боге для удовлетворения своей теоретической потребности (объяснения системы природы), но никак не для своей практической потребности, интереса своего сердца. Последовательный в развитии своих философских начал «человек закона» не испытывает потребности в Богопочтении. Однако на низших позициях мировоззрения человек и живет, и любит, и философствует в конечном счете как «чувственный, нуждающийся в объективном наслаждении человек» (Фихте, 1997, с. 115), а потому здесь он может как признать, так затем и отвергнуть только одно понятие о Боге: представление о нем как о справедливом, однако произвольно-своенравном распределителе совокупного чувственного удовлетворения под именем блаженства / счастья⁶. И если на первой позиции мировоззрения чувственное благоденствие признается в этом отношении самодостаточной целью, то на второй его

⁶ Эта мысль Фихте заслуживает внимания: человек на «второй позиции мировоззрения» — «человек закона», — поскольку он *внутренне последователен*, может как признать, так и отвергнуть *только такого Бога* — произвольного распределителя чувственного удовлетворения. Поэтому, с позиции Фихте, кантовская этико-теология, выглядящая скандалом и парадоксом по меркам кантианской же чистой этики закона свободы (см. об этом: Судаков, 2018), есть как раз проявление стоической последовательности: ибо как стоик, так и кантианец есть, по взгляду позднего Фихте, собственно, не более, чем морализирующий «чувственный человек»; себялюбие «чувственного человека» преодолевается только на ступени «высшей и настоящей моральности» (Фихте, 1997, с. 119).

life and well-being. If you do not need anything you cannot provide yourself with, i. e. anything that is not necessarily linked with being morally impeccable in the face of the absolute law, you would not need anything outside yourself, and you would not need God to experience sensual well-being as you would be your own God, Salvation, and Redeemer (cf. Fichte, 1849, p. 139). This is a moral worldview in which the bedrock, the substance and essence of the moral world is the absolute law of freedom as autonomy, and thus autonomy itself as moral self-sufficiency scrupulously complies with the universal law of the personality.

This kind of worldview itself becomes a moral substance and does not need God “for its own heart” (Fichte, 1849, p. 141): the moral personality is the source of redemption and justification in the face of the sacred law of morals. If “a man of the Law,” Fichte goes on, is theoretically consistent, he may be wanting God to meet his theoretical need (to explain the system of nature), but not to meet any practical need or the need of his heart. “A man of the Law” who adheres to his philosophical principles consistently has no need to worship God. However, at the lower stages of worldview man lives, loves and philosophises, ultimately, as a “sensuous man who requires an objective enjoyment” (Fichte, 1849, p. 161), which is why he may both recognise and then reject only one concept of God: the idea of God as a fair yet wilful and arbitrary distributor of the total sensuous pleasure referred to as bliss/happiness.⁷ While in accordance with the first worldview sensuous well-being is seen as an end in itself, in accordance with the second it is found appropriate to conditionate it by the morality of our *mode of action* (virtuous state of mind and/or life) as a criterion of being *worthy of happiness*.

In this case moral behaviour, i. e. inner compliance with the law, turns out to be a *means* of earn-

⁷ This idea of Fichte deserves attention: man “in the second worldview position”, “man of the Law”, as far as he is *inwardly consistent*, may accept or reject *only such a God*, an arbitrary dispenser of sensuous pleasure. Thus, in Fichte’s frame of reference the Kantian ethical theology, which looks scandalous and paradoxical by the standards of Kantian pure ethics of the law of freedom itself (cf. Sudaков, 2018) is actually a manifestation of Stoical consistency because both the Stoic and the Kantian, according to the later Fichte, is nothing more than a moralising “sensuous man”; whose self-love is overcome only at the stage of “higher morality” (Fichte, 1849, p. 167).

считают нужным обусловить моральным образом действия (добродетелью умонастроения и / или жизни) как критерием *достоинства счастья*.

Моральный образ действия, т.е. внутренне соответствующее закону поведение оказывается в этом случае *средством* приобретения Божьего благоволения, но *целью*, как ни парадоксально и как бы это ни противоречило общему пафосу «человека закона» как моралиста, остается все же *совокупное чувственное* (мирское) *удовлетворение*, даже если при этом его благообразно переименовывают или переносят исключительно в потусторонний мир. Мировоззрение «человека закона», которое Фихте признает здесь тождественным миропониманию стоицизма, но под именем которого он метит в значительно большей степени в современную ему кантианскую мораль, отвергает, таким образом, не истинного Бога, но сверхчувственного слугу явных и тайных эвдемонистов, и сознает себя не нуждающимся в этой (именно *этой*) гипотезе. Это мировоззрение отвергает именем своего абсолютного закона, аффект которого полагает себя вправе отождествить с истинно моральным умонастроением, не подлинное учение о религии, а только теологический эвдемонизм: христианскую по видимости систему, согласно фантазии которой «христианство освятило чувственное вожделение, возложило на Бога его удовлетворение» и открыло секрет, как служить Богу, ставя конечной целью своего служения совокупное материальное удовлетворение (Фихте, 1997, с. 102).

Подобные философско-теологические построения устремлены к гарантиям «счастья, которого ищет чувственный человек» (Там же), а не блаженства, непосредственно даруемого истинной религией. Поэтому «человек закона» низвергает лишь мнимого бога чувственного человека, и в этом он прав, ибо этот предмет поклонения — отнюдь не Бог. Когда «человек закона» дополняет свое умственное деяние опровержением рассудочных «доказательств бытия Божия» в области теоретического знания, он только последователен в своем стремлении отучить разум от поиска естественных аргументов в доказательство истинной религии. Когда же он в заключение считает долгом предложить моральный аргумент в пользу истинной религии в категориях «достоинства блаженства», он, по существу, возвращается к воззрению чувственного человека, которое, казалось бы, ставил целью устранить и преодолеть «аффектом закона», культурой морали как системы заповедей: ибо цель морального устремления оказывается в этом доказательстве той же, что и у чувственного человека.

ing God's benevolence but, however paradoxical it may be and however it may contrast with the overall pathos of "the man of Law" as a moralist, *the goal* still remains the *integral sensuous* (worldly) *gratification*, even if it is piously renamed or transferred to the other world. The worldview of the "man of Law", which Fichte identifies with the worldview of Stoicism but actually targets the Kantian morality which is much closer to him in time, rejects therefore not the real God, but the supersensible servant of overt and covert eudaemonists and is conscious of not needing this (precisely *this*) hypothesis. This worldview rejects, in the name of its absolute law, whose affection it claims to be identical with a genuinely moral state of mind, not the true teaching of religion, but only theological eudaemonism i. e. a system purporting to be Christian whereby, in accordance with its fantasy, "sensual desire is sanctified by means of Christianity, and the satisfaction of this desire entrusted to a God"; a system that has discovered the secret of how to serve God, setting as the final goal of this service our general material well-being (Fichte, 1849, p. 141).

Such philosophical-theological constructions seek to guarantee "the happiness which the sensuous man seeks" (Fichte, 1849, p. 142) and not the blessing directly bestowed by true religion. Therefore "the man of the Law" dismantles only this imagined god of the sensuous man, and is right in so doing, because this object of worship is not God. When "the man of the Law" complements his mental deed with refutation of intellect-born "proofs of God's existence" in the field of theoretical knowledge, he is merely consistent in his desire to turn reason away from the search for natural arguments to prove genuine religion. And when in conclusion he finds himself obliged to propose a moral argument in favour of genuine religion in terms of "worthiness of beatitude", he essentially falls back to that same worldview of the sensuous man, which he had seemingly aimed to eliminate and overcome through the "affection of the law", the culture of morality as a system of commandments; for the purpose of the moral endeavour in this proof turns out to be the same as that of the sensuous man.

Fichte believes that a "sensuous man" consistent in his thoughts and actions would rely only on himself in meeting his need for objective plea-

Последовательный в мысли и действии «чувственный человек», как думает Фихте, будет полагаться в удовлетворении своей потребности в объективном наслаждении только на самого себя: приложит все свои силы для получения искомого предмета, насладится тем, что в его власти, и воздержится от того, что препятствует его целям (Фихте, 1997, с. 115–116). Конструкции же в духе теологического эвдемонизма, по его оценке, суть плод ребяческой непоследовательности и суеверия. Таков, например, миф о том, будто объекты наслаждения находятся в распоряжении бога, и будто за услугу предоставления этих объектов в пользование «чувственному человеку» бог в свою очередь потребует от него некой ответной услуги согласно договору, документальным выражением которого являются якобы книги Писания (Фихте, 1997, с. 116). Подлинной целью «чувственного человека» остается материально определенное наслаждение, послушание же воле Божией есть для него лишь средство. Он желает чувственного удовлетворения, потому что оно определено именно так и потому что от этой его определенности он ожидает себе «благополучия». Он полагает также, что без исполнения воли Божией не сможет достичь собственного объекта своей воли — чувственного удовлетворения. Воля к чувственному удовлетворению обязывает человека иметь волю к послушанию Богу. Следовательно, подлинная и окончательная воля есть здесь воля к счастью, а воля Божия является только средством и орудием исполнения этой воли и постольку лишь «между прочим». Фихте обнаруживает в том построении, которое лежит, в частности, в основе кантовской дедукции постулата бытия Божия, фактическую гетерономию нравственной воли, фактически случайный и служебный характер богословских аргументов и выводов: если человек действительно желает добра, или воли Божией как субстанциального добра, ради него самого, эта воля должна уничтожить в нем волю к чувственному удовлетворению (Фихте, 1997, с. 116).

Преодолеть точку зрения чувственного человека, по Фихте, возможно только, если критерием подлинной нравственности признать отсутствие аффекта к собственной самостоятельности, любви к ней и веры в нее (Фихте, 1997, с. 110). Этот критерий, как пропасть, отделяет низшие две позиции возможного духовного мировоззрения, на которых этот аффект и эта любовь признаются и культивируются, от высших позиций, где они угащаются «подчинением святому закону» (Фихте, 1997, с. 102). Подходя к этой пропасти, или к этому теоретическому рубе-

sure; he would bend every effort to obtain the object sought, enjoy what is in his power and refrain from what impedes the achievement of his goals (Fichte, 1849, p. 161). He assesses constructions in the spirit of theological eudaemonism as the fruits of childish inconsistency and prejudice. A case in point is the myth that the objects of pleasure are at the disposal of God and that for making these objects available for the use of the “sensuous man” God will in turn demand a reciprocal service under the covenant whose documentary form is the Scripture. The true goal of the “sensuous man” remains materially determined pleasure, while abidance by God’s will is merely a means to that goal. He desires sensuous pleasure because it is determined in that particular way and because he expects “well-being” from that same determinate object. He also believes that without submitting to God’s will he will not be able to achieve the object of his will, i. e. sensuous pleasure. The will to sensuous pleasure obliges man to have the will to obey God. Consequently, the genuine and final will is here the will to happiness, and God’s will is merely the means and instrument of fulfilling this will and is therefore “apropos”. Fichte finds in this reasoning, which, incidentally, underpins the Kantian deduction of the postulate of God’s existence, an actual heteronomy of the moral will, an accidental and instrumental character of the theological arguments and conclusions; if man really wishes the good or God’s will as a substantial good for its own sake, this will should destroy his will for sensuous gratification (Fichte, 1849, p. 162).

The viewpoint of the sensuous man can, Fichte believes, only be overcome if the criterion of genuine morality is proclaimed to be the absence of the affection of one’s own self-dependence, love of it and faith in it (Fichte, 1849, pp. 153-154). This criterion is the abyss that separates the two lower positions of a possible spiritual worldview, where this affection and this love are recognized and cultivated, from the higher positions where they are extinguished by “subjection to a sacred Law” (Fichte, 1849, p. 142). In approaching this abyss or this theoretical frontier, the presentation of the five worldview positions is confronted with great difficulties and cannot avoid paradoxes. Only the first of these difficulties is due to the fact that the matter about to be presented is unknown to the majority of peo-

жу, изложение пятерницы позиций мировоззрения сталкивается с большими трудностями и не может избежать парадоксов. Только первое из этих затруднений обусловлено тем, что подлежащая здесь изложению материя неизвестна большинству людей третьей эпохи мирового времени «ни по собственному духовному опыту, ни понаслышке» (Фихте, 1997, с. 103). Главное возможное здесь недоразумение — не психологического, а содержательного характера: оно возникает у читателей Фихте, по представлению которых преодоление *аффекта* собственной самостоятельности, *веры* в нее и *любви* к ней предполагает преодоление и угашение *самой по себе* автономии и самостоятельности, субстанциальной свободы Я, которая была для Фихте в ранние его годы содержанием нравственного принципа, смыслом и целью нравственной деятельности, а потому и всемирной истории. И если это в самом деле так, то как относиться ко всему написанному философом до 1800 г.? А если не так, то как возможно удержать самостоятельное Я от аффекта собственной самостоятельности? Чтобы избежать в данной «кульминационной точке» столь значительных недоразумений, Фихте именно здесь обращается к выяснению метафизического статуса свободы и самостоятельности.

Свобода самоистолкования, полагаемая самим Абсолютом

Абсолютное божественное бытие в своей внутренней сущности, поскольку оно существует, дробится на пять позиций мировоззрения, но эти пять позиций взаимно исключают друг друга как господствующие в известном моменте времени, а потому эта пятерница в целом, поскольку она мыслится как наполняющая собою длящееся время, мыслится отнюдь не как действительная, но лишь как возможная (Там же). В отношении каждой из форм мировоззрения бытие лишь *может* быть понято таким образом, но вовсе не обязательно *должно быть* понято так. Само же единое бытие неопределенно в отношении к данному способу его понимания; реальность бытия есть в этом отношении *только возможность* (Фихте, 1997, с. 108). Самим своим существованием божественное бытие полагает, следовательно, «свободу и самостоятельность его понимания или способа, каким рефлектируют о нем» (Там же), и полагает как независимую от бытия и его внутренней сущности. Бытие *собственной своей силой* полагает *вне себя самого* свободу и самостоятельность рефлексии о себе, или истолкования себя. Абсолютное

ple of the third age of world time “either by its own spiritual experience, or even by hearsay” (Fichte, 1849, p. 145). The main possible misunderstanding is not psychological, but substantive; it arises among those readers of Fichte who believe that overcoming the *affection* of one’s own self-dependence, *faith* in and *love* of it presuppose the overcoming and extinguishing of the autonomy and independence themselves, of that substantial freedom of the I which was for Fichte in his early years the content of the moral principle, the meaning and goal of moral activity and therefore of universal history. If this is really so, what is one to make of what the philosopher wrote before 1800? And if this is not so, how can one possibly restrain a self-dependent I from the affection of its own self-dependence? To avoid such important misunderstanding at this crucial point Fichte chooses this place to address the issue of the metaphysical status of freedom and self-dependence.

Freedom of Self-Interpretation Posited by the Absolute

The Absolute existence of God is inherently divisible, inasmuch as it exists, into five worldview positions, but these five positions are mutually exclusive as they predominate at a certain point in time, so that the five positions as a whole, because they are thought of as filling the progressing time, are not contemplated as real, but as merely possible positions (*cf.* Fichte, 1849, p. 145). Being, within each particular form of worldview, just *may* be understood in this particular way, but does not necessarily *have to be* so understood. The single being itself is uncertain with respect to this method of understanding it; the reality of being is thus *only a possibility* (Fichte, 1849, p. 151). The divine being posits therefore, by its very existence, “the existence of a Freedom and Independence in the mode of its acceptance, or in the way in which it is reflected” (*ibid.*), and posits it as being independent from being and from its inner essence. Being *by its own force* posits *outside itself* freedom and independence of reflection on itself or interpretation of itself. The Absolute Being “regards itself as this Absolute Freedom and Independence in the mode of its own acceptance” (*ibid.*), as independence from its own inner being. Being posits itself as such outside itself and independently from itself. It posits itself as such,

бытие «поставляет само себя... как эту абсолютную свободу и самостоятельность понимать себя» (Там же), как независимость от своего же собственного внутреннего бытия. Бытие полагает себя как такое вне себя самого и в независимости от себя самого. Оно полагает себя как таковое, но это не значит, что оно творит нечто прежде не бывшее: оно само в известной части своей обусловленной его явлением формы и есть эта «своя собственная свобода вне себя самого» (Там же). Бытие полагает себя как свободу и самостоятельность рефлексии, значит, оно отделяет себя в бытии от себя в проявлении и существовании и, являясь и открываясь, изымает себя из себя самого и постольку умирает для себя самого, но лишь для того, чтобы возвратиться в себя, прийти к себе и воскреснуть для жизни (Там же). Свет, который есть всеобщее определение существования или сознания, обращается на самого себя, отражается или рефлектируется. Форма же рефлексии есть Я.

Таким образом, божественное бытие необходимо полагает «самостоятельное и свободное Я» как часть формы своего явления или откровения, «абсолютной формы», и это не какая-то малозначительная, пусть даже и неотъемлемая часть этой формальной определенности явления Божества, но самостоятельное и свободное Я есть «подлинная точка органического единства абсолютной формы абсолютной сущности» (Там же). Если справедливо, что «сам Бог... не может устранить... абсолютного слияния сущности с формой» (Фихте, 1997, с. 106), то и всё, что с необходимостью следует из внутренней сущности божественного бытия, не может быть угашено, упразднено и уничтожено даже самим Богом, но должно быть признано существующим «по воле Бога самого». Вывод: «Свобода достоверно и поистине существует, и она сама есть корень всякого существования»; однако, будучи *достоверной* реальностью, она не имеет *непосредственной* реальности: «реальность достигает в ней лишь возможности» (Фихте, 1997, с. 108). Итак, первый парадокс Фихте о свободе гласит: свобода есть, но она не есть предельная и непосредственная реальность, а только неотъемлемое *условие возможности реальности*.

Итак, самостоятельность и свобода Я есть неотъемлемый момент его бытия, поскольку это бытие является, т.е. существует, а в непосредственном сознании всякого бытия необходимо присутствует любовь или аффект этого бытия; поэтому, поскольку имеется непосредственное сознание самостоятельности и свободы Я как возможности его проявления во времени, постольку необходимо имеет-

but this does not mean that it creates something that was not before: "It is itself, in this portion of Form, its own Freedom external to itself" (*ibid.*). Being posits itself as freedom and independence of reflection, hence it separates itself in being from itself in manifestation and existence and, appearing and opening up, extracts itself from itself and to that extent dies for itself, but only to return into itself, come to itself and resurrect itself. Light, which is a universal definition of existence or consciousness, turns upon itself and is reflected. The form of reflection is the I.

Thus, the divine being presupposes "a free and independent I" as part of the form of its appearance or revelation, "the Absolute Form", and this is not some insignificant, even though inalienable part of this formal definiteness of the appearance of the Deity, but the free and independent I is "the peculiar organic central-point of the Absolute Form of Absolute Being" (*ibid.*). If it is true that "God himself [...] cannot throw off this absolute blending of Essence with Form" (Fichte, 1849, p. 148), then everything that necessarily follows from the inner essence of the divine being cannot be extinguished, abolished and destroyed even by God Himself, but must be recognised to be existing "by the will of God Himself." Conclusion: "Freedom does certainly and truly exist, and is itself the very root of Existence," but, being an *authentic* reality, it does not have *immediate reality*: "in it Reality proceeds only the length of Possibility" (Fichte, 1849, pp. 151-152). Thus, Fichte's first paradox on freedom reads: Freedom exists, but it is not the ultimate and immediate reality, but merely an inalienable *condition of the possibility of reality*.

Thus the self-dependence and freedom of the I is an inalienable element of its being because this being appears, i. e. exists, and the immediate consciousness of any being must include love or affection of this being; thus, inasmuch as there is an immediate consciousness of the self-dependence and freedom of the I as the possibility of its manifestation in time, there is also of necessity the affection of its self-dependence, faith in it and love for it (*cf.* Fichte, 1849, p. 152). However, *manifestation in time* is of crucial importance because manifestation is a transition from possibility to reality, actualisation, self-realisation, in other words fulfilment (Vollendung) of a possibility. Freedom of the I is merely the possibility of worldview positions, and there are only five such positions; therefore if

ся также и аффект к этой самостоятельности, вера в нее и любовь к ней (Фихте, 1997, с. 109). *Проявление во времени* есть, между тем, принципиально важный момент: ибо проявление есть переход от возможности к действительности, реализация, самоосуществление, иными словами — совершение (*Vollendung*) возможности. Свобода Я есть только возможность позиций миропонимания, а их только пять; поэтому тот, кто совершит восхождение по этой пятеричной «схеме», *совершит возможность*, переведя ее в действительность, исчерпает свою способность самореализации, «меру своей свободы» (Там же), и поэтому для него уже не остается существенной, коренной и изначальной свободы. Его «особенное Я» перестает быть субстанцией и средоточием его нравственного мира, потому что он осуществляет не свое особенное, но идеальное бытие, относительно которого его собственное существование и его собственная свобода предстают отныне как простое орудие. Нравственная деятельность на этой ступени уже не есть реализация лишь материальной свободы самости или формальной автономии субъекта морального закона — как деятельность во времени, она поднимается теперь выше той области, где это время получает наполнение от «особенного Я» или сообщества таких Я, или где конечное Я воображает себя не нуждающимся в материальном законодательстве и законодателе: поэтому свободы как возможности, к которой особенное Я могло бы испытывать аффект, «по ту сторону этого пятеричного дробления» (там же) нет. Таков второй парадокс фихтевской трактовки свободы Я: свобода как возможность самореализации есть только в отношении к пяти позициям духовной жизни в целом, но ее нет по ту сторону этой пятерницы, как и на каждой отдельной позиции мировоззрения, сторонник которой нравственно обязан быть абсолютно последователен в раскрытии ее содержаний.

Аффективный «корень жизни» эвдемониста и стоика / кантианца

Конечное живое существо воспринимает себя поначалу как определенным образом оформленное, или, точнее, оформляемое рефлексией существование. Поэтому чувственный человек питает любовь к этому своему органическому существованию и верит в него как в последнюю реальность. Этой точке зрения свободы присуща определенная форма себялюбия, а именно аффект и пристрастие к своей сугубо «материальной» свободе и самосто-

anyone has completed the ascent according to this fivefold “scheme”, he has at the same time *completed the round of Possibility* and transformed it into Reality, exhausted his capacity for self-realisation, “he has exhausted his estate of Freedom” (Fichte, 1849, p. 153), and therefore for him there is no substantial, radical and primal freedom left. His “particular I” ceases to be the substance and focus of his moral world because he implements not his particular but an ideal being, with respect to which his own existence and his own freedom are now mere tools. Moral activity at this stage is no longer only a realisation of material freedom of selfhood or formal autonomy of the subject of the moral law — as activity in time it rises now above the areas where time is filled by a “particular I” or a community of such I’s, or where the finite I imagines that it has no need for any material legislation or law-maker; therefore “beyond that five-fold division” (Fichte, 1849, p. 152) there is no freedom as possibility, for which the particular I could feel an affection. Such is the second paradox of Fichte’s treatment of freedom of the I: freedom as the possibility of self-realisation exists only with regard to the five positions of spiritual life as a whole, but it does not exist beyond this five-fold division or at every specific position of worldview whose adherent has a moral obligation to be absolutely consistent in revealing its contents.

The Affective “Root of Life” of the Eudaemonist and of the Stoic/Kantian

A finite living being initially perceives itself as existence formed or rather being formed by reflection. Therefore the sensuous man experiences love for its organic existence and believes in it as the ultimate reality. This view of freedom is marked by a certain form of self-love, viz. affection and attachment to its strictly “material” freedom and self-dependence. A finite intelligent being who makes this worldview his own feels the need to maintain his existence formed in the above way. The being feels pleasure inasmuch as this need is met, which consolidates his “need of a certain and determinate Form of our Life” and accordingly the desire to meet it is “in determinate, and by means of determinate objects” (Fichte, 1849, p. 154). Because the idea of reality stops at and is consolidated on the concept of a materially self-dependent I as the subject of sen-

тельности. Конечное разумное существо, принявшее данную точку миропонимания за свою, испытывает потребность в поддержании своего, именно так оформленного, существования. Поскольку эта потребность удовлетворяется, существо испытывает наслаждение (Фихте, 1997, с. 110), и это закрепляет в нем «потребность в известном и определенном облике нашей жизни» и, соответственно, влечение к ее удовлетворению «в определенных объектах и с помощью определенных объектов» (Фихте, 1997, с. 111). Поскольку же представление о реальности останавливается и утверждается здесь на понятии о материально самостоятельном Я как субъекте чувственного удовлетворения, постольку этим же, вполне эмпирическим по характеру, понятием определяется здесь и объективное содержание этого влечения к счастью / блаженству, т.е. состав объектов, его доставляющих. А поскольку само Я понимается как чувственный субъект, оно в течение жизни постоянно изменяется, а с ним закономерно меняется также и понятие этого субъекта о счастье / блаженстве, и наконец чувственный человек убеждается, что достоверно установить, какой объект приносит надежное удовлетворение, невозможно, и вместо положительного идеала совокупного чувственного удовлетворения утверждается на идеале максимально возможного устранения чувственной боли и страдания при удовлетворении всех вообще практически достижимых потребностей. Этот идеал, впрочем, оказывается совершенно пустым и неопределенным, формальным и отвлеченным, вследствие чего, как показала история греческой этики, учитель счастья может с легкостью и без противоречий оказаться «учителем смерти».

Конечное живое существо может воспринимать себя и любить себя также и как субъект морального закона, т.е. не как чувственное органическое единство, движимое материальным себялюбием, но как всеобщую свободу и самостоятельность, способную отвлечься от этого себялюбия и действительную лишь в меру того, насколько она не стремится ни к какой цели материального удовлетворения. В таком случае оно избирает «точку зрения законосообразности», которая есть также позиция античного стоицизма и кантианства. Поскольку эта формальная свобода разума⁷ усматривает свое достоинство в способности повиновения закону, а не в чувственной склонности, постольку это формальное

⁷ О смысле и месте формальной свободы в ранней этической концепции Фихте см.: (Fonnesu, 1999, p. 259 – 262).

suous satisfaction the same patently empirical concept determines the objective content of the desire for happiness / bliss, i. e. the range of objects that deliver happiness. As far as the I is understood as a sensible object, it constantly changes over the course of its life, and with it changes quite naturally also the subject's notion of what constitutes happiness / bliss, so that the sensuous man eventually comes to the conclusion that it is impossible to determine which object brings durable happiness, and settles instead of a positive ideal of integral sensuous satisfaction for the ideal of maximum possible elimination of sensuous pain and suffering in meeting all his practically achievable needs. This ideal, however, turns out to be completely hollow and indeterminate, formal and abstract, in consequence of which, as the history of ancient Greek ethics has shown, the teacher of happiness can easily and seamlessly turn into "a teacher of death."

A finite living being can also perceive himself and love himself as a subject of moral law, i. e. not as a sensuous organic entity driven by material self-love, but as general freedom and self-dependence that can renounce this self-love and is valid only to the extent to which it does not seek any kind of material satisfaction. In this case it chooses the "viewpoint of conformity to the law," which is also the position of ancient Stoicism and modern Kantianism. As far as this formal freedom of the reason⁸ sees its virtue in the ability to abide by the law and not by sensuous inclination, this formal self-consciousness of freedom and self-dependence is a sign of the "renunciation of the Sensual Will" (Fichte, 1849, p. 158) and insofar some higher form of moral consciousness. At the same time this renunciation of the sensual will rules out any moral right of the Stoic to seek happiness/bliss and achieve it and – if only this "standpoint of legality" is vivid enough within him the very need for sensuously determined happiness/bliss (Fichte, 1849, p. 156). The Stoic's freedom is formal because it does not rely on inclination; but for that same reason it is also "empty and without aim" (*ibid.*). The Stoic has to define, and in fact, to tie up, to inhibit and to tame his formal freedom; but the reason why he has to tie and tame it is precisely because, according to his own premise, his

⁸ On the sense and significance of formal freedom in Fichte's early ethical doctrine cf. Fonnesu (1999, pp. 259-262).

самосознание свободы и самостоятельности служит признаком «отречения от воли чувственной» (Фихте, 1997, с. 113), и постольку оно есть более высокая форма нравственного сознания. Однако в то же время это отвлечение от чувственно аффицированной воли исключает для стоика всякое моральное право стремиться к счастью / блаженству и достигать его, а при достаточной живости «точки зрения правоты» — и самую потребность в чувственно определенном счастье / блаженстве (Фихте, 1997, с. 112). Свобода стоика формальна, поскольку лишена опоры на склонность; но поэтому же она «пуста и не имеет направления» (Там же). Стоик вынужден определить, а в сущности — связать, сковать и усмирить свою формальную свободу; но связывать и усмирять ее он принужден именно потому, что, по его собственной предпосылке, его нравственная свобода состоит в способности также и не повиноваться закону (иначе, как замечает сам Фихте, все кончилось бы холодным и беспристрастным приговором о законосообразности или противозаконности нашего образа действий; но стоик влюблен в свою формальную свободу и потому предпочитает быть сообразным закону, нежели законопреступником). Он хотел бы придать ей содержание и направление, но из сугубой формы закона это содержание почерпнуть невозможно, а кроме закона в моральном сознании стоического типа есть только субъективная максима, максима же эта есть порожденный чувственным себялюбием принцип: действовать в интересах утверждения «собственного бытия» субъекта закона (Там же). Поэтому «неизменно наличная воля» стоика не совпадает с «волей совершенного божественного существования» (Фихте, 1997, с. 112–113), она не совпадает даже — и не может совпасть — с практическими следствиями им самим торжественно утверждаемого аффекта закона.

Чувственное себялюбие «желает оформленной определенным образом жизни», ожидает своего удовлетворения и счастья / блаженства как совокупного удовлетворения от определенного объекта или объектов; поэтому стремление к определенной форме «собственного бытия» субъекта (будь то как чувственно-потребностного существа или же как практически-разумной личности вообще) как способности моральной деятельности, есть симптом этого чувственного себялюбия. Конечная цель чувственного человека — «его личное чувственное существование» (Фихте, 1997, с. 115), все же прочее — и в том числе формы, правила и законы, которые он готов признавать,— есть не более чем средство для

moral freedom consists in the ability not to obey the law (otherwise, as Fichte himself notes, everything would end up in a cold and impartial verdict on the legality or illegality of our mode of action; but the Stoic loves his formal freedom and prefers to be a follower rather than a breaker of the law). He would like to invest it with content and give it a direction, but the mere form of the law does not provide such content, and apart from the law the moral consciousness of the Stoic type has only the subjective maxim, which is the principle engendered by sensuous self-love: to act in order to assert the “individual Being” of the subject of law (Fichte, 1849, p. 157). Therefore the “actual will, ever present within” a Stoic, is by no means identical with the “Will of the perfect Divine Existence” (*ibid.*), it does not and even cannot coincide with the practical consequences of the affection of law which he solemnly proclaims.

Sensuous self-love “requires a Life fashioned in a particular way” (Fichte, 1849, pp. 160-161), expects satisfaction and happiness/bliss as the integral satisfaction from a certain object or objects; thus the desire of a certain form of the subject’s “individual Being,” be it as a sensuous need-driven creature or as a practically reasonable personality in general, is the ability to act morally, is a symptom of sensuous self-love. The ultimate aim of the sensuous man is “his personal sensual Existence” (Fichte, 1849, p. 160), all the rest — including the forms, rules and laws he is prepared to accept — is no more than a means of achieving this goal. The ultimate goal of the Stoic, “the man of law,” is fulfilment of the universal rational law of order and right and, while he conceives this law as strictly formal, he nevertheless thinks of himself as a rational personality in the sensible world. This view is necessary and true for him because it is contained in the necessary form. It remains even at the highest stages of spiritual life, even if love and affection toward oneself as such a personality diminish in the process of moral ascent. However, the Stoic is aware of being merely a means toward achieving a higher moral goal and to that extent partly overcomes his personal self-love: his love and affection are no longer focused on his moral personality as an autonomous subject.

The Stoic’s moral consciousness is a dramatic roadfork: he still preserves the sensibly determined

этой цели. Конечная цель стоика, «человека закона», есть исполнение всеобщего разумного закона порядка и права, и, признавая этот закон сугубо формальным, он признает в то же время самого себя самобытным разумным лицом в чувственном мире. Такое воззрение необходимо для него и истинно, ибо «заложено в необходимой форме» (Там же). Оно сохраняется и на высших ступенях духовной жизни, даже если любовь и аффект к себе как такому лицу угашается по мере духовного восхождения. Однако стоик признает себя все же только средством для достижения высшей нравственной цели и постольку отчасти преодолевает личное себялюбие: его любовь и аффект более не направлены на его нравственную личность как автономный субъект.

Нравственное сознание стоика представляет собой драматическую развилку: в нем продолжает существовать чувственно определенная воля (субъективный принцип воления), которая, как мы видели, радикально нетождественна «воле совершенного божественного существования» (Фихте 1997, с. 113), и моральный пафос стоика (и кантианца) есть безусловное долженствование привести фактическое воление в соответствие с нормативным (категорический императив). Привести же их в соответствие он может только неким особым актом воли (волевым решением); «естественным порядком» его фактическая воля не желает того, чего она должна требовать согласно закону императивной нравственности. Поэтому чувственно определенная воля самого стоика, признаваемая им лишь «низшей способностью желания», оказывается чуждой для него. С другой стороны, он устанавливает себе моральную волю как безусловный закон для фактической воли, которая испытывает естественную неохоту исполнять этот закон (Там же); поэтому ему приходится «морализировать», т.е. по существу пересоздать, преобразить эту фактическую волю, что равносильно признанию, что и способности к практическому воплощению требований императивной морали у него «естественным порядком» нет.

Наконец, стоик может утвердить над собою как закон только свою же субъективную максиму, коль скоро из всеобщей формы законосообразности самой по себе невозможно вывести материальные практические нормы. Для Фихте это, в сущности, означает, что, коль скоро все такие максимы чувственно определены, стоик с присущим ему аффектом формальной и всеобщей свободы и самостоятельности хотя уже не желает самоцельного счастья / блаженства от определенного рода объектов, но желает всё же

will (the subjective principle of volition) which, as we have seen, is emphatically not the same as “Will of the perfect Divine Existence” (Fichte, 1849, p. 157), and the moral pathos of the Stoic (and Kantian) is an unconditional duty to bring the factual volition in line with the normative one (categorical imperative). The only way he can bring them thus in line is by a specific act of will (a decision of will); “in the natural order of things” his actual will does not want what it should demand in accordance with the law of imperative morality. Therefore the sensibly determined will of the Stoic which he considers to be but “the lower faculty of desire” turns out to be alien to him. On the other hand, he sets the moral will as an unconditional law for the actual will which is naturally reluctant to obey this law (cf. Fichte, 1849, p. 157); therefore he has to “moralise”, i. e. essentially re-create and transform the factual will, which is tantamount to admitting that he has no ability to practically comply with the imperative morality “in the natural way.”

Finally, the Stoic may set only his own subjective maxim as the law for himself, as far as material practical norms cannot be derived from the general form of normality. For Fichte this means in fact that, inasmuch as all such maxims are sensibly determined, the Stoic, with his affection for formal and universal freedom and self-dependence, is, although no longer desirous of happiness/bliss as ends in themselves, does nevertheless desire certain kinds of objects and “a Life fashioned in a particular way” (Fichte, 1849, p. 161). In Stoic morality, as in the worldview of the sensuous man (though in a different form), the I as the subject of law must still “labour, by its own original self-activity, in moulding itself to the perfect Form of Reality” (Fichte, 1849, p. 153), so he still preserves the affection of his own self-dependence, the affection of the “particular I” as a worthy subject of the law of freedom, faith in and love for such a subject. An impulse towards self-dependence and the self-consciousness of freedom remain in a Stoic, and at his stage of ascent this consciousness does not deceive him, it is the truth. The Stoic suppresses his sensuous inclinations and motive, his love of the sensuous Self and his faith in its reality, but he cannot after that remain *without any affection and without any love*.

определенного рода объектов и постольку «оформленной определенным образом жизни» (Фихте, 1997, с. 115). В стоической морали, как и в мирозерцании чувственного человека (пусть и в ином облике), Я как субъект закона всё еще «должно с изначальной самодеятельностью трудиться над самосотворением себя к совершенной форме реальности» (Фихте, 1997, с. 109–110), а потому в нем всё еще сохраняется аффект собственной самостоятельности, аффект «особенного Я» как достойного субъекта закона свободы, вера в такой субъект и любовь к нему. Влечение к самостоятельности и самосознание свободы сохраняется в стойке, и на присущей ему позиции такое самосознание не обманывает его, это самосознание есть истина. Стоик подавляет в себе чувственные склонности и мотивы, любовь к чувственной самости и веру в нее как реальность, однако он не может остаться после этого без всякого аффекта и без всякой любви.

С усовершенствованием Я как свободы для него становится возможен «высший акт свободы»⁸ (Фихте, 1997, с. 114): низшие аффект, любовь и вера исчезают⁹, субъект свободы перестает быть «особенным Я» в отвлеченном от божественного и абсолютного бытия существовании, т.е. перестает быть проявлением лишь своей собственной сущности, становясь чистой теофанией, а потому исчезает и сознание как материальной, так и сугубо формальной свободы и самостоятельности Я. Если бы это сознание здесь сохранялось, оно было бы теперь иллюзией и види-

⁸ О связи этого высшего акта свободы с ключевой для Фихте идеей «назначения человека» см.: (Судаков 1997, с. 381–382).

⁹ Здесь важно, что исчезает и преодолевается именно и только низшая любовь, но никак не низшая ступень практики как таковая. Поэтому Ивалдо, говоря о фихтевском различении второй и третьей позиций мировоззрения, подчеркивает, что как элементарная, или «низшая», нравственность, так и нравственность высшая и подлинная суть «различные формы реализации моральной практики». Соблюдение «элементарной морали» и норм права «гарантирует незаменимые предпосылки intersubъективного отношения как такового», действие же в духе закона «высшей этичности» способствует воплощению моральной идеи в ее полноте, внутренне обогащая реальность intersubъективного отношения (Ivaldo, 2002, S. 101–102). Восхождение на ступень «высшей нравственности» означает изменение «позиции мировоззрения», перемену в само- и мироистолковании, но не упразднение какого-либо момента практического духа, даже если этот момент, взятый сам по себе, служит основанием некоей вполне относительной «позиции». При таком понимании отношение второй и третьей позиции у Фихте оказывается вполне аналогичным отношению двух рубрик практических норм у Канта, а именно норм, основанных на немыслимости и нежелательности их практической противоположности соответственно («совершенных» и «несовершенных») обязанностей в терминологии XVIII в.; об этом соотношении у Канта см.: Судаков, 1998, с. 75–79).

“The highest crowning act of Freedom”⁹ (Fichte, 1849, p. 158) becomes achievable to him as he perfects his I as freedom; the lower affection, love and faith disappear,¹⁰ the subject of freedom ceases to be a “particular I” in an existence distracted from divine and absolute being, i. e. ceases to be a mere manifestation of one’s own essence, becoming a pure theophany causing the disappearance of the consciousness of both the material and the strictly formal freedom and independence of the I. If this consciousness remained, it would have been an illusion and appearance, and yet it disappears only in order to make room for higher consciousness, metaphysically genuine affection, higher love and faith. By practically eliminating his selfhood as genuine *nihil* and negation, the subject of freedom, which has thus overcome, in a genuine practical abstraction, the power of more or less refined sensuous self-love, attains “the Third standpoint in the view of the World” – the Higher Morality (Fichte, 1849, p. 159).¹¹

⁹ On the connection between this higher act of freedom and Fichte’s crucial idea of the “destination of man” cf. Sudakov (1997, pp. 381-382).

¹⁰ It is important to note that what disappears and is overcome is only the lower *love*, but not the lower stage of *practice* as such. Thus Ivaldo, speaking about Fichte’s division between the second and third worldview positions, underlines that both the elementary, or “lower” morality and the higher and genuine morality are “different forms of realisation of moral practice.” Compliance with “elementary morality” and legal norms “guarantees indispensable prerequisites of inter-subject relationship as such,” action in the spirit of the law of “higher ethics” helps to implement the moral idea completely, internally enriching the reality of inter-subject relationships (Ivaldo, 2002, pp. 101-102). The ascent to the stage of “higher morality” marks the change of the “worldview position,” the change of interpretation of the self and the world, but it does not abolish any part of the practical spirit even if that part taken by itself is a basis for a certain quite relative “position.” In this interpretation the relationship between the second and third positions in Fichte turns out to be quite analogous to the two rubrics of practical norms in Kant, that is, of norms based on an impossibility to think and to will their practical opposition respectively (“perfect” and “imperfect” duties in eighteenth-century terminology). On this relationship in Kant see Sudakov (1998, pp. 75-79).

¹¹ The prevailing opinion among researchers is that Fichte reflects on this improvement of freedom, which makes the ascent from the second to the third position possible, under considerable influence of F.H. Jacobi. The relationship between the two thinkers was of course controversial (see, for example, Giovanni, 1997, pp. 257-258, 270); However, F. Fabbianelli who studied the influence of Jacobi on the basis of his “Woldemar” formulates quite rightly: “It is precisely because the moral law does not indeed present for Jacobi the prime foundation of the entire ethical system, but turns out to be something relatively secondary, that Jacobi is capable of giving a lease of life to the highest type of morality for which the law, to use Fichte’s words, is not only an ordering, but also a creative law” (Fabbianelli, 2000, p. 191).

мостью, но лишь для того, чтобы дать место высшему сознанию, метафизически подлинному аффекту, высшей любви и вере. Практически уничтожив свою самость как подлинное *nihil* и отрицание, субъект свободы, преодолевший, таким образом, в подлинной практической абстракции власть более или менее рафинированного чувственного себялюбия, усваивает себе «третью позицию мировоззрения» — позицию высшей нравственности (Там же)¹⁰.

Резюме

Таким образом, раскрытие смысла и содержания «второй позиции мировоззрения», «точки зрения правоты», в самом деле оказывается у Фихте в его «Наставлении к блаженной жизни» преимущественно метафизически подкрепленной полемикой с этической теорией стоического и кантианского типа. По существу, выдвигаемые философом полемические доводы служат опорами для ключевого (хотя эксплицитно и не проводимого Фихте) рассуждения о том, почему моральная теория, плененная «аффектом закона», не является и не может быть выражением подлинной и высшей нравственности, «третьей позиции мировоззрения»: невозможность в ней подлинного беспристрастия морально-практического суждения; невозможность положительного уважения субъекта безусловного закона к себе и к закону как подлинного морально-практического мотива; эмпирическая ограниченность понятия этики закона о Боге как законодателя, воля которого на пути дальнейшего духовного восхождения признается основой и истоком подлинно нравственно-ценных содержаний, и в связи с этим — неизбежное эвдемонистическое перетолкование истинной религии; в конечном же счете — сохранение в глубине и «корне жизни» стоика и кантианца рафинированного себялюбия эмпирической самости, якобы всегда и радикально способной к неповиновению верховному чистому закону, а потому в сущности неспособной открыться «воле божественного существования» и соединиться с нею в тайнике своего существования.

¹⁰ Это усвершенствование свободы, делающее возможным восхождение со второй позиции на третью, Фихте, по преобладающему мнению исследователей, продумывает под немалым влиянием Ф.Г. Якоби. Отношение двух мыслителей, конечно, было весьма неоднозначно (см., напр.: Giovanni, 1997, p. 257–258, 270); тем не менее Ф. Фаббианелли, исследующий влияние Якоби на материале его «Вольдемара», справедливо утверждает: «Именно потому, что моральный закон в самом деле не представляет собою для Якоби первого основания всей этической системы, но оказывается чем-то сравнительно вторичным, Якоби способен дать жизнь морали высшего типа, для которой закон, говоря словами Фихте, есть не только употребляющийся, но творческий закон» (Fabbianelli, 2000, p. 191).

Conclusion

Thus the explication of the “second worldview position,” “the standpoint of legality” provided in Fichte’s *The Way towards the Blessed Life* turns out to be largely a metaphysically backed polemic against the Stoical and Kantian ethical theory. The polemical conclusions put forward by Fichte provide the basis for Fichte’s (implicit but systematically crucial) reflections about why the moral theory in thrall to “the affection of law” is not and cannot express genuine and higher morality, “the third worldview position”; it cannot provide a genuinely impartial moral-practical judgment; for the subject of an unconditional law a positive respect towards himself and towards the law is as impossible as a genuine moral-practical motive; the ethics of law has only an empirically limited notion of God as lawgiver, whose will should be the basis and source of genuine morals and values on the path of human spiritual ascent, and this prompts an inevitable eudemonistic reinterpretation of true religion; and ultimately — deep down in the “root of life” — the Stoic and the Kantian preserve a refined self-love towards the empirical selfhood thought to be always and radically capable of disobeying the supreme pure law and therefore incapable of genuinely opening up to the “Will of the Divine Existence” and blending with it in the secret of its existence.

All these things combined testify, according to Fichte at that stage of his philosophical evolution, that the moral theory of the Kantian type, as seen from his philosophical and spiritual position then and there achieved, could be judged to be only a presentation of some preliminary morality, some prolegomena to pure ethics. Although it speaks about an “overturn in the state of mind” as the key and “highest crowning act of Freedom”, the real “overturn in the state of mind” lies from Fichte’s point of view outside the ethics of the pure law of freedom, because it presupposes a more radical *departure from interest* than what its adherents can demand from themselves and from others. “The Higher Morality”, according to Fichte, does not merely order and distribute the existing moral being, but creates a new world of beauty and perfection in the sensible world. For that same reason the natural gift of creating the new trumps the intel-

Все эти моменты вместе взятые свидетельствуют для Фихте на этом этапе его философского развития, что моральная теория кантианского типа с достигнутой им теперь философской и духовной позиции может быть признана лишь изложением некоей предварительной нравственности, пролегоменами к чистой этике. Хотя она и говорит о «перевороте в умонастроении» как ключевом и опорном «высшем акте свободы», однако, с точки зрения Фихте, подлинный «переворот в умонастроении» находится вне пределов этики чистого закона свободы, потому что предполагает более радикальное *отвлечение от интереса*, нежели то, какого ее приверженцы могут потребовать от себя и от других. «Высшая моральность», по Фихте, не просто упорядочивает и распределяет наличное нравственное бытие, но творит в чувственном мире новый мир красоты и совершенства. Поэтому уже естественный дар творчества нового оказывается превосходящим разумение и возможности стоика / кантианца (Фихте, 1997, с. 123) и бывает подлинно возвышенным и возвышающим дарованием лишь постольку, поскольку радость творческой деятельности отделяется от «желания внешнего продукта этой деятельности» (Фихте, 1997, с. 124), и только это отделение, по мысли Фихте, приводит человека на «точку зрения подлинной религиозности» (Фихте, 1997, с. 125). Так, только в девятом чтении «Наставления» кажущийся поначалу несущественным эпизод разговор о кантианской морали получает свой настоящий смысл в дискурсе о «блаженной жизни» в исполнении своего морально-религиозного предназначения: «Желай быть тем, чем ты быть обязан, чем ты быть можешь и чем ты именно поэтому быть хочешь,— это основной закон как высшей моральности, так и блаженной жизни» (Фихте, 1997, с. 128). И мораль стоического и кантианского типа оказывается в этом дискурсе лишь предварительной ступенью именно потому, что для того, чтобы этот собственно существенный разговор начался, собеседники должны перейти от рассуждения о законе свободы и порядка в сообществе чувственно мотивированных лиц к рассуждению о творческом законе свободы в «духовном мире разумных индивидов», стремление к воплощению которого в этом мире выражается в молитве и уповании: «Да приидет Царствие Твое» (Лк. 11:2; Фихте, 1997, с. 131).

Список литературы

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

Судаков А. К. Абсолютная нравственность. Этика автономии и безусловный закон. М. : Эдиториал УРСС, 1998.

Судаков А. К. Иоганн Готлиб Фихте. Жизнь и философское учение // Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни / пер. с нем., послесл. и примеч. А. К. Судакова. М. : Канон+, 1997. С. 324—389.

ligence and potential of the Stoic / Kantian (Fichte, 1849, p. 172) and is a genuinely lofty and ennobling gift only inasmuch as the joy of creative activity is separated from the “desires regarding the outward product of the deed” (Fichte, 1849, p. 174). Only such separation, according to Fichte, leads man to the “standpoint of True Religion” (*ibid.*). Thus, it is only in Lecture Nine of *The Way* that the discourse on Kantian morality which at first seems to be an episode of no consequence takes on its genuine meaning in the discourse about “the Blessed Life” in fulfilling one’s moral and religious vocation: “Will to be what thou oughtst to be, what thou canst be, and what therefore thou wilt be: — this is the fundamental Law, as well of the Higher Morality as of the Blessed Life” (Fichte, 1849, p. 179). The Stoical and Kantian morality is but a preliminary step in this discourse precisely because for this substantive conversation to begin the interlocutors must pass from reasoning about the law of freedom and order in a community of sensually motivated persons to the conversation about the creative law of freedom in “the Spiritual World of reasonable Individuals” (Fichte, 1849, p. 182), the quest for the embodiment of which in this world is expressed in the prayer and supplication, “Thy kingdom come” (The Holy Bible, Luke.11:2; Fichte, 1849, p. 183).

References

The Holy Bible, 21st Century King James Version (KJ21): 1994. Gary: Deuel Enterprises.

Fabbianelli, F., 2000. Fichte e il Jacobi dello “Allwill” e del “Woldemar”. In: F. Fabbianelli, 2000. *Antropologia trascendentale e la visione morale del mondo. Il primo Fichte e il suo contesto*. Milano: Guerini, pp. 183-207.

Fichte, J. G., 2005. *The System of Ethics According to the Principles of the Wissenschaftslehre*. Translated and edited by D. Breazeale, G. Zöller. Cambridge: Cambridge University Press.

Fichte, J. G., 1849. *The Way towards the Blessed Life, or The Doctrine of Religion*. Translated from the German by W. Smith. London: Chapman.

Fonnesu, L., 1999. Metamorphosen der Freiheit in Fichtes “Sittenlehre”. *Fichte-Studien, Volume 16: Zur Einheit der Lehre Fichtes. Die Zeit der Wissenschaftslehre nova methodo*. Edited by H. Girndt, J. Navarro-Peréz, M. Ivaldo, H. S. Villacañas. Amsterdam & Atlanta: Rodopi, pp. 255-272.

Giovanni, G. di, 1997. The Early Fichte as Disciple of Jacobi. *Fichte-Studien. Volume 9: Anfänge und Ursprünge. Zur Vorgeschichte der Jenaer Wissenschaftslehre*. Edited by W.H. Schrader. Amsterdam & Atlanta: Rodopi, pp. 257-273.

Судаков А. К. Кант на пути к доказательству бытия Бога, или Один несчастный постулат // Этическая мысль. 2018. Т. 18, № 1. С. 57–65.

Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни // Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни / пер. с нем., послесл. и примеч. А.К. Судакова. М.: Канон+, 1997. С. 5-166.

Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения // Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. / пер. с нем., вступит. ст. В. В. Мурского. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 43–346.

Fabbianelli F. Fichte e il Jacobi dello «Allwill» e del «Wolde-mar» // Fabbianelli F. Antropologia trascendentale e la visione morale del mondo. Il primo Fichte e il suo contesto. Milano: Guerini, 2000. P. 183–207.

Fonnesu L. Metamorphosen der Freiheit in Fichtes «Sittenlehre» // Fichte-Studien. Bd. 16: Zur Einheit der Lehre Fichtes. Die Zeit der Wissenschaftslehre nova methodo / hrsg. von H. Girndt, J. Navarro-Peréz unter Mitwirkung von M. Ivaldo, H.S. Villacañas. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 1999. S. 255–272.

Giovanni G. di. The Early Fichte as Disciple of Jacobi // Fichte-Studien. Bd. 9: Anfänge und Ursprünge. Zur Vorgeschichte der Jenaer Wissenschaftslehre / hrsg. von W.H. Schrader. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 1997. P. 257–273.

Ivaldo M. Libertá e ragione. L'etica di Fichte. Milano: Mursia, 1992.

Ivaldo M. Ethik der Inkarnation in J.G. Fichtes Vorlesungen über die Sittenlehre 1812 // Rozum jest wolny, wolność – rozumna: Philosophische Untersuchungen über die Gegenwärtigkeit einiger Traditionen. Marek Siemek zum 60. Geburtstag. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2002. S. 101–116.

Ivaldo M. Il «concetto» morale come invito rivolto all'Io // Acta philosophica. Rivista internazionale di filosofia. 2007. Vol. 16, fasc. 2. P. 361–365.

Kosch M. Formal Freedom in Fichte's System of Ethics // Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism. 2011. Vol. 9: Freiheit / Freedom / ed. by J. Stolzenberg, F. Rush. Berlin; Boston: De Gruyter, 2013. P. 150–168.

Metzger W. Untersuchungen zur Sitten- und Rechtslehre Kants und Fichtes. Heidelberg: Winter, 1912.

Rametta G. Fichte. Roma: Carocci, 2013.

Valentini T. La filosofia trascendentale come «scienza della libertá»: la prospettiva di Fichte nella Dottrina della scienza nova methodo (1796–1799) // «Fogli di Filosofia» [Pubblicazione della Scuola Superiore di Studi in Filosofia – Università di Roma «Tor Vergata»]. 2015. № 7. P. 23–59.

Wood A.W. Fichte's Ethical Thought. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Об авторе

Андрей Константинович Судаков, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, сектор философии религии, Институт философии Российской академии наук, Москва, Россия.

E-mail: asudakow2015@yandex.ru

Для цитирования:

Судаков А. К. Аффект закона: Фихте о месте и границах чистой этики императива // Кантовский сборник. 2019. Т. 38, № 3. С. 56–80. doi: 10.5922/0207-6918-2019-3-3

Ivaldo, M., 1992. *Libertá e ragione. L'etica di Fichte*. Milano: Mursia.

Ivaldo, M., 2002. Ethik der Inkarnation in J.G. Fichtes Vorlesungen über die Sittenlehre 1812. In: R. Mars-Zalka, I. Nowac-Juchacz, eds. 2002. *Rozum jest wolny, wolność – rozumna: Philosophische Untersuchungen über die Gegenwärtigkeit einiger Traditionen*. Marek Siemek zum 60. Geburtstag. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, pp. 101-116.

Ivaldo, M., 2007. Il «concetto» morale come invito rivolto all'Io. *Acta philosophica. Rivista internazionale di filosofia*, 16 (2), pp. 361-365.

Kant, I., 2011. *Groundwork for the Metaphysics of Morals. A German-English edition*. Edited and translated by M. Gregor, J. Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press.

Kosch, M., 2013. Formal Freedom in Fichte's System of Ethics. In: J. Stolzenberg, F. Rush, eds. 2013. *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism 2011. Volume 9: Freiheit / Freedom*. Berlin; Boston: De Gruyter, pp. 150-168.

Metzger, W., 1912. *Untersuchungen zur Sitten- und Rechtslehre Kants und Fichtes*. Heidelberg: Winter.

Rametta, G., 2013. *Fichte*. Roma: Carocci.

Sudakov, A.K., 1997. Johann Gottlieb Fichte. Life and Philosophy. In: J.G. Fichte, 1997. *Nastavlenie k blazhennoi zhizni [The Way towards the Blessed Life]*. Translated from the German [into Russian] with Afterword and Notes by A.K. Sudakov. Moscow: Kanon+, pp. 324-389. (In Rus.)

Sudakov, A. K., 1998. *Absolutnaya нравственность'. Etika avtonomii i bezuslovnyi zakon [Absolute Morality. Ethics of Autonomy and Unconditional Law]*. Moscow: Editorial URSS. (In Rus.)

Sudakov, A.K., 2018. Kant on His Way towards a Demonstration of God's Existence, or One Unfortunate Postulate. *Ethical Thought*, 18(1), pp. 57-65. (In Rus.)

Valentini, T., 2015. La filosofia trascendentale come «scienza della libertá»: la prospettiva di Fichte nella Dottrina della scienza nova methodo (1796-1799). «Fogli di Filosofia» [Pubblicazione della Scuola Superiore di Studi in Filosofia – Università di Roma «Tor Vergata»], 7, pp. 23-59.

Wood, A.W., 2016. *Fichte's Ethical Thought*. Oxford: Oxford University Press.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Prof. Dr Andrey K. Sudakov, distinguished research fellow, Department of the Philosophy of Religion, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

E-mail: asudakow2015@yandex.ru

To cite this article:

Sudakov, A.K., 2019. Affection of Law: Fichte on the Place and Boundaries of Pure Ethics of the Imperative. *Kantian Journal*, 38(3), pp. 56-80. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2019-3-3>

УДК 1(091):16

ЛОГИЧЕСКИЕ ПОСОБИЯ
ЭПОХИ ПОЗДНЕГО ПРОСВЕЩЕНИЯ
ДЛЯ ЖЕНЩИН

А.М. Харитонова¹

В центре внимания – шесть немецкоязычных сочинений по логике, которые были изданы во второй половине XVIII в. Выбранные работы примечательны тем, что они написаны специально для женщин. Во Франции и Италии указанного периода подобные сочинения – явление нередкое, однако в немецкоязычном пространстве они носили, скорее, экзотический характер. Сегодня эти работы и их авторы оцениваются, пожалуй, как второстепенные и маргинальные. Тем не менее они представляют существенный интерес при изучении истории формирования такой фундаментальной и все еще актуальной для университетского образования дисциплины, как логика. Каков статус логики для женщин? Является ли она своего рода побочным издательским продуктом, пересказывающим классические учебники по логике под новыми необычными заголовком, или же представляет новое самостоятельное ответвление? Для ответа на поставленные вопросы проводится анализ выявленных логических сочинений, а также рецензий на них. Выясняется, что логические сочинения для женщин, опубликованные в Германии во второй половине XVIII в., представляют собой одно из многочисленных проявлений жанра популярной философии. Простота изложения, диалогическая или эпистолярная форма, практическая ориентированность и эклектичность – все это позволяет сделать логику доступной и понятной для любого цивилизованного человека и дает ему инструмент для исполнения своего основного предназначения, а именно – использования разума. Сам факт того, что содержание логики для женщин практически ничем не отличается от содержания классических компендиумов, свидетельствует о реализации на практике постулата об универсальности и всеобщей доступности логики, сформулированного еще в работах Х. Томазия и Х. Вольфа.

Ключевые слова: логика, немецкое Просвещение, популярная философия, Томазий, Вольф, Унцер, Книгге, Дюран, Атце, Рохов.

¹ Российский государственный гуманитарный университет, 125993, ГСП-3, Москва, Мiusская площадь, д. 6.

Поступила в редакцию: 05.06.2019 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2019-3-4

© Харитонова А. М., 2019.

LOGIC MANUALS FOR WOMEN
IN THE LATE ENLIGHTENMENT ERA

А.М. Kharitonova¹

In the focus of my attention there are six German-language textbooks in logic published in the second half of the eighteenth century. What distinguishes these books is that they were all written specially for women. While such works were fairly common in France and Italy during this period, they had something of an exotic character in the German-speaking world. Today these works and their authors are generally seen as secondary and marginal. Nevertheless, they may be of substantial interest in the study of the history of the formation of logic, a fundamental and still relevant discipline in university education. What is the status of logic for women? Is it a kind of publishing by-product paraphrasing classical logic textbooks under a new and unusual title or do they represent a new independent branch? To answer these questions I analyse the chosen works on logic and the reviews which they prompted. I demonstrate that logic manuals for women published in Germany in the second half of the eighteenth century constitute one of the numerous varieties of the popular philosophy genre. Simple language, dialogic or epistolary form, practical orientation and eclecticism – all this brings logic within the intellectual reach of any civilised person, providing him/her with an instrument of performing their own mission, i. e. the employment of their reason. The very fact that the content of logic for women is practically no different from the content of classical compendiums was a revolutionary development, a practical implementation of the postulate that logic is universal and can be understood by everyone, a principle formulated earlier in the works of C. Thomasius and C. Wolff.

Keywords: logic, German Enlightenment, popular philosophy, Christian Thomasius, Christian Wolff, Johanne Charlotte Unzer, Philippine Knigge, François Jacques Durand, Christian Gottlieb Atze, Friedrich Eberhard Rochow.

¹ Russian State University for the Humanities, Miuskaya sq. 6, Moscow, 125993, Russia.

Received 05.06.2019.

doi: 10.5922/0207-6918-2019-3-4

© Kharitonova A. M., 2019.

Возможно, сегодня наиболее знаменитым немецкоязычным трактатом, в названии которого содержится термин «логика», является «Наука логики» Г.В.Ф. Гегеля. Чуть менее известна работа по логике, опубликованная в разделе «Лекции» в рамках собрания сочинений И. Канта и изначально изданная его учеником Г.Б. Йеше. Для тех, кто более подробно изучает эпоху Просвещения, главным трактатом, безусловно, окажется так называемая «Немецкая логика» Х. Вольфа. Однако подобная картина релевантна в первую очередь в отношении тех, кому пока малодоступны сочинения современников упомянутых выше авторов. Часть из них уже введена в научный оборот: в последние годы появился ряд новых исследований, посвященных весьма важным для немецкого Просвещения работам Х. Томазия, А.Г. Баумгартена, Г.Ф. Майера. Однако при изучении истории формирования той или иной дисциплины, тем более такой фундаментальной и все еще актуальной для университетского образования, как логика, рассмотрение даже маргинальных авторов будет не менее важным и интересным.

В рамках немецкого Просвещения работы Томазия и Вольфа задали новый стандарт сочинений по логике: оба автора подчеркивали, что у них изложение данной дисциплины носит принципиально универсальный характер, их пособия подходят для любого человека вне зависимости от его профессиональной принадлежности, происхождения или пола². Тем не менее ко второй половине XVIII в. появляется большое количество специализированных пособий по логике: для юристов, врачей, военных, а также для женщин³. Сочинения, которые ставили своей целью донести логику, или учение разума (*Vernunftlehre*), до представительниц «прекрасного пола», в зависимости от авторства можно разделить

² Томазий специально отмечал независимость изучения логики от пола уже в самом названии своей работы: «Введение в учение разума, в котором благодаря легкой и всем разумным людям, какого бы сословия или пола они ни были, понятной манере показывается путь без силлогистики отличать друг от друга истинное, вероятное и ложное и находить новые истины» (Thomasius, 1691).

³ О других специальных логиках см.: (Круглов, 2018; Круглов, 2019). В чем-то сходная картина наблюдалась во второй половине XVIII в. в отношении антропологии: в случае с логикой постепенно расширяется и дробится аудитория курса и, соответственно, меняются способы донесения материала; в случае с антропологией в этот период также появляются специализированные компендиумы для врачей, юристов и т.д., однако помимо этого ширится и сам предмет данной дисциплины, в которой постепенно начинают выделяться физическая антропология, моральная и пр. Подробнее об истории антропологии см.: (Харитонова, 2016а).

Today the best known German-language treatise whose title contains the term “logic” is possibly Hegel’s *The Science of Logic*. Another, somewhat less well-known, work on logic was included in the “Lectures” section of the collected works of Kant and initially published by his pupil G. B. Jäsche. For those who study the Enlightenment era in depth the main treatise will undoubtedly be C. Wolff’s so-called *German Logic*. However, this limitation applies in the first place to those who have not yet advanced to reading the works of the contemporaries of the above-mentioned authors. Some of them have already been brought into the scholarly domain: recent years have seen the publication of new research devoted to the works of C. Thomasius, A. G. Baumgarten and G. F. Meier which are very important for German Enlightenment. However, in the study of the history of the emergence of this or that discipline, especially of such a fundamental discipline as logic which is still relevant to university education, even marginal authors are no less important and interesting.

In the era of German Enlightenment the works of Thomasius and Wolff set a new standard of logical works: both authors stressed that their presentation of this discipline is deliberately universal in character within the mental reach of any person regardless of his/her occupation, background and gender.² Nevertheless by the second half of the eighteenth century a large number of specialised logic manuals were published aimed specifically at lawyers, doctors, the military as well as at women.³ The works that sought to introduce logic or the teaching of reason (*Vernunftlehre*) to representatives of the “fair sex” can be divided into two groups depending on the authors: the first group includes works where women are named as the authors; the second, works written by men. I have managed to

² Thomasius (1691) made a point of stating that the study of logic did not depend on gender in the title of his work: *Introduction to the Teaching of Reason, Which Shows, by an Easy and Understandable Manner for All Rational Men of whatever Class or Sex, the Way without Syllogistics to Distinguishing What is True, Probable and False and to Discovering New Truths*.

³ On other specialised logics see Krouglov (2018; 2019). A similar picture was observed in the second half of the eighteenth century in anthropology. In the case of logic the target audience of the course and, accordingly, the delivery of the material gradually expands and becomes fragmented; in the case of anthropology that same period also saw the publication of specialised compendiums for doctors, lawyers, etc. In addition, the subject matter of the discipline broadens to isolate physical anthropology, moral anthropology, etc. For more on the history of anthropology see Kharitonova (2016a).

на две группы: к первой относятся сочинения, в качестве авторов которых значатся женщины; ко второй — сочинения, в качестве авторов которых указаны мужчины. Мне удалось обнаружить шесть немецкоязычных сочинений второй половины XVIII в., излагающих логику для женщин. Авторами двух из них также являются женщины. С определенными оговорками работами, написанными женщинами и для женщин, можно считать следующие: сочинение Йоханны Шарлотты Унцер «Очерк философии для женщины» (Unzer, 1751b), в котором логика представлена как первый раздел в системе философии, а также сочинение Филиппины Книгге «Опыт логики для женщин» (Knigge, 1789). Стоит ли считать, что это «всего лишь» две работы, т.е. имеет место причудливый исторический казус, или же, напротив, это треть всех сочинений, т.е. заметное количество, особенно для рассматриваемой эпохи⁴? Для того чтобы понять, являются эти сочинения рядовым или экстраординарным феноменом, рассмотрим упомянутые шесть работ более подробно.

1. Йоханна Шарлотта Унцер

Йоханна Шарлотта Унцер, в девичестве Циглер (1725—1782) — дочь Йоганна Готхильфа Циглера, органиста, известного благодаря не только своим музыкальным, но и литературным сочинениям⁵. Он умер, когда дочери было двадцать три года. Большое влияние на Йоханну Шарлотту оказал ее дядя по материнской линии И.Г. Крюгер. Его ученик и друг, Йоганн Август Унцер, стал впоследствии ее мужем. Они оба принадлежали к кругу так называемых «философствующих врачей» из Халле. Крюгер в большей степени разделял взгляды механицистской школы, которую представляли Г. Бургаве и Ф. Хоффманн. Унцер, хорошо зная положения, которые защищал противоборствующий лагерь (его наставник в занятиях практической медициной И. Юнкер был последователем анимизма Г.Э. Шталя), стремился выделить и разработать сильные стороны обеих систем. Это привело его к созданию проекта «срединной науки» между философией и медициной⁶. Если говорить о философском контексте, то медики, работавшие в Халле, находились в первую очередь под влиянием работ Баумгартена и Майера.

⁴ См. наиболее полную на сегодняшний день библиографию логических сочинений: (Riss, 1965).

⁵ См. подробнее о ее жизни: (Hoffmann, 1927; Langer, 1996)

⁶ Подробнее см.: (Харитоновна, 2016б).

discover six German language works of the second half of the eighteenth century setting forth logic for women. Two of them have been written by ladies. With some reservations the works written by and for women include: *Grundriß einer Weltweisheit für das Frauenzimmer* by Johanne Charlotte Unzer (Unzer, 1751b), in which logic is presented as the first section in the system of philosophy, as well as *Versuch einer Logic für Frauenzimmer* by Philippine Knigge (Knigge, 1789). Should we assume that these are “merely two” works, i. e. a historical quirk, or on the contrary that they make up a third of all the works, i. e. a number that deserves notice, especially for the era under consideration?⁴ To understand whether these are pedestrian or extraordinary phenomena let us take a closer look at each of the six works.

1. Johanne Charlotte Unzer

Johanne Charlotte Unzer, née Ziegler (1725-1782) was the daughter of Johann Gotthilf Ziegler, an organist known not only for his musical but also literary works.⁵ He died when his daughter was twenty-three. A major influence on Johanne Charlotte was exerted by her maternal uncle Johann Gottlob Krüger. His pupil and friend, Johann August Unzer, would later marry her. Both belonged to the circle of so-called “philosophising doctors” from Halle. Krüger leaned more to the views of the mechanistic school represented by Herman Boerhaave and Friedrich Hoffmann. Unzer, who was well-versed in the principles of the opposing camp (his mentor in the field of practical medicine, Johann Junker, was a follower of Georg Ernst Stahl’s animism), sought to identify and elaborate the strengths of both systems. This prompted him to create a project of a “middle science” between philosophy and medicine.⁶ With regard to the philosophical context, the medical scientists who worked in Halle were principally under the influence of the works of Baumgarten and Meier.

In 1751 when Johanne Charlotte was twenty-six years old, *Grundriß einer Weltweisheit für das Frauenzimmer* (Unzer, 1751b) and *Grundriß einer Natürlichen Historie und eigentlichen Naturlehre für das Frauenzimmer* (Unzer, 1751a) were published in Halle. Both books still carry her maiden name — Ziegler.

⁴ See the most complete bibliography of logical works to date in Riss (1965).

⁵ For more on her life see Hoffmann (1927) and Langer (1996).

⁶ For more detail see Kharitonova (2016b).

В 1751 г., когда Йоханне Шарлотте было двадцать шесть лет, в Халле были опубликованы «Очерк философии для женщины» (Unzer, 1751b) и «Очерк естественной истории и учения о природе как таковой для женщины» (Unzer, 1751a). На форзаце обеих книг значилась еще ее девичья фамилия — Циглер. Практически в то же время фрау Унцер⁷ переехала вместе с мужем в Гамбург, а затем в Альтону. После переезда она получила известность благодаря своим поэтическим сочинениям. В 1767 г. вышло второе издание ее «Очерков», на этот раз объединенных в одной книге.

Структура работы. Первое издание «Очерка философии для женщины» открывается обращением Крюгера к Филиппине Шарлотте Прусской, герцогине Брауншвейг-Вольфенбюттельской, от 14 апреля 1751 г., в котором он представляет это сочинение. Крюгер пишет, что взял на себя смелость опубликовать эту работу, чтобы показать: не только в Италии и Франции есть женщины, которые находят удовольствие и интерес в изучении философии. Далее следует его же предисловие к работе. «Очерк естественной истории и учения о природе как таковой для женщины» содержит только предисловие, написанное самой фрау Унцер. С ее точки зрения, «предметы учения о природе более приятны, чем предметы прочих частей философии» (Unzer, 1751a, [Vorrede] S. 3^v), и, кроме того, справедливость требует признать, что среди женщин также есть те, кто открывает новые истины, хотя такие женщины довольно редки (Unzer, 1751a, [Vorrede] S. 4–4^v).

Второе издание дополнено предисловиями самой фрау Унцер — к первой части более развернутым, ко второй — весьма кратким. Она признается в безразличии, которое изначально питала к представленному сочинению, однако в то же время выражает надежду на то, «что оно могло быть полезно многим женщинам, стремящимся к учению» (Unzer, 1767, S. b3^v), поскольку многие уверяли ее в этом. Она также признается, что хотя книга вышла под ее именем, ее собственного вклада в этом сочинении практически нет. Действительно, она усердно занималась изучением логики и метафизики: муж напи-

⁷ Поскольку оба супруга активно публиковались, уже при жизни возникла проблема их различения. Сформировавшийся вариант обозначения супруги «Unzerin» сохранился в немецкоязычной литературе до сегодняшнего дня (и именно это имя фигурирует в библиотечных каталогах даже в случае тех сочинений, которые были опубликованы до замужества). Однако в современном русском языке невозможно сконструировать морфологический аналог в виду его явной неуважительности.

At practically the same time Mrs Unzer⁷ moved together with her husband to Hamburg and then to Altona. After moving there she won popularity by her poetic works. The second edition of her *Essays* brought into a single volume was published in 1767.

Structure of the work. The first publication *Grundriß einer Weltweisheit für das Frauenzimmer* opens with Krüger's address to Philippine Charlotte of Prussia, Duchess consort of Brunswick-Wolfenbüttel, dated 14 April 1751, in which he introduces his work. Krüger writes that he has made so bold as to publish this work in order to demonstrate that not only Italy and France have women who derive pleasure from and have an interest in the study of philosophy. Then follows his own preface to the work. *Grundriß einer Natürlichen Historie und eigentlichen Naturlehre für das Frauenzimmer* contains only the preface written by Mrs Unzer herself. From her point of view, "the subjects of learning about nature are more pleasant than the subjects of other parts of philosophy"⁸ (Unzer, 1751a, [Preface] p. 3v), and besides, for fairness sake, it has to be said that there are even among women those who discover new truths, although such women are still rare (Unzer, 1751a, [Preface] pp. 4-4^v).

The second edition is provided with prefaces by Mrs Unzer herself, an extended one to the first part and a fairly brief one to the second part. She admits that from the start she felt indifferent to the work introduced while believing at the same time that "it could be useful to many women seeking learning"⁹ (Unzer, 1767, p. b3^v) because many had communicated this themselves. She also admits that, although the book was published under her name, her own contribution to it was practically nil. She had made an honest effort to study logic and metaphysics: her husband had written her many letters with translations and explications of Baumgarten's metaphysics. When J. G. Krüger, her uncle, saw this correspondence he said the philosophical work should be published immediately. As a result, the work simply

⁷ Because both husband and wife published prolifically, telling one from the other became a problem during their lifetime. The wife came to be traditionally referred to as *Unzerin*, a name which has survived in German-language literature to this day (it is this name that is entered in library catalogues even for works that were published before her marriage). However, modern Russian does not allow of constructing a morphological analogue because it sounds distinctly disrespectful.

⁸ "Die Naturlehre hat angenehmere Gegenstände, als die andern Theile der Weltweisheit."

⁹ "[...] daß sie vielen lehrbegierigen Frauenzimmern nützlich gewesen sein mag."

сал ей множество писем, которые содержали перевод метафизики Баумгартена и его пояснения. Увидев эту переписку, господин Крюгер, ее дядя, настоял на незамедлительной публикации сочинения по философии. В итоге работа просто воспроизводит последовательность писем, от самой фрау Унцер в ней нет ничего, «кроме способа представления материала и выбора некоторых примеров и украшений». Она отмечает: «Я знаю наверняка, что философия для женщины должна быть представлена совершенно иначе, и многое, особенно из онтологии, что я сохранила, следовало бы убрать». Также фрау Унцер сообщает, что вторая часть работы — «просто сокращение учения Крюгера о природе, а естественная история — система господина Линнея» (Unzer, 1767, S. b4). Из этого предисловия следует, что физика вызывает у Йоханны Шарлотты большее расположение, нежели философия. Она признается, что так и не смогла отважиться на улучшение своей работы, которая должна была бы выглядеть совершенно иначе. Действительно, количество параграфов и их заголовки остались прежними, заметны лишь небольшие формальные изменения: например, примечания Крюгера, приводившиеся в конце первого издания, во втором превратились в примечания подстрочные. Первая часть работы посвящена логике и метафизике, которая состоит из онтологии, космологии, психологии (эмпирической и теоретической), а также включает естественное учение о Боге. Вторая часть посвящена физике, в которой выделяется две составляющие — естественная история и собственно физика.

2. Филиппина Книгге

Филиппина Августа Амалия Книгге, после мужества фон Реден (1775–1841) — дочь Адольфа Книгге, впоследствии стала известна как писательница и переводчица. Ее отец прославился своей работой «Об обхождении с людьми» (Knigge, 1788), которая представляет собой свод правил обхождения с людьми всех сословий и положений, а также наставлений о житейской мудрости. Сочинение получило огромную популярность не только в Германии, но и за ее пределами⁸. Само имя автора, так же как и выражение «жить по Книгге», надолго стали нарицательными, и в Германии до сих пор хорошо известен анекдот, повествующий о путешествии

⁸ В 1810 г. в Санкт-Петербурге вышел перевод этой книги на русский язык, выполненный Яковом Лангеном (Книгге, 1810) и выдержавший несколько переизданий.

presents the sequence of letters to which Mrs Unzer contributed nothing “except the method of presenting material and choosing some examples and embellishments.”¹⁰ She notes: “I know for sure that philosophy for women should be presented in a totally different manner and much of what I have left in, especially ontology, should have been left out”.¹¹ Mrs Unzer also notes that the second part of the work was a “simple abridgement of Krüger’s teaching on nature while natural history is the system of Mr Linnaeus”¹² (Unzer, 1767, p. b4). It also follows from this preface that Johanne Charlotte was more sympathetic towards physics than philosophy. Mrs Unzer admits that she could never bring herself to improve her work which should have had a totally different look. Indeed, the number of paragraphs and their titles remain the same with only minor formal changes: for example, Krüger’s notes printed at the end of the first edition became footnotes in the second. The first part of the work is devoted to logic and metaphysics consisting of ontology, cosmology (empirical and theoretical), psychology and also includes a natural teaching about God. The second part is devoted to physics which has two components: natural history and physics proper.

2. Philippine Knigge

Freiin Philippine Auguste Amalie Knigge, who became von Reden (1775-1841) after getting married, was the daughter of Freiherr Adolph Knigge, who would later become known as an author and translator. Her father gained fame with his work *Ueber den Umgang mit Menschen* (Knigge, 1788), which is a compendium of rules for dealing with people of all social estates and positions and tips on practical wisdom. The work was hugely popular in and outside Germany.¹³ The author’s name, like the expression “to live according to Knigge,” were by-words for a long time and anecdotes about Mr Knigge’s travels are still well known in Germany. During his

¹⁰ “*Mein eigen ist nichts als die Einkleidung des Vortrages, und die Wahl von einigen Exempeln und Verzierungen.*”

¹¹ “*Ich glaube gewiß, daß eine Philosophie für das Frauenzimmer weit anders eingerichtet und vieles, aus der Grundwissenschaft besonders, was ich beibehalten habe, wegbleiben müßte.*”

¹² “*Der andere Theil ist eine bloße Abkürzung der Krügerschen Naturlehre, und die natürliche Geschichte ist das Sistem des Herrn Linnäus.*”

¹³ A Russian translation of this book by Jakob Langen was first published in St. Petersburg in 1810 (Knigge, 1810), followed by several reprints.

господина Книгге. Во время поездки в Китай, куда Книгге направился для изучения местных обычаев и нравов, корабль потерпел крушение. Плывая в теплых океанских водах, преподаватель этикета увидел акулу, но по счастью в его кармане оказался перочинный нож. Подплыв поближе и увидев это, акула в изумлении воскликнула: «Как же это возможно, господин Книгге, использовать для рыбы нож?» Пристыженный Книгге выпустил нож из рук и пал жертвой собственной славы⁹.

Кроме того, наряду с романами и сатирическими путевыми заметками, широкую известность получили «Письма о воспитании» (1784–1785), в которых Книгге высказывается в том числе и о воспитании девочек. Частично сохранились его письма к дочери, которые также дают представление о его педагогических идеях и их практическом воплощении¹⁰. Хотя в «Письмах о воспитании» воображаемый советчик приходит к выводу, что если бы надо было выбирать, он бы предпочел, чтобы его дочь «не умела ни читать, ни писать вместо того, чтобы не уметь ни вязать, ни готовить» (Knigge, 1992, S. 64), сам Книгге был весьма озабочен воспитанием дочери. Например, в письме от 2 июля 1790 г. он советует Филиппине занимать часы досуга чтением сочинений Вольтера и «Энциклопедии», а также рекомендует учебники по геометрии и математике (см.: Grätz, 2013)¹¹. С раннего возраста Филиппина занималась сочинительством: в 1785 г. в журнале для женщин, который издавался Давидом Кристофом Зейбольдом, было опубликовано стихотворение, написанное ею в десять лет (Knigge, 1785), а всего четыре года спустя вышла работа «Опыт логики для женщин» (Knigge, 1789). В письмах 1789 г. Книгге настаивает на том, что дочери необходимо продолжать работать над рукописью, и просит предоставить ее силуэт для размещения на титульном листе. Сама Филиппина и не скрывает, что «лишь незначительная часть того, что написано на этих страницах» принадлежит ей самой, «большая часть это конспект устных рассуждений моего любимого отца, изложенных в часы занятий, которые он мне уделял» (Knigge, 1789, S. V–VI). Учитывая, что главное сочинение ее родителя посвящено эти-

⁹ Эта история даже служит упражнением в учебнике немецкого языка для иностранцев: (Griesbach, Schulz, 1976, S. 207).

¹⁰ Переписка длилась с 1786 по 1790 г. (см.: Grätz, 2013, S. 31–90).

¹¹ Подробнее о том, в чем расходилась теория и практика воспитания девушек в случае Адольфа Книгге, см.: (Nübel, 1998; Grätz, 1999, S. 92–102).

trip to China where Mr Knigge went to study local customs and mores a shipwreck occurred. Swimming in the warm ocean waters the instructor in etiquette encountered a shark, but luckily he had a pocket knife. When the shark moved closer it exclaimed, “How is it possible, Mr Knigge, to eat fish with a knife?” Deflated, Knigge let the knife drop and thus became a victim of his own fame.¹⁴

In addition, along with novels and satirical travel notes, *Briefe über Erziehung* (1784–1785) became widely known. In that book Knigge speaks *inter alia* about the education of girls. Some of his letters to his daughter have survived to give us an inkling of his pedagogical ideas and their implementation.¹⁵ Nevertheless in *Briefe über Erziehung* the imaginary advisor comes to the conclusion that if he were to choose he would prefer his daughter “to be unable to read or write rather than to be unable to knit and cook”¹⁶ (Knigge, 1992, p. 64). Knigge himself was very concerned about his daughter’s education. For example, in a letter dated 2 July 1790 he advises Philippine to read the works of Voltaire and *The Encyclopedia* in her spare time and also recommends manuals on geometry and mathematics (cf. Grätz, 2013).¹⁷ Philippine took to writing from an early age: a poem she wrote at the age of ten was published in a women’s magazine by David Christoph Seybold in 1785 (Knigge, 1785, p. 168), and four years later her work *Versuch einer Logic für Frauenzimmer* (Knigge, 1789) was published. In the letters written in 1789 Knigge urges his daughter to continue working on her manuscript and asks her to send a silhouette to be placed on the title page. Philippine makes no bones about the fact that she has written “only a small part of what is written in these pages, [...] for the most part this is a summary of the oral reflections of my beloved father during the hours that he devoted to my education”¹⁸ (Knigge, 1789, pp. V–VI). Considering that her parent’s main work was devoted to etiquette in the broad sense of the word logic

¹⁴ The story is used as an exercise in the German manual for foreigners (Griesbach and Schulz, 1976, p. 207).

¹⁵ The correspondence lasted from 1786 to 1790 (cf. Grätz, 2013, pp. 31–90).

¹⁶ “[...] nicht lesen noch schreiben, als nicht stricken noch kochen können.”

¹⁷ For more detail on the divergencies between theory and practice in the upbringing of girls by Adolph Knigge see Nübel (1998, pp. 58–66) and Grätz (1999, pp. 92–102).

¹⁸ “Allein das Geringste von dem, was in diesen Blättern steht, gehört mir eigen. [...] Es ist größtentheils nachgeschrieben, nach dem mündlichen Vortrage meines lieben Vaters, in den Stunden des Unterrichts, den er mir widmete.”

кету в широком смысле слова, логика по умолчанию выступает его составной частью. Тем самым многочисленные споры первой половины XVIII в. о статусе логики (является ли она наукой, учением, искусством, органом, инструментом и пр.¹²) решаются в пользу представления о логике как о своде правил практической направленности, которые в совокупности представляют собой некое искусство.

Исследователи отмечают, что примеры и отдельные логические высказывания подобраны и сформулированы самой Филиппиной. «Я хорошо знаю, что лишь немногие представительницы моего пола могут иметь настоящую профессию, вступив на научное поприще, но что, по крайней мере, одна девушка пятнадцати лет должна была вообразить себе написание философской книги» (Knigge, 1789, S. V). Филиппина также готовит для отца различные переводы с английского и итальянского (в том числе либретто различных опер) и выполняет другие конспекты по его просьбе. Тем не менее нельзя считать, что она была всего лишь рупором идей господина Книгге или его младшим соавтором. После смерти отца в 1796 г. литературная деятельность Филиппины не прекратилась.

Структура работы. В предисловии Филиппина формулирует методическую задачу своего конспекта — в процессе письма она стремится понять, насколько хорошо усвоила материал, изложенный ее отцом. В более широком плане ее задача — разделить «то удовольствие, которое... [ей] доставило изучение логики», с другими лицами того же пола (Knigge, 1789, S. VI). Она выражает несогласие с теми, кто упрекает логику в том, что она является жалкой и ненужной галиматъей. Филиппина признается, что зачастую сохраняла латинские или французские выражения, поскольку в немецком языке, с ее точки зрения, нет адекватных аналогов. Любопытна приводимая ею иллюстрация данного тезиса: «Так, к примеру, не существует немецкого слова, которое как *ratio*, *raison* обозначало бы одновременно объективный и субъективный разум и в то же время причину» (Knigge, 1789, S. IX). В сочинении используется термин *Logic*, однако учитывая, что дисциплина зачастую обозначается как *Vernunftlehre*, можно заключить, что для ключевого понятия логики как учения разума нет адекватного немецкого термина.

Во введении излагаются цели, польза и положение логики среди других философских дисциплин, а также формулируется определение самого

constitutes a part of it by default. Thus the numerous arguments in the first half of the eighteenth century on the status of logic (whether it is a science, a teaching, an art, an *organon*, an instrument, etc.)¹⁹ are resolved in a way that presents logic as a compendium of rules of a practical nature which in their totality represent a kind of art.

Researchers note that the examples and some logical propositions have been selected and formulated by Philippine herself. “I am well aware that only a few members of my sex have a genuine calling to enter the scientific field and that a girl of fifteen should least of all take it into her head to write a philosophical book”²⁰ (Knigge, 1789, p. V). Philippine does various translations from English and Italian (including librettos of various operas) and does other summaries at her father’s request. However, it would be wrong to think that she was merely a mouthpiece of Mr Knigge or his junior co-author. After her father’s death in 1796 Philippine continued her literary activities.

Structure of the work. In a preface Philippine formulates the methodological task of her work: in the process of writing she seeks to understand how well she has grasped the material set forth by her father. More broadly, her task is to share the pleasure she “derived from the study of logic” with other people of her sex²¹ (Knigge, 1789, p. VI). She disagrees with those who consider logic to be piddling and useless balderdash. Philippine admits that she often retained Latin or French expressions because she thought there were no adequate analogues for them in German. Here is one curious illustration she gave for her thesis: “Thus for example, there is no German word which, like *ratio*, *raison* means simultaneously objective and subjective reason and at the same time the cause”²² (Knigge, 1789, p. IX). She uses the term “*Logic*” in her book, but considering that the discipline is often referred to as “*Vernunftlehre*”, one may conclude that there is no adequate German term for the key concept of logic as the teaching of reason.

¹⁹ For more detail see Pozzo (1988).

²⁰ “Ich weiß wohl, daß Wenige meines Geschlechtes wahren Beruf haben können, eine gelehrte Laufbahn zu betreten, und daß am wenigsten ein Mädchen von funfzehn Jahren sich sollte einfallen lassen, ein philosophisches Buch zu schreiben.”

²¹ Cf. “[...] und ich glaubte, es würde andern Personen meines Geschlechtes nicht unangenehm noch unnütz sein, wenn ich den Genuß, welchen mir das Studium der Logic gewährt hatte, mit ihnen theilte.”

²² “So giebt es, z. B. kein teutsches Wort, welches, so wie *ratio*, *raison*, zugleich objectivische und subjectivische Vernunft und zugleich Ursache bedeutete.”

¹² Подробнее об этом см.: (Pozzo, 1988).

понятия. Традиционно для того времени выделяется два вида логики: естественная логика, которую можно развивать посредством тренировки, и искусственная, которая представляет собой практическую науку¹³. Основной корпус работы включает пять разделов: о понятиях; о символическом познании; об определениях, или объяснениях; о суждениях и высказываниях; об умозаключениях и силлогизмах.

Мне известны четыре сочинения XVIII в., написанных мужчинами для того, чтобы женщины могли изучать логику: анонимная работа «Учение разума, представленное в диалогах для удобства использования дамами», опубликованная в 1763 г. издательством Иоганна Генриха Рюдигера; «Краткое учение разума для женщин» Кристиана Готлиба Атце с предисловием Христиана Готлиба Штайнберга (Atze, 1778); еще одно анонимное сочинение «Надежное средство для девушек, чтобы стать достойными женщинами», опубликованное в 1780 г. в Вене издательством Герольда; и наконец, «Малая логика, или учение о применении разума» — вольный перевод с французского, выполненный Фридрихом Эберхардом Роховом и представленный в виде письма даме (Rochow, 1789).

3. «Учение разума, представленное в диалогах для удобства использования дамами»

Достаточно объемное сочинение по логике «Учение разума...» (Anonymus, 1763) предваряет анонимное обращение автора к двум своим друзьям, подписанное инициалами «J. F. Sz.». Оно дает краткое описание и оценку содержания данного сочинения. Из него же мы узнаем, что перед нами — перевод, но ни автор, ни язык оригинала не упоминаются. Однако нет никакого сомнения в том, что оригиналом является французское сочинение «Аглая-философ» («Aglæe philosophe»), опубликованное в 1755 г. в Лозанне. Его автор — Франсуа Жак Дюран (1727–1816), пастор из Берна, с 1785 г. профессор статистики и истории церкви и с 1791 г. моральной философии в академии Лозанны¹⁴.

¹³ Ср., например: (Walch, 1726, Sp. 1656–1657, 2667–2676).

¹⁴ Впрочем, в нескольких рецензиях на рассматриваемое сочинение указывается, что он был профессором философии в Париже. Как бы то ни было, Дюран был известен прежде всего благодаря своему четырехтомному сочинению «Элементарная статистика» (Durand, 1795–1796), на которое ссылался даже Т. Мальтус.

The introduction sets forth the purpose, the uses and the position of logic among other philosophical disciplines and provides the definition of the concept. At the time two traditional types of logic were recognised: natural logic, which could be developed through practice, and artificial logic, which is a practical science.²³ The main body of her work includes five sections: on concepts (“*Von Begriffen*”), on symbolic cognition (“*Von der symbolischen Erkenntniß*”), on definitions (“*Von den Definitionen oder Erklärungen*”), on judgments and propositions (“*Von den Urtheilen und Sätzen*”), on conclusions and syllogisms (“*Von den Vernunft-Schlüssen und den Schlußreden (Silloogismen)*”).

I am aware of four eighteenth-century works written by men to enable women to study logic. They are: the anonymous work *Vernunftlehre zum bequemen Gebrauche der Damen in Gespräche abgefaßt*, published in 1763 by Johann Henrich Rudiger; *Kurze Vernunftlehre für Frauenzimmer* by Christian Gottlieb Atze with a preface by Christian Gottlieb Steinberg (Atze, 1778); another anonymous work *Sicheres Remedium für Mädchen um sich zur würdigen Frauen zu bilden*, published in Vienna in 1780 by Herold; and finally *Eine kleine Logik oder Vernunft-Anwendungs-Lehre* — a loose translation from French by Friedrich Eberhard Rochow and presented as a letter to a lady (Rochow, 1789).

3. *The Teaching of Reason Presented in Dialogues for Convenient Use by Ladies*

A fairly voluminous work on logic *Vernunftlehre zum bequemen Gebrauche der Damen...* (Anon., 1763) is preceded by the author's anonymous address to two of his friends and signed «J. F. Sz.». It provides a brief description of the work and evaluates the content. We learn from it that this is a translation, but neither the author nor the language of the original are mentioned. There is, however, not the slightest doubt that the original was the French work *Aglæe philosophe*, published in Lausanne in 1755. Its author is François Jacques Durand (1727–1816), a pastor from Bern, professor of statistics and church history since 1785 and of moral philosophy

²³ See for example Walch (1726, col. 1656-1657, 2667-2676).

Это сочинение выдержало несколько переизданий, при этом название его трансформировалось: издание 1757 г., вышедшее в Невшателе, именуется «Аглая-философ, или Курс философии для дам» («Aglæe philosophe ou Cours de Philosophie à la portée des Dames»); в 1762 г. оно было перепечатано под названием «Логика, доступная дамам» («La logique mise à la portée des dames»), хотя после предисловия все-таки сохранен старый заголовок («Aglæe philosophe ou Cours de Philosophie»). Именно это издание ляжет в основу рассматриваемого анонимного перевода, однако даже до его появления имелось несколько немецкоязычных рецензий на оригинальное сочинение¹⁵. Примечательно, сколь радикально меняется акцент в названиях — сочинение по философии превращено в сочинение по логике, и именно в таком виде переводится на немецкий язык.

Анонимный переводчик в своем предисловии отмечает, что Германию в последние годы буквально наводнили различные сочинения по логике, и многие, в том числе и его друзья, давно убедились: большая часть этих работ, имея прекрасную цель — указывать путь к истине, улучшать рассудок, просветлять его, предохранять его от заблуждений, — на деле представляет собой «убогую ерунду», плачевный хаос из правил, пошлых искусственных слов и невразумительных выражений. Иными словами, все эти многочисленные сочинения суть не что иное, как «несносная галиматья» (Anonymus, 1763, S. 4). Вполне естественно, что многие относятся к логике с большим пренебрежением. Далее переводчик отмечает, что, хотя автор оригинального сочинения и не создал шедевр, форма повествования, приятное и основательное изложение, безусловно, способны сделать логику более популярной, а также убедить читателей в том, что величайшие умы прошлых столетий по праву высоко ценили эту дисциплину. Он также перечисляет основные источники автора оригинала — это работы Дж. Локка, В.Я. Гравезанда, Ж.-П. Крузы (Crousatz), Х. Вольфа. Понятия, используемые этими уче-

¹⁵ Дважды анонсируется в журнале «Ежемесячные новости о кое-чем примечательном»: в 1756 г. в «Дополнении к Ежемесячным новостям от июня и июля» (Monatlichen Nachrichten..., 1756) и в следующем году в июльском выпуске (Monatliche Nachrichten..., 1757); упоминание встречается в еженедельном издании «Четверговые новости из Цюриха» (Donnstags Nachrichten..., [S. 4]) от 4 августа 1757 г.; подробная рецензия выходит в «Еженедельных ученых новостях к гамбургскому беспристрастному корреспонденту» от 12 октября 1759 г. (Anonymus, 1759).

at the Lausanne Academy since 1791.²⁴ The work went through several editions under various titles: the 1757 publication brought out in Neuchâtel is titled *Aglæe philosophe ou Cours de Philosophie à la portée des Dames*; in 1762 it was reprinted under the title *La logique mise à la portée des dames*, although the preface is followed by the old title (*Aglæe philosophe ou Cours de Philosophie*). This edition would form the basis of the anonymous translation, yet even before it saw the light of day several German language reviews of the original work had appeared.²⁵ It is noteworthy how dramatically the accent of the titles changes: a work on philosophy becomes a work on logic and is translated into German as such.

The anonymous translator notes in his preface that Germany had been inundated by various works on logic and many people, including his friends, had long realised that the majority of these works, while pursuing a laudable goal — to show the path to the truth, enhance the mind, enlighten it and protect it from delusions — were in reality “pitiful stuff,”²⁶ a lamentable hodgepodge of rules, vulgar, artificial words and obscure expressions. In other words, all these numerous works were nothing but “insupportable nonsense”²⁷ (Anon., 1763, p. 4). No wonder many regarded logic with great contempt. The translator goes on to note that although the author of the original work had not created a masterpiece, the form of the narrative was pleasurable and thorough narrative might certainly make logic more popular and convince readers that the greatest minds of past centuries were right in putting a high value on this discipline. He also lists the main sources on which the author of the original drew. These are the works of John Locke, Willem Jacob’s Gravesande, Jean-Pierre de Crousa(t)z, Christian Wolff. The concepts used by these scholars come in for thorough scrutiny: the author eliminates obscure and lengthy verbiage and proceeds to build a natu-

²⁴ However, several reviews of the work say that he was a philosophy professor in Paris. Be that as it may, Durand was known mainly for his four-volume work *Statistique Élémentaire* (1795-1796), which was even cited by T. Malthus.

²⁵ Twice announced in the journal “*Monatliche Nachrichten einicher Merkwürdigkeiten*”: in 1756 in “*Zugabe...*” for June and July (*Monatliche Nachrichten...*, 1756) and the following year in the July issue (*Monatliche Nachrichten...*, 1757); it is mentioned in the weekly “*Donnstags Nachrichten von Zürich*” ([p. 4]) of 4 August 1757; a detailed review was published in “*Wöchentliche gelehrte Nachrichten. Zum Hamburg. unparthenischen Correspondenten*” of 12 October 1759 (Anon., 1759).

²⁶ “[...] erbärmliches Zeug [...]”

²⁷ “[...] unausstehliches Gewäsche [...]”

ными мужами, тщательно исследуются автором: он устраняет встречающееся непонятное и пространное словоблудие и затем выстраивает естественную, основательную и при этом легкую систему, которую излагает со всей отчетливостью и изяществом. Кроме того, переводчик подчеркивает свое стремление сохранить особый стиль изложения, присущий оригинальному сочинению.

Структура работы. Автор в своем предисловии кратко рассматривает четыре вопроса, позволяющих продемонстрировать верховенство философии: кто я? где я? почему я? чем я стану? Основным диалогам предшествует еще одно предисловие: в несколько сказочной форме оно повествует о жизни молодой девушки по имени Аглая, которая — в соответствии с идеалами Просвещения — родилась в стране, лишенной предрассудков, и ее отец окружил себя обществом, в котором часто велись разговоры и споры о философских системах. Один из родичей девушки — шевалье, человек большой учености и вкуса, задался целью сделать из нее философа, для чего вел с ней беседы, воспроизведенные на страницах книги.

Основной корпус работы включает десять диалогов. Структура несколько упрощена в сравнении с оригинальным сочинением 1762 г., в котором выделялись предисловие (первые три диалога) и основная часть, диалоги которой были пронумерованы заново. Переводчик добавляет в конце оглавление, в котором воспроизводится краткое содержание диалогов, но убирает индекс используемых терминов, который присутствовал в оригинальном сочинении. Тематика диалогов постепенно сужается, переходя от общепhilosophических вопросов, связанных с понятиями духа, сущности, к более специальным, связанным с понятиями истины, достоверности, идеи. Четвертый диалог посвящен непосредственно учению разума: понятиям разума и рассудка, источникам заблуждения, а также пользе логики. Обыкновенно логику (*Vernunftlehre*) в традиции Арно и Николя в этом диалоге определяют как искусство (*Kunst*) мыслить, или искусство обнаруживать истину. Однако шевалье критикует подобные определения за их слишком общий характер: ведь учение разума позволяет не только мыслить разумно, но и разумно судить и излагать, а также правильно упорядочивать суждения; к тому же после того, как истина обнаружена, учение разума предоставляет правила по открытию ее другим и себе в соответствии с определенным порядком. Шевалье предлагает следующее определение: учение разума

ral, well-grounded and readily understandable system presented with clarity and elegance. Besides, the translator stresses that he sought to preserve the distinctive style of the original narrative.

Structure of the work. In his preface the author briefly touches on four questions which claim to demonstrate the supremacy of philosophy. These are: Who am I? Where am I? Why am I? What shall I become? The main dialogues are preceded by yet another preface: it is a fairytale-like story of the life of a young girl by the name of Aglaé who — in accordance with the Enlightenment ideal — was born in a country devoid of prejudices and whose father had surrounded himself with a society in which philosophical systems were frequently the subjects of discussion and arguments. One of the girl's relatives, a chevalier, a man of great learning and refined taste, decided to make her a philosopher, for which purpose he engaged her in conversations reproduced in the book's pages.

The main body of the work consists of ten dialogues. The structure is somewhat simplified by comparison with the original 1762 work which had a preface (the first three dialogues) and the main part where the dialogues were numbered from the beginning again. The translator adds the contents at the back of the book, reproducing the brief content of the dialogues, but removes the index of the terms used that was present in the original work. The topics of the dialogues gradually narrow down from general philosophical issues involving the concept of spirit and essence to more specific concepts of truth, veracity and idea. The fourth dialogue is devoted to the teaching of reason: the concepts of reason and understanding, the sources of delusions and the uses of logic. Logic (*Vernunftlehre*) is traditionally, following Antoine Arnauld and Pierre Nicole, referred to as an art (*Kunst*) of thinking or an art of discovering the truth. However, the chevalier challenges these definitions because they are too general; the teaching of reason does not only teach one to think reasonably, but to judge and to state reasonably as well as correctly to order the judgements; besides, after the truth has been found, the teaching of reason offers rules by which it and others discover itself in accordance with a certain order. The chevalier proposes the following definition: the teaching of reason is the art of judging methodically. This formula includes all the aspects of the teaching of reason consisting of four parts: on concepts, or ideas, and on expressions; on judgments and sen-

есть искусство судить методически. Такая формулировка включает в себя все аспекты учения разума, которое состоит из четырех частей: о понятиях, или идеях, и о выражениях; о суждениях и о предложениях; об умозаклучениях и об аргументации; наконец, о методе (под этим подразумевается порядок, в соответствии с которым умозаклучения соединяются между собой). Такое членение лишь с небольшими модификациями воспроизводит структуру «Логики Пор-Рояля».

Большую часть рассматриваемого диалога занимает обсуждение основных источников заблуждений: способности воображения, темперамента, себялюбия, внешнего авторитета. Подробно описываются виды темперамента, поскольку темперамент является источником наших аффектов и склонностей. Соответственно, в рамках логики довольно большое внимание уделяется темам, традиционно относящимся к эмпирической психологии или будущей антропологии. При рассмотрении видов темперамента оказывается, что учение разума также связано и с медициной. Примечательно, что при описании сущности логики и ее задач используются медицинские метафоры: учение разума есть «врачеватель человеческого духа», который предписывает определенные лекарства, позволяющие бороться с болезнями (Anonymus, 1763, S. 117). Тем самым получается, что французская традиция понимания логики как искусства правильно мыслить смыкается с немецкой латинизированной традицией понимания логики как врачевания ума, представленной в работах Э.В. фон Чирнхауза и И. Ланге¹⁶.

Кроме того, достаточно подробно рассматривается вопрос о пользе и необходимости логики, в ходе чего излагается позиция Вольфа о соотношении естественного и искусственного учения разума, дополняемая ссылкой на «Логикю Пор-Рояля». Аглая, пересказывая позицию Вольфа и его аналогию правил для духа и правил для тела, задается вопросом: не делает ли все это учение разума (иными словами, искусственную логику) ненужным? Однако ее наставник твердо убежден в обратном: поскольку положение вещей таково, что естественное состояние изобилует ошибками и недостатками, помощь искусства, т.е. искусственного учения разума, необходима — именно оно способно направлять дух и совершенствовать его способности. Шевалье также указывает, что позиция Вольфа внутренне противоречива: ведь если Вольф считает,

tences; on conclusions and on argumentation; and finally, on the method (by which is meant the order in accordance with which conclusions are connected with one another). This arrangement reproduces the structure of the *Port-Royal Logic* with slight modifications.

The bulk of the dialogue is devoted to discussing the main sources of delusions: the powers of imagination, temperament, selfishness, superficial authority. Types of temperaments come in for a detailed description because temperament is the source of our affects and inclinations. Accordingly, logic devotes much attention to the topics traditionally included in empirical psychology or future anthropology. In considering the types of temperament it turns out that the teaching of reason also has links with medicine. It is notable that in describing the essence of logic and its tasks medical metaphors are used: the teaching of reason is the “physician of the human spirit”²⁸ which prescribes certain medications that combat disease (Anon., 1763, p. 117). Thus the French tradition of logic as an art of right thinking links up with the German latinised tradition of interpreting logic as healing of the mind, presented in the works of Ehrenfried Walther von Tschirnhaus and Joachim Lange.²⁹

In addition, there is a detailed discussion of the issue of the use and necessity of logic during which Wolff’s position on the relationship between the natural and artificial teaching of reason is spelled out with a reference to the *Port-Royal Logic*. Aглая, rendering Wolff’s position and his analogy of rules for the spirit and rules for the body asks a question: “Doesn’t all this make the teaching of reason (in other words, artificial logic) redundant?” But her mentor is convinced of the opposite: because the state of affairs is such that the natural state abounds in errors and shortcomings the assistance of art, i. e. artificial teaching of reason, is necessary; it can direct the spirit and improve its faculties. The chevalier also notes that Wolff’s position is self-contradictory: if Wolff believes that “an artificial teaching of reason and rules clarify and develop the natural [teaching of reason — A.Kh.]”³⁰ (Anon., 1763, p. 140), it can never be redundant.

The author of the original work, F. J. Durand, was undoubtedly well-versed in the German philo-

²⁸ “[...] der Arzt des menschlichen Geistes [...]”

²⁹ Cf. Krouglov (2018, p. 162), Lange (1718), Tschirnhaus (1695).

³⁰ “[...] die künstliche Vernunftlehre, die Regeln der natürlichen heller machen und mehr entwickeln.”

¹⁶ См.: (Круглов, 2018, с. 162; Lange, 1718; Tschirnhaus, 1695).

что «искусственное учение разума и правила проясняют и развивают естественное (учение разума.— А.Х.)» (Anonymus, 1763, S. 140), то оно никак не может быть ненужным.

Не вызывает сомнений, что автор оригинальной работы месье Дюран был неплохо знаком с немецкой философской традицией. Об этом свидетельствуют содержательные отсылки к немецким авторам (подробное обсуждение так называемой «Немецкой логики» Вольфа, ссылки на Ф.Х. Баумайстера). Более того, визуальное оформление оригинальной работы — краткое содержание, предваряющее каждый диалог; краткие приписки на полях, маркирующие тематику того или иного раздела; индекс используемых терминов — выдержано вполне в духе компендиумов Вольфа. Однако используемая шевалье терминология (в том числе то, что он постоянно определяет учение разума как «искусство» и рассматривает его как инструмент) говорит скорее о том, что автор оригинала остается в стороне от магистральных споров немецкой философии, в которых определение логики как искусства, предложенное И.Г. Дарьесом, явно не было доминирующим. Примечательно, что в переводе наблюдается довольно странное для немецкоязычного пространства использование терминов «рассудок» и «разум», последовательное различие которых скорее отсутствует. Так, например, в качестве отличительной способности человеческого духа рассматривается рассудок: учение разума «приводит в порядок рассудок, улучшает его и обогащает» (Anonymus, 1763, S. 116). Эти странности вызваны решением переводчика передавать французский термин *logique* как *Vernunftlehre*, а не как *Logik*, и использовать в качестве эквивалента для *Entendement* немецкое *Verstand*.

4. «Краткое учение разума для женщин»

В 1778 г. вышла работа под названием «Краткое учение разума для женщин» (Atze, 1778). Про ее автора, Христиана Готтлиба Атце, известно немного помимо того, что он был проповедником и педагогом. Предисловие, написанное Х.Г. Штейнбергом, проясняет контекст возникновения этой работы — она является одной из частей инициированного им многотомного учебника для женщин. Первая книга появилась в 1772 г. и содержала две части: наставления, касающиеся правил чтения, письма и счета, а также принципы хорошего изложения и составления писем (Steinberg, 1772)¹⁷. Судя по всему,

¹⁷ См. также рецензию, вышедшую в рамках обзора книг по воспитанию: (Anonymus, 1773).

sophical tradition. This is evidenced by the substantive references to the German authors (a detailed discussion of Wolff's *German Logic*, references to Friedrich Christian Baumeister). Furthermore, the visual design of the original work — brief contents preceding each dialogue; brief marginal notes marking the topic of this or that section; a glossary of the terms used — are very much in the spirit of Wolff's compendiums. However, the terminology used by the chevalier (notably his constant definition of the teaching of reason as an "art" and as an instrument) seems to suggest that the author of the original distances himself from the mainstream arguments of German philosophy which clearly were not inclined to define logic as an art as Joachim Georg Darjes proposed. It is notable that the translation, rather oddly for the German-speaking space, uses the terms "understanding" and "reason" without a consistent distinction between them. Thus for example, reason is seen as a distinctive faculty of the human spirit: the teaching of reason "orders the understanding and improves and enriches it"³¹ (Anon., 1763, p. 116). These inconsistencies are due to the fact that the translator has chosen to translate the French term "*Logique*" as "*Vernunftlehre*", and not as "*Logik*", and to use the German "*Verstand*" for "*Entendement*".

4. Brief Teaching of Reason for Women

The work *Kurze Vernunftlehre für Frauenzimmer* was published in 1778 (Atze, 1778). Little is known about its author, Christian Gottlieb Atze, apart from the fact that he was a preacher and a pedagogue. Christian Gottlieb Steinberg's preface provides the context in which this work was conceived: it forms one part of the multi-volume manual for women he had initiated. The first book published in 1772 contained two parts: instructions concerning the rules of reading, writing and counting as well as the principles of good narrative and letter writing (Steinberg, 1772).³² The work apparently was a success and the author kept the promise made in the preface — 1774 he issued the second book, which deals with morals,

³¹ Cf. "*Die Vernunftlehre [...] ist es, die den Verstand in Ordnung bringt, ihn bessert, und bereichert.*"

³² See also the review included in the survey of books on education (Anon., 1773).

сочинение пользовалось успехом, и автор сдержал данное в предисловии обещание — в 1774 г. выпустил вторую книгу (Steinberg, 1774)¹⁸, речь в которой идет о морали, географии и истории. В отношении этого издания Штейнберг именуется всего лишь издателем, поскольку авторство принадлежит другим. В предисловии к третьей книге Штейнберг пишет, что данная работа могла бы с полным правом появиться и вовсе без его предисловия, однако автор, который по совместительству является его другом, посчитал, что так книга вызовет больше доверия¹⁹. Штейнберг подчеркивает, что у книги нет задачи превратить юных девушек в школьных философий или подготовить их к ведению ученых диспутов, подобно фройляйн фон Шурман²⁰. Скорее, задача этой книги заключается в том, чтобы продемонстрировать, как правильно излагать свои мысли, выбирать определенные выражения в своих устных или письменных высказываниях, а также уметь обнаруживать ложь, неопределенность и зыбкость суждений в сочинениях других. Он отмечает, что многие женщины хорошо и связно говорят, однако на письме даже небольшая путаница сразу становится заметна — поэтому необходимо преподавать искусство (*Kunst*) мыслить в соответствии с правилами.

Структура работы. Хотя сочинение Атце именуется «кратким учением разума», оно освещает все основные тематические разделы логических сочинений. Помимо введения в нем имеется восемь глав: о логике, или учении разума вообще; о понятиях, или идеях; о суждениях и предложениях; об умозаключениях; об истине и ее противоположности; о достоверности; о вероятности; а также о вспомогательных средствах, которые позволяют улучшить рассудок и поддержать познание истины (к таким средствам относятся наблюдение, чтение полезных книг, разговоры с другими людьми).

¹⁸ См. также рецензию: (Anonymus, 1775). Рецензент по всей видимости тот же, что и у первой книги. Он рекомендует улучшить форму подачи и сделать ее более приятной, больше заботиться о том, чтобы представленные мысли были интересны; предлагает избегать иностранных слов, а также обращений к родственникам — многие, конечно, используют слова «Papa» и «Mama», но среди людей благородного происхождения приличнее говорить «Vater» и «Mutter».

¹⁹ См. также рецензию: (Anonymus, 1782b).

²⁰ Анна Мария фон Шурман, или же ван Схурман (1607–1678) родилась в Кёльне, в шестилетнем возрасте переехала с семьей в Утрехт, а в 1636 г. стала первой женщиной, поступившей в университет. Подробнее о ее жизни см.: (Burgerth, 1841, S. 682; Spang, 2009; Beek, 2010).

geography and history (Steinberg, 1774).³³ Steinberg refers to himself as merely the publisher of this book because the authorship belonged to others. In a preface to the third book Steinberg writes that this work might well have been published without his preface, but the author, who also happens to be his friend, thought that the book would command more trust that way.³⁴ Steinberg stresses that the book does not purport to turn young girls into scholastic philosophers or to prepare them for scientific disputes like Ms von Schürmann.³⁵ Rather, the task of this book is to demonstrate how to express one's thoughts correctly, choose certain expressions in oral and written speech and how to be able to detect falsehood, uncertainty and vagueness in the writings of others. He notes that many women talk well and glibly, but in writing the slightest confusion leaps out at you; therefore it is necessary to teach the art (*Kunst*) of thinking according to rules.

Structure of the work. Although Atze calls his work “A Brief Teaching of Reason...” it covers all the main sections of logic manuals. In addition to the introduction it has eight chapters: on logic or the teaching of reason in general; on concepts or ideas; on judgments and propositions; on conclusions; on the truth and its opposite; on authenticity; on probability; further auxiliary means that improve the understanding and support the cognition of the truth (such means include observation, the reading of useful books, conversations with other people).

In the introduction Atze adduces arguments to prove that women must study logic. He notes that the female sex, like the male, “has been endowed by the blessed Creator with reason, an outstanding privilege compared to animals, and is obliged to act reasonably”,³⁶ besides “our natural imperfection in general dictates the need for improvement”³⁷

³³ See also the review (Anon., 1775). The reviewer seems to be the same as that of the first book. He recommends improving the delivery to make it more pleasurable and to present more interesting ideas; he proposes avoiding foreign words as well as addresses to relatives — many, of course, use the words “Papa” and “Mama”, but it's better to use “Vater” and “Mutter” among people of noble origin.

³⁴ See also the review (Anon., 1782b).

³⁵ Anna Maria von Schürmann, or van Schu(ur)man (1607–1678) was born in Cologne, moved to Utrecht with her family at the age of six and in 1636 became the first woman to be admitted to a university. For more on her life see Burgerth (1841, p. 682), Spang (2009), Beek (2010).

³⁶ “[...] mit Vernunft, als dem erhabenen Vorrechte vor den Thieren, von dem gütigen Schöpfer begabt worden, und zu einem vernünftigen Betragen verbunden ist.”

³⁷ “[...] unsere natürliche Unvollkommenheit überhaupt [macht] schon unsere Verbesserung nothwendig.”

Во введении Атце приводит аргументы в пользу того, что женщинам необходимо изучать логику. Он отмечает, что женский пол так же, как и мужской, «одарен благим творцом разумом, выдающейся привилегией в сравнении с животными, и склонен к разумному образу действий», к тому же «наше естественное несовершенство вообще делает наше улучшение необходимым» (здесь автор использует аналогию с упражнением и усовершенствованием тела, которую можно считать отсылкой к Вольфу). Соответственно, долг «тренировать свой разум и улучшать свой рассудок всеми возможными способами» (Atze, 1778, S. 7–8) имеет силу для всех людей вне зависимости от пола. Не только «общий долг, преимущества общества, а также естественное отношение женщины с ее семьей и другими людьми делают необходимым развитие ее рассудка» (Atze, 1778, S. 10), но даже религия требует правильного использования разума. «Ежели женщина и прелестна, и хорошо сложена, но при этом ограничена и неразумна, то она походит на прелестную куклу, которая годится лишь для игры. Напротив, просвещенный рассудок делает даже женщину, которой не хватает телесной красоты, достойной любви и уважения» (Atze, 1778, S. 9), — считает Атце. Автор отмечает, что логика сама по себе (an sich) — несколько сухая наука, однако он постарается, как это ранее уже провозглашал Томазий, сделать ее приятной и доходчивой, излагая лишь употребимое и полезное и опуская терминологию и прочие тонкости, обязательные для тех, кто занимается наукой по профессии, но излишние для женщин. Можно отметить, что автор также не обходит стороной различие естественной и искусственной логики, ведет речь об улучшении разума и при этом не свободен от определенной непоследовательности при использовании терминов «разум» и «рассудок».

В 1781 г., спустя тридцать лет после появления «Очерка естественной истории и учения о природе как таковой для женщины» фрау Унцер, Атце опубликовал свое «Учение о природе для женщин» (Atze, 1781)²¹, которое было переиздано в 1785 г. в Вене. Примечательно, что изложенные во введении ко второму изданию аргументы в пользу того, почему женщинам необходимо изучать физику, практически ничем не отличаются от тех, что обосновывали необходимость изучения логики. Во-первых, изучение физики, т.е. внимательное

(the author cites an analogy with the exercise and improvement of the body, which arguably harks back to Wolff). Accordingly, the duty to “train one’s reason and improve one’s mind in every way possible”³⁸ (Atze, 1778, pp. 7-8) is valid for all people regardless of their sex. Not only “common duty, the advantages of society, but also the natural relationship of the woman with her family and other people make it necessary for her to develop her understanding”³⁹ (Atze, 1778, p. 10), but even religion requires proper use of reason. “Even if a woman is pretty and well built, but is naive and unreasonable, she is like a pretty doll fit only for play. On the contrary, an enlightened understanding makes even a woman of little physical beauty worthy of love and respect”⁴⁰ (Atze, 1778, p. 9), Atze believes. The author notes that logic in itself (an sich) is a somewhat dry science but he would try, as Thomasius declared earlier, to make it pleasant and succinct, presenting only what is commonly used and useful and omitting terminology and other niceties that are necessary for those for whom science is their profession but are unnecessary for women. It should be noted that the author does not sidestep the difference between natural and artificial logic, urges the need to improve the reason but is somewhat inconsistent in the use of the terms “reason” and “understanding”.

In 1781, thirty years after the publication of *Grundriß einer Natürlichen Historie und eigentlichen Naturlehre für das Frauenzimmer* by Mrs Unzer, Atze published his *Naturlehre für Frauenzimmer* (Atze, 1781),⁴¹ which was published again in Vienna in 1785. It has to be noted that the arguments in favour of the need for women to study physics set forth in the introduction to the second edition are practically the same as those used to urge the need to study logic. First, the study of physics, i. e. the attentive observation of what has been created, makes it possible to use human reason (i. e. the divine gift that makes man superior to animals), to admire the wisdom and kindness of God and to cognise his invis-

³⁸ “[...] die Pflicht für alle Menschen, ihre Vernunft auszubilden, und ihren Verstand auf alle mögliche Weise zu verbessern.”

³⁹ “[...] die allgemeinen Pflichten und die Vortheile der Gesellschaft, wie auch das natürliche Verhältnis, in welchem auch Frauenzimmer gegen ihre Familie und andere Menschen stehen, nothwendig, ihren Verstand auszubilden.”

⁴⁰ “Ein Frauenzimmer sei also noch so schön und wohlgebildet, und sie sei dabei einfältig und unvernünftig: so gleicht sie einer schönen Puppe, die nur zum Spielen taugt. Hingegen macht ein aufgeklärter Verstand auch Frauenzimmer, denen körperliche Schönheit mangelt, lebenswürdig und schätzbar.”

⁴¹ See also the review (Anon., 1782a).

²¹ См. также рецензию: (Anonymus, 1782a).

рассмотрение созданного Творцом, позволяет при- менять человеческий разум (т.е. божественный дар, возвышающий человека над животными), восхищаться мудростью и добротой Бога, познавать его незримую сущность и силу. Во-вторых, понимание природных процессов позволяет иначе относиться к тому, что обычно человек может считать неприятным (например, некоторые времена года). В-третьих, изучение природы полезно в силу того, что она имеет большое влияние на жизнь человека. Наконец, познания в физики также полезны для об- хождения в обществе — они помогают начать разго- вор, а также длить его на протяжении долгих часов. Таким образом, изучение физики является обязан- ностью любого человека и приносит как пользу, так и удовольствие.

5. «Надежное средство для девушек, чтобы стать достойными женщинами»

Примечательно название работы, изданной ано- нимно в издательстве Герольда в Вене на 12 печат- ных листах,— «Надежное средство для девушек, чтобы стать достойными женщинами» (Anonymus, 1780c). Поиски позволили установить, что един- ственный экземпляр этого сочинения находится в библиотеке Базельского университета. Малодо- ступность издания вынуждает судить о нем исклю- чительно на основании рецензии, опубликованной в одном из томов «Всеобщей немецкой библиотеки» за 1785 г.: «Эти страницы представляют содержание двоякого плана. Во-первых, общие правила благо- разумия для замужних и незамужних лиц женского пола. Во-вторых, учение разума для женщины. Пер- вые хорошо задуманы и добротой исполнены. Вто- рое — ясное и приятное. Тщательное прочтение мо- жет быть полезно женщинам, еще полезнее, однако, будет следование предписаниям» (Anonymus, 1785).

6. «Малая логика, или Учение о применении разума»

Фридрих Эберхард Рохов (1734—1805) известен как педагог и один из реформаторов народных школ. Он был дружен с другим известным педа- гогом того времени И.Б. Базедовом, вел переписку с министром просвещения Пруссии бароном К.А. фон Цедлицем. В молодости Рохов, сын прус- ского министра обороны, принимал участие в Се- милетней войне, однако из-за ранения был вы- нужден оставить службу. После этого он поселил-

ible essence and power. Second, the understanding of natural processes prompts a different attitude to what people generally consider to be unpleasant (for example, some seasons of the year). Third, the study of nature is useful because nature has a great impact on human life. Finally, the knowledge of physics is also useful in society because it helps to strike up a conversation and sustain it for long hours. Thus, the study of physics is the duty of every man, which is both useful and pleasurable.

5. *A Sure Means for Girls to Become Worthy Women*

The 12-sheet work published anonymously by Herold in Vienna has a remarkable title: *Sicheres Re- medium für Mädchen um sich zur würdigen Frauen zu bilden* (Anon., 1780c). Research has established that the only available copy of this work is at the Basel University Library. Because of this we can judge about it only on the basis of the review published in a volume of the “*Allgemeine Deutsche Bibliothek*” for 1785: “These pages present content of two kinds. First, the general rules of reasonable behaviour for married and unmarried women. Second, the teach- ing of reason for the woman. The former are well conceived and accurately formulated. The latter are clear and pleasant. Attentive reading can bene- fit women, and it would be still better if the women followed the prescriptions”⁴² (Anon., 1785).

6. *Little Logic, or the Teaching on the Use of Reason*

Friedrich Eberhard von Rochow (1734-1805) is known as a pedagogue and a reformer of elemen- tary schools. He was a friend of another prominent pedagogue of the time, Johann Bernhard Basedow, and corresponded with the Prussian Education Min- ister, Karl Abraham Freiherr von Zedlitz. In his youth Rochow, the son of a Prussian Defence Minis- ter, took part in the Seven Years’ War, but had to re- sign from military service because he was wounded. He settled down on the family estate near Potsdam,

⁴² “Diese Blätter enthalten zweierlei. Erstlich, allgemeine Klugheits- regeln für verehlichte und unverehlichte Personen des andern Ge- schlechtes. Zweitens, eine Vernunftlehre fürs Frauenzimmer. Die erstern sind wohlgemeint und gut gesetzt. Die letztere ist deutlich und angenehm. Eine sorgfältige Durchlesung dieser Blätter kann dem Frauenzimmer nützlich, noch nützlicher aber die Beobachtung der Vorschriften sein.”

ся в семейном имении недалеко от Потсдама, которое стремился обустроить в соответствии со своими социальными, экономическими и педагогическими идеалами²². Рохов учредил несколько учебных заведений и опубликовал ряд сочинений педагогической тематики²³, в которых проповедовал филантропию и стремился преодолеть пропасть между детской книгой для чтения и Библией (т.е. между светским и духовным образованием детей). Исследователи отмечают также, что Рохов стремился найти срединный путь между эвдемоническим и кантианским подходом в вопросах морального образования, в целом занимал скептическую позицию в отношении сугубо теоретического познания и подчеркивал значимость чувственного опыта. В одной из работ, посвященных преподаванию в школе, которая была издана в том же году, что и рассматриваемое сочинение по логике, Рохов прямо пишет: «Логика, или учение разума, — не философское искусство мыслить, а практическая логика здравого человеческого рассудка, которая не настолько обширна и не настолько запутанна как то [искусство]» (Rochow, 1962, S. 32).

Структура работы. Сочинение по логике, опубликованное Роховом в 1789 г. в Брауншвайге в издательстве школьного книжного магазина, представляет собой очень вольный перевод с французского (указан лишь инициал автора оригинального сочинения — господин д'Э...), изложенный в форме письма к даме (Rochow, 1789). В силу того, что в конце работы Рохов подписывается и ставит дату, будем считать его как минимум полноценным соавтором данной работы. С точки зрения содержания нельзя сказать, что она имеет выраженный педагогический уклон, однако если оценивать ее с точки зрения способа преподнесения материала, то этого нельзя отрицать — работу отличает максимальное соответствие содержания поставленной задаче. Одночастное сочинение кратко и доходчиво излагает основные положения логики, используя большое количество примеров и заданий и не задействуя более широкий контекст метафизики, что имело место во всех рассмотренных выше сочинениях.

²² Подробнее о Рохове см.: (Tosch, 2016).

²³ Наиболее известные и влиятельные сочинения: «Опыт учебника для детей сельских жителей или для использования в деревенских школах» (Rochow, 1772) и «Детский друг. Книга для использования в сельских школах» (Rochow, 1776). Последнее не только многократно переиздавалось в Германии, но также было переведено на русский язык (Рохов, 1797).

trying to run it in accordance with his social, economic and pedagogical ideals.⁴³ Rochow founded several schools and published a number of works on pedagogical themes,⁴⁴ preaching philanthropy and seeking to bridge the gap between the children's reading-book and the Bible (i. e. between secular and religious education of children). Scholars also note that Rochow tried to find a middle path between eudemonic and Kantian approaches to moral education, was generally skeptical with regard to strictly theoretical knowledge and stressed the significance of sense experience. In one of his works devoted to school-teaching, published in the same year as the work on logic, Rochow writes: "Logic, or the teaching of reason, is not the philosophical art of thinking, but the practical logic of human common sense which is not so vast and not so convoluted as the other [art]"⁴⁵ (Rochow, 1962, p. 32).

The structure of the work. The work on logic published by Rochow in 1789 in Braunschweig at a school bookshop is a loose translation from the French (only the initial of the original work's author is indicated: Mr d'E...), addressed in the form of a letter to a lady (Rochow, 1789). Because at the end of the work Rochow affixes his signature and puts a date let us assume that he is at least a full-fledged co-author of this work. Content-wise, it cannot be said to have a pronounced pedagogical tilt. However, if one looks at the way the material is presented it cannot be denied: the work is notable for fulfilling the task set. The one-part work sets forth in a short and clear manner the main provisions of logic using copious examples and assignments and not bringing in the broad context of metaphysics, which was a feature of all the works discussed above.

From the very first pages of his letter Rochow formulates his task in the Thomasian style: to provide the addressee who has read many other logical compendiums with a more simple and understandable logic, combining as far as possible brevity and completeness, simplicity and dignity. From his point of view other works had been not very enlightening

⁴³ On Rochow see Tosch (2016).

⁴⁴ The best-known and most influential works: *Versuch eines Schulbuchs für Kinder der Landleute oder zum Gebrauche in Dorfschulen* (Rochow, 1772) and *Der Kinderfreund: ein Lesebuch zum Gebrauch in Landschulen* (Rochow, 1776). The latter was not only published in many editions in Germany, but has been translated into Russian (Rochow, 1797).

⁴⁵ "Logik oder Vernunftlehre, nicht die philosophische Kunst zu denken, sondern die praktische Logik des gesunden Menschenverstandes, die weder so weitläufig noch so verkettet ist als jene."

Уже на первых страницах письма Рохов формулирует свою задачу в стиле Томазия: снабдить даму-адресата, которая прочла много других логических компендиумов, более простой и доходчивой логикой, соединив по мере сил краткость и полноту, простоту и достоинство. С его точки зрения, другие работы мало что смогли прояснить в силу «школьного варварского стиля, в котором они написаны: излишнего множества правил, сухости и плохого выбора сравнений, наконец хлама напрасных второстепенностей метафизики, которыми обычно, словно панье, набивают логику, чтобы из нее получился том потолка» (Rochow, 1789, S. 3–4). По мнению Рохова, логика не должна утомлять (галантный человек в принципе стремится не докучать), она должна содержать небольшое количество правил и примеры, которые могли бы быть применимы без промедления — все это в очередной раз подтверждает томазианское влияние. Примеры, близкие, с точки зрения Рохова, женщинам, отсылают, скажем, к уборке или воспитанию детей.

Примечательно, что, подобно Филиппине Книгге, Рохов жалуется на бедность немецкого языка в сравнении с французским и нехватку определенных терминов. В немецком нет соответствующего слова для *raisonner*, и Рохов саркастически замечает, что во времена короля Фридриха Вильгельма I главным императивом было не резонировать, т.е. не рассуждать²⁴. Рохов полагает, что раз есть слово *vernünfteln* (умничать), пусть будет и слово *vernunften* с противоположной положительной коннотацией. Еще один любопытный момент, связанный, по всей видимости, вновь с особенностями перевода, касается понятий «разум» и «рассудок». Рохов определяет логику как учение или указание (*Lehre oder Anweisung*), каким образом применять полученную от Бога человеческую способность разума и тем самым возвысить ее до рассудка. Стать рассудочным (*verständlich*) — такова всеобщая обязанность любого человека, ибо ни при каких обстоятельствах нельзя помыслить, чтобы безрассудство (*Unverstand*) было лучше и полезнее, чем рассудок (Rochow, 1789, S. 4).

²⁴ Примечательно, что всего лишь через пять лет Кант в своей знаменитой статье «Ответ на вопрос: что такое Просвещение» со слов Э.Ф. Кляйна (Тетенс, 2013, с. 174) припишет уже сыну Фридриха Вильгельма I — Фридриху Великому — следующие слова: «Рассуждайте (*räsonniert*) сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!» (AA 08, S. 41; Кант, 1994, с. 145).

because of the “barbaric school style which they use: an excess of rules, dryness and poor choice of comparisons and finally, the rubbish of futile secondary metaphysical trifles with which one fills out the books on logic as with padding to produce a thicker volume”⁴⁶ (Rochow, 1789, pp. 3-4). In Rochow’s opinion, logic should not be tiring (a gallant person in principle tries not to be boring). It must contain a small number of rules and examples that could be applied instantly — all this is further proof of Thomasian influence. The examples that Rochow considers to be closer to women refer, for example, to cleaning up or bringing up of children.

It is notable that like Philippine Knigge, Rochow complains about the poverty of the German language by comparison with French and the lack of certain terms. The German language does not have an equivalent for “*raisonner*”, and Rochow notes sarcastically that during the time of Friedrich Wilhelm I the imperative was “avoid reasoning”, i.e. “no arguing!”⁴⁷ Rochow suggests that if there exists the word *vernünfteln* (to palter with reason), there should be the word *vernunften* with the opposite (positive) connotation. Another interesting point, also apparently connected with translation matters, has to do with the concepts of “reason” and “understanding”. Rochow defines logic as a teaching or instruction (*Lehre oder Anweisung*) on how to use the God-given human faculty of reason (*Vernunft*) to elevate it to the status of understanding (*Verstand*). To achieve competence in understanding (*verständlich*) is the universal duty of any person because one cannot think of any situations when incompetence in understanding (*Unverstand*) would be better and more useful than understanding (*Verstand*) (Rochow, 1789, p. 4).

The task of logic as a science is “through the teaching on language (*Sprachlehre*) to develop the human spirit to enable it not just to think right, but precisely to capture the truth or falsehood of a sentence heard or read and to discern how a sentence

⁴⁶ “[...] *der schulgerechte barbarische Stil, worin sie geschrieben sind, — die unnötige Vielheit der Regeln — die Trockenheit und schlechte Wahl der Gleichnisse — endlich der Wust eitler Nebensachen von Metaphisik, womit man, gleich Poschen und Buffanten, die Logiken gewöhnlich ausstopft, damit ein wohlbelebter Band daraus werden.*”

⁴⁷ It is noteworthy that just five years later Kant in his famous article “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’” citing Ernst Ferdinand Klein would ascribe to the son of Friedrich Wilhelm I, Friedrich the Great, the following words: “Argue as much as you like and about whatever you like, but obey!” (WA, AA 08, S. 41; Kant, 1991, p. 59); cf. Hinske, 1990, p. L).

Задача логики как науки — «посредством учения о языке (Sprachlehre) развить человеческий дух, чтобы он не просто сам по себе правильно мыслил, но также с точностью схватывал истинность или ложность услышанного или увиденного языкового предложения, мог усмотреть отношения, в котором оно находится с другими предложениями, и следствия из этого» (Rochow, 1789, S. 6). Языковое предложение есть не что иное как суждение, или пропозиция.

Основная часть сочинения посвящена рассмотрению суждений (их структуры и видов) и умозаключений. Рохов подчеркивает, что вся логика, в сущности, состоит из изложения и разъяснения правил проверки истинности умозаключений. Он приводит множество примеров, чтобы показать, как делать правильные умозаключения, продемонстрировать различные силлогизмы и софизмы, а также предлагает некоторое количество упражнений. Совершенно необходимым элементом в изучении логики является следование методу: «Метод заключается в том, чтобы человек научился правильно воспринимать и определять вопрос, положение или проблему, а где нужно исправлять и, наконец, со всей точностью и простотой формулировать их или разрешать» (Rochow, 1789, S. 21). Основной педагогический и гуманистический пафос сочинения таков: изучение логики людьми различного пола и положения ведет к тому, что каждый человек будет понятен и сможет легко понять другого, в результате чего препирательства и недопонимания не будут мешать удовольствию жизни.

7. Итоги

Мы рассмотрели шесть логических сочинений для женщин, опубликованных в Германии во второй половине XVIII в. Два из них принадлежат перу женщин — впрочем, с определенными оговорками, поскольку эти работы представляют собой записи того, что излагал супруг фрау Унзер или отец фройляйн Книгге. В целом эти сочинения (как и учебники по физике для женщин) представляют собой одно из многочисленных ответвлений популярной философии. Они демонстрируют все основные принципы этого направления: во главу угла ставятся доступность изложения, для чего часто используется диалогическая или эпистолярная форма, и практическая ориентированность (минимизация теоретических сведений, относящихся к метафизике, стремление использовать близкие и по-

relates to other sentences, and the consequences thereof"⁴⁸ (Rochow, 1789, p. 6). A language sentence is essentially a judgment or a proposition.

The main part of the work is devoted to the structure and types of judgments and to conclusions. Rochow stresses that logic essentially consists in presenting and explaining the rules for verifying the validity of conclusions. He cites copious examples to show how to draw the right conclusions, demonstrates various syllogisms and sophisms and offers some exercises. An indispensable element in the study of logic is following the method: "The method consists in a person learning to correctly perceive and formulate the question, proposition or problem, correcting them when necessary and finally, to formulate or resolve them with the utmost precision and simplicity"⁴⁹ (Rochow, 1789, p. 21). The main pedagogical and humanistic message of the work is that the study of logic by people of different sexes and status results in every person being understood and being able to easily understand another person as a result of which altercations and misunderstandings would not mar the pleasure of life.

7. Conclusions

We have examined six logical works for women published in German in the second half of the eighteenth century. Two of them have been written by women — albeit with some reservations because these works are records of what the husband of Mrs Unzer and the father of Ms Knigge told them. On the whole, these works (like physics textbooks for women) represent one of the numerous branches of popular philosophy. They reveal all the features of this trend: priority is given to simplicity of presentation, often achieved through dialogic or epistolary forms, and practical orientation (minimum of theoretical information pertaining to metaphysics, the use of familiar and understandable examples). The material is presented eclectically, with provi-

⁴⁸ "[...] durch Sprachlehre den menschlichen Geist dazu zu bilden, daß er nicht allein selbst richtig denkt, sondern auch mit Sicherheit, das Wahre oder Falsche eines gehörten oder gesehenen Sprach-Satzes fassen, die Verhältnisse, die er zu andern Sätzen hat, und die Folgerungen daraus, bemerken könne."

⁴⁹ "Die Methode besteht darin, daß man eine Frage, einen Satz oder eine Aufgabe recht fassen und bestimmen, ja wo es nötig, berichtigen, und nun mit aller Genauigkeit und Einfachheit ausdrücken oder auflösen lernt."

нятные примеры). Изложение материала эклектично: положения из работ наиболее значимых мыслителей смешиваются и включаются во вновь созданную систему, легкую для восприятия.

Особенно стоит отметить широкое использование жанра диалога. Именно он воспринимается как альтернатива сухому школьному изложению и, очевидно, кажется современникам столь естественным, что возникали даже некоторые казусы. Атце во введении к «Краткому учению разума для женщин» приводит в качестве примера два женских образа: божественно красивая Пульхерия при этом столь ограничена, что едва знает, когда отвечать «да», а когда — «нет», и это практически единственное, что она произносит в обществе; София, напротив, заурядна, ее лицо обезображено оспинами, однако ее высоко ценят и стремятся оказаться в ее обществе. В 1780 г. во «Всеобщей немецкой библиотеке» («Allgemeine deutsche Bibliothek») вышла рецензия, автор которой критикует изобилие школьной терминологии при изложении материала. С его точки зрения, автору учебника по логике для женщин следует «забыть логический школьный язык» и больше использовать афоризмы и такие примеры, в которых речь идет о женщинах и понятных им материях (Anonymus, 1780b, S. 2070)²⁵.

Данный жанр — сочинения, написанные в форме писем или диалогов, в особенности если они предназначаются женской аудитории, — не терял свою актуальность вплоть до середины XIX в.²⁶ и до сих пор в библиотечных системах такие работы каталогизируют как *Frauenliteratur*.

Создается впечатление, что в логике для женщин нет ничего особенного — кажется, что это, как сказали бы сегодня, «маркетинговый ход» авторов, являвшихся адептами популярной философии и стремившихся расширить аудиторию своих читателей, а также издателей, стремившихся заполучить еще один сегмент покупателей своей продукции. Содержание этих работ так или иначе воспроизводит известные трактаты выдающихся философов, отличие составляет лишь стремление к приятной форме изложения, что зачастую вызывает поверхностные трактовки. В целом популярная философия воплощает идеалы Просвещения: любой человек, вне зависимости от его происхождения и пола, должен стремиться использовать свой раз-

sions from the works of the most important thinkers mixed and woven into a newly created easy-to-understand system.

Special mention should be made of the extensive use of the genre dialogue. It was thought to provide an alternative to the dry school discourse and appeared to be so natural to contemporaries as to result in some embarrassing situations. For example, Atze in an introduction to his *Kurze Vernunftlehre für Frauenzimmer* cites an example of two women: the divinely beautiful Pulcheria who is so simple-minded that she hardly knows when to say “yes” and when to say “no”, these being the only words she utters in society; Sophia, on the contrary, is plain-looking with smallpox marks on her face, but she is highly valued and her company is sought. In 1780 the “*Allgemeine Deutsche Bibliothek*” issued a review whose author criticises the surfeit of school terminology in the presentation of the material. He believes that the author of a logic textbook for women should “forget the logical school language” and use more aphorisms and cite examples telling of women and matters that women understand (Anon., 1780b, p. 2070).⁵⁰

This genre — works in the form of letters or dialogues — especially if they target a female audience — was popular until the middle of the nineteenth century.⁵¹ The library systems are still cataloguing such works as “*Frauenliteratur*”.

One gets the impression that there is nothing special in logic for women; it appears to be what today would be called the “marketing gimmick” of the authors who are adepts of popular philosophy, seeking to garner more readers, and of the publishers who are out to seize another segment of buyers of their products. These works in one way or another reproduce well-known treatises of outstanding philosophers, except that the presentation form is pleasurable, which often results in superficial explanations. On the whole, popular philosophy embodies the ideals of Enlightenment: any person, regardless of social background and sex, should seek to use his/her reason; the study of sciences is useful as well as pleasant and is in harmony with the mission of human nature. Studying logic, the woman broadens her horizon, now her knowledge is not confined to what is said in the Holy Scriptures.

²⁵ Судя по всему, рецензент третьей части учебника не тот, что был у первых двух.

²⁶ Ср., например: (Schiller, 1803; Mager, 1837).

⁵⁰ The signs are that the third part of the textbook had a different reviewer than the first two.

⁵¹ Cf. Schiller (1803), Mager (1837).

ум; изучение наук несет не только пользу, но и удовольствие, представляет собой следование предназначению человеческой природы. Изучая логику, женщина также расширяет свой горизонт, теперь ее знания не ограничиваются тем, что изложено в Священном Писании.

Тем не менее ощущение, что логика для женщин является некой банальностью и обыденностью, обманчиво. Положение подобных сочинений предстает в совершенно ином свете, если мы обратимся, например, к одной из рецензий на работу Атце или к предисловию Крюгера, написанному к работе его племянницы. Крюгер признается: он стремился издать логику для женщин, чтобы восстановить справедливость — ведь ему хорошо известна «тирания, с которой мужской пол оспаривал» то, что души женщин «столь же предрасположены мыслить философски и остроумно» (Unzer, 1751b, [Vorrede] S. b^r), сколь и мужские. Однако его стремление заслуженно может быть оценено как «очень несвоевременное»: женщины будут считать избыточным необходимость разбираться в таких деталях для того, чтобы обрести некие преимущества, а мужчины воспримут данную работу как объявление войны и постараются устранить для женщин все возможности совершенствовать рассудок. «Подумают, что я ненавижу собственный пол, что я хочу перевернуть мир и вызвать распад привычной сути вещей» (Unzer, 1751b, [Vorrede] S. b), — ведь теперь девушек можно будет рассматривать в качестве новых студенток, которые могут стать пасторами, адвокатами или врачами, и женщины смогут добиться участия в общественной жизни. Все это станет большим несчастьем для мужчин, пишет Крюгер, и добавляет: «Если бы я был достаточно проникновен и подумал об этом раньше... возможно, я бы постарался скорее положить эту рукопись под сукно, нежели сделать ее более известной» (Ibid.). В итоге Крюгер существенно снижает пафос стоящей перед ним как перед издателем задачи. Он говорит о том, что женщине все-таки стоит скорее изучать собственное сердце, а не онтологию, но уж «если она снабжает государство детьми», то, конечно, для их воспитания ей пригодится сочетание добродетели и ума, посему изучение наук не является для нее напрасным. Крюгер резюмирует следующим образом: от своих читательниц он не требует ничего, кроме благодарности, которую они могли бы высказать садовнику, вручившему им цветок, примечательный своей редкостью, хоть

However, the sense that logic for women is something banal and workaday is misleading. The status of such works appears in a totally different light if we read, for example, a review of the work of Atze or the preface written by Krüger to the work of his niece. Krüger admits that he wanted to write a logic book for women to redress an injustice; he was well aware of the “tyranny with which the male sex challenged” the idea that the souls of women are “just as gifted in thinking philosophically and wittily”⁵² (Unzer, 1751b, [Preface] p. b^r) as those of men. However, his motive can well be described as “very untimely”; women would consider it superfluous to grasp such details to gain certain advantages and men would see this work as a declaration of war and would try to deny women any chance of enhancing their understanding. “They would think that I hate my gender, that I want to overturn the world and bring chaos to the habitual order of things”⁵³ (Unzer, 1751b, [Preface] p. b), — now girls could be seen as new students who would become pastors, lawyers and doctors, and women would seek to participate in social life. All this would be a great misfortune for men, writes Krüger, adding, “Had I been more insightful and thought about it in advance [...], perhaps I would have hastened to suppress the manuscript rather than seek to promote it”⁵⁴ (ibid.). As a result, Krüger downgrades the task facing him as a publisher. He says that a woman would probably do well to study her own heart and not ontology, but inasmuch as “she provides children for the state”⁵⁵ she will certainly need a combination of virtue and intelligence to educate them and therefore the study of sciences is not futile for her. Krüger draws this conclusion: he expects nothing more from his female readers than the thanks they would express to a gardener who presents them with a flower noted for its rarity though not matching other known flowers in terms of colour, scent, and charm (Unzer, 1751b, [Preface] p. b3). It has to be added that on the whole Krüger correctly assessed the reaction of men to his niece’s work. An article about Mrs Unzer, published

⁵² Cf. “[...] *Tirannei mit welcher das männliche Geschlecht ihnen diesen Vorzug streitig machte [...], daß ihre Seelen eben so geschickt wären philosophisch als witzig zu denken.*”

⁵³ “*Man wird glauben, daß ich mein eigen Geschlecht haße, daß ich die Welt umkehren, und eine Zerrüttung in dem gemeinen Wesen hervorbringen will.*”

⁵⁴ “[...] *Hätte ich Scharfsinnigkeit genug gehabt, diese Ueberlegung eher zu machen, [...] so würde ich mich vielleicht bemüht haben, diese Handschrift lieber zu unterdrücken als sie bekannter zu machen.*”

⁵⁵ “[...] *wenn sie den Staat mit Kindern versorgt.*”

и уступающий другим известным цветам с точки зрения аромата, цвета и приятности (Unzer, 1751b, [Vorrede] S. b3). Стоит добавить, что в целом Крюгер вполне корректно оценил реакцию мужского пола на сочинение его племянницы. Если взглянуть на статью про фрау Унцер, опубликованную в «Немецкой биографии» уже в конце XIX в., мы увидим резкую критику, высказываемую ее автором — профессором немецкой филологии Густавом Рёте. Он пишет, что фрау Унцер «охотнее прибегает к хорошему историям из "Spectator" или к стихами из Галлера и Геллerta, которые она использует достаточно смело, нежели к строгим доказательствам»; «греческий и латынь она не знает; метафизику Баумгартена для нее перевел хороший друг; она путает Иксиона и Прометея, а основателя стоического учения она называет просто Стоя», и все это не мешает ей рассуждать о философских системах Платона, Спинозы или Лейбница. Его вердикт неутешителен: «На книге лежит глубокий отпечаток женскости» (Roethe, 1895). При этом господин Рёте почему-то совершенно упускает из виду обстоятельство, которое упоминается как в предисловии Крюгера, так и в предисловии фрау Унцер: Крюгер очень настаивал на публикации, и племяннице, не считавшей себя вправе ставить свое имя на обложку и при этом даже не имевшей возможности спросить совета у находившегося в отъезде мужа, пришлось подчиниться его воле.

Многое проясняет и рецензия на работу Атце, которая вышла в журнале «Всеобщая немецкая библиотека» спустя два года после ее публикации, в 1780 г. Анонимный рецензент отмечает, что «автор пишет для женщин так, будто они были рождены для того, чтобы стать магистрами свободных искусств в наших университетах» (Anonymus, 1780a, S. 508), но «зачем вообще все это девушке, которая никогда не будет ни диспутировать ex cathedra, ни самостоятельно читать лекции по логике?» (Anonymus, 1780a, S. 509). С его точки зрения, никто не усомнится в том, что связь школьной мудрости и практической жизни (в особенности домашней и материнской жизни женского пола) просто притянута за уши. Тем не менее разум у женщин все-таки следует культивировать. Только не школьный, философский разум, а «разум в жизни, разум в отношении истинного предназначения женского пола» (Ibid.). В этом направлении предстоит еще так много сделать, что автор рецензии стремится внести свой посильный вклад:

in *Allgemeine Deutsche Biographie* in the late nineteenth century, is sharply critical. Its author, German philology professor Gustav Roethe, writes that Mrs Unzer "more readily cites nice stories from *The Spectator* or the verses of Haller and Hellert which she uses liberally, than rigorous proofs;"⁵⁶ "she is innocent of Greek and Latin; Baumgarten's metaphysics has been translated for her by a good friend; she confuses Ixion and Prometheus and refers to the founder of the Stoic teaching as simply Stoa,"⁵⁷ which does not prevent her from discussing the philosophical systems of Plato, Spinoza and Leibniz. His verdict is harsh: "The book has a deep imprint of femininity"⁵⁸ (Roethe, 1895). Mr Roethe for some reason ignores the fact mentioned in Krüger's preface and in Mrs Unzer's preface, namely that Krüger strongly insisted on the publication and the niece had to acquiesce, although she did not think she had the right to have her name displayed on the cover and had no chance to ask the advice of her husband who was away at the time.

Some light is shed by the review of Atze's work published two years after its publication in the journal "*Allgemeine deutsche Bibliothek*" in 1780. The anonymous reviewer stresses that "the author writes for women as if they were born to be Liberal Arts Masters at our universities"⁵⁹ (Anon., 1780a, p. 508), but "why should a girl know all this at all if she will never dispute *ex cathedra* or deliver lectures on logic?"⁶⁰ (Anon., 1780a, p. 509). From his point of view the link between school learning and practical life (especially the woman's role as home-maker and mother) is tenuous. Even so, the women's mind should be cultivated. Only, it should be not the school or philosophical reason, but "reason in life, reason in terms of the true mission of the female sex"⁶¹ (*ibid.*). A great deal remains to be done in this area. The author of the review strives to make his contribution:

⁵⁶ "[...] sie greift statt zu strengen Beweisen lieber zu hübschen Geschichten aus dem *Spectator* oder zu Versen Haller's und Gellert's, die sie verwegen genug anwendet."

⁵⁷ "Griechisch und Latein kann sie nicht; Baumgarten's *Metaphysik* hat ihr ein guter Freund übersetzt; den Ixion verwechselt sie mit dem Prometheus, und der Gründer der stoischen Lehre heißt ihr einfach Stoa."

⁵⁸ "Das Buch ist von einer ausgeprägten Frauenzimmerlichkeit."

⁵⁹ "Dieser Verfasser schreibt für Frauenzimmer gerade so, als wenn sie dazu geboren wären, Meister der freier Künste auf unseren Universitäten zu werden."

⁶⁰ "Wozu dies Alles einem Mädchen, welches weder *ex cathedra* disputieren, noch jemals selbst logikalische Collegia lesen soll?"

⁶¹ "[...] die Vernunft im Leben, die Vernunft in Beziehung auf die eigentliche Bestimmung des weiblichen Geschlechtes."

Логика, написанная для этих целей, была бы совершенно иной, нежели представленная; совершенно иной, нежели наши школьные логики. Для того чтобы немного разъяснить мою точку зрения, насколько это можно сделать кратко, я хочу предложить заголовки для разделов подобной женской логики: 1) Цель женского совершенства, или о подлинном предназначении этого пола. 2) Сфера воздействия женского разума в той степени, в какой на нее можно указать исходя из естественного предназначения пола. Этот раздел будет иметь два подраздела: а) Какие истины или какие знания относятся собственно к женскому полу? б) По каким признакам женский рассудок может и должен отличать эти истины от заблуждений? 3) Посредством каких упражнений женский разум должен культивироваться и укрепляться? 4) Каковы те немногие книги, которые следует прочесть женщине? 5) Как следует ей читать эти книги и как использовать прочитанное для своего совершенствования? 6) Практические правила жизни в поговорках. 7) О разумном поведении в браке. 8) О разумном воспитании детей и т.д. [...] То, что другому полу посредством такого обучения будет оказана бесконечно большая услуга, нежели посредством еще столь же большого числа логик привычного склада, не требует, пожалуй, никаких доказательств (Anonymus, 1780a, S. 510).

Подобные размышления демонстрируют, что публикация логических сочинений для женщин во второй половине XVIII в. была поистине революционным ходом. Постулированные еще в работах Томазия и Вольфа положения об универсальности и всеобщей доступности логики как философской дисциплины некоторое время оставались всего лишь декларациями — не было ни женщин-студенток, ни развернутой общественной полемики, касающейся вопросов просвещения женщин. Попытки практической реализации этих деклараций стали появляться в середине XVIII в. В 1751 г. Крюгер, видный преподаватель медицины в Университете Халле, опубликовал одну из первых известных на сегодняшний день немецкоязычных работ по логике для женщин — и сам признал свой жест несвоевременным, хотя к тому его располагало наличие аналогичных сочинений на итальянском и французском языках. Однако даже спустя тридцать лет высказывались суждения, убедительно демонстрировавшие, что в своих визионерских взглядах Томазий и Вольф обогнали реальное развитие Германии более чем на столетие. А учесть

Logic written for these purposes would be entirely different from that under review, totally different from our school logic. To put my viewpoint in a nutshell, I would like to propose some section titles for a woman's logic manual: 1) The goal of woman's perfection, or the true calling of her sex; 2) The sphere of activity of female reason insofar as it can be derived from the natural mission of her sex; That section would have two subsections: a) What truths and what knowledge are relevant to the female sex? b) What are the signs by which the female mind should distinguish these truths from misconceptions? 3) Through what exercises should the female reason be cultivated and strengthened? 4) What are the few books a woman should read? 5) How should she read these books and how should she use what she has read for self-improvement? 6) Practical rules of life in proverbs. 7) On reasonable behaviour in marriage. 8) On reasonable upbringing of children, etc. [...] One need hardly go to any lengths to prove that such learning would render an infinitely greater service to the other sex than any number of the usual books on logic. (Anon., 1780a, p. 510).⁶²

These reflections demonstrate that the publication of logical works for women in the second half of the eighteenth century was a truly revolutionary move. For a while the provisions of Thomasius and Wolff to the effect that logic as a philosophical discipline was universal and commonly accessible were mere declarations; there were no female students, no broad public discussions of the issue of women's enlightenment. Sporadic attempts to put these declarations into practice were first made

⁶² "Eine Logik, in dieser Absicht geschrieben, würde dann etwas ganz anders sein, als die angezeigte; etwas ganz anders, als unsere Schullogiken. Um meine Meynung, so weit es in der Kürze geschehen kann, etwas deutlicher zu machen, will ich einige Ueberschriften von Kapiteln einer solchen Frauenzimmerlogik hersetzen: 1) Ziel der weiblichen Vollkommenheit, oder von der eigentlichen Bestimmung dieses Geschlechts. 2) Wirkungskreis der weiblichen Vernunft, in so fern er aus der natürlichen Bestimmung des Geschlechts angegeben werden kann. Dieses Kapitel würde zwei Unterabtheilungen haben: a) Welche Wahrheiten oder welche Erkenntnisse gehören eigentlich für das weibliche Geschlecht? b) An welchen Kennzeichen kann und soll der weibliche Verstand diese Wahrheiten vom Irrthum unterscheiden? 3) Durch welche Uebungen muss die weibliche Vernunft ausgebildet und gestärkt werden? 4) Welches sind die wenigen Bücher, die ein Frauenzimmer zu lesen hat? 5) Wie muss es dieselben lesen, und wie das Gelesene zu seiner Vervollkommnung anwenden? 6) Praktische Lebensregeln in Sprichwörtern. 7) Vom vernünftigen Betragen im Ehestande. 8) Von vernünftiger Erziehung der Kinder, u. s. w. [...] Daß dem andern Geschlechte durch einen Unterricht dieser Art unendlich mehr bedient sein würde, als durch noch so viel Logiken vom gewöhnlichen Schlage, bedarf wohl keines Beweises."

вая, сколь знакомо для современного российского читателя звучат предложения анонимного рецензента из «Всеобщей немецкой библиотеки» относительно подлинного содержания учебника по логике для женщин, можно заключить, что сочинения Томазия и Вольфа остаются, к определенному сожалению, сверхактуальными и по сей день.

Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00889а «Кантовские лекции по логике в свете современной теории аргументации и традиции критического мышления».

Список литературы

- Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Соч. на рус. и нем. яз. М.: «Ками», 1994. Т. 1. С. 125–147.
- Книгге А. Ф. Ф. Л. фон. Об обращении с людьми / пер. с нем. Якова Лангена. СПб.: В Медицинской типографии, 1810.
- Круглов А. Н. «Vernunftlehre» и «Logik» в немецкой философии XVIII в. и задачи логики в эпоху Просвещения. Часть I // Вопросы философии. 2018. № 9. С. 161–174.
- Круглов А. Н. «Vernunftlehre» и «Logik» в немецкой философии XVIII в. и задачи логики в эпоху Просвещения. Часть II // Вопросы философии. 2019. № 3. С. 172–187.
- Рохов Ф. Э. Детский друг. Книга для чтения поселенцам, изданная на русском языке с подражанием г-ну Рокову: в 2 ч. СПб.: Тип. Брункова, 1797.
- Тетенс И. Н. О всеобщей спекулятивной философии / введ., пер. и прим. А. Н. Круглова, предисл. Н. Хинске. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013.
- Харитоновна А. М. Медицинская антропология XVIII в. и становление антропологии как дисциплины // Вопросы философии. 2016а. № 6. С. 96–106.
- Харитоновна А. М. Понимание человеческого тела в немецкоязычной философии XVIII в. // Тема «живого тела» в истории философии: материалы научной конференции (Институт философии РАН, май 2015 г.) / под ред. И. И. Блауберг, А. А. Чикина. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016б. С. 96–105.
- Anonymus. Neufchatel [Rezension] // Wöchentliche gelehrte Nachrichten. Zum Hamburg. unparthenischen Correspondenten. 1759. № 41. [S. 3–4]. [Рец. на кн.: Durand F. J. Aglaé philosophe ou Cours de Philosophie à la portée des Dames. Neufchatel, 1757. 330 p.]
- Anonymus. Vernunftlehre zum bequemen Gebrauche der Damen in Gespräche abgefaßt. Berlin; Stettin; Leipzig: J. H. Rüdiger, 1763.
- Anonymus. [Rezension] // Allgemeine deutsche Bibliothek. 1773. Bd. 19, St. 2. S. 610–612. [Рец. на кн.: Lehrbuch für Frauenzimmer / hrsg. von Ch. G. Steinberg. Breslau; Leipzig: Ch. F. Gutsch, 1772.]
- Anonymus. [Rezension] // Allgemeine deutsche Bibliothek. 1775. Bd. 26, St. 1. S. 587–589. [Рец. на кн.: Lehrbuch für Frauenzimmer / hrsg. von Ch. G. Steinberg. Bd. 2. Breslau; Leipzig: Ch. F. Gutsch, 1774.]

in the mid-eighteenth century. Krüger, an eminent medicine professor at Halle University, published one of the first presently known German-language works on logic for women, only to admit it to be an untimely gesture although the existence of similar works in Italian and French seemed to nudge him in this direction. Yet even thirty years later convincing arguments were presented to show that in their visionary ideas Thomasius and Wolff were more than a hundred years ahead of Germany's actual development. Considering that the proposals of the anonymous reviewer of the "Allgemeine Deutsche Bibliothek" concerning the content of a logic textbook for women have a familiar ring for the Russian reader, one can conclude that the works of Thomasius and Wolff, sadly, are extremely relevant to this day.

The article has been prepared with the support of the Russian Foundation for Basic Research, Project № 18-011-00889а "Kant's Lectures on Logic in the Light of Contemporary Argumentation Theory and Critical Thinking Tradition."

References

- Anon., 1759. Neufchatel (Rev.: F. J. Durand, *Aglaé philosophe ou Cours de Philosophie à la portée des Dames*. Neufchatel, 1757, 330 p.). *Wöchentliche gelehrte Nachrichten. Zum Hamburg. unparthenischen Correspondenten*, 41, [pp. 3-4].
- Anon., 1763. *Vernunftlehre zum bequemen Gebrauche der Damen in Gespräche abgefaßt*. Berlin & Stettin & Leipzig: J. H. Rüdiger.
- Anon., 1773. Rev.: C. G. Steinberg, ed. *Lehrbuch für Frauenzimmer* (Breslau und Leipzig: C. F. Gutsch, 1772). *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 19(2), pp. 610-612.
- Anon., 1775. Rev.: C. G. Steinberg, ed. *Lehrbuch für Frauenzimmer*, Band 2 (Breslau und Leipzig: C. F. Gutsch, 1774). *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 26(1), pp. 587-589.
- Anon., 1780a. Rev.: C. G. Atze. *Kurze Vernunftlehre für Frauenzimmer*. (Mit einer Vorrede von C. G. Steinberg. Breslau: Gutsch, 1778). *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 39(2), pp. 507-510.
- Anon., 1780b. Rev.: C. G. Steinberg, ed. *Lehrbuch für Frauenzimmer* (Bd. 3, Abt. 1. Breslau: C. F. Gutsch, 1778). *Allgemeine deutsche Bibliothek. Anhang zu Bd. 25-36*, 4, pp. 2069-2071.
- Anon., 1780c. *Sicheres Remedium für Mädchen um sich zur würdigen Frauen zu bilden*. Wien: Gerold.
- Anon., 1782a. Rev.: C. G. Atze, *Naturlehre für Frauenzimmer* (Breslau und Leipzig: Gutsch, 1781). *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 49(1), pp. 157-158.
- Anon., 1782b. Rev.: C. G. Steinberg, ed., *Lehrbuch für Frauenzimmer*. (Bd. 3, Abt. 2. Breslau und Leipzig: C. F. Gutsch, 1781). *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 51(2), pp. 540-542.
- Anon., 1785. Rev.: *Sicheres Remedium für Mädchen um sich zur würdigen Frauen zu bilden* (Wien: Gerold, 1780). *Allgemeine deutsche Bibliothek. Anhang zu Bd. 37-52*, 3, pp. 1436-1437.

Anonymus. [Rezenzion] // Allgemeine deutsche Bibliothek. 1780a. Bd. 39, St. 2. S. 507–510. [Рец. на кн.: Atze Ch.G. Kurze Vernunftlehre für Frauenzimmer. Mit einer Vorrede von Ch.G. Steinberg. Breslau : Gutsch, 1778.]

Anonymus. [Rezenzion] // Allgemeine deutsche Bibliothek. Anhang zu Bd. 25–36. 1780b. Abt. 4. S. 2069–2071. [Рец. на кн.: Lehrbuch für Frauenzimmer / hrsg. von Ch.G. Steinberg. Bd. 3, Abt. 1. Breslau : Ch.F. Gutsch, 1778.]

Anonymus. Sicheres Remedium für Mädchen um sich zur würdigen Frauen zu bilden. Wien : Gerold, 1780c.

Anonymus. [Rezenzion] // Allgemeine deutsche Bibliothek. 1782a. Bd. 49, St. 1. S. 157–158. [Рец. на кн.: Atze Ch.G. Naturlehre für Frauenzimmer. Breslau ; Leipzig : Gutsch, 1781.]

Anonymus. [Rezenzion] // Allgemeine deutsche Bibliothek. 1782b. Bd. 51, St. 2. S. 540–542. [Рец. на кн.: Lehrbuch für Frauenzimmer / hrsg. von Ch.G. Steinberg. Bd. 3, Abt. 2. Breslau ; Leipzig : Ch.F. Gutsch, 1781.]

Anonymus. [Rezenzion] // Allgemeine deutsche Bibliothek. Anhang zu Bd. 37–52. 1785. Abt. 3. S. 1436–1437. [Рец. на кн.: Sicheres Remedium für Mädchen um sich zur würdigen Frauen zu bilden. Wien : Gerold, 1780.]

Atze Ch.G. Kurze Vernunftlehre für Frauenzimmer. Mit einer Vorrede von Ch. G. Steinberg. Breslau ; Leipzig : Ch. F. Gutsch, 1778.

Atze Ch.G. Naturlehre für Frauenzimmer. Breslau ; Leipzig : Gutsch, 1781.

Beek P. von. The First Female University Student: A. M. van Schurman. Utrecht : Igitur, 2010.

Burgerth. Einige Worte über die Seelenkräfte des schönen Geschlechts // Der Humorist / hrsg. von M.G. Saphir. 1841. № 162. S. 667; № 164. S. 674; № 165. S. 678–679; № 166. S. 682.

Donnstags Nachrichten von Zürich. 1757. № 31. [S. 4].

Durand F.J. Statistique Élémentaire. Lausanne : Ravelin, 1795–1796.

Grätz M. Knigge als Erzieher in Theorie und Praxis // Zwischen Weltklugheit und Moral. Der Aufklärer Adolph Freiherr Knigge / hrsg. von M. Rector. Göttingen : Wallstein, 1999.

Grätz M. Adolf Freiherr Knigge und seine Tochter Philippine. Briefe und Schriften. Göttingen : Wallstein, 2013.

Griesbach H., Schulz D. Deutsche Sprachlehre für Ausländer. München : Max Hueber, 1976.

Hoffmann P.T. Eine Altonaer Dichterin von Wein, Weib und Gesang: Johanne Charlotte Unzerin // Altonaer Stadtkalender. 1927. №15. S. 31–35.

Knigge A. von. Ueber den Umgang mit Menschen : in 2 Bdn. Hannover : Schmidt, 1788.

Knigge A. Briefe über Erziehung (1784–1785) // Sämtliche Werke : in 24 Bdn / hrsg. von P. Raabe. München : Saur, 1992. Bd. 16. S. 35–67.

Knigge Ph. Lied eines zehnjährigen Mädchens // Magazin für Frauenzimmer / hrsg. von D. Ch. Seybold. 1785. Bd. 1, St. 1. S. 168.

Knigge Ph. Versuch einer Logic für Frauenzimmer. Hannover : Ritscher, 1789.

Atze, C.G., 1778. Kurze Vernunftlehre für Frauenzimmer. Mit einer Vorrede von C. G. Steinberg. Breslau & Leipzig: Gutsch.

Atze, C.G., 1781. Naturlehre für Frauenzimmer. Breslau & Leipzig: Gutsch.

Beek, P. von, 2010. The First Female University Student: A. M. van Schurman. Utrecht: Igitur.

Burgerth, 1841. Einige Worte über die Seelenkräfte des schönen Geschlechts. Der Humorist. Edited by M.G. Saphir, 162, p. 667; 164, p. 674; 165, pp. 678-679; 166, p. 682.

Donnstags Nachrichten von Zürich, 1757, 31, [p. 4].

Durand, F. J., 1795-1796. Statistique Élémentaire. Lausanne: Ravelin.

Grätz, M., 2013. Adolf Freiherr Knigge und seine Tochter Philippine. Briefe und Schriften. Göttingen: Wallstein.

Grätz, M., 1999. Knigge als Erzieher in Theorie und Praxis. In: M. Rector, ed. 1999. Zwischen Weltklugheit und Moral. Der Aufklärer Adolph Freiherr Knigge. Göttingen: Wallstein.

Griesbach, H., Schulz, D., 1976. Deutsche Sprachlehre für Ausländer. München: Hueber.

Hinske, N., 1990. Einleitung. In: N. Hinske, ed. 1990. Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift. In Zusammenarbeit mit M. Albrecht ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. XII-LXIX.

Hoffmann, P.T., 1927. Eine Altonaer Dichterin von Wein, Weib und Gesang: Johanne Charlotte Unzerin. Altonaer Stadtkalender, 15, pp. 31-35.

Kant, I., 1991. An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?' In: I. Kant, 1991. Political Writings. Edited by H. S. Reiss, translated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 54-60.

Kharitonova, A. M., 2016. Medical Anthropology in the 18th Century and Development of Anthropology Discipline. Voprosy Filosofii, 6, pp. 96-106.

Kharitonova, A. M., 2016. Understanding the Human Body in the German-speaking Philosophy of the 18th Century. In: Blauberg, I.I., Chickina, A. A., eds. 2016. Tema "zhivogo tela" v istorii filosofii [Theme of the "Living Body" in the History of Philosophy]: Proceedings of the Conference (Institute of Philosophy, RAS, May 2015). Moscow & St. Petersburg: Centr gumanitarnykh initsiativ, pp. 96-105.

Knigge, A., 1992. Briefe über Erziehung (1784-1785). In: A. Knigge, 1992. Sämtliche Werke in 24 Bänden. Edited by P. Raabe. Vol. 16. München: Saur, pp. 35-67.

Knigge, A. von, 1788. Ueber den Umgang mit Menschen. In 2 Volumes. Hannover: Schmidt.

Knigge, A. F. F. L. von, 1810. Ob obraschenii s liud'mi [On Human Relations]. Translated from German [into Russian] by J. Langen. St. Petersburg: In Medical Typography.

Knigge, Ph., 1785. Lied eines zehnjährigen Mädchens. Magazin für Frauenzimmer. Edited by D. C. Seybold, 1(1), p. 168.

Knigge, Ph., 1789. Versuch einer Logic für Frauenzimmer. Hannover: Ritscher.

Krouglov, A.N., 2018. "Vernunftlehre" and "Logic" in German Philosophy of the 18th Century and Logic Issues in the Age of Enlightenment. Part I. Voprosy Filosofii, 9, pp. 161-174.

Lange J. *Medicina mentis, Qua, præmissa Historia mentis medica, seu philosophica, detectaque ac rejecta philomoria, Genuina philosophandi ac litterarum studia tractandi Methodus, tanquam recta ad eruditionem ac sapientiam via ostenditur*, Orphanotropheum. Halae Magdeburgicae : Orphanotropheum, 1718.

Langer T. Johanne Charlotte Unzerin – Die erste deutsche Weltweise // Über die Gelehrsamkeit eines Frauenzimmers. Texte von und über Frauenzimmer von J. Ch. Unzerin, J.G. Krüger, G.F. Meier, J.J. Lange. Halle : Hallescher Verlag, 1996. S. 8–23.

Mager K.W.E. Brief an eine Dame über die Hegelsche Philosophie. Berlin : Morin, 1837.

Monatliche Nachrichten. Zugabe vom Brachmonat und Heumonat. 1756. S. 52.

Monatliche Nachrichten einicher Merkwürdigkeiten, in Zürich gesammelt, und herausgegeben. 1757. № 7. S. 81.

Nübel B. Knigge und seine Tochter Philippine oder Über den Umgang mit Frauenzimmern // Adolph Freiherr Knigge. Neue Studien / hrsg. von H. Zimmermann. Bremen : Edition Temmen, 1998. S. 58–66.

Pozzo R. Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik. Ein Beitrag zur Rekonstruktion der historischen Hintergründe von Kants Logik-Kolleg. Frankfurt a/M : Lang, 1988.

Riss W. *Bibliographia Logica*. Hildesheim : Olms, 1965.

Rochow F.E. Versuch eines Schulbuches für Kinder der Landleute oder zum Gebrauche in Dorfschulen. Berlin : Nicolai, 1772.

Rochow F.E. Der Kinderfreund: ein Lesebuch zum Gebrauch in Landschulen. Frankfurt : Eichenberg, 1776.

Rochow F.E. Eine kleine Logik oder Vernunft-Anwendungs-Lehre. Braunschweig : Verlag der Schulbuchhandlung, 1789.

Rochow F.E. *Schriften zur Volksschule* / hrsg. von R. Lochner. Bad Heilbrunn : Klinkhardt, 1962.

Roethe G. Unzer, Johanne Charlotte // *Allgemeine Deutsche Biographie*. 1895. Bd. 39. S. 331–334. URL: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118763830.html> (дата обращения: 28.05.2019).

Schiller. Philosophie für Damen angenehmen und unterhaltenden Inhalts. Frankfurt a/M : Gebhard und Körber, 1803.

Spang M. Wenn sie ein Mann wäre: Leben und Werk der Anna Maria van Schurmann (1607–1678). Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.

Steinberg Ch.G. Lehrbuch für Frauenzimmer. Breslau; Leipzig : Ch.F. Gutsch, 1772.

Steinberg Ch.G. Lehrbuch für Frauenzimmer. Breslau ; Leipzig : Ch.F. Gutsch, 1774. Bd. 2.

Thomasius Ch. Einleitung zu der Vernunft-Lehre, Worinnen durch eine leichte, und allen vernünftigen Menschen, wasserley Standes oder Geschlechts sie seyn, verständliche Manier der Weg gezeigt wird, ohne die Syllogisticâ das wahre, wahrscheinliche und falsche voneinander zu entscheiden, und neue Wahrheiten zu erfinden. Halle : Ch. Salfeld, 1691.

Tosch F. Rochow // *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers* / ed. by H.F. Klemme, M. Kuehn. 3rd ed. L. : Bloomsbury Academic, 2016. P. 633–635.

Krouglov, A.N., 2019. “Vernunftlehre” and “Logic” in German Philosophy of the 18th Century and Logic Issues in the Age of Enlightenment. Part II. *Voprosy Filosofii*, 3, pp. 172-187.

Lange, J., 1718. *Medicina mentis, Qua, præmissa Historia mentis medica, seu philosophica, detectaque ac rejecta philomoria, Genuina philosophandi ac litterarum studia tractandi Methodus, tanquam recta ad eruditionem ac sapientiam via ostenditur*, Orphanotropheum. Halae Magdeburgicae: Orphanotropheum.

Langer, Th., 1996. Johanne Charlotte Unzerin – Die erste deutsche Weltweise. In: Th. Langer, ed. 1996. *Über die Gelehrsamkeit eines Frauenzimmers. Texte von und über Frauenzimmer von J. C. Unzerin, J. G. Krüger, G. F. Meier, J. J. Lange*. Halle: Hallescher Verlag, pp. 8-23.

Mager, K. W. E., 1837. *Brief an eine Dame über die Hegelsche Philosophie*. Berlin: Morin.

Monatliche Nachrichten einicher Merkwürdigkeiten, in Zürich gesammelt, und herausgegeben, 1757, 7, p. 81.

Monatliche Nachrichten. Zugabe vom Brachmonat und Heumonat, 1756, p. 52.

Nübel, B., 1998. Knigge und seine Tochter Philippine oder Über den Umgang mit Frauenzimmern. In: Zimmermann, H., ed. 1998. *Adolph Freiherr Knigge. Neue Studien*. Bremen: Edition Temmen, pp. 58-66.

Pozzo, R., 1988. *Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik. Ein Beitrag zur Rekonstruktion der historischen Hintergründe von Kants Logik-Kolleg*. Frankfurt a. M.: Lang.

Riss, W., 1965. *Bibliographia Logica*. Hildesheim: Olms.

Rochow, F. E., 1962. *Schriften zur Volksschule*. Edited by R. Lochner. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.

Rochow, F. E., 1772. *Versuch eines Schulbuches für Kinder der Landleute oder zum Gebrauche in Dorfschulen*. Berlin: Nicolai.

Rochow, F. E., 1776. *Der Kinderfreund: ein Lesebuch zum Gebrauche in Landschulen*. Frankfurt: Eichenberg.

Rochow, F. E., 1789. *Eine kleine Logik oder Vernunft-Anwendungs-Lehre*. Braunschweig: Verlag der Schulbuchhandlung.

Rochow, F. E., 1797. *Detskiy drug. Kniga dlya chteniya pose-lyanam, izdannaya na rossijskom yazyke s podrazhaniyem g-nu Rokovu [A Children's Friend. A Book for Reading to the Villagers, Published in Russian and Following Mr. Rokov's Example]*. In 2 parts. St. Petersburg: Broonkov.

Roethe, G., 1895. Unzer, Johanne Charlotte. In: *Allgemeine Deutsche Biographie, Volume 39*, pp. 331-334, [online] Available at: <<https://www.deutsche-biographie.de/pnd118763830.html>> [Accessed 28 May 2019].

Schiller, 1803. *Philosophie für Damen angenehmen und unterhaltenden Inhalts*. Frankfurt a. M.: Gebhard und Körber.

Spang, M., 2009. *Wenn sie ein Mann wäre: Leben und Werk der Anna Maria van Schurmann (1607-1678)*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Steinberg, C. G., 1772. *Lehrbuch für Frauenzimmer*. Breslau; Leipzig: C. F. Gutsch.

Steinberg, C. G., 1774. *Lehrbuch für Frauenzimmer. Volume 2*. Breslau; Leipzig: C. F. Gutsch.

Thomasius, C., 1691. *Einleitung zu der Vernunft-Lehre, Worinnen durch eine leichte, und allen vernünftigen Menschen, wasserley Standes oder Geschlechts sie seyn, verständliche Manier der Weg gezeigt wird, ohne die Syllogisticâ das wahre, wahrscheinliche und falsche voneinander zu entscheiden, und neue Wahrheiten zu erfinden*. Halle: C. Salfeld.

Tschirnhaus E.W. Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia. Lipsiae : Fritsch, 1695.

Unzer J. Ch. Grundriß einer Natürlichen Historie und eigentlichen Naturlehre für das Frauenzimmer. Halle : Hemmerde, 1751a.

Unzer J. Ch. Grundriß einer Weltweißheit für das Frauenzimmer. Halle : Hemmerde, 1751a.

Unzer J. Ch. Grundriß einer Weltweißheit für das Frauenzimmer. Mit Anmerkungen und einer Vorrede begleitet von J.G. Krüger. 2. verbesserte und vermehrte Aufl. Halle : K.H. Hemmerde, 1767.

Walch J.G. Philosophisches Lexicon, darinnen die in allen Theilen der Philosophie, als Logic, Metaphysic, Physic, Pneumatic, Ethic, natürlichen Theologie und Rechts-Gelehrsamkeit, wie auch Politic fürkommenden Materien und Kunst-Wörter erklärt, und aus der Historie erläutert; die Streitigkeiten der ältern und neuern Philosophen erzehlet, die dahin gehörigen Bücher und Schriften angeführet, und alles nach Alphabetischer Ordnung vorgestellt werden, mit nöthigen Registern versehen. Leipzig : Gleditsch, 1726.

Об авторе

Алёна Михайловна Харитонов, кандидат философских наук, преподаватель, кафедра истории зарубежной философии, философский факультет, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Россия.

E-mail: kha.alyona@gmail.com

Для цитирования:

Харитонов А.М. Логические пособия эпохи позднего Просвещения для женщин // Кантовский сборник. 2019. Т. 38, № 3. С. 81–106. doi: 10.5922/0207-6918-2019-3-4

Tosch, F., 2016. Rochow. In: H. Klemme, M. Kuehn, eds. 2016. *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*. 3rd edition. London: Bloomsbury Academic, pp. 633-635.

Tschirnhaus, E. W., 1695. *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia*. Lipsiae: Fritsch.

Unzer, J. C., 1751a. *Grundriß einer Natürlichen Historie und eigentlichen Naturlehre für das Frauenzimmer*. Halle: Hemmerde.

Unzer, J. C., 1751b. *Grundriß einer Weltweißheit für das Frauenzimmer*. Halle: Hemmerde.

Unzer, J. C., 1767. *Grundriß einer Weltweißheit für das Frauenzimmer*. Mit Anmerkungen und einer Vorrede begleitet von J.G. Krüger. 2. verbesserte und vermehrte Auflage. Halle: Hemmerde.

Walch, J.G., 1726. *Philosophisches Lexicon, darinnen die in allen Theilen der Philosophie, als Logic, Metaphysic, Physic, Pneumatic, Ethic, natürlichen Theologie und Rechts-Gelehrsamkeit, wie auch Politic fürkommenden Materien und Kunst-Wörter erklärt, und aus der Historie erläutert; die Streitigkeiten der ältern und neuern Philosophen erzehlet, die dahin gehörigen Bücher und Schriften angeführet, und alles nach Alphabetischer Ordnung vorgestellt werden, mit nöthigen Registern versehen*. Leipzig: Gleditsch.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Dr Alyona M. Kharitonova, lecturer, Section of the History of Foreign Philosophy, Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

E-mail: kha.alyona@gmail.com

To cite this article:

Kharitonova, A. M., 2019. Logic Manuals for Women in the Late Enlightenment Era. *Kantian Journal*, 38(3), pp. 81-106. <http://dx.doi:10.5922/0207-6918-2019-3-4>

СВОБОДА И ПРОИЗВОЛ.
АКТУАЛЬНОСТЬ ЭТИКИ КАНТА
И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

Обзор XVI Саратовского
философского семинара
(Саратов, 14 мая 2019 г.)

Л.И. Тетюев¹, А.В. Лебедева²

В обзоре представлена дискуссия на тему «Свобода и произвол. Актуальность этики Канта и современный мир», которая развернулась на XVI философском семинаре «И. Кант и актуальные проблемы современной философии» 14 мая 2019 г. в Саратове. Ее организаторами выступили кафедра этики и эстетики философского факультета Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского (СГУ) и кафедра онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов (Москва). Обсуждение проблемы свободы у Канта было задано историко-философским контекстом восприятия его идей в немецком и русском неокантианстве, что нашло отражение в прозвучавших на семинаре докладах и выступлениях в ходе дискуссии.

Ключевые слова: этика Канта, И.-Г. Фихте, Г. Коген, Э. Кассирер, В.Э. Сеземан, А.В. Вейдеман, гуманизм Сартра, критическая рефлексия, категорический императив, философия религии.

Четырнадцатого мая 2019 г. в рамках XVI Саратовского философского семинара «И. Кант и актуальные проблемы современной философии» прошел II межвузовский теоретический семинар, посвященный проблеме соотношения свободы и произвола в контексте кантовской этики. Этим мероприятием была продолжена добрая научная традиция, начатая в 2003 г. на Волге в Саратове, ежегодно проводить в апреле-мае «исследовательский семинар», посвященный обсуждению философского наследия И. Канта в свете актуальных проблем современной философии.

¹ Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского, 410000, Россия, г. Саратов, ул. Астраханская, д. 83.

² Российский университет дружбы народов (РУДН), 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6.

Поступил в редакцию: 28.05.2019 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2019-3-5

© Тетюев Л.И., Лебедева А.В., 2019.

FREEDOM AND ARBITRARINESS.
THE RELEVANCE OF KANT'S ETHICS
AND THE MODERN WORLD

Report of the 16th Saratov
Philosophical Workshop
(Saratov, 14 May 2019)

L.I. Tetjuev¹, A.V. Lebedeva²

This review presents the discussion on "Freedom and Arbitrariness. The Relevance of Kant's Ethics and the Modern World", which took place at the 16th Philosophical Workshop "I. Kant and the Current Problems of Modern Philosophy" held in Saratov on 14 May 2019. The discussion was organised by the Department of Ethics and Esthetics at the Philosophical Faculty of the N. G. Chernyshevsky Saratov State University and the Department of Ontology and Epistemology of the Peoples' Friendship University of Russia (Moscow). The discussion of Kant's treatment of the problem of freedom was prompted by the historical and philosophical context of the perception of his ideas by German and Russian Neo-Kantians as reflected in the presentations and interventions during the course of the discussion.

Keywords: Kantian ethics, Johann Gottlieb Fichte, Hermann Cohen, Ernst Cassirer, Vasily Seseman, Alexander Veideman, Sartre's humanism, critical reflection, categorical imperative, philosophy of religion.

The Second Inter-University Theoretical Workshop devoted to the problem of the relationship between freedom and arbitrariness in the context of Kantian ethics was held on 14 May 2019 as part of the 16th Saratov Philosophical Workshop "I. Kant and the Current Problems of Modern Philosophy". The event was a follow-up to the sound scholarly tradition initiated in 2003 in Saratov on the Volga to hold an annual "research workshop" devoted to the discussion of Kant's philosophical heritage in the light of the more urgent current problems of modern philosophy.

¹ Saratov State University, 83, Ul.Astrakhanskaya, Saratov, Russia, 4100003.

² RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya str., Moscow, Russia, 117198.

Received: 28.05.2019.

doi: 10.5922/0207-6918-2019-3-5

© Tetjuev L.I., Lebedeva A.V., 2019.

Организаторами семинара в 2019 г. выступили Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского (СГУ) и Российский университет дружбы народов (РУДН, Москва). В семинаре приняли участие представители научного сообщества Саратова и Москвы, молодые ученые, в том числе аспиранты, магистранты и студенты философских факультетов СГУ и РУДН.

Проблема свободы является поистине самой сложной и дискуссионной в этике Канта. Уже в «Критике чистого разума» автор ставит перед собой задачу прояснить, как мир свободы может проникнуть в мир природы. Априоризм нравственности имеет характер «практической необходимости», и, следовательно, свобода олицетворяет себя в свободной причинности самоопределения. Размышлениями на эту тему открыл заседание руководитель Саратовского философского семинара, профессор кафедры этики и эстетики СГУ *Леонид Иванович Тетюев*. В докладе «Как возможна свобода? Этика Канта и Э. Кассирер» он отметил, что вопрос, вынесенный в название доклада, Кассирер считал для себя главным. В известной давосской дискуссии весной 1929 г. Кассирер противопоставил фундаментальной онтологии М. Хайдеггера кантовскую этику: категорический императив должен быть таким, чтобы закон, который будет установлен, был значим не только для людей, но вообще для всех разумных существ. Большое значение, уточняет Кассирер, имеет не цена вещей, а *достоинство*, придаваемое себе каждым субъектом тем, что он видит в себе создателя своего индивидуального и одновременно общего определения воли. Кантовское требование этического долга, подчеркнул Л.И. Тетюев, есть исключительное основание уверенности, которая обретается в осознании этического закона как закона *свободы*. Кассиреровская мысль о свободе и достоинстве каждого человека есть своего рода попытка *реконструировать* моральное сознание, в основе которого лежит не способность познания, но способность образования воли, т.е. процесс действующего самоопределения. Автономия, по мнению Кассирера, означает ту связь теоретического и нравственного разума, в которой нравственный разум сознает самого себя в качестве законодательствующего в отношении свободы. В прениях по докладу В.Н. Белов подчеркнул тот факт, что изначально понятие свободы Кант определяет как трансцендентальную способность рассудка, которая и становится возможным основанием конституирования опыта свободы. Г. Ко-

The workshop was organised by the Department of Ethics and Esthetics at the Philosophical Faculty of the N. G. Chernyshevsky Saratov State University (SSU) and the Department of Ontology and Epistemology at the Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University) in Moscow. Taking part in the workshop were representatives of the scientific communities of Saratov and Moscow, young scholars, post-graduate, MA and undergraduate students of the philosophical faculties of SSU and RUDN University.

The problem of freedom is arguably the most complex and controversial part of Kant's ethics. Already in the *Critique of Pure Reason* Kant sets the task of clarifying how the world of freedom can penetrate the world of nature. Apriorism of morality has the character of "practical necessity" and consequently, freedom manifests itself in the free causality of self-determination. The session was opened by the head of the Saratov Philosophical Workshop, Professor *Leonid I. Tetjuev* of the SSU Department of Ethics and Esthetics. In his presentation "How is Freedom Possible? The Ethics of Kant and Cassirer" he noted that Cassirer considered the issue in the title of this presentation to be pivotal. During the famous Davos discussion in the spring of 1929 Cassirer counterpoised Kantian ethics to the fundamental ontology of Heidegger: the categorical imperative must be such that established law would apply not only to humans but to all intelligent creatures. Cassirer stressed the importance not of the price of things, but the *dignity* each subject attaches to himself by viewing himself as the creator of his individual and simultaneously common definition of the will. The Kantian requirement of ethical duty, L. I. Tetjuev stressed, is the sole grounds for confidence arising from the consciousness of the ethical law as the law of *freedom*. Cassirer's idea of the freedom and dignity of every person is an attempt to *reconstruct* moral consciousness based not on cognitive capacity, but on the formation of the will, i. e. the process of effective self-determination. Autonomy, according to Cassirer, signifies the link between theoretical and moral reason, in which the moral reason considers itself superior to freedom. Commenting on the presentation, V.N. Belov stressed that Kant initially defined freedom as the transcendental capacity of understanding, which becomes a possible ground for constituting the experience of freedom. H. Cohen gives a methodological slant to this proposition by defining man

ген переосмыслил этот момент методологически, определив человека и его моральное сознание в качестве объекта этики. Н.П. Лысикова поддержала идею докладчика, согласно которой Кассирер увидел, что глубинные основания личности заключаются у Канта в свободе и уникальности человека, т.е. свобода зарождается у истоков личностного бытия.

С докладом «От Канта к Фихте: возможность перехода» выступила профессор кафедры теоретической и социальной философии СГУ Светлана Михайловна Малкина. Ею были определены возможные истоки фихтеанской интерпретации кантовской философии, те узловые точки, в которых видны возможности идеалистического прочтения последней. Для Фихте «Критика чистого разума» стала настоящим откровением, определившим для него горизонт свободы, подчеркнула докладчик. Цель своей философии Фихте видит в продолжении и популяризации философии Канта. Однако между кантовским трансцендентализмом и немецким идеализмом Фихте, Шеллинга и Гегеля имеется и серьезное отличие: «коперниканский поворот», способность воображения, категорический императив Канта Фихте прочитывает как романтик, делая акцент на воле и способности к деятельной свободе субъекта. В ходе дискуссии Л.И. Тетюев отметил, что романтический отход Фихте от трансцендентальной философии Канта обусловлен глубинными мотивами немецкого идеализма — постижением Абсолюта, и весь послекантовский трансцендентальный идеализм можно назвать «философией трансцендентного томления по Абсолюту». В.Н. Белов заметил, что при знакомстве с текстами Фихте рождается странное ощущение, будто бы читаешь выражения, формулы и даже нередко конкретные ходы мысли Канта, но выводы получаются при этом совсем не кантовские. С.М. Малкина продолжила эту мысль, с долей философской иронии указав, что то, что у Канта является лишь априорной формой, у Фихте становится самополагающим основанием, и это можно назвать «ошибочным прочтением» Канта.

В докладе «Свобода как возможность человека» профессор кафедры философии Саратовской государственной юридической академии Ольга Викторовна Костина остановилась на идее обоснования человеческого существования через свободу. Именно свобода выстраивает всю архитектуру человеческого бытия — личностного, невещественного, независимого от наличной эмпиричности. Такое существование преисполнено драматизма, оно связано с парадоксами свободы, о которых размышлял Кант. Хайдеггер продолжает эту линию чело-

and his moral consciousness as the object of ethics. N. P. Lysikova supported the keynote speaker in that Cassirer saw that Kant located the underlying foundations of a personality in the freedom and uniqueness of the person, i. e. freedom is born at the source of personal being.

Professor *Svetlana M. Malkina* of the Chair of Theoretical and Social Philosophy at SSU in her presentation "From Kant to Fichte: the Possibility of Transition" identified the possible sources of the Fichtean interpretation of Kant's philosophy, in which the possibilities of an idealistic reading of the latter can be discerned as the key points. For Fichte the *Critique of Pure Reason* was a veritable revelation that showed him the horizon of freedom, the speaker stressed. Fichte considered the aim of his philosophy to be continuation and popularisation of Kant's philosophy. However, there is a serious difference between Kantian transcendentalism and the German idealism of Fichte, Schelling and Hegel: "the Copernican turn," the capacity of imagination and Kant's categorical imperative are interpreted by Fichte as a Romantic with emphasis on the will and the capacity of the subject to act freely. During the course of the discussion L. I. Tetjuev noted that Fichte's romantic departure from Kant's transcendental philosophy stems from the underlying motives of German idealism, i. e. the quest for the ultimate and true Absolute, and the entire post-Kantian transcendental idealism can be described as "the philosophy of the quest for the Absolute." V. N. Belov remarked that a perusal of Fichte's texts generates a strange feeling that you are reading the expressions, formulas and often even specific turns of Kant's thought, whereas the conclusions arrived at are anything but Kantian. S. M. Malkina picked up this idea pointing out with a touch of philosophical irony that what Kant considers to be merely an *a priori* form, becomes the bedrock principle with Fichte; this can be seen as a "misreading" of Kant.

In her presentation "Freedom as Human Possibility" Professor *Olga V. Kostina* of the Philosophy Department at the Saratov State Legal Academy dwelled on the idea of grounding human existence on freedom. It is freedom that forms the architectonics of human being — personal, non-material, independent of empirical reality. Such existence is full of drama, involving as it does the paradoxes of freedom which engaged Kant's mind. Heidegger

веческого бытия, способного экзистировать. Подобное вопрошание связано с самой возможностью бытия-человеком. Опираясь на хайдеггеровскую версию кантовской интерпретации свободы, докладчик наметила основной ориентир пути к свободе — выход человека за пределы чувственного мира к практическому существованию личности, к той фактичности, которая не равна фактичности наличных вещей. Воление собственного существа понимается О.В. Костиной прежде всего как полнота ответственности, которая отличает самость и самостояние человека от автоматизма привычки и правила, свободу — от чужого и несобственного проживания, честь и достоинство — от тотальных систем подчинения. В ходе дискуссии Н.П. Лысикова напомнила, что вопрошание о свободе связано с глубинными принципами организации человеческого космоса, с самой возможностью бытия-человеком. Линия хайдеггеровского бытия — это линия, в общем-то, некомфортного существования на пределе своих возможностей — между жизнью и смертью. Л.И. Тетюев согласился, что быть свободным и быть открытым для притязания и ответственности — значит постоянно рисковать, и это звучит почти в кантовском ключе невероятных свободных начинаний и спонтанных возвращений человека к его исходной человечности.

Доклад доцента кафедры философии Саратовской государственной юридической академии Ларисы Юрьевны Пионткевич был посвящен анализу категорического императива Канта и проблеме свободы в работе Ж.-П. Сартра «Экзистенциализм — это гуманизм». Докладчик через призму второй формулы категорического императива Канта предложила новые определения идей свободы, ответственности, выбора, развиваемых Сартром. Сартр, вступая в полемику с Кантом, утверждает, что никакой моральный закон не может помочь человеку сделать свой выбор в пользу тех или иных ценностей, так как значимость ценностей, которым отдается предпочтение, и сам выбор уже предопределены совершенным поступком. Однако такой подход, подчеркнула Л.Ю. Пионткевич, предлагает упрощенную версию нравственного закона. Категорический императив как высшее единство всех вытекающих из разума представлений не может быть рассмотрен как нечто раз и навсегда установленное. Он предполагает «бесконечную цепь рефлексии» (Т. Адорно), которая никогда не может быть завершена человеком, но только она и позволяет ему творить свое бытие и нести за него полную ответственность, обретая истинную свободу. Кант, в от-

continued the idea of the miracle of human being as capable of existing. This question is connected with the very possibility of being human. Proceeding from Heidegger's version of the Kantian interpretation of freedom, the speaker identified the main pointer to the path toward freedom, man's egress beyond the sensual world toward practical existence of the personality, the factuality of which is not identical to the factuality of existing things. O. V. Kostina sees the volition of one's being above all as the full extent of responsibility which distinguishes man's selfhood from the automatism of habit and rule, freedom from another's and not one's own experience, honour and dignity from total systems of subjugation. During the discussion N. P. Lysikova pointed out that the quest for freedom is linked with the underlying principles of the organisation of the human cosmos, with the very possibility of being a human. Heidegger's being is generally uncomfortable existence pushing the limits of one's potential, existence between life and death. L. I. Tetjuev agreed that to be free and to be open to claims and responsibility involves constant risk, which has a Kantian ring to it of incredible, free undertakings and spontaneous returns of man to his inherent humanity.

The presentation of Larisa Yu. Piontkevich, Associate Professor at the Philosophy Department of the Saratov State Law Academy, was devoted to the analysis of Kant's categorical imperative and the problem of freedom in Sartre's book *Existentialism is Humanism*. Looking through the prism of the second formula of Kant's categorical imperative, the speaker offered new definitions of the ideas of freedom, responsibility and choice developed by Sartre. Challenging Kant, Sartre maintained that no moral law could help a person to make a choice in favour of certain values, because the significance of the values preferred and the actual choice are predetermined by the performed act. However, as L. Yu. Piontkevich stressed, this approach implies a simplified version of the moral law. The categorical imperative as the highest unity of all the ideas arising from reason cannot be seen as something established once and for all. It implies "an infinite chain of reflection" (T. Adorno) which can never be completed by man, yet it alone enables man to create his being and be fully responsible for its obtaining

личие от Сартра, рассматривает внутренний мир человека, его бессмертную душу как нечто высшее, что позволяет ему формулировать условия и возможности этого достойного человека «самостояния». Формула «не использовать человека в качестве средства» и является универсальным способом бытия, позволяющим человеку преодолеть в себе эмпирического субъекта, утвердиться в самом-себе-бытии посредством нравственного закона и отыскать цель, которая перестала бы быть средством для достижения чего-то внешнего. В противном случае индивид просто растворяется в природном мире. Как это ни парадоксально, но именно такая участь постигла сартровского «авантюриста» свободной экзистенции. В прениях по докладу В.Н. Белов отметил, что, пытаясь противостоять трансцендентному, отменяющему человеческую автономию и свободу, Сартр погружает человека в пучину эмпирической реальности. Оправдывая все его устремления, он перекрывает, таким образом, для человека любую возможность стать человеком и обрести истинную свободу.

В выступлении преподавателя СГУ Павла Анатольевича Владимиров «Проблема соотношения блага и зла в философии В.Э. Сеземана» было отмечено, что в неокантианской традиции особое место занимают теории платонизма и неоплатонизма. Сеземан, русский неокантианец, ещё во время написания магистерской диссертации «Этика Платона и проблема зла» обозначил свой интерес именно к философии Платона и сконцентрировал внимание на разработке соотношения блага и зла. Положения Канта о сущности практического разума и в особенности принцип должноствования принимаются им как необходимое основание кантовского трансцендентального идеализма. Русский философ интерпретирует этику платонизма сквозь призму трансцендентальной философии Канта, указывая на наличие «напряженной противоположности» между имманентностью и трансцендентностью. Тем самым, подчеркивает П.А. Владимиров, в позиции Сеземана обозначается корреляция идеи блага, с одной стороны, и фактической модели поведения и целеполагающего основания совершаемого поступка — с другой. Благо существует само по себе, не требует даже обоснования со стороны ценностей (в том числе культурных) и представляет собой то, что реально существует, бытийствует. Зло — это бессодержательное понятие, которое не наполняется своим собственным смыслом, а наличествует только как необходимое противопоставление благу. Нравственность в рассуждениях Сесе-

true freedom. Kant, unlike Sartre, regards man's inner world and his immortal soul as something superior which enables man to form the conditions and possibilities of dignified "independence." The formula, "Do not use man as an instrument" is the universal mode of being that enables man to overcome the empirical object within himself, to become established in being-in-oneself through the moral law and find a goal that would cease to be a means of achieving something external. Otherwise the individual is simply dissolved in the natural world. Paradoxically, this is exactly what happened to Sartre's "adventurer" of free existence. Reacting to this presentation V. N. Belov noted that in seeking to oppose the transcendental (thus cancelling human autonomy and freedom) Sartre immerses man in the maelstrom of empirical reality. By justifying all his aspirations, Sartre blocks man's possibility to be human and to gain genuine freedom.

SSU lecturer Pavel A. Vladimirov in a presentation entitled "The Problem of the Relationship of Good and Evil in V. Seseman's Philosophy" noted the special role of Platonism and Neo-Platonism in the Neo-Kantian tradition. Seseman, a Russian Neo-Kantian, manifested his interest in Plato's philosophy while still writing his Master's dissertation "Plato's Ethics and the Problem of Evil", concentrating on the relationship between good and evil. He accepts Kant's provisions concerning the essence of practical reason and especially the principle of the "universality of the ought" as the necessary foundation of Kantian transcendental idealism. The Russian philosopher interprets Plato's ethics through the prism of Kant's transcendental philosophy, noting the "tense polarity" between immanence and transcendentalism. This, P. A. Vladimirov argued, reveals in Seseman's position a correlation between the idea of good and the factual model of behaviour and the goal-setting foundation of a performed act. Good exists by itself, it does not even need to be bolstered by values (including cultural ones) and represents what really exists. Evil is a concept without substance which is not filled by its own meaning but exists only as the necessary antipode of good. Seseman interprets morality in accordance with the principle of what ought to be, which exists independently and objectively. L. I. Tetjuev, in ad-

мана понимается в соответствии с принципом должностования, который наличествует независимо и объективно. В дополнение к размышлениям докладчика Л.И. Тетюев указал, что корреляция добра и зла, а точнее — идеи блага и безнравственности поступка есть у Сеземана практическое следствие проблемы корреляции рационального и иррационального. Н.П. Лысикова обратилась к докладчику с вопросом: «Определяет ли Сеземан различие между добром и злом в контексте практической философии Канта или делает отсылку к более ранней традиции, к платонизму?» В своем ответе П.А. Владимиров подчеркнул, что Сеземан при определении понятия зла основывается на этике Платона — оно выявляется как негация добродетели или блага, и весь терминологический аппарат философа указывает на влияние Платона, что в целом соответствует неокантианской традиции.

Профессор *Владимир Николаевич Белов*, заведующий кафедрой онтологии и теории познания РУДН, выступил с концептуальным докладом «Проблема справедливости в этике и философии религии Германа Когена». Он указал, что корни проблемы справедливости, согласно немецкому философу, лежат в иудейской традиции шабата, когда отдых полагается любому, независимо от его социального или имущественного положения. Гарантом реализации справедливости в обществе, по Когену, должно выступить государство, которое только и способно обеспечить историческую осуществимость нравственности. При обсуждении доклада С.М. Малкина отметила, что действительно критический идеализм Когена получает свое окончательное завершение в этике, но в ней определяется также и сам критический смысл идеала нравственности. Ее поддержал Л.И. Тетюев, который уточнил, что достижения критического идеализма обусловлены в целом исходными задачами кантовского идеализма, поэтому проблема свободы является не только этической проблемой, но значима и для обоснования сфер права, политики, образования.

Магистрант РУДН *Анастасия Владимировна Лебедева* выступила с сообщением «Этические воззрения русского неокантианца Александра Вейдемана». Докладчик подчеркнула важную мысль пока еще малоизвестного русского философа первой половины XX в. А.В. Вейдемана о том, что естествознание завершает построение мира как объекта познания. Но объект необходимо предполагает познающего субъекта. Исходя из этого, вторая основная проблема философии, согласно русскому философу, — это построение мира как субъекта. Решение

dition to the speaker's reflections, pointed out that the correlation of good and evil, or rather, the idea of the good and the immorality of an act is seen by Seseman as the practical consequence of the problem of the correlation between the rational and the irrational. N. P. Lysikova put a question to the speaker: "Does Seseman define the difference between good and evil in the context of Kant's practical philosophy or does he refer to the earlier tradition, Platonism?" In his reply P. A. Vladimirov stressed that Seseman in defining the concept of evil proceeds from Plato's ethics: it is revealed as the negation of virtue or good and the philosopher's entire terminology points to Plato's influence, which generally corresponds to the Neo-Kantian tradition.

Professor *Vladimir N. Belov*, the head of the RUDN Department of Ontology and Epistemology, delivered a conceptual paper entitled "The Problem of Justice in Ethics and Religious Philosophy of Herman Cohen". According to the German philosopher, he noted, the roots of justice lie in the Jewish tradition of Shabbat when everyone is entitled to rest regardless of his social or material status. Justice in society has to be maintained, according to Cohen, by the state which alone can make morality historically feasible. As part of the discussion of the paper S. M. Malkina said that Cohen's critical idealism is indeed crowned with ethics, which however determines the critical meaning of the ideal of morality. She was backed by L. I. Tetjuev who noted that the achievements of critical idealism are ultimately determined by the original objectives of Kantian idealism, so that the problem of freedom is not only an ethical one but is relevant to the spheres of law, politics and education.

RUDN graduate student *Anastasia V. Lebedeva* presented a paper on "The Ethical Views of the Russian Neo-Kantian Alexander Veideman". She stressed an important idea of the yet little-known Russian philosopher of the first half of the twentieth century, A. Veideman, to the effect that natural science completes the building of the world as an object of cognition. But the object presupposes the cognising subject. Consequently, the second main problem of philosophy, the Russian philosopher maintains, is building the world as subject. This is the task of ethics. According to Veideman, Psychology is an intermediate link between theoretical

этой задачи берет на себя этика. Посредствующим звеном между теоретической и практической философией, согласно Вейдеману, служит психология. Она изучает объект, который приходит к сознанию самого себя, т.е. становится субъектом. В логике же субъект как субъект познания остается одной возможностью, лишь необходимой предпосылкой познания, которая в пределах логики не находит своего оправдания. Действительно, самотворчество мышления, порождающее мир объекта, возможно лишь в том случае если мышление обладает активностью. Эта активность и есть проявление воли. Таким образом, субъект познания необходимо укоренен в субъекте действия, из чего следует, что этика обосновывает собой логику.

Доцент РУДН Людмила Эдуардовна Крыштон завершила семинар докладом «Свобода и принуждение: две формы устройства общности». По ее мнению, Кант поднимает в своих работах вопросы предназначения отдельного индивида и всего человеческого рода. Человек является целью самой по себе, т.е. конечной целью творения. Его особый статус заключается в факте наличия у него свободной воли. Именно она отличает его от всех остальных существ. Свобода воли связана непосредственным образом с моральностью, к развитию которой призван человек и всё человечество. Докладчик подчеркнула также, что данный процесс представляется Кантом как последовательный прогресс, который подразделяется на три стадии: естественное состояние, политически гражданское и этически гражданское. Естественное состояние представляет собой такое состояние, в котором свобода человека ничем не ограничивается (ни внешне, ни внутренне), что фактически означает своеволие (*Willkür*). В таком типе общества побеждает только сильнейший, какие-либо нормы, ограничивающие действия индивида, отсутствуют. Такое состояние в строгом смысле слова, по мысли Канта, нельзя считать обществом, так как общество начинается именно тогда, когда люди договариваются о подчинении себя каким-либо установлениям, что связывается с тем или иным характером принуждения. Второй стадией оказывается правовое состояние (политически гражданское). В нем свобода индивида подчиняется правовым нормам. Однако это ограничение воли является внешним. Индивид принуждается к поведению в соответствии с правовыми нормами при помощи внешнего принуждения. Третья стадия — этическое состояние (этически гражданское). Это состояние, в котором воля индивида сама определяет себя к соблюдению

and practical philosophy. It studies the object that achieves self-consciousness, i. e. becomes a subject. In logic, however, the subject as the subject of cognition remains a possibility, only a necessary prerequisite of cognition, which finds no justification within the domain of logic. Indeed, thinking can only create the world of object if thinking is active. This activity is the manifestation of the will. Thus, the subject of cognition is embedded in the subject of action, which proves that ethics is the grounding of logic.

RUDN Associate Professor *Ludmila E. Kryshpton* was the last speaker, presenting her paper “Freedom and Coercion: Two Forms of Community Structure”. In her opinion, Kant in his works raises the questions of the mission of the individual and the whole human race. Man is an end in himself, i. e. the ultimate goal of creation. His special status is confirmed by the fact that he has free will. It is this that distinguishes him from all the other creatures. Free will is directly linked with morality, which man and humanity are called upon to develop. The speaker noted that Kant saw this process as consistent progress divided into three stages: the natural, the political-civil and the ethical-civil stage. The natural state is a state in which man’s freedom is not limited either externally or internally, which effectively means arbitrariness (*Willkür*). In this type of society the stronger man wins because there are no norms limiting the individual’s actions. This kind of state, in the strict meaning of the word, cannot be considered a society, according to Kant, because society only begins when people agree to submit to certain principles, which involves some kind of coercion. The second stage is the rule-of-law state (the political-civil stage). In it individual freedom is subordinate to legal norms. However, this constraint on the will is external. The individual is forced to behave in accordance with the legal norms through external coercion. The third stage is the ethical state (the ethical-civil stage). This is a state in which the individual’s will itself is committed to complying with the prescriptions of the moral law. Because the individual will is not sacred, such compliance inevitably involves coercion. But in this case we are looking at inner coercion, since the will coerces itself. At the end of the day, the last state is the ideal we should strive for and which cannot be fully implemented in practice, at least not by man himself.

предписаний морального закона. Так как воля индивида не является святой, то такое соответствие неизбежно связано с принуждением. Но в этом случае мы имеем дело с внутренним принуждением, так как воля принуждает саму себя. В конечном итоге последнее состояние является тем идеалом, к которому мы должны стремиться и который полностью не может быть реализован на практике, по крайней мере силами самого человека.

Состоявшаяся во время работы семинара дискуссия показала, что в современной культуре трагично предался забвению известное неокантианское положение, точно выраженное Кассирером: конститутивным элементом всякой культуры исходно является *общий этос свободы*. Свобода как условие возможности опыта познания одновременно является необходимой предпосылкой для самопознания. Принцип свободы в науке ориентирует познание на новые перспективы. Свобода есть не только естественная склонность человека, но и его практический жизненный опыт, которым необходимо владеть, чтобы обладать способностью к созиданию и творению нового. Как априорный принцип, свобода сохраняет законное основание для автономии каждой индивидуальной личности. Свобода является конститутивным началом всякого бытия как такового.

Об авторах

Леонид Иванович Тетюев, доктор философских наук, профессор кафедры этики и эстетики философского факультета Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского, Саратов, Россия.

E-mail: tetjuewl@mail.ru

Анастасия Владимировна Лебедева, магистрант кафедры онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов, Москва, Россия.

E-mail: lebedeva-av@rudn.ru

Для цитирования:

Тетюев Л. И., Лебедева А. В. Свобода и произвол. Актуальность этики Канта и современный мир. Обзор XVI Саратовского философского семинара // Кантовский сборник. 2019. Т. 38, № 3. С. 107–114. doi: 10.5922/0207-6918-2019-3-5

The discussion that took place during the workshop has shown that modern culture is tragically oblivious to the famous Neo-Kantian principle aptly expressed by Cassirer: *The shared ethos of freedom* is the constituting element of any culture. Freedom, ensuring the possibility of cognitive experience, is at the same time the prerequisite of self-knowledge. The principle of freedom in science orientates cognition toward new perspectives. Freedom is not only the natural inclination of man, but practical life experience that must be acquired in order to be able to create something new. As an a priori principle freedom provides a legitimate ground for the autonomy of each individual. Freedom is the constituting element of all being as such.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The authors

Prof. Dr. Leonid I. Tetjuev, full professor, Department of Ethics and Esthetics, Philosophical Faculty, Saratov State University, Russia.

E-mail: tetjuewl@mail.ru

Anastasia V. Lebedeva, Master student, Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, Moscow, Russia.

E-mail: lebedeva-av@rudn.ru

To cite this article:

Tetjuev, L.I., Lebedeva, A.V., 2019. Freedom and Arbitrariness. The Relevance of Kant's Ethics and the Modern World. Report of the 16th Saratov Philosophical Workshop. *Kantian Journal*, 38(3), pp. 107-114. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2019-3-5>

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК
KANTIAN JOURNAL

2019

Том 38
Vol. 38
№ 3

Перевод с англ. *А. С. Киселев*
Перевод на англ. *Е. Н. Филиппов*
Редактор *И. О. Дементьев*
Корректор *П. С. Щербаков*
Компьютерная верстка *А. В. Иванов*

Translated from Russian by *E. N. Filippov*
Translated into Russian by *A. S. Kiselev*
Copy-edited by *I. O. Dementev*
Russian version proofread by *P. S. Shcherbakov*
English version proofread by *K. Caskie*
Layout by *A. V. Ivanov*

Подписано в печать 24.01.2020 г.
Формат 84×108^{1/16}. Усл. печ. л. 12,2
Тираж 500 экз. (1-й завод 100 экз.). Заказ 3
Свободная цена. Подписной индекс 80623

Sent to the printers on January 24, 2020
Size 84×108^{1/16}. 12.2 sheets
500 copies (first print: 100 copies). Order 3
Free price. Subscription index: 80623

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236001, г. Калининград, ул. Гайдара, 6

Immanuel Kant Baltic Federal University Press
6 Gaidara st., Kaliningrad, 236001, Russia