

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2026 ■ $\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 45 ■ № 2





КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2026

$\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 45

№ 2

Калининград
Издательство Балтийского федерального
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad
Immanuel Kant Baltic Federal University
Press

12+

Кантовский сборник. — 2026. — Т. 45, № 2. — 132 с.

Kantian Journal, 2026, vol. 45, no. 2, 132 pp.

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

Издается с 1975 г.
Выходит 4 раза в год

Published since 1975
A quarterly periodical

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

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

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

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

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

Адрес издателя:
236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14

Адрес типографии:
236001, Россия, Калининград, ул. Гайдара, 6

Дата выхода в свет: 15.10.2026

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2026

© Immanuel Kant Baltic Federal University,
2026

Редакционная коллегия

Дмитриева Нина Анатольевна, доктор философских наук, доцент, профессор,
Московский педагогический государственный университет, Москва (Россия) — главный редактор;
Чалый Вадим Александрович, доктор философских наук, доцент, профессор, Московский государственный
университет имени М.В. Ломоносова, Москва (Россия) — заместитель главного редактора;
Бажанов Валентин Александрович, доктор философских наук, профессор, Ульяновский государственный университет, Ульяновск (Россия);
Байзер Фредерик С., доктор философии, профессор, Сиракьюсский университет, Сиракьюс (США);
Белов Владимир Николаевич, доктор философских наук, профессор, Российский университет дружбы народов им. П. Лумумбы, Москва (Россия);
Васильев Вадим Валерьевич, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва (Россия);
Вуд Аллен, доктор философии, профессор, Индианский университет, Блумингтон (США);
Дёрфлингер Бернд, доктор философии, профессор, Трирский университет, Трир (Германия);
Загирняк Михаил Юрьевич, д-р филос. наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);
Зильбер Андрей Сергеевич, кандидат философских наук, Тюменский государственный университет, Тюмень (Россия) — ответственный секретарь;
Кляйнгельд Паулин, доктор философии, профессор, Гронингский университет, Гронинген (Нидерланды);
Копцев Иван Демьянович, доктор филологических наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);
Круглов Алексей Николаевич, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва (Россия);
Крыштоп Людмила Эдуардовна, д-р филос. наук, доц., проф., Российский университет дружбы народов им. П. Лумумбы, Москва (Россия);
Мер Рудольф, доктор философии, Грацский университет им. Карла и Франца, Грац (Австрия);
Пушкарский Анатолий Геннадьевич, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия) — ответственный секретарь;
Разеев Данил Николаевич, доктор философских наук, доцент, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург (Россия);
Румянцева Татьяна Герардовна, доктор философских наук, профессор, Белорусский государственный университет, Минск (Белоруссия);
Соболева Майя Евгеньевна, доктор философских наук, профессор, Марбургский университет им. Филиппа, Марбург (Германия);
Сорина Галина Вениаминовна, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Москва (Россия);
Судаков Андрей Константинович, д-р филос. наук, Институт философии Российской академии наук, Москва (Россия);
Тиммерман Йенс, доктор философии, профессор, Сент-Эндрюсский Университет, Сент Эндрюс (Великобритания);
Уоткинс Эрик, доктор философии, профессор, Калифорнийский университет, Сан-Диего (США);
Чернов Сергей Александрович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций
им. проф. М.А. Бонч-Бруевича, Санкт-Петербург (Россия);
Штарк Вернер, доктор философии, профессор, Марбургский университет им. Филиппа, Марбург (Германия)

Editorial board

Prof. Nina A. Dmitrieva, Moscow State Pedagogical University, Moscow (Russia) — Editor-in-chief;
Prof. Vadim A. Chaly, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia) — Deputy Editor-in-chief;
Prof. Valentin A. Bazhanov, Ulyanovsk State University, Ulyanovsk (Russia);
Prof. Frederick C. Beiser, Syracuse University, Syracuse (USA);
Prof. Vladimir N. Belov, RUDN University, Moscow (Russia);
Prof. Sergey A. Chernov, Bonch-Bruevich Saint Petersburg State University of Telecommunications, St. Petersburg (Russia);
Prof. Bernd Dörflinger, University of Trier (Germany);
Prof. Pauline Kleingeld, University of Groningen (the Netherlands);
Prof. Ivan D. Koptsev, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia);
Prof. Alexey N. Krouglov, Russian State University for the Humanities, Moscow (Russia);
Prof. Ludmila E. Krysh-top, RUDN University, Moscow (Russia);
Dr Rudolf Meer, University of Graz (Austria);
Anatoly G. Pushkarsky, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia) — Executive Secretary;
Prof. Danil N. Razeev, Saint Petersburg State University, St. Petersburg (Russia);
Prof. Tatiana G. Rumyantseva, Belarusian State University, Minsk (Belarus);
Prof. Maja E. Soboleva, University of Marburg (Germany);
Prof. Galina V. Sorina, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia);
Prof. Werner Stark, University of Marburg (Germany);
Prof. Andrei K. Sudakov, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow (Russia);
Prof. Jens Timmermann, University of St Andrews (UK);
Prof. Vadim V. Vasilyev, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia);
Prof. Eric Watkins, University of California, San Diego (USA);
Prof. Allen W. Wood, Indiana University Bloomington (USA);
Prof. Mikhail Yu. Zagirnyak, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia);
Dr Andrei S. Zilber, University of Tyumen, Tyumen (Russia) — Executive Secretary

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

Кант: pro et contra

Рябоконь В. В. «Я мыслю» и проблема трансцендентальной субъективности	7
Кан С. О предложенном кантианском решении проблемы нетождественности	30
Стуковнина П. В. Дискуссия о проблеме принуждения: Г. Гуфеланд и И. Кант.....	44
Степанов М. А. «Последний» из республиканцев: политическая философия Канта в свете республиканизма	68
Бабич Б. Философия химии Канта и космология Ницше. Часть II: Химия как наука, алхимия экономики и спиритуалистическое золото.....	93

CONTENTS

Articles

Kant: pro et contra

<i>Ryabokon V. V.</i> "I Think" and the Problem of Transcendental Subjectivity ..	7
<i>Kahn S.</i> On a Proposed Kantian Solution to the Nonidentity Problem.....	30
<i>Stukovnina P. V.</i> Discussion on the Problem of Coercion: Gottlieb Hufeland and Immanuel Kant	44
<i>Stepanov M. A.</i> The "Last" Republican: Kant's Political Philosophy in the Light of Republicanism	68
<i>Babich B.</i> Kant's Philosophy of Chemistry and Nietzsche's Cosmology. Part II: Chemistry as a Science, the Alchemy of Economics, and Spiritual Gold.....	93

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

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

УДК 111.5:111.6:111.82:165.12:165.24

**«Я МЫСЛЮ» И ПРОБЛЕМА
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ
СУБЪЕКТИВНОСТИ**

В. В. Рябоконь¹

В статье проанализирован статус апперцепции «я мыслю» в трансцендентальной философии Канта. Проблема исследования состоит в том, что «я мыслю», с одной стороны, выступает условием возможности познания, но с другой — не является объектом самопознания, что оставляет открытым вопрос о том, в каком смысле «я мыслю» все же может быть понято позитивно. В связи с этим цель работы заключается в разграничении различных смыслов «я мыслю» в «Критике чистого разума» и выявлении на этой основе контуров трансцендентальной теории субъективности. В ходе исследования проясняется соотношение синтетического и аналитического единства апперцепции в трансцендентальной дедукции категорий, анализируется логический смысл субъекта в «Паралогизмах чистого разума», а также рассматривается возможность понимания трансцендентального самосознания как дорефлексивной самоотнесенности. Показано, что логическое Я и метафизический субъект (как гипостазированное логическое Я) являются производными от первоначально-синтетической деятельности самосознания. Трансцендентальное «я мыслю» трактуется не как познаваемый объект и не как субстанция, а как непредметная форма самоотнесенности, задающая перспективную структуру опыта. Сделан вывод, что позитивный смысл трансцендентального самосознания заключается в дорефлексивном «сознании» синтетической активности: оно выражает заложен-

¹Европейский университет в Санкт-Петербурге (ЕУСПб), Россия, 191187, Санкт-Петербург, Гагаринская ул., д. 6/1А. Поступила в редакцию: 15.01.2026 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2026-2-1

**“I THINK” AND THE PROBLEM
OF TRANSCENDENTAL
SUBJECTIVITY**

V. V. Ryabokon¹

The article examines the status of the apperceptive “I think” in Kant’s transcendental philosophy. The central issue is that the “I think”, on the one hand, functions as a condition of the possibility of cognition, while, on the other hand, it is not itself an object of self-knowledge. This leaves open the question of the sense in which the “I think” can nevertheless be understood positively. Accordingly, the aim of the study is to distinguish the different meanings of the “I think” in the Critique of Pure Reason and, on this basis, to outline the contours of a transcendental theory of subjectivity. The relation between the synthetic and analytical unities of apperception in the transcendental deduction of the categories is made clear together with the analysis of the logical sense of the subject in the “Paralogisms of Pure Reason”. Here the possibility of understanding transcendental self-consciousness as a pre-reflective self-relation is considered. It is argued that the logical I and the metaphysical subject, understood as a hypostatized logical I, are derivative of the original synthetic activity of self-consciousness. The transcendental “I think” is interpreted neither as an object of cognition nor as a substance, but as a non-objectifying form of self-relation that constitutes the perspectival structure of experience. It is concluded that the positive meaning of transcendental self-consciousness consists in a pre-

¹European University at St Petersburg.
6/1A Gagarinskaya st., St Petersburg, 191187, Russia.
Received: 15.01.2026.
doi: 10.5922/0207-6918-2026-2-1

ное в самой структуре опыта отношение субъективности к себе, благодаря которому всякий опыт дан в перспективе «мне-принадлежности».

Ключевые слова: Кант, «я мыслю», трансцендентальная апперцепция, самосознание, трансцендентальная субъективность, паралогизмы, дорефлективное самосознание

Введение

Центральная трудность интерпретации кантовского «я мыслю» состоит в том, что оно одновременно выступает и как высшее условие возможности опыта, и как источник неизбежной философской иллюзии. В трансцендентальной дедукции категорий Кант возводит к «я мыслю» все применение рассудка, усматривая в нем тот «высший пункт», с которым следует связывать всю трансцендентальную философию. Однако уже описание этой инстанции («я мыслю») как представления, «порождаемого» самосознанием, и в то же время ее отождествление с самим трансцендентальным самосознанием создают впечатление логического круга и требуют прояснения ее внутренней структуры.

Вместе с тем в «Паралогизмах чистого разума» Кант предостерегает от гипостазирования этого единства апперцепции «я мыслю», показывая, что единство субъекта в мышлении (логическое Я) не может быть перенесено на единство субъекта как мыслящей вещи (метафизический субъект) (см.: А 395; Кант, 2006а, с. 493). Но пустота и бессодержательность логического субъекта не позволяют на его основе построить позитивную теорию субъективности. Тем самым Кант одновременно утверждает фундаментальную роль самосознания и оставляет открытым вопрос о том, в каком именно смысле «я мыслю» все же может быть понято позитивно.

Настоящая работа призвана внести вклад в прояснение этого вопроса. Ее задача — эксплицировать кантовское «я мыслю», последовательно разграничив различные смыслы, в ко-

reflective “consciousness” of synthetic activity: it expresses the self-relation inherent in the very structure of experience, by virtue of which every experience is given as mine (as belonging to me).

Keywords: Kant, “I think”, transcendental apperception, self-consciousness, transcendental subjectivity, paralogisms, pre-reflective self-consciousness

Introduction

The main challenge in interpreting the Kantian “I think” is that it is simultaneously the key condition of the possibility of experience and the source of an inevitable philosophical illusion. In the transcendental deduction of categories Kant affixes all use of the understanding to “I think”, regarding it as “the highest point” on which all transcendental philosophy hinges. However, the description of this instance (“I think”) as a representation “produced” by self-consciousness, together with its simultaneous identification with transcendental self-consciousness itself, creates the impression of a vicious circle and calls for a clarification of its inner structure.

On the other hand, Kant in the “Paralogisms of Pure Reason” warns against hypostatizing the unity of apperception “I think”, demonstrating that the unity of the subject in thinking (the logical I) is not the same as the unity of the subject as a thinking being (metaphysical subject) (see *KrV*, A 395). But the empty and contentless character of the logical subject prevents it from serving as the basis for a positive theory of subjectivity. Thereby Kant simultaneously asserts the fundamental role of self-consciousness and leaves open the question of how “I think” can still be understood in the positive sense.

This is a contribution towards the clarification of this issue. I try to explicate the

торых оно функционирует в «Критике чистого разума», и на этой основе наметить контуры кантовской теории трансцендентальной субъективности.

Дальнейшее рассуждение строится в три шага. Сначала рассматривается роль «я мыслю» в трансцендентальной дедукции категорий и проясняется отношение синтетического и аналитического единства апперцепции. Затем анализируется «я мыслю» в «Паралогизмах...», где раскрывается логический смысл субъекта и механизм его превращения в метафизический субъект. Наконец, ставится вопрос об изначальном измерении субъективности, благодаря которому представления вообще могут быть осознаны как *мои* представления. Главный тезис статьи состоит в том, что как логическое, так и метафизическое понимание смысла субъекта производно от первоначально-синтетической деятельности самосознания.

1. «Я мыслю» в трансцендентальной дедукции категорий

В § 16 второго издания «Критики чистого разума» Кант формулирует центральное положение дедукции категорий и вообще трансцендентальной философии: «Должно быть *возможно*, чтобы я мыслю сопровождало все мои представления» (В 131; Кант, 2006б, с. 203). Благодаря указанной возможности многообразие представлений может быть объединено в единый и согласованный опыт. В отсутствие возможности сопровождения всех представлений этим особым представлением «я мыслю» я не мог бы осознать эти представления как *мои* представления, следовательно, «я имел бы столь же пестрое разнообразное Я, сколько у меня есть сознаваемых мной представлений» (В 134; Кант, 2006б, с. 205). Следовательно, возможность опыта требует не просто наличия отдельных представлений, но их единства в одном сознании.

Kantian “I think” step by step, delimiting the various meanings in which this concept is used in the *Critique of Pure Reason* and on that basis outline the contours of the Kantian theory of transcendental subjectivity.

There are three such steps. First, I consider the role of “I think” in the transcendental deduction of categories and clarify the relationship between the synthetic and analytical unity of apperception. Then I analyse “I think” in the “Paralogisms”, which describes the logical meaning of the subject and the mechanism that turns it into a metaphysical subject. Finally, I raise the question of the original dimension of subjectivity, owing to which representations can be recognised as *my* representations. My main thesis is that the logical and metaphysical interpretations of the subject are derived from the original synthetic activity of self-consciousness.

1. “I Think” in the Transcendental Deduction of Categories

In § 16 of the second edition of the *Critique of Pure Reason* Kant formulates the central statement of the deduction of the categories and of transcendental philosophy in general: “The **I think** must be able to accompany all my representations” (*KrV*, B 131; Kant, 1998, p. 246). This possibility allows the whole manifold of representations to be combined into a single, coherent experience. If it were not possible for all these representations to be accompanied by the special representation “I think,” I could not be conscious of them as *mine*; instead “I would have as multicolored, diverse a self as I have representations of which I am conscious” (*KrV*, B 134; Kant, 1998, pp. 247-248). Consequently, the possibility of experience demands not only the existence of representations, but their being combined in one consciousness.

Как показывает Кант, единство представлений в одном сознании, в свою очередь, предполагает возможность присоединить «я мыслю» к представлениям и убедиться, что все мои представления мыслю именно я. Все они связываются в единстве моего сознания согласно определенным правилам, категориям. Несвязанное многообразие данных я не смог бы назвать моим. Но представления могут меняться, я же сам, мыслящий эти представления в одном опыте, остаюсь одним и тем же в каждом из них и, кроме того, сознаю это свое тождество в самосознании. Только в этом случае я вообще могу отличить себя от всякий раз нового представления, а несомненность данного отличия дает любой сознательный опыт. Такого рода отнесение представления к самосознанию называется аналитическим единством апперцепции.

Вместе с тем аналитическому единству апперцепции должен предшествовать сам синтез представлений в одном сознании, поскольку «там, где рассудок ничего раньше не связал, ему нечего и разлагать» (В 131; Кант, 2006б, с. 201). Аналитическое представление «я мыслю», фиксирующее принадлежность представлений одному и тому же Я, само «не есть осознание синтеза представлений, тем не менее... предполагает возможность его» (В 134; Кант, 2006б, с. 205). Именно с осознанием изначального синтеза представлений и связано указанное выше трансцендентальное самосознание.

Этот синтез необязательно должен быть (отчетливо) сознаваемым, тем не менее без него не происходило бы самого соединения представлений и, как следствие, осознания их в качестве моих. Этот вид единства Кант называет синтетическим единством апперцепции. Именно в первоначальном синтезе представлений в одном сознании коренится искомое в трансцендентальной дедукции «верховное» условие возможности опыта, поэтому первоначально-синтетическое единство апперцепции, или чистая апперцепция, «есть высший пункт,

As Kant shows, the unity of representations in one consciousness in turn presupposes the possibility of adding “I think” to them and becoming aware that it is *I* who think them all. They are combined in the *unity of my consciousness* according to certain rules, namely the categories. I could not regard an unconnected manifold of data as *mine*. Representations may change, but the *I* that is conscious of them within a single experience remains one and the same in each case, and is also conscious of its own identity. Only under this condition can I distinguish myself from each new representation and every conscious experience confirms the distinction. This relation of a representation to self-consciousness is called the *analytical* unity of apperception.

At the same time, analytical unity of apperception must be preceded by a synthesis of representations in one consciousness because “where the understanding has not previously combined anything, neither can it dissolve anything” (*KrV*, B 130; Kant, 1998, p. 246). The analytical representation “I think” which affirms that the representations belong to one and the same *I*, “is itself not yet the consciousness of the synthesis of the representations” but “it still presupposes the possibility of the latter” (*KrV*, B 134; Kant, 1998, p. 247). Transcendental self-consciousness is connected precisely with the consciousness of the original synthesis of representations.

One need not be (clearly) conscious of this synthesis, yet without it there would be no combination of representations and, consequently, no awareness of them as mine. Kant calls this type of unity the *synthetic* unity of apperception. The “supreme” condition of the possibility of experience sought in the transcendental deduction is grounded in this

с которым следует связывать все употребление рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию» (В 134, Anm.; Кант, 2006б, с. 205, примеч.).

И аналитическое, и синтетическое единство апперцепции у Канта, однако, называется представлением «я мыслю», что создает затруднение в его интерпретации.

Я называю его [представление «я мыслю»] *чистой апперцепцией*, чтобы отличить его от *эмпирической* апперцепции, или также *изначальной апперцепцией*; ведь оно есть то самосознание, которое — порождая представление *я мыслю*, — должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании; а само это самосознание никаким иным [представлением] сопровождаться не может (В 132; Кант, 2006б, с. 203).

Следуя буквальному прочтению этого фрагмента, получаем логический круг: представление «я мыслю» порождается самосознанием, которое само есть не что иное, как представление «я мыслю». Разрешение указанного затруднения, по-видимому, должно стоять в том, что «я мыслю» действительно отсылает к двум различным, но тем не менее взаимосвязанным моментам самосознания. С одной стороны, должна иметь место способность синтеза представлений в одном сознании, и она же, с другой стороны, производит аналитическое представление «я мыслю». Действительно, если чистая первоначальная апперцепция связывает многообразие в единстве одного сознания, то никакое иное аналитическое представление, кроме «я мыслю» (как маркер того, что это представление и есть *мое* представление, то есть объединенное в *одном* сознании), не может сопровождать эту изначальную синтетическую деятельность. Следовательно, «посредством общего выражения *я мыслю*» (В 138; Кант, 2006б, с. 211) я только и могу указать на эту исходную способность объединения. Иными словами, «я мыслю» представляет собой целостный фено-

original synthesis of representations in one consciousness. For this reason, the original synthetic unity of apperception, or pure apperception, “is the highest point to which one must affix all use of the understanding, even the whole of logic and, after it, transcendental philosophy” (*KrV*, B 134n; Kant, 1998, p. 247n).

However, Kant calls both the analytical and the synthetic unity of apperception the representation “I think”, which creates difficulties for its interpretation.

I call it the **pure apperception**, in order to distinguish it from the **empirical** one, or also the **original apperception**, since it is that self-consciousness which, because it produces the representation **I think**, which must be able to accompany all others and which in all consciousness is one and the same, cannot be accompanied by any further representation (*KrV*, B 132; Kant, 1998, pp. 246-247).

Following this fragment literally, we end up in a vicious circle: the representation “I think” is produced by self-consciousness which is itself nothing other than the representation “I think”. The solution to this difficulty apparently lies in the fact that the “I think” refers to two different but interconnected aspects of self-consciousness. On the one hand, there needs to be the ability to synthesise representations in one consciousness and, on the other hand, this ability produces the analytical representation “I think”. Indeed, if pure, original apperception combines the manifold in one consciousness, no analytical representation other than “I think” (as a marker that this representation is *mine*, i.e. is brought together in *one* consciousness) can accompany this original synthetic activity. Consequently, it is only “through the general expression **I think**” (*KrV*, B 138; Kant, 1998, p. 250) that I can point to the original capacity for such unification. In other words, the

мен самосознания, который тем не менее имеет двоякую структуру: с одной стороны, оно указывает на акт синтеза представлений (предполагающий *возможность* прикрепить к нему аналитическое представление «я мыслю»), а с другой — на сознание того, что всякое содержание *моего* сознания должно иметь возможность сопровождаться «я мыслю» как маркером единства моего сознания. Оба этих момента конституируют единую структуру самосознания. Осторожно предположим здесь, что взаимодействие синтетической и аналитической апперцепции устанавливает нечто вроде исходной самоотнесенности самосознания, в которой самосознание в каком-то смысле сознает самое себя уже в акте предшествующего синтеза. Смысл же этого «сознания себя» как раз и предстоит раскрыть дальше.

«Предшествование» же синтеза по отношению к анализу тут, конечно, нужно понимать в терминах трансцендентального условия *a priori*, а не темпорального отношения. Это трансцендентальное условие создает возможность установления принадлежности мне представлений, и эта возможность может осуществиться, лишь поскольку сам синтез уже состоялся. И если я в любой момент могу убедиться, что все мои представления относятся к одному и тому же Я, то синтез представлений должен происходить в соответствии с определенной *формой* — формой единства самосознания. Эта форма, рассмотренная как условие познания и опыта, и есть «я мыслю», или трансцендентальное Я. В связи с этим Д. Карр справедливо отмечает, что трансцендентальное Я (имеющее *здесь* характер *аналитического* единства сознания) выводится всегда косвенно и «паразитирует» на суждениях первого порядка, в которых я напрямую сознаю предметы своего познания (Carr, 1999, p. 52).

Но сам *синтез* трансцендентального самосознания, как утверждает в трансцендентальной дедукции категорий первого издания «Критики чистого разума»,

“I think” is a unified phenomenon of self-consciousness which, however, has a dual structure: on the one hand, it points to the act of synthesis of representations (which implies the *possibility* of adding the analytical representation “I think”) and on the other hand to the awareness that all the content of *my* consciousness can be accompanied by the marker of the unity of my consciousness. The two aspects constitute the unified structure of self-consciousness. I would cautiously suggest that the interaction between synthetic and analytical apperception establishes something like an original self-relation within self-consciousness, in which self-consciousness is, in some sense, *already* aware of itself in the act of antecedent synthesis. The meaning of this “awareness of itself” will be clarified below.

The priority of synthesis over analysis should, of course, be understood in terms of a transcendental *a priori* condition rather than as a temporal relation. This transcendental condition makes it possible to establish that representations belong to me, and this is possible only insofar as synthesis has already taken place. If I can ascertain at any moment that all my representations belong to one and the same I, then the synthesis of representations must take place in accordance with a certain form — the form of the unity of self-consciousness. This form, considered as a condition of cognition and experience, is the “I think”, or the transcendental I. In this connection, David Carr (1999, p. 52) rightly notes that the transcendental I, which *here* has the character of the *analytical* unity of consciousness, is always derived indirectly and is “parasitic on a first-order judgment” in which I am directly conscious of the objects of my cognition.

But the *synthesis* of transcendental self-consciousness, according to the

может быть часто лишь очень слабым, так что мы связываем его с возникновением представления не непосредственно, не в самом акте, а лишь в следствии его; но, несмотря на эти различия, всегда должно быть одно сознание, хотя бы ему и недоставало полной ясности, и без него совершенно невозможны понятия, а следовательно, и познания предметов (A 103–104; Кант, 2006а, с. 153).

Следовательно, в акте синтеза самосознание действительно имеет определенное сознание себя и своей деятельности, но это сознание далеко не всегда сопровождается ясным и отчетливым представлением самого себя. Без трансцендентального самосознания невозможно никакое познание, а само оно имеет характер функции сопровождения и синтеза (*Begleit- und Synthesisfunktion*) (Paimann, 2002, S. 159). Р. Пайман так выражает это положение:

Все представления унифицируются (*vereinheitlicht werden*) благодаря тому, что все они без исключения могут сопровождаться единством «я мыслю» как представлением и выражением чистой апперцепции, а в рефлексии как осознанные все они даже должны сопровождаться [им]. Это сознание Я о самом себе одинаково (*dasselbe*) при каждом синтетическом достижении (*Leistung*); без этого сознания невозможны ни представления, ни познания (*Ibid.*, S. 159–160).

Именно поэтому, даже в отсутствие актуального сопровождения синтеза представлением «я мыслю» трансцендентальное самосознание по-прежнему синтезирует представления как *мои* представления, так что «мне-принадлежность» этих представлений всегда может быть отчетливо осознана в рефлексии. В связи с этим трансцендентальное самосознание выполняет функцию высшей, учреждающей познание формы мышления (*erkenntnisstiftende Denkform*) (*Ibid.*, S. 6), которая обеспечивает *рефлексивную форму* всех представлений (см.: Kraus, 2020, p. 119).

“Transcendental Deduction of Categories” in the first edition of the *Critique of Pure Reason*,

may often only be weak, so that we connect it with the generation of the representation only in the effect, but not in the act itself, i.e., immediately; but regardless of these differences one consciousness must always be found, even if it lacks conspicuous clarity, and without that concepts, and with them cognition of objects, would be entirely impossible” (*KrV*, A 103-104; Kant, 1998, p. 231).

Consequently, in the act of synthesis, self-consciousness does indeed have some awareness of itself and its activity, but this consciousness is by no means always accompanied by a clear and distinct representation of itself. No cognition is possible without transcendental self-consciousness, which performs the functions of accompaniment and synthesis (*Begleit- und Synthesisfunktion*) (Paimann, 2002, p. 159). Rebecca Paimann frames the point as follows:

[...] all representations are unified by the fact that, without exception, they can be accompanied by the unity of ‘I think’ as a representation and expression of pure apperception, and indeed, in reflection, must be accompanied by it as conscious representations. This consciousness that the ‘I’ has of itself is the same in every synthetic act; without this consciousness, neither representations nor cognitions are possible² (*ibid.*, pp. 159-160).

That is why, even if synthesis is not accompanied by the representation “I think”, transcendental self-consciousness still synthesises representations as *mine*, such that their “belonging to me” can always be

² “[...] alle Vorstellungen dadurch vereinheitlicht werden, daß sie ausnahmslos durch die Einheit des ‘Ich denke’ als Vorstellung und Ausdruck der reinen Apperzeption begleitet werden können und in der Reflexion als bewußte Vorstellungen sogar begleitet werden müssen. Dieses Bewußtsein des Ich von sich selbst ist bei jeder synthetischen Leistung dasselbe; ohne dieses Bewußtsein sind weder Vorstellungen noch Erkenntnisse möglich.”

2. «Я мыслю» в «Паралогизмах...»

Если в дедукции категорий трансцендентальное самосознание выступает в качестве условия единства опыта и познания, то цель «Паралогизмов...» — предотвратить гипостазирование этого трансцендентального самосознания, или апперцепции, и превращение его в обособленный субъект. Именно на ошибке гипостазирования основана рациональная психология, которая из соотнесенности субъективности с самой собой делает вывод о субстанциальном носителе этой соотнесенности — о душе как простой, тождественной и самостоятельной субстанции. Иными словами, единство сознания, выражаемое формулой «я мыслю» и необходимое для всякого мышления, принимается за воспринятое единство *субъекта* этих мыслей, то есть происходит своеобразная подмена, в результате которой недостаток знания о душе как субстанции восполняют паралогизмами, тем самым «превращая свои мысли в вещи и гипостазирова их» (A 395; Кант, 2006а, с. 493). Познание такого рода субстанции, то есть Я как действительно существующей вещи, предполагало бы (интеллектуальное) самосозерцание (*Selbstanschauung*), которое для нас тем не менее может быть только эмпирическим, то есть осуществляемым *во времени* (см.: В 158, Anm.; Кант, 2006б, с. 233–235, примеч.). Трансцендентальное самосознание же, как мы установили ранее, «само по себе есть не столько представление, отличающее отдельный объект, сколько форма представления вообще, поскольку оно должно называться познанием» (В 404; Кант, 2006б, с. 517). Но познание чего-то (в отличие от просто мышления) требует сопутствующего созерцания, поэтому и себя «я познаю не потому, что я сознаю себя мыслящим, а только в том случае, если я сознаю созерцание меня самого как определенное в отношении функции мышления» (В 406; Кант, 2006б, с. 519). Следовательно, единственно возможный предмет само-

made explicit in reflection. Transcendental self-consciousness therefore functions as the highest cognition-constituting form of thought (*erkenntnisstiftende Denkform*) (*ibid.*, p. 6), which ensures the *form of reflexivity* of all representations (see Kraus, 2020, p. 119).

2. “I Think” in the “Paralogisms”

Whereas in the transcendental deduction of the categories transcendental self-consciousness serves as the condition of the unity of experience and cognition, the aim of the “Paralogisms” is to prevent the hypostatisation of transcendental self-consciousness, or apperception, and its transformation into an autonomous subject. Rational psychology is grounded in the error of hypostatisation: from subjectivity’s relation to itself, it infers a substantial bearer of this relation — the soul as a simple, identical, and self-subsistent entity. In other words, the unity of consciousness expressed by the formula “I think” and required for all thinking is taken for the unity of the *subject* of these thoughts. A substitution thus occurs: the lack of knowledge of the soul as a substance is compensated for by paralogisms, thereby “making thoughts into things and hypostatising them” (*KrV*, A 395; Kant, 1998, p. 439). Cognition of this kind of entity, i.e. of the I as an existing thing, would imply intellectual self-intuition (*Selbstanschauung*), which for us can only be empirical, i.e. taking place *in time* (see *KrV*, B 158n). Meanwhile, as we have established earlier, transcendental self-consciousness “is not even a representation distinguishing a particular object, but rather a form of representation in general, insofar as it is to be called a cognition” (*KrV*, B 404; Kant, 1998, p. 414). But cognition of something (as distinct from just thinking) calls for corresponding intuition, which is why “I cognise myself not by being conscious of myself as thinking, but

познания — это Я как объект внутреннего чувства, стало быть, эмпирический индивид и его состояния во времени, но не мыслящее Я.

Однако в «Паралогизмах...» Кант все же раскрывает «легитимный» смысл субъекта, основанный на рефлексивном действии рассудка: именно аналитическое «я мыслю» есть «постоянный логический субъект мышления» (А 350; Кант, 2006а, с. 443), некоторая устойчивая точка, объединяющая все мои представления. Иными словами, смысл этого Я в том, что оно представляет собой *логическую* форму мысли. Аналитическое «я мыслю» указывает на субъекта мышления в значении (гипотетического) «трансцендентального предмета внутреннего чувства» (А 361; Кант, 2006а, с. 455), который тем не менее не может быть определен позитивно. Это логическое Я есть полностью пустое, «лишенное содержания представление» (А 346 / В 404; Кант, 2006а, с. 437). Через него представлен «трансцендентальный субъект мысли = X, который познается только посредством мыслей, составляющих его предикаты, и о котором мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия» (Ibid.; Там же)².

Трансцендентальный субъект в смысле логической формы мысли поэтому оказывается связующим звеном или средством (Vehikel) между чистым учреждающим познание синтезом самосознания и гипостазированным «субъектеником» этого синтеза. В этом контексте трансцендентальный субъект представляет собой сознание, которое как *логическое* условие

² Такое понимание субъекта как пустой логической формы в противоположность *любому* содержанию впоследствии нашло свое выражение в идее гносеологического субъекта у Г. Риккерта: «этот *гносеологический* субъект единственно есть субъект в самом строгом смысле слова, так как он противоположен *всему*, что может стать объектом, следовательно, противоположен не только всем телам, но также всем индивидуальным душевным жизням со включением “моей” в “моем сознании”» (Риккерт, 1998, с. 34). Следовательно, в таком понятии гносеологического субъекта игнорируется измерение «мне-принадлежности» сознательного опыта.

only if I am conscious to myself of the intuition of myself as determined in regard to the function of thought” (KrV, B 406; Kant, 1998, p. 445). Consequently, the only possible object of self-knowledge is the I as an object of inner sense — i.e. the empirical individual and its states in time, but not the thinking I.

But in the “Paralogisms” Kant does explain the “legitimate” meaning of the subject based on reflective activity of the understanding: it is the analytical “I think” that is the “constant logical subject of thinking” (KrV, A 350; Kant, 1998, p. 417), a fixed point that holds all my representations together. In other words, the meaning of the I is that it represents the *logical* form of thought. The analytical “I think” points to the subject of thought in the sense of a (hypothetical) “transcendental object of inner sense” (KrV, A 361; Kant, 1998, p. 422) which nevertheless cannot be defined positively. It is a simple and “in content for itself wholly empty representation” (KrV, A 346 / B 404; Kant, 1998, p. 414). Through it, the “transcendental subject of thoughts = x” is represented, “which is recognised only through the thoughts that are its predicates and about which, in abstraction, we can never have even the least concept” (KrV, A 346 / B 404; Kant, 1998, p. 414).³

The transcendental subject, understood as the logical form of thought, thus serves

³ This concept of the subject as an empty logical form as opposed to *any* content was later expressed in Rickert's idea of epistemological subject: “[...] this *epistemological* subject alone is the subject in the strict sense of the word, insofar as it stands opposed to *everything* that can become an object, and thus not only to all bodies but also to all the individual psychic lives, including ‘mine’, in ‘my consciousness’” (Rickert, 1904, p. 26; cf. “[...] *dies erkenntnistheoretische Subjekt allein ist Subjekt im strengsten Sinne des Wortes, da es im Gegensatz steht zu allem, was Objekt werden kann, also im Gegensatz nicht nur zu allen Körpern, sondern auch zu allem individuellen Seelenleben mit Einschluss des ‘mein’ in ‘meinem Bewusstsein’*”). Thus, this concept of the epistemological subject ignores the “belonging to me” dimension of conscious experience.

опыта (а не как сам «деятель», осуществляющий синтез) «превращает все представления в мысли» (А 350; Кант, 2006а, с. 443), то есть, как мы установили чуть ранее, *выражает* функцию единства самосознания³. Чтобы опыт состоялся, он действительно должен относиться к *одному* сознанию, но отсюда вовсе не следует, что само сознание должно пониматься как самостоятельный субъект.

Понятие такого субъекта, согласно Канту, можно принять лишь в том случае, если мы признаем, что имеем здесь в виду лишь абстрагированное из опыта Я для любого возможного опыта, но не реальную вещь. Действительно, ведь эта «чистая интеллектуальная способность» применяется лишь к эмпирическому материалу (В 424, Anm.; Кант, 2006б, с. 539, примеч.). Поэтому все представления объединены в одном «трансцендентальном субъекте», но он понимается логически, и «кроме этого логического значения Я у нас нет никакого знания о субъекте самом по себе, который служит субстратом и этого трансцендентального субъекта, и всех мыслей» (А 350; Кант, 2006а, с. 443).

Тем не менее именно такая его характеристика в качестве *субъекта* ведет впоследствии к субстанциализации чистой логической формы. Абстрагирование не останавливается на единственно легитимном логическом смысле мыслящего Я, а превращает знание о постоянстве «субъекта» в мышлении в знание реальной вещи, которой мышление присуще как свойство. Таким образом, я «смешиваю возможное абстрагирование от моего эмпирически определенного существования с мнимым сознанием возможности обособленного существования моего мыслящего Я и воображаю, будто познаю субстанциальное в себе как трансцендентальный субъект...» (В 426–427; Кант, 2006б, с. 543).

³ В этом смысле «я мыслю» лишь делает явным то, что некоторое содержание уже объединено в одном сознании и потому может быть отнесено к одному субъекту. «Я мыслю» в таком случае выполняет «экспрессивную» функцию — выражает единство самосознания, а не приписывает его и не создает (см.: Freitag, Kraus, 2022).

as the link or vehicle (*Vehikel*) between the pure, cognition-constituting synthesis of self-consciousness and the hypostatized “owner” of this synthesis. In this context the transcendental subject is consciousness which, as the *logical* condition of experience (and not the “actor” who synthesises) “makes all representations into thoughts” (*KrV*, A 350; Kant, 1998, p. 417), i.e. (as mentioned earlier) expresses the function of the unity of self-consciousness.⁴ For experience to occur, it must indeed belong to *one* consciousness. It does not follow, however, that consciousness itself must be understood as an independent subject.

According to Kant, the concept of such a subject is legitimate only if it refers merely to the I as abstracted from actual experience and presupposed in any possible experience. It must not be taken to refer to a real thing. Indeed, this “pure intellectual faculty” is applicable only to empirical material (*KrV*, B 423n; Kant, 1998, p. 453n). That is why all representations are united in one “transcendental subject”, but this subject is understood only in a logical sense, “and apart from this logical significance of the I, we have no acquaintance with the subject in itself that grounds this I as a substratum, just as it grounds all thoughts” (*KrV*, A 350; Kant, 1998, p. 417).

Even so, this characterisation of it as a subject eventually leads to the substantialisation of a pure logical form. Abstraction does not stop at the solely legitimate logical meaning of the thinking I, but transforms knowledge of the constancy of “the subject” in thought into knowledge of a real thing to which thinking belongs as a property. Thus “I confuse the possible

⁴ In that sense “I think” merely brings out the fact that some content is already unified in one consciousness and therefore can be referred to one subject. “I think” in this case performs an “expressive” function, that is, expresses the unity of self-consciousness and does not self-ascribe or create it (see Freitag and Kraus, 2022).

Впрочем, именование единства сознания именно «субъектом» объяснимо естественным интересом человеческого разума «оградить наше мыслящее Я от опасности материализма» (А 383; Кант, 2006а, с. 479), в силу которого постоянство логического субъекта как условие единства моего сознания переносится на постоянство мыслящего Я в отрыве от тела (в том числе на гипотетическое состояние после смерти). Это приводит к идее гипостазированного метафизического субъекта (души) и далее к созданию особой науки о мыслящей вещи и ее характеристиках: субстанциальности, простоте, персональности и идеальности.

В тексте «Паралогизмов...» первого издания Кант использует для обозначения такого субстанциализированного субъекта термин «субъект присущности» (*Subjekt der Inhärenz*). Этот субъект присущности действительно должен «содержать» в себе логического субъекта, как субстанция содержит свои акциденции, но только «в идее, а не в реальности» (А 351; Кант, 2006а, с. 443). Трансцендентальный субъект в значении логического субъекта поэтому оказывается фактически легитимным термином, но только если признать, что он является «субстанцией в понятии» (А 400; Кант, 2006а, с. 499), а не в действительности. Отсюда, однако, нельзя сделать никаких выводов о постоянстве души как субстанции, поэтому «о мыслящем Я (душе)... можно сказать: оно не столько себя познает посредством категорий, сколько познает категории и посредством них все предметы в абсолютном единстве апперцепции, стало быть, через самое себя» (А 402; Кант, 2006а, с. 501).

Из характеристики трансцендентального субъекта как постоянного логического субъекта мышления, на первый взгляд, не вытекает и не может вытекать никакой позитивной теории самосознания⁴. Действительно, что же «со-

abstraction from my empirically determined existence with the supposed consciousness of a separate possible existence of my thinking Self, and believe that I cognize what is substantial in me as a transcendental subject" (*KrV*, B 426-427; Кант, 1998, p. 455).

Nevertheless, calling the unity of consciousness "the subject" can be explained by the natural interest of human reason in "securing our thinking Self from the danger of materialism" (*KrV*, A 383; Кант, 1998, p. 433), which transfers the constancy of the logical subject to the constancy of the thinking I separated from the body (including the idea of the hypothetical state after death). This leads to the idea of the hypostatised metaphysical subject (the soul) and then to the doctrine of the thinking being and its characteristics: substantiality, simplicity, personality and ideality.

In the text of "Paralogisms" Kant refers to such a substantialised subject as "the subject of inherence" (*Subjekt der Inhärenz*). The subject of inherence must indeed "contain" the logical subject just like a substance contains its accidents, but "only in the idea but not in reality" (*KrV*, A 351; Кант, 1998, p. 417). The transcendental subject in the meaning of a logical subject thereby becomes a legitimate term, but only if it is recognised as "substance in concept" (*KrV*, A 400; Кант, 1998, p. 441), and not in reality. However, no inferences concerning the constancy of the soul as a substance can be drawn from this. Accordingly, "of the thinking I (the soul) [...] one can say not so much that it cognizes itself through the categories, but that it cognizes the categories, and through them all objects, in the absolute unity of apperception, and hence cognizes them through itself" (*KrV*, A 402; Кант, 1998, p. 442).

On the face of it, no positive theory can emerge from the description of the transcendental subject as a constant logical subject of thought.⁵ Indeed, what, then, are we

⁴Что и послужило поводом для характеристики трансцендентального субъекта в значении логического Я как «безжизненного» и противопоставленного миру. Ср.: «Я должен считать себя трансцендентальным субъектом только в той степени, в какой я принимаю мир за ньютоновский мир — чего я, по сути, никогда не делаю» (Carr, 1997, p. 109).

⁵This has prompted descriptions of the transcendental subject, understood as the logical I, as "lifeless" and opposed to the world. Cf. "I must take myself to be a

знается» в самосознании, если мы «постоянно вращаемся здесь в кругу, так как должны уже пользоваться представлением о нем, чтобы высказать какое-нибудь суждение о нем» (А 346 / В 404; Кант, 2006б, с. 517)? Но, как было показано выше, за аналитическим представлением «я мыслю» стоит первоначально-синтетическое единство апперцепции, без которого невозможны ни связность опыта, ни последующая рефлексивная фиксация представлений как моих.

Поэтому необходимо прояснить способ, каким «я мыслю» может иметь возможность сопровождать всякое представление (который при чисто логическом абстрагировании Я остается непроясненным)⁵. Такая теория должна была бы исходить не из гипостазированного «собственника» мыслей и обособленного логического Я, а из анализа того, каким образом мысли вообще конституируются как мои мысли в единстве апперцепции, что требует раскрытия дорефлексивного, нетематического измерения самоотношения субъективности. Поэтому «Паралогизмы...» не только наглядно показывают, какой теория субъективности быть не может, но и оставляют открытым вопрос о несубстанциальном способе бытия мыслящего субъекта (см.: Evans, 1984).

3. Логический субъект, метафизический субъект и трансцендентальное самосознание

Итак, о трансцендентальном самосознании в значении «субъекта» можно говорить в трех смыслах.

Во-первых, рефлексивное аналитическое представление о тождественности субъекта в каждом представлении приводит к идее логи-

⁵ Как указал уже М. Хайдеггер, будучи непроясненным, «по умолчанию» способ этого сопровождения понимается как некое «приклеивание» Я к представлениям, то есть как «постоянное сонличествование (Mitvorhandensein) Я с его представлениями» (Хайдеггер, 2013, с. 321), что, конечно, заставляет нас возвращаться в описанном Кантом же кругу.

conscious of in self-consciousness if we “turn in a constant circle, since we must always already avail ourselves of the representation of it at all times in order to judge anything about it” (KrV, A 346 / B 404; Kant, 1998, p. 414)? But, as shown above, behind the analytical representation “I think” lies the original synthetic unity of apperception, without which neither the coherence of experience nor the subsequent reflective identification of representations as mine would be possible.

That is why it is necessary to clarify how the “I think” can accompany every representation (which remains unclear in the case of purely logical abstraction of the I).⁶ Such a theory would need to proceed not from a hypostatized “owner” of thoughts and a separate logical I, but from an analysis of how thoughts in general are constituted as being *mine* in the unity of apperception. This requires an investigation of the pre-reflective, non-thematic dimension of subjectivity’s self-relation. Thus, the “Paralogisms” not only show clearly what a theory of subjectivity cannot be, but also leave open the question of the non-substantial mode of being of the thinking subject (see Evans, 1984).

3. The Logical Subject, Metaphysical Subject and Transcendental Self-Consciousness

To sum up, we can speak about transcendental self-consciousness as a “subject” in three senses.

transcendental subject only insofar as I take the world to be a Newtonian world — something that I may never in fact do” (Carr, 1997, p. 109).

⁶ As Martin Heidegger (2001, p. 367) already pointed out, if this accompaniment remains unexplained, the I is simply “attached” to representations “as the constant Being-present-at-hand (Mitvorhandensein) of the ‘I’ along with its representations”, which keeps us within the circle Kant himself has described.

ческого Я. Это логическое Я представляет собой абстрагированное из опыта понятие субъекта, которое не обладает никаким содержанием, и форму всякого нашего познания.

Во-вторых, в силу естественного интереса человеческого разума этот логический субъект гипостазирован, его единство в мышлении выдается за единство мыслящей субстанции, что ведет к идее метафизического субъекта.

В-третьих, мы сказали о том, что должно быть еще одно понимание субъекта, проясняющее изначальную самоотнесенность самосознания, в силу которой представления только и могут конституироваться в качестве *моих* представлений. Соответственно, кантовское понимание субъективности не сводится ни к пустой логической форме, ни к гипостазированному метафизическому субъекту. Более того, согласно нашей интерпретации, два первых смысла субъекта производны от последнего смысла. Подтверждение этому можно найти не только в связи с указанием на первоначально-синтетическую апперцепцию в трансцендентальной дедукции, но и в «Паралогизмах...», где Кант также указывает на особую структуру трансцендентального самосознания: «О мыслящем существе я могу иметь какое бы то ни было представление не на основании внешнего опыта, а только посредством самосознания. Поэтому такие предметы суть не что иное, как перенесение этого моего сознания на другие вещи, которые лишь благодаря такому перенесению представляются мной как мыслящие существа» (A 347 / B 405; Кант, 2006б, с. 517). Далее проясняется смысл такого переноса для образования идеи метафизического субъекта:

Это положение, конечно, не есть опыт, а представляет собой форму апперцепции, которая причастна ко всякому опыту и предшествует ему; однако в отношении возможного познания вообще оно всегда должно рассматриваться только как *чисто субъективное условие* его, и мы не имеем никакого права превращать его в условие возможности познания

First, a reflective analytical representation of the identity of the subject in every representation leads to the idea of the logical I. This logical I is the concept of subject abstracted from experience, a concept that has no content and is a form of all our cognition.

Second, owing to a natural human interest this logical subject is hypostatized, and its unity in thought is passed off as the unity of the thinking substance, leading to the idea of the metaphysical subject.

Third, as we have argued, there must be yet another interpretation of the subject that clarifies the original self-relation of self-consciousness, by virtue of which representations can be constituted as *my* representations at all. Accordingly, Kant's interpretation of subjectivity cannot be reduced to an empty logical form or to the hypostatized metaphysical subject. Moreover, in my interpretation the first two senses of the subject are derived from the last one. This interpretation is supported not only by Kant's reference to original synthetic apperception in the "Deduction", but also by the "Paralogisms" where Kant describes the special structure of transcendental self-consciousness: "Now I cannot have the least representation of a thinking being through an external experience, but only through self-consciousness. Thus such objects are nothing further than the transference of this consciousness of mine to other things, which can be represented as thinking beings only in this way" (KrV, A 347 / B 405; Kant, 1998, p. 415). And he goes on to explain the meaning of such transference for the formation of the idea of metaphysical subject:

This proposition is of course obviously not an experience, but rather the form of apperception, on which every experience depends and which precedes it, yet it must nevertheless always be regarded only in regard to a possible cognition

предметов, а именно в понятие о мыслящем существе вообще, ибо мы не можем представить себе это мыслящее существо, не поставив на место любого другого умопостигающего существа самих себя вместе с формулой нашего сознания (A 354; Кант, 2006а, с. 447; пер. уточнен. — Ред.).

Конечно, этим высказыванием снова критикуется необоснованное наделение мыслящего существа статусом действительной вещи. Однако делается это уже с помощью не только указания на логическое первенство чистого Я, но также своеобразной демонстрации: субстанциализация «я мыслю» недопустима и критикуется тут не только и не столько в силу того, что субстанциальный статус, на который претендует мыслящее Я, не подтверждается ни в каком созерцании, но еще и потому, что такого рода учение о душе предполагало бы «взгляд из ниоткуда». Мы же (люди) принципиальным образом не можем взглянуть «из ниоткуда», поэтому мы переносим нашу собственную *перспективу*, выраженную в представлении «я мыслю» (то есть в «формуле нашего сознания»), на предполагаемое мыслящее существо как субстанцию⁶.

⁶Причем можно понять эту перспективу в смысле эмпирической психологии так, что личная перспектива будет являться неотъемлемой частью опыта определенного эмпирического индивида, из чего, в свою очередь, вытекает уверенность в тождестве этой личности в любое время, пока эта эмпирическая личность остается самой собой. Тем не менее анализ третьего паралогизма показывает, что это не так. Я могу называть себя одним и тем же Я даже в том случае, если во мне произошла полная перемена (например, если я каким-то образом унаследовал чужие воспоминания). Единство самосознания по-прежнему будет синтезировать представления и опыт как *мои*, тем не менее для внешнего наблюдателя будет очевидно, что Я до замены воспоминаний и Я после нее — не одна и та же личность. Следовательно, тождество Я не гарантирует реального субстанциального постоянства: «...тождество сознания меня самого в различные времена есть лишь формальное условие моих мыслей и связи между ними, но оно вовсе не доказывает нумерического тождества моего субъекта...» (A 363; Кант, 2006а, с. 457). Единство самосознания, таким образом, никак не привязано к эмпирической личности.

in general, as its *merely subjective condition*, which we unjustly make into a condition of the possibility of the cognition of objects, namely into a *concept* of a thinking being in general, because we are unable to represent this being without positing ourselves along with the formula of our consciousness, in the place of every other intelligent being (KrV, A 354; Kant, 1998, p. 419)

Clearly, this statement again criticises the unjustified attribution of the status of a real thing to a thinking being. But the criticism here is no longer based solely on the logical primacy of the pure I; it also involves a specific demonstration that the substantialisation of the “I think” is inadmissible not only, or even primarily, because the substantial status claimed for the thinking I is not confirmed by any intuition, but also because such a doctrine of the soul would presuppose a “view from nowhere”. We (humans) cannot in principle look “out of nowhere” and therefore transfer our own *perspective* expressed in the representation “I think” (i.e. in the “formula of our consciousness”) to a hypothetical thinking being as a substance.⁷

Yet it is precisely this move that turns out to be unjustified: the principle of the unity of

⁷From the standpoint of empirical psychology, one might construe this perspective as an inseparable feature of the experience of a particular empirical individual and thus as presupposing that individual’s identity over time, so long as the empirical individual remains the same. Yet the analysis of the third paralogism shows that this is not the case. I can call myself the same I even if I have undergone a complete change (for example, if I have somehow inherited another person’s memories). The unity of self-consciousness will continue to synthesise representations and experience as *mine*; nevertheless, to an external observer it will be evident that the I before the replacement of memories and the I after it are not the same person. Thus, the identity of the I does not guarantee any real substantial persistence: “The identity of the consciousness of Myself in different times is therefore only a formal condition of my thoughts and their connection, but it does not prove at all the numerical identity of my subject” (KrV, A 363; Kant, 1998, p. 423). *The unity of self-consciousness, therefore, is in no way tied to the empirical person.*

Но именно этот ход оказывается необоснованным: принцип единства нашего сознания (перспектива первого лица) не может быть в то же время объективным свойством мыслящей вещи самой по себе (перспектива третьего лица). Тем не менее, не претендуя таким образом на познание души, мы все же можем утверждать, что самосознание выражает эту соотношенность мышления с тем, что оно всегда есть *мое* мышление. Здесь, следовательно, самосознание относится к самому себе, но не как к объекту, а как к субъекту, причем понимание себя как субъекта принципиальным образом свободно от любого содержания: субъект — это не содержание, но форма, «которую должно принимать всякое определенное самосознание» (Kraus, 2020, p. 85).

Если мы способны ставить себя на место других существ и подменять «объект, который хотят рассмотреть, своим собственным субъектом» (A 353; Кант, 2006а, с. 447), то это означает, что, хотя предметный смысл самосознания «я мыслю» совершенно пуст, что-то относящееся исключительно к форме самосознания в этом переносе все же передается другим. Но что представляет собой мое самосознание и чем именно я наделяю других, чтобы представить их в качестве мыслящих субъектов (а не только эмпирических индивидов), причем так, чтобы оно не было определенным во времени эмпирическим содержанием?

П. Китчер, например, указывает на то, что здесь передается сознание внутренней спонтанности: «То, что самосознание делает сознательным для субъекта (to her), что оно приписывает субъекту, — это его активность соединения и, следовательно, его способность к соединению» (Kitcher, 2024, p. 15). Поэтому указанный выше перенос не относится к сфере эмпирической психологии, ведь речь здесь идет именно о мыслящем Я и о том, что входит в его понятие. Мыслящее Я в таком случае может быть названо *трансцендентальным* в *синтетическом*, а не аналитическом смысле пустого логического субъекта.

our consciousness (first person perspective) cannot simultaneously be an objective property of a thinking being in itself (third person perspective). Even so, without claiming any knowledge of the soul, we can assert that self-consciousness expresses the relation of thinking to the fact that it is always *my* thinking. Here self-consciousness relates to itself not as an *object* but as a *subject*, while the understanding of oneself *as a subject* is fundamentally devoid of any content: the subject is not a content of any kind, but “the form that any determinate self-consciousness must take” (Kraus, 2020, p. 85).

If we are able to put ourselves in the place of other beings and thus substitute “one’s own subject for the object one wants to consider” (KrV, A 353; Kant, 1998, p. 418), this indicates that, although the objective meaning of the self-consciousness “I think” is entirely empty, something pertaining exclusively to the form of self-consciousness is conveyed to others. But what is my self-consciousness, and what exactly do I attribute to others to represent them as thinking subjects rather than merely empirical individuals, without thereby attributing to them any empirically determinate content in time?

Patricia Kitcher, for example, claims that what is transferred is the consciousness of inner spontaneity. “That is, what self-consciousness makes conscious to her, asserts of a subject to her, is her activity of combining and so her power of combination” (Kitcher, 2024, p. 15). That is why the abovementioned transference does not belong to the sphere of empirical psychology, for here we speak about a thinking I and about what is included in this concept. The thinking I can therefore be called *transcendental* in the *synthetic* sense, rather than in the analytical sense of an empty logical subject.

§ 25 «Критики чистого разума» подтверждает это положение: в синтетическом первоначальном единстве апперцепции, «я... не сознаю себя так, как я являюсь себе или как я существую сам по себе, а сознаю только, *что* я есть. Это *представление* есть *мышление*, а не *созерцание*» (В 157; Кант, 2006б, с. 233). Оно не приводит к самопознанию, но тем не менее дает «неопределенное» сознание моего собственно-го бытия (В 159, Anm.; Кант, 2006б, с. 233, примеч.). Поэтому «я существую как интеллигенция [умопостигающий субъект], сознающая только свою способность связывания» (В 158; Кант, 2006б, с. 233), причем без всякого посредничества чувственности: «также и без чувственности» (В 153; Кант, 2006б, с. 227). В самосознании, таким образом, я отдаю себе отчет о своем собственном существовании, но определение этого моего существования дается только в эмпирическом созерцании.

Это сознание способности связывания, таким образом, не является сознанием синтеза как особого понятия (представление о Я «нельзя даже назвать понятием» (А 346 / В 404; Кант, 2006б, с. 517)). Скорее, в самосознании Я сознает себя в самом *осуществлении* мышления: не как вещь, обладающую свойством мышления, а в самой активности создания понятий, которая, согласно лекциям по логике, и состоит в сравнении, рефлексии и абстрагировании (Кант, 1980, с. 398). В этом смысле Китчер справедливо говорит о своеобразном *практическом* познании когнитивного Я (ссылаясь здесь на традицию, идущую от К. Рейнгольда) в том смысле, что в трансцендентальном самосознании, как и в сфере практического разума, речь идет о «фактах разума», называемых в данном случае «фактами сознания» (Kitcher, 2024, p. 18). Это познание осуществляется не через умозрительную конструкцию, а через саму деятельность мышления. Самосознание в таком случае означает некое до- или пререфлексивное сознание собственной вовлеченности в синтетическое связывание представлений⁷. Я знаю, что мыслю, не

⁷ Тезис о том, что в кантовском учении о трансцендентальной апперцепции мы можем найти указание на дорефлексивное самосознание, является дискуссион-

§ 25 of the *Critique of Pure Reason* confirms this claim: in the original synthetic unity of apperception “I am conscious of myself not **as I** appear to myself, nor as I am in myself, but only **that** I am. This **representation** is a **thinking**, not an **intuiting**” (KrV, B 157; Kant, 1998, p. 259). It does not lead to self-knowledge but still gives an indeterminate consciousness of my own being (KrV, B 159n; Kant, 1998, p. 260n). Therefore “I exist as an intelligence that is merely conscious of its faculty for combination” (KrV, B 158; Kant, 1998, p. 260), without any mediation of sensibility: “even without sensibility” (KrV, B 153; Kant, 1998, p. 257). Thus in self-consciousness I am aware of my own existence, but my existence is determined only in empirical intuition.

Consciousness of the capacity for combination is therefore not consciousness of synthesis as a specific concept. (Of the representation of I “one cannot even say that it is a concept” (KrV, A 346 / B 404; Kant, 1998, p. 414)). Rather, in self-consciousness the I is conscious of itself in the very activity of thinking: not as a thing that possesses thinking as a property, but in the activity of forming concepts, which, according to lectures on logic, consists in comparing, reflecting and abstracting (*Log*, AA 09, p. 94). Kitcher (2024, p. 18) rightly speaks about a kind of *practical* cognition of the cognitive I (citing the tradition going back to Carl Leonhard Reinhold) in that transcendental self-consciousness, like the sphere of practical reason, has to do with ‘facts of reason’, which in this case are referred to as ‘facts of consciousness’. This cognition takes place not through a speculative construction but through the activity of thinking. Self-consciousness in this case is pre-reflective consciousness of one’s involvement in the synthetic combination of representations.⁸ I

⁸ The claim that Kant’s doctrine of transcendental apperception contains an indication of pre-reflective self-consciousness is controversial. Dieter Henrich,

потому, что созерцаю мыслящую субстанцию, а потому, что в мышлении *уже* осуществляю соединение представлений. Всякое предметное познание в таком случае всегда «на шаг позади» уже свершившегося синтеза представлений.

Когда разговор заходит о факте, конечно, существует риск смешать трансцендентальное и эмпирическое «я мыслю». Их различие можно сформулировать следующим образом. Эмпирическое «я мыслю» есть сознание своих состояний во внутреннем чувстве. Трансцендентальное «я мыслю» не является таким сознанием и не может быть предметом внутреннего чувства. Эмпирическое единство самосознания (эмпирическое Я) само по себе оказывается случайным и зависящим от трансцендентального единства самосознания, благодаря которому «все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте» (В 139; Кант, 2006б, с. 211). Именно трансцендентальное самосознание (Я) задает «стандарт» для эмпирического Я, поскольку благодаря трансцендентальному Я данное во внутреннем чувстве *в форме времени* «многообразное подчинено изначальному единству сознания», а также «необходимо относится к одному и тому же *я мыслю*» (В 140; Кант, 2006б, с. 213). Само по себе эмпирическое Я не имеет и не может иметь подобного единства. Следовательно, «в основе всякого эмпирического сознания “я мыслю, что *p*” лежит трансцендентальное единство субъекта “я мыслю”» (Soboleva, 2024, S. 33).

ным. Так, например, Д. Хенрих отмечает, что, различая чистое и эмпирическое Я, Кант тем не менее не видит в интерпретации структуры самоотносящейся субъективности самостоятельной философской задачи (Henrich, 1982, p. 23). Более того, в критической философии доминирует еще рефлексивная теория самосознания (Ibid., p. 20). Согласно Хенриху, только Фихте впоследствии делает дорефлексивное самосознание самостоятельной темой. На наш взгляд, однако, и кантовское трансцендентальное «я мыслю» содержит в себе основания для трактовки его как дорефлексивного самосознания, о чем свидетельствует первоначально-синтетический смысл трансцендентального Я.

know that I am thinking not because I intuit a thinking substance, but because in thinking I *already* combine representations. Each cognition directed toward objects is therefore always “one step behind” the preceding synthesis of representations.

When speaking of a “fact”, however, there is naturally a risk of confusing the transcendental and empirical “I think”. The difference can be formulated as follows. The empirical “I think” is consciousness of one’s states in the inner sense. The transcendental “I think” is not such consciousness and cannot be the object of inner sense. The empirical unity of self-consciousness (the empirical I) is itself contingent and depends on the transcendental unity of self-consciousness, through which “all of the manifold given in an intuition is united in a concept of the object” (KrV, B 139; Kant, 1998, p. 250). It is transcendental self-consciousness (the I) that “sets the standard” for the empirical I: by virtue of the transcendental I, the manifold given in inner sense *in the form of time* “stands under the original unity of consciousness” and “necessarily relates to the one **I think**” (KrV, B 140; Kant, 1998, p. 250). The empirical I itself does not and cannot have such a unity. Consequently, “at the basis of every empirical consciousness “I think that *p*” lies the transcendental unity of the subject “I think”⁹ (Soboleva, 2024, p. 33).

for example, argues that although Kant distinguishes between the pure and the empirical I, he does not treat the interpretation of the structure of self-relating subjectivity as an independent philosophical task (Henrich, 1982, p. 23). Moreover, a reflective theory of self-consciousness still predominates in critical philosophy (*ibid.*, p. 20). According to Henrich, it is only with Fichte that pre-reflective self-consciousness becomes an independent philosophical theme. In my view, however, Kant’s transcendental “I think” itself provides grounds for such a pre-reflective interpretation, as indicated by the original synthetic meaning of the transcendental I.

⁹ Cf. “[...] jedem empirischen Bewusstsein ‘ich denke *p*’ die transzendente Einheit des Subjekts ‘ich denke’ zu Grunde liegt.”

Трансцендентальное Я и эмпирическое Я поэтому не противопоставлены друг другу (см.: Круглов, 2005, с. 291). Различие трансцендентального и эмпирического «я мыслю» следует понимать как различие двух уровней исследования. Эмпирическое Я дано во внутреннем чувстве и может стать предметом самопознания; оно определяется во времени и получает содержание через многообразие внутренних состояний. Трансцендентальное же «я мыслю» не дано как объект и не содержит такого многообразия. Оно выступает формой, благодаря которой представления могут быть связаны, осознаны как мои и, следовательно, вообще стать содержанием возможного самопознания.

Трансцендентальное самосознание в этом смысле мы рассматриваем как подступ к тому, что К. Дюзинг с опорой на интерпретации Канта ранним М. Хайдеггером называл феноменологической горизонтной моделью самосознания (см.: Düsing, 1997, S. 145–147). Конечно, подобная трактовка трансцендентального самосознания является скорее развитием мысли Канта, чем изложением его собственной теории субъективности, хотя кантовская трансцендентальная философия дает все основания для подобной интерпретации.

Согласно такому взгляду, это непредметное «знание себя», открывающееся в самосознании, имеет характер нетематической самоотнесенности субъективности. Благодаря трансцендентальному самосознанию я могу в рефлексивном акте *тематизировать* свои состояния как мои (см.: Дюзинг, 2007, с. 57). Также я могу абстрагировать из этого опыта логическое Я как формальный субъект мышления. Если же это логическое Я гипостатизируется, возникает идея метафизического субъекта — души. Однако эта идея уже не принадлежит теоретическому самопознанию и получает легитимность только в ином, практическом контексте.

Трансцендентальное самосознание понимается в таком случае как сам по себе не схватыва-

For this reason, the transcendental I and the empirical I should not be treated as opposites (see Krouglov, 2005, p. 291). Their difference is better understood as a difference between two levels of analysis. The empirical I is given in inner sense and can be an object of self-knowledge; it is determined in time and gains its content through the manifold of inner states. The transcendental “I think” is not given as an object and does not contain such a manifold. It is the form by virtue of which representations can be combined, understood as being *mine* and thus become the content of possible self-knowledge.

Transcendental self-consciousness in that sense can be regarded as an approach to what Klaus Düsing (1997, pp. 145-147), drawing on the early Martin Heidegger’s interpretation of Kant, called the phenomenological horizon model of self-consciousness. Admittedly, this interpretation is more a development of Kant’s thought than an exposition of his own theory of subjectivity, although Kant’s transcendental philosophy provides ample grounds for it.

On this view, non-objective “knowledge of oneself” disclosed in self-consciousness has the character of a non-thematic self-relation of subjectivity. Through transcendental self-consciousness I can, in an act of reflection, *thematise* my states as mine (see Düsing, 2007, p. 57). I can also abstract from experience the logical I as a formal subject of thinking. When the logical I is hypostatized, the idea of the metaphysical subject (the soul) emerges. But this idea does not belong to the realm of theoretical self-knowledge and gains legitimacy only in a practical context.

In this case, transcendental self-consciousness is understood as the ineliminable and original *horizon* of thinking itself — a horizon that cannot itself be grasped in thought and within which alone objective

емый в мысли неустранимый (и изначальный) *горизонт* самого мышления, «внутри» которого только и возможно объективное познание, тогда как сам горизонт никогда не может быть объективирован (см.: Düsing, 1997, S. 145), но может быть выражен через «я мыслю» (аналитическое единство апперцепции) как маркер принадлежности *мне* всех *моих* представлений. Оно имеет место лишь фоновое, однако свидетельством в пользу его своеобразного «само-присутствия» является то, что всякий раз мы можем совершить те или иные эмпирические акты, тематизирующие фоновое «знание себя», как, например, акт воспоминания, внимания и т.д.

Возвращаясь к сознанию себя в качестве субъекта в противоположность предметному сознанию, можно вслед за Хайдеггером охарактеризовать трансцендентальное «я мыслю» как «я связываю» (*Ich verbinde*) (Хайдеггер, 2013, с. 319). Трансцендентальная апперцепция «я мыслю» получает позитивный смысл не в качестве предметного представления о некоем субъекте, а в качестве исходной способности (*Urvermögen*) связывания, открывающей измерение «мне-принадлежности» (*Mirzugehörigkeit*) как горизонт всякого возможного опыта (см.: Heidegger, 1995, S. 389–390). Иначе говоря, позитивный смысл трансцендентального самосознания состоит не в знании о том, что такое Я, а в том, что возможный опыт изначально структурирован как *мой* опыт.

Заключение

Проведенный анализ позволяет уточнить статус кантовского «я мыслю» и показать, что оно не сводится к одному значению. В трансцендентальной дедукции категорий трансцендентальное самосознание выступает как условие возможности единства опыта: многообразное представлений может стать моим опытом только в том случае, если оно синтетически связано в одном сознании. При этом

cognition is possible. Although this horizon can never be objectified (see Düsing, 1997, p. 145), it can be expressed through the “I think” (the analytical unity of apperception) as a marker that all *my* representations belong to *me*. It is present only in the background, but its distinctive “self-presence” is evidenced by our ability to perform empirical acts that thematise this background “knowledge of oneself,” such as acts of recollection, attention etc.

Returning to consciousness of oneself as a subject, as opposed to consciousness of objects, we can, following Heidegger (Heidegger, 2001, p. 367), describe the transcendental “I think” as “I bind together” (*Ich verbinde*). The transcendental apperception “I think” acquires a positive meaning not as an objective representation of a particular subject, but as the original capacity (*Urvermögen*) for binding, which opens up “the dimension which guarantees the possibility that something belongs to me” (*Mirzugehörigkeit*) as a horizon of possible experience (see Heidegger, 1997, pp. 264). In other words, the positive meaning of transcendental self-consciousness does not consist in knowledge of what the I is, but in the fact that possible experience is originally structured as *my* experience.

Conclusion

Analysis has yielded a more precise reading of Kant’s “I think” and shown that it cannot be reduced to a single meaning. In the transcendental deduction of categories transcendental self-consciousness is the condition of the possibility of the unity of experience: the manifold of representations can only become my experience if it is synthetically bound together in one consciousness. The original synthetic unity

первоначально-синтетическое единство апперцепции и аналитическое единство, указывающее на эту форму, образуют целостную структуру самосознания. Следовательно, исходным феноменом субъективности является не обособленный субъект, которому затем приписываются представления, а синтетическая деятельность, благодаря которой представления могут быть объединены в одном сознании.

Анализ «Паралогизмов...» показал, что их основной критический пафос направлен против гипостазирования этого единства. Кант действительно рассматривает «я мыслю» прежде всего как логический субъект мышления — пустую форму, сопровождающую все представления и не дающую знания о субъекте самом по себе. Именно это логическое Я Кант называет трансцендентальным субъектом, и оно же становится исходным пунктом рационально-психологической иллюзии: его постоянство в мышлении ошибочно принимается за постоянство мыслящей субстанции. Однако из этого не следует, что кантовская трансцендентальная философия исключает иное, нелогическое понимание Я. Указание на то, что «кроме этого логического значения Я у нас нет никакого знания о субъекте самом по себе» (А 350; Кант, 2006а, с. 443), в первую очередь относится к субстанциализации Я и объяснению моего опыта, данного всегда в какой-то *перспективе*, из вещей, которые мыслятся за пределами перспективы моего опыта.

Само понятие субъекта возникает вторично — как результат различных способов тематизации изначальной синтетической самоотношенности. Логическое Я есть абстракция из этой структуры; метафизическое Я возникает при гипостазировании данной абстракции. Наконец, эмпирическое Я становится возможным как предмет внутреннего чувства только потому, что многообразие внутренних состояний уже подчинено трансцендентальному единству апперцепции.

Тем самым трансцендентальное самосознание имеет позитивный смысл в качестве субъекта, но смысл этот оказывается непред-

of apperception and the analytical unity that points to this form constitute a unified structure of self-consciousness. Therefore, the original phenomenon of subjectivity is not an isolated subject to which representations are subsequently ascribed, but a synthetic activity through which representations can be combined in one consciousness.

The analysis of “Paralogisms” has shown that their main critical thrust is directed against hypostatisation of this unity. Kant does consider “I think” to be above all a logical subject of thought, an empty form which accompanies all representations and yields no knowledge about the subject in itself. Kant calls this logical I the transcendental subject, which is the starting point of the rational-psychological illusion: its constancy in thought is mistaken for constancy of a thinking substance. This is not to say that Kant’s transcendental philosophy rules out a different, i.e. nonlogical interpretation of the I. The statement that “apart from this logical significance of the I, we have no acquaintance with the subject in itself” (*KrV*, A 350; Kant, 1998, p. 417) applies primarily to the substantialisation of the I and to attempts to explain *my* experience, which is always given from a certain *perspective*, in terms of things conceived as existing beyond the perspective of *my* experience.

The *concept* of the subject is secondary, arising from different ways of thematising this original synthetic self-relation. The logical I is an abstraction from this structure; the metaphysical I emerges when this abstraction is hypostatised. Finally, the empirical I becomes possible as the object of the inner sense only because the manifold of inner states is already subordinated to the transcendental unity of apperception.

метным⁸. Оно не дает самопознания Я и не дает созерцания мыслящей субстанции. Тем не менее в осуществлении мышления оно в определенном смысле «знает себя»: через него выражена дорефлексивная форма самоотношенности, благодаря которой представления могут быть объединены как мои. В этом отношении трансцендентальное «я мыслю» влияет и на сферу чувственности: внутреннее чувство не производит единство эмпирического Я; напротив, эмпирическое самосознание получает свое единство, будучи подчиненным форме трансцендентального самосознания, что и можно понимать как изначальное воздействие рассудка на чувственность (В 153; Кант, 2006б, с. 227). От раскрытия того, каким именно образом осуществляется это «воздействие», зависит не только понимание способа, каким субъективность конституирует саму себя для познания, но и понимание конституирования предметности как таковой, поскольку она может быть явлена мне в моем сознании. Этот вопрос требует дальнейшего раскрытия рецептивного элемента в спонтанности трансцендентального самосознания, то есть структуры самоаффицирования субъективности, и выходит за рамки данной статьи. Именно здесь, однако, открывается возможность продолжить диалог кантовской теории самосознания с современной феноменологической традицией по вопросу построения трансцендентальной теории субъективности.

⁸ Как и логическое Я, оно характеризуется тем, что является формой. Но этой форме тем не менее присуща определенная *данность*, которую можно назвать «формальной данностью» (см.: Morfis, Hatzimoysis, 2026). Если опыт всякий раз имеет структуру опыта от первого лица, то сама эта структура предполагает формальную «для-меня» данность опыта, которую мы охарактеризовали как «мне-принадлежность». В этом смысле кантовское «я мыслю» сближается с феноменологическим понятием «минимального Я» (minimal Self). Ср.: «Субъект или Я, на которое ссылается *самосознание* (*self-awareness*), не есть нечто отдельное от опыта или находящееся за его пределами, а также не представляет собой новый или дополнительный опыт; это просто особенность или функция его [опыта] данности» (Zahavi, 2020, p. 14).

Thus, transcendental self-consciousness has a positive meaning as a subject, but it does not have an objectifying character.¹⁰ It does not yield self-knowledge of the I nor intuition of the thinking substance. Nevertheless, in thinking it does in a certain sense “know itself”: through it a pre-reflective form of self-relation is expressed, by virtue of which representations can be combined as mine. In that respect the transcendental “I think” influences the sphere of sensibility: the inner sense does not create a unity of the empirical I; on the contrary, empirical self-consciousness gains its unity by being subordinate to the form of transcendental self-consciousness, which can be seen as the original affection of sensibility by the understanding (*KrV*, B 155; Kant, 1998, p. 258). Clarifying how this “affection” takes place is necessary not only for understanding how subjectivity constitutes itself for cognition, but also for understanding the constitution of objectivity as such, insofar as it can appear to me in my consciousness. This question calls for further study of the receptive element in the spontaneity of transcendental self-consciousness, the structure of subjectivity’s self-affection, which goes beyond the framework of this article. Yet it is precisely here that the possibility opens up for continuing the dialogue between Kant’s theory of self-consciousness and the contemporary phenomenological tradition concerning the development of a transcendental theory of subjectivity.

¹⁰ Like the logical I, it is a form. But this form also has a mode of givenness that can be described as “formal givenness” (*cf.* Morfis and Hatzimoysis, 2026). While experience always has a first-person structure, this structure itself presupposes a formal “for-me” givenness, which we have described as “belonging to me”. In that sense the Kantian “I think” comes close to the phenomenological concept of the minimal Self. *Cf.* “The subject or self referred to in *self-awareness* is not something apart from or beyond the experience, nor is it a new and further experience, but simply a feature or function of its givenness” (Zahavi, 2020, p. 14).

Список литературы

Дюзинг К. Кантовское определение чистого «Я мыслю» — программа теории субъективности? // Иммануил Кант: наследие и проект / под ред. В. С. Степина, Н. В. Мотрошиловой. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. С. 51–64.

Кант И. Логика. Пособие к лекциям 1800 // Кант И. Трактаты и письма / под общ. ред. А. В. Гулыги. М. : Наука, 1980. С. 319–444.

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

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

Круглов А. Н. Был ли у Канта трансцендентальный субъект? // Историко-философский ежегодник. 2005. Т. 19 (2004). С. 279–295.

Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания / пер. Г. Шпета // Риккерт Г. Философия жизни. Киев : Ника-Центр ; Вист-С, 1998. С. 13–166.

Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библина. М. : Академический Проект, 2013.

Carr D. Kant's Theory of Subjectivity // *Transcendental Philosophy and Everyday Experience* / ed. by T. Rockmore, V. Zeman. Atlantic Highlands, NJ : Humanities Press International, 1997. P. 96–110.

Carr D. *The Paradox of Subjectivity : The Self in the Transcendental Tradition*. N.Y. : Oxford University Press, 1999.

Düsing K. *Selbstbewußtseinsmodelle: moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*. München : Wilhelm Fink, 1997.

Evans J. C. *The Metaphysics of Transcendental Subjectivity: Descartes, Kant, and W. Sellars*. Amsterdam : B. R. Grüner, 1984.

Freitag W., Kraus K. An Expressivist Interpretation of Kant's "I think" // *Noûs*. 2022. Vol. 56, №1. P. 110–132. <https://doi.org/10.1111/nous.12350>.

Heidegger M. *Phänomenologische Interpretation von „Kants Kritik der reinen Vernunft“*. 3. Aufl. // Gesamtausgabe. II. Abteilung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1995. Bd. 25.

Henrich D. Fichte's Original Insight / transl. by D. R. Lachterman // *Contemporary German Philosophy*. 1982. Vol. 1. P. 15–53.

Kitcher P. Practical and Empirical Cognition of The Cognitive Self // *Estudos Kantianos*. 2024. Vol. 12, №1. P. 11–26. <https://doi.org/10.36311/2318-0501/2024.v12n1.p11>.

References

Carr, D., 1997. Kant's Theory of Subjectivity. In: T. Rockmore and V. Zeman, eds. 1997. *Transcendental Philosophy and Everyday Experience*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, pp. 96-110.

Carr, D., 1999. *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*. N.Y.: Oxford University Press.

Düsing, K., 1997. *Selbstbewußtseinsmodelle: moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*. München: Wilhelm Fink.

Düsing, K., 2007. Kant's Determination of the Pure "I Think": A Program for a Theory of Subjectivity? In: V. S. Stepin and N. V. Motroshilova, eds. 2007. *Immanuel Kant: nasledie i proekt [Immanuel Kant: Heritage and Project]*. Moscow: Kanon+ ROOI Reabilitatsiya, pp. 51-64. (In Rus.)

Evans, J. C., 1984. *The Metaphysics of Transcendental Subjectivity: Descartes, Kant, and W. Sellars*. Amsterdam: B.R. Grüner.

Freitag, W. and Kraus, K., 2022. An Expressivist Interpretation of Kant's "I Think". *Noûs*, 56(1), pp. 110-132. <https://doi.org/10.1111/nous.12350>.

Heidegger, M., 1997. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Heidegger, M., 2001. *Being and Time*. Oxford & Cambridge: Blackwell.

Henrich, D., 1982. Fichte's Original Insight. Translated by D. R. Lachterman. *Contemporary German Philosophy*, 1, pp. 15-53.

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

Kitcher, P., 2024. Practical and Empirical Cognition of the Cognitive Self. *Estudos Kantianos*, 12(1), pp. 11-26. <https://doi.org/10.36311/2318-0501/2024.v12n1.p11>.

Kraus, K. T., 2020. *Kant on Self-Knowledge and Self-Formation: The Nature of Inner Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

Krouglov, A. N., 2005. Did Kant Have a Transcendental Subject? *History of Philosophy Yearbook*, 19 (2004), pp. 279-295. (In Rus.)

Morfis, K. and Hatzimoysis, A., 2026. A Kantian Solution to the Problem of Reflection. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. <https://doi.org/10.1007/s11097-026-10136-4>.

Kraus K. T. Kant on Self-Knowledge and Self-Formation: The Nature of Inner Experience. Cambridge : Cambridge University Press, 2020.

Morfis K., Hatzimoyisis A. A Kantian Solution to the Problem of Reflection // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2026. <https://doi.org/10.1007/s11097-026-10136-4>.

Paimann R. Formale Strukturen der Subjektivität: Ego-logische Grundlagen des Systems der Transzendentalphilosophie bei Kant und Husserl. Hamburg : Felix Meiner, 2002.

Soboleva M. Die Logik der transzendentalen Logik Kants. Hamburg : Felix Meiner, 2024.

Zahavi D. Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation. Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy. Evanston, IL : Northwestern University Press, 2020.

Об авторе

Виталий Васильевич **Рябокoнь**, Центр практической философии «Стасис», Европейский университет в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: vitaly7r@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0719-5798>

Для цитирования:

Рябокoнь В. В. «Я мыслю» и проблема трансцендентальной субъективности // Кантовский сборник. 2026. Т. 45, № 2. С. 7–29.

<https://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2026-2-1>

© Рябокoнь В. В., 2026.

Paimann, R., 2002. *Formale Strukturen der Subjektivität: Ego-logische Grundlagen des Systems der Transzendentalphilosophie bei Kant und Husserl*. Hamburg: Felix Meiner.

Rickert, H., 1904. *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 2. Aufl. Tübingen & Leipzig: J. C. B. Mohr.

Soboleva, M., 2024. *Die Logik der transzendentalen Logik Kants*. Hamburg: Felix Meiner.

Zahavi, D., 2020. *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Vitaly V. **Ryabokon**, Center for Practical Philosophy “Stasis”, European University at St Petersburg, Saint Petersburg, Russia.

E-mail: vitaly7r@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0719-5798>

To cite this article:

Ryabokon, V. V., 2026. “I Think” and the Problem of Transcendental Subjectivity. *Kantian Journal*, 45(2), pp. 7-29.

<https://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2026-2-1>

© Ryabokon V. V., 2026.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

О ПРЕДЛОЖЕННОМ КАНТИАНСКОМ РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМЫ НЕТОЖДЕСТВЕННОСТИ

С. Кан¹

В статье 2025 г. К. Линдси Чемберс утверждает, что в рамках кантовских нравственных воззрений нравственно восприимчивый родитель не будет сталкиваться с проблемой нетождественности. Однако она допускает ошибку, так как проблема нетождественности не происходит из того, опираемся ли мы на воззрения Канта или консеквенциалистов. Важно это понять, иначе мы рискуем неверно определить границы нормативной этики или саму природу проблемы нетождественности, или же ошибиться и в том и в другом со всеми вытекающими последствиями. Это объясняется в трех разделах данной статьи. В первом разделе я излагаю версию проблемы нетождественности, к которой обращается Чемберс, – мать-подросток. Во втором разделе привожу и последовательно критикую предложенное Чемберс объяснение того, как кантовская этика устраняет данную проблему. В третьем разделе показываю, что подход Чемберс применим к иной философской проблеме, затрагиваемой в исследованиях по репродуктивной этике, а именно – к этике пренатальной травмы.

Ключевые слова: воспроизводство, репродуктивная этика, проблема нетождественности, Кант, родительские обязанности, кантовская этика, безотносительный проступок, пренатальная травма

1. Проблема нетождественности

Проблема нетождественности, ставшая краеугольным камнем экологической, репродуктивной и демографической этики, была сформулирована Дерекком Парфитом в четвертой части труда «Доводы и лица», озаглавленной «Будущие поколения» (Parfit, 1984).

¹ Университет Индианы в Индианаполисе, США, IN 46202, Индианаполис, 425 Юниверсити-бульвар.
Поступила в редакцию 05.10.2025 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2026-2-2

ON A PROPOSED KANTIAN SOLUTION TO THE NONIDENTITY PROBLEM

S. Kahn¹

According to K. Lindsey Chambers (2025), “if we start from within Kant’s moral framework, the non-identity problem doesn’t arise for morally responsive procreators”. However, Chambers is mistaken: the nonidentity problem is independent of whether we start from a Kantian or a consequentialist framework. Understanding this is important; otherwise, we run the risk of mistaking either the boundaries of normative ethics, the nature of the nonidentity problem, or both, with all that this entails. To explain this, this article is divided into three sections. First, I introduce the version of the nonidentity problem with which Chambers is primarily concerned, Teenaged Mother. Second, I introduce, and subsequently critique, Chambers’ explanation of how Kantian ethics obviates this problem. Third, I explain how Chambers’ account nonetheless can be applied to another philosophical issue of recent interest in reproductive ethics – namely, the ethics of prenatal injury.

Keywords: procreation, reproductive ethics, non-identity problem, Kant, parental obligations, Kantian ethics, non-comparative wrongdoing, prenatal injury

1. The Nonidentity Problem

The nonidentity problem, now a mainstay of environmental, reproductive, and population ethics, was introduced by Derek Parfit (1984) in part IV, “Future Generations”, of *Reasons and Persons*.

¹ Indiana University Indianapolis.
425 University Blvd, Indianapolis, IN 46202, USA.
Received 05.10.2025.
doi: 10.5922/0207-6918-2026-2-2

У проблемы нетождественности две основных предпосылки. Первая заключается в том, что вред и, соответственно, польза носят сравнительный характер. Чтобы определить, вредит ли событие или приносит пользу некоему лицу, следует сравнить благополучие данного лица в мире, где это событие имело место, с его благополучием в ближайшем из возможных миров, в котором оно не случилось. Лицу причиняется вред, если и только если первое уступает второму. Событие приносит пользу, если первое превосходит второе. Например, если машина госпожи Стампиду сбивает госпожу Тиалу, то госпоже Тиалу нанесен вред, поскольку в том мире, где госпожу Тиалу не сбивала машина, она находится в лучшем положении.

Вторая предпосылка проблемы нетождественности заключается в том, что именно те конкретные гаметы, слияние которых происходит при зачатии, существенны для тождества личности. Подобный взгляд, именуемый иногда «гаметным эссенциализмом», подразумевает, что участие иного сперматозоида или иной яйцеклетки приведет к появлению иной личности. Например, согласно гаметному эссенциализму, Джек и Джил никоим образом не могут иметь то же потомство, что Адам и Ева, поскольку сперматозоиды Джека и Адама не будут в числовом отношении тождественны, так же как не будут тождественны в числовом отношении и яйцеклетки Джилл и Евы². Или

² Объект в числовом отношении тождествен самому себе и только самому себе. Числовое тождество обычно противопоставляется качественному тождеству, поскольку, согласно многим теориям, а) два объекта могут быть качественно тождественными (то есть обладать одинаковыми качествами), но при этом быть численно различными (то есть не являться одним и тем же объектом), и б) один и тот же объект может приобретать различные качества с течением времени, не теряя при этом своей тождественности. В качестве примера первого случая можно привести однояйцевых близнецов, зачатых из одних и тех же сперматозоида и яйцеклетки: они могут быть качественно тождественными, по крайней мере сразу после дробления зародыша, и тем не менее различными, находиться в разных местах и развиваться в отдельных индивидуумах. В качестве примера второго случая

There are two main premises to the nonidentity problem. The first is that harms, and, correlatively, benefits, are comparative. In order to determine whether an event harms or benefits someone, we have to compare her wellbeing in the world in which that event occurs to her wellbeing in the nearest possible world in which it does not: the person is harmed if, but only if, the former is lower than the latter; she is benefited if, but only if, the former is higher than the latter. For example, if Stampeedoo drives her car into Tialoo, then Tialoo has been harmed by virtue of the fact that, in the world in which Tialoo is not run over, she is better off.

The second premise of the nonidentity problem is that the specific gametes that fuse during conception are essential to a person's identity. This thesis, sometimes referred to as gamete essentialism, says that if a different sperm or egg fuses, then a different person will result. For example, according to gamete essentialism, there is no way that Jack and Jill could have the same progeny as Adam and Eve, because Jack and Adam will produce numerically different sperm, and Jill and Eve will produce numerically different ova.² Or, thinking about it the other way around, when children complain that they wish they had

² An object is numerically identical to itself and only to itself. Numerical identity is generally contrasted with qualitative identity because, on many theories, (a) two objects can be qualitatively identical (i.e., have all the same qualities) but nonetheless be numerically distinct (i.e., not be the same object), and (b) the same object can have different qualities through time without compromising its identity. As an example of the former: homozygotic twins, conceived from the same sperm and egg, could be qualitatively identical, at least immediately after the cleavage event, and nonetheless distinct, existing in different locations and developing into distinct individuals. As an example of the latter, the properties Mohammed Ali had as an adult are different from the properties he had as an infant — as an adult, he was more than five feet tall, whereas he was less than two feet tall as an infant, etc. I would like to thank Nina Dmitrieva for pressing me to clarify this.

же, если посмотреть на ситуацию с другой стороны, ребенок, говорящий, что хотел бы иметь других родителей, в буквальном смысле непоследователен, даже если он может без избыточных усилий осознать, что именно он имеет в виду (например, что он хотел бы, чтобы его усыновили еще при рождении или у его родителей были некие иные свойства).

В зависимости от способа применения эти две предпосылки порождают разные версии проблемы нетождественности. Пожалуй, наиболее известная версия касается изменения климата. Она гласит, что смысл масштабных мер по уменьшению климатических изменений заключается в том, чтобы предотвратить значительные изменения глобального климата. Однако значительные изменения глобального климата вызовут значительные изменения в брачном поведении, что, в свою очередь (исходя из гаметного эссенциализма), окажет значительное воздействие на тождественность будущего поколения. Следовательно (исходя из сравнительной природы вреда), будем ли мы принимать масштабные меры по уменьшению климатических изменений или нет, будущим поколениям это не принесет ни вреда, ни пользы. Таким образом, проблема заключается в том, чтобы примирить два противоборствующих представления: с одной стороны, главный мотив для принятия масштабных мер по уменьшению климатических изменений, — по-видимому, предотвращение вреда будущим поколениям; с другой — масштабные меры по уменьшению климатических изменений оказывают влияние на тождественность будущих поколений. Таким образом, если и существует причина принять подобные меры, то это не может быть ни нанесение, ни предотвращение вреда будущим поколениям.

можно привести свойства, которыми обладал Мохамед Али во взрослом возрасте: они отличаются от тех, которыми он обладал в младенчестве — во взрослом возрасте его рост превышал пять футов, тогда как в младенчестве он был ниже двух футов и т.д. Я хотел бы поблагодарить Нину Дмитриеву за то, что она подтолкнула меня к разъяснению этого вопроса.

other parents, what they are saying is literally incoherent, even if we might be able, without too much work, to understand what they are getting at (perhaps they wish they had been adopted at birth, or that their biological parents had different properties).

These two premises can be applied in different ways to give rise to different versions of the nonidentity problem. Probably the most famous version of the nonidentity problem concerns climate change. The basic idea is that the point of undertaking massive climate change mitigation is to prevent large changes to the global climate. But large changes to the global climate will have large effects on mating patterns; and large effects on mating patterns will (apropos of gamete essentialism) have large effects on the identity of future generations. Whence it follows (apropos of the comparative nature of harm) that whether we undertake massive climate change mitigation or not will neither harm nor benefit future generations. The problem, then, is to reconcile two competing intuitions: on the one side, the main reason to undertake massive climate change mitigation seems to be to prevent harm to future generations; on the other, massive climate change mitigation is identity-influencing on future generations, and, so, if there is a reason to undertake it, this reason cannot be the potential to harm to, or to prevent harm to, these future generations.

Another version of the nonidentity problem, the one on which this article will focus in the next section, is sometimes called Teenaged Mother. According to this version, a teenaged girl who is thinking about reproducing would do better to wait because, when she is older, she will be better able to care for the child. But, if she waits until she

Вторую версию проблемы нетождественности, которая будет рассмотрена в следующем разделе, называют «мать-подросток». Согласно этой версии, девушке-подростку, задумывающейся о рождении ребенка, лучше подождать, поскольку, когда она станет старше, у нее будет больше возможностей позаботиться о ребенке. Но если она решит подождать, в зачатии будет задействована другая яйцеклетка, таким образом (согласно гаметному эссенциализму), родится уже другой ребенок, из чего следует (согласно сравнительной природе вреда), что способность матери обеспечить этому ребенку лучший уход никак не увеличит его благополучия. В этом случае задача также состоит в том, чтобы согласовать два противоречащих друг другу представления: с одной стороны, главная причина для девушки отложить продолжение рода — это возрастающее благополучие ребенка; с другой — откладывание приводит к изменению тождества ребенка, следовательно, оно не может увеличить его благополучия.

2. Кантовская этика и безусловные проступки

Существует ряд подходов к проблеме нетождественности. Некоторые из них опираются на предпосылку 1 о сравнительном характере вреда, другие — на предпосылку 2 (гаметный эссенциализм)³. Чемберс утверждает, что проблемы нетождественности можно полностью избежать, опираясь на кантовские воззрения, позволяющие ввести понятие безусловного проступка. По ее мнению, такие проступки существуют вне зависимости от потенциальных сравнительных убытков или выгод и, более того, логически предшествуют им.

В частности, Чемберс обращается к так называемой формуле человечности — версии

³ См.: (Kahn, 2024b, p. 279–292 (гл. 19)) или (Kahn, 2026), где предлагается обзор данных подходов. Представляется, что последовательную критику гаметного эссенциализма можно найти лишь в работе автора этой статьи (Kahn, 2025).

is older, she will reproduce with a different ovum, whence it follows (from gamete essentialism) that she will have a different child, from which, in turn, it follows (from the comparative nature of harm) that her ability to provide better care for this child will not benefit it. Again, the problem is to reconcile two competing intuitions: on the one side, the main reason for the teenaged girl to delay reproduction seems to be that waiting will benefit her child; on the other, delaying reproduction is identity-influencing on the child and, so, if there is a reason to do so, it cannot be the potential to benefit the child.

2. Kantian Ethics and Non-Comparative Wrongs

There are various approaches to the nonidentity problem, some of which focus on premise 1, comparative harms, and some of which focus on premise 2, gamete essentialism.³ According to Chambers, however, the nonidentity problem can be obviated altogether if we adopt a Kantian framework, insofar as this framework enables us to articulate an account of non-comparative wrongs. As Chambers argues, these wrongs are independent of, and, indeed, logically prior to, any potential comparative harms or benefits.

Chambers appeals, specifically, to the so-called Formula of Humanity, a version of Kant's Categorical Imperative which tells agents to "*act [so] that you use humanity, in your own person as well as in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means*" (GMS, AA 04, p. 429; Kant, 2011, p. 87; quoted in Chambers, 2025, p. 683).

³ See Kahn (2024b, pp. 279–292 (ch. 19); 2026) for surveys of these approaches. The only sustained attack on gamete essentialism seems to be Kahn (2025).

кантовского категорического императива, призывающей поступать *«так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели»* (АА 04, S. 429; Кант, 1997, с. 169; см.: Chambers, 2025, p. 683).

Согласно предложенной Чемберс интерпретации, формула человечности основана на максиме (Chambers, 2025, p. 683–684), и этот вывод не будет здесь оспариваться. То есть то, относится ли субъект к человечеству как к цели, определяется принципами, на которые он опирается в своих деяниях, а не внешними толкованиями последних⁴. Предположим, что Виндалум спит в парке, свернувшись калачиком в спальном мешке, а Пегос, чьё зрение не идеально, ошибочно принимает его за скамейку⁵. Если Пегос присядет на Виндалума, она не будет относиться к нему исключительно как к средству, несмотря на то что описание истинной сути ее действий говорит именно о таком ее отношении. Виндалум вообще не фигурирует в максиме Пегос, при этом именно максима должна лежать в основе оценки этичности совершённого действия.

Как показывает Чемберс, этих соображений достаточно, чтобы объяснить, почему в предложенной Парфитом исходной формулировке проблемы *матери-подростка* девушка поступит со своим ребенком дурно, приняв решение его родить: «Существенная деталь приведенного Парфитом примера заключается в том, что девушка желает завести ребенка в данный момент исключительно потому, что она желает стать матерью... Единственное, что ее занимает, это то, какую пользу (по ее мнению) принесет ей продолжение рода» (Chambers, 2025, p. 687). Например, если некто принимает решение завести ребенка ради удовлетворения эмоциональной потребности (чтобы создать за-

As Chambers (2025, pp. 683–684) interprets the formula of humanity — an interpretation that will not be challenged here — it is maxim-based. That is, whether an agent counts as using someone’s humanity as an end depends on her principle in acting, and not on any external description thereof.⁴ For example, suppose that Vindalum is taking a nap, curled up in the park in a sleeping bag, and Pegos, whose vision is quite poor, mistakes him for a bench.⁵ If Pegos then sits down on Vindalum, she is not using him as a mere means, even though there is a true description of Pegos’ action according to which she is doing so. Vindalum does not factor in to Pegos’ maxim at all, and, on this account, that is the benchmark that must be used for ethical assessment.

As Chambers (2025, p. 687) points out, this already suffices to explain why, in Parfit’s original formulation of Teenaged Mother, the young woman would be wronging her child if she procreates: “A crucial detail in Parfit’s example is that the young woman is eager to procreate now just because she is eager to be a mother [...]. She is concerned solely with how procreating now will (she thinks) benefit her.” For example, if someone is going to reproduce in order to satisfy some emotional need — to create a dependent, to save a failing relationship, or to have a legacy — then she would be acting contrary to the Formula of Humanity, because she would be acting on a maxim that involves using another person (namely, her eventual child) as a mere means.

However, Parfit might object that this response gets hung up on the details of the

⁴ По словам Чемберс, «следует трактовать действия с точки зрения цели или намерения субъекта, а не последствий этого действия для мира» (Chambers, 2025, p. 684).

⁵ Этот пример взят из (Kleingeld, 2020, p. 399–400).

⁴ In Chambers’ words, “we should understand actions in terms of what an actor’s end or purpose is, not in terms of the outcome of their act in the world” (Chambers, 2025, p. 684).

⁵ This example is from Kleingeld (2020, pp. 399–400).

висимое существо, спасти отношения на грани разрыва или чтобы оставить что-то после себя), его действие будет противоречить формуле человечности, так как другой человек (родившийся ребенок) будет использован исключительно как средство.

Тем не менее Парфит мог бы возразить, что здесь необходимо учитывать обстоятельства конкретного случая. Проблему *матери-подростка* можно легко переформулировать таким образом, чтобы причины завести ребенка не играли никакой роли. Можно представить девушку, пусть и плохо приспособленную к воспитанию ребенка, но имеющую хорошую причину родить его, то есть такую причину, которую можно было бы счесть допустимой или даже похвальной, если бы ею руководствовалась женщина в лучших жизненных обстоятельствах, намеревающаяся родить из глубокого и искреннего желания вырастить ребенка вкупе с любовью к детям, нахождением радости в семейной жизни и стремлением внести свой вклад в будущее своей семьи, своей страны и, по сути, всего человечества. В таком случае, вероятно, девушке следовало бы посоветовать отложить беременность как минимум на несколько лет — не отказываться от нее полностью, но немного подождать, пока она не повзрослеет и не сможет зарабатывать на жизнь больше, будучи в состоянии обеспечивать себя и семью, которую ей так хочется иметь.

Чтобы разобраться с этой мягкой версией, Чемберс нуждается в дополнительных инструментах, и она добавляет к головоломке еще один элемент. В частности, она обращается к тому, что Кант называет гипотетическим императивом, утверждая, что «для Канта желать добиться цели означает посвятить себя изысканию необходимых средств для ее достижения» (Chambers, 2025, p. 684). В отношении *матери-подростка* Чемберс утверждает, что, если девушка посвящает себя цели производства на свет человека и тем не менее не стремится к обладанию необходимыми для этого средствами, она виновна в

case. It would be easy to reformulate Teenaged Mother such that these particular reasons for having a child do not factor in. We can imagine a young woman who, ill equipped as she is, wants to have a child for good reasons, or at least for reasons we would consider permissible, and perhaps even laudable, in someone better situated in life: a deep and genuine desire to nurture, combined with a love of children, joy in family life, and a desire to contribute to the future of her family, her country, and, indeed, humanity. In such a case, it might be argued, we still would caution the young woman to delay the decision, at least for a few years — not to put it off entirely, but to wait a while, until she is more mature, and maybe also able to earn more to support herself and the family she wants to have.

To deal with this sort of variation, Chambers needs more machinery. Accordingly, she adds another piece to the puzzle. In particular, Chambers (2025, p. 684) appeals to what Kant calls the hypothetical imperative, arguing that, “For Kant to will an end *just is* to commit oneself to taking the necessary means to that end.” Applying this to Teenaged Mother, Chambers argues that, if the young woman commits to the end of creating a person, and nonetheless fails to take the necessary means thereto, then she is guilty of a rational mistake.⁶ Thus, Chambers concludes

⁶ There is some dispute about whether the hypothetical imperative is descriptive or prescriptive — i.e., whether it is possible, but irrational, for an agent to will an end without taking the necessary means, or whether an agent who fails to will the necessary means *eo ipso* fails to will the correlative end. This dispute need not be settled for present purposes. However, it is worth pointing out that Chambers waffles on this issue. In the quotation reproduced in the sentence preceding the one to which this note is appended, Chambers takes the hypothetical imperative to be descriptive. But, elsewhere, she takes it to be prescriptive. For example, when making the claim paraphrased in the sentence to which this note is appended, Chambers (2025, p. 685) writes that “You make a rational mistake if you will as your productive

совершении ошибки рациональности⁶. Таким образом, Чемберс заключает, что в случае *матери-подростка* девушка, не отложившая решение о рождении ребенка, поступает в соответствии с максимой, недопустимой для Канта:

В таком случае девушка должна обдумывать свое решение так, будто речь идет об *одном и том же младенце*, спрашивая себя, какое действие наилучшим образом сделает ее способной исполнить свой долг перед ребенком. Если в данный момент девушка не может должным образом воспитать дитя, то откладывание зачатия пойдет на пользу *обоим*: и ей, и ребенку. Хотя генетическое тождество ребенка будет зависеть от времени зачатия, моральное тождество ребенка останется неизменным в качестве созидательной цели матери. Если девушка еще не находится в должном положении, чтобы приступить к непрерывной деятельности по созданию личности, или же просто не задумывалась о связанной с этим ответственности, она поступает с ребенком несправедливо, приняв решение о немедленном зачатии. Ошибка девушки не может быть оправдана, даже если ребенку не будет нанесен вред, поскольку проступок заключается не в причиненном вреде, а в самом ее *желании*. Она не должна принимать решение о рождении ребенка, не подумав о том, сможет ли она исполнить обязательства, проистекающие из такого решения (Chambers, 2025, p. 687–688).

⁶ Дискутируется вопрос о том, является ли гипотетический императив дескриптивным или прескриптивным, то есть возможна ли такая ситуация (при всей ее нерациональности), когда субъект будет желать достижения цели без задействования необходимых средств, или же, не желая обретения необходимых средств, субъект тем самым отказывается и от соответствующей цели. Для решения поставленных в этой статье задач этот спор не требует разрешения. Однако стоит отметить, что Чемберс высказывается по этому вопросу неоднозначно. В цитате, приведенной в предложении, предшествующем тому, к которому относится данное примечание, Чемберс рассматривает гипотетический императив как дескриптивный. Но в других местах она считает его прескриптивным. Например, заявляя свою позицию, перефразированную в предложении, которое комментирует это примечание, Чемберс пишет, что некто «совершает ошибку рациональности, желая в качестве созидательной цели рождения *личности* и при этом не стремясь к обладанию средствами, необходимыми для создания существа, способного действовать *как личность*» (Chambers, 2025, p. 685).

that, in *Teenaged Mother*, if the young woman does not delay reproduction, then she is acting on a maxim that is impermissible in a Kantian framework:

For practical purposes, then, the young woman should think of her decision as a *same child* choice: what action will better enable her to discharge her duties to her offspring? If the young woman is ill-equipped to adequately parent the child now, then it's better for *both* her and her child for her to wait to conceive. Though the child will have a different genetic identity depending on when she conceives, her child has the same moral identity as her productive end. If the young woman isn't yet in a position to successfully take on the extended activity of person creation, or even if she simply hasn't considered what responsibilities that entails, she wrongs the child she creates by procreating now. The young woman's mistake is not absolved even if her offspring has not been harmed, because the wrong is not in the harming — it's in the young woman's *willing*. She should not decide to create a person without also considering whether she is able to fulfill the obligations she will incur by doing so (Chambers, 2025, pp. 687-688).

However, there are at least four problems with Chambers' argument.

First, the hypothetical imperative is not distinctively Kantian. Recall Hume's famous claim that it is not contrary to reason to prefer the destruction of the world to the scratching of my fingers (Hume, 1960, p. 416 (book 2, part 3, section 3, § 6)).⁷ Humeans (and others) reject Kant's contention that reason can be end-setting of itself and, therefore, reject not only the Formula of Humanity in particular, but the categorical imperative in general — they

end the creation of a *person* and yet fail to commit to taking the means necessary for creating a being who can act *as a person*."

⁷ For helpful discussion, see Cohon (2018, esp. section 3).

В рассуждении Чемберс можно выделить как минимум четыре проблемы.

Во-первых, гипотетический императив — не исключительно кантовское понятие. Стоит вспомнить знаменитое утверждение Юма о том, что разуму не противоречит предпочесть разрушение мира царапине на пальце (Юм, 1996, с. 458)⁷. Последователи Юма (и не только они) не разделяют кантовскую убежденность в том, что разум сам по себе может ставить цели, тем самым они отвергают не только формулу гуманности, но и категорический императив в целом, то есть само существование высшего морального закона. Тем не менее юмианцы принимают необходимость стремиться к обладанию средствами для достижения целей. Переходя к меньшей крайности (то есть альтернативной формулировке, более релевантной данной диалектике и более близкой кантовским воззрениям в том, что касается метаэтических установок), консеквенциалисты, в особенности утилитаристы, выстраивают свои системы вокруг гипотетического императива. Таким образом, можно утверждать, что извлечь пользу из попытки Чемберс устранить проблему нетождественности в принципе могут и некантианцы, включая Парфита. Экскурс в кантовскую этику не только не является обязательным, но и может увести в сторону от решения поставленной задачи.

Во-вторых, сбой инструментального рассуждения не представляет собой очевидного и тем более предполагаемого нравственного проступка. Будучи убежденными, что кража аморальна, мы сочтем иррациональным и глупым вора, который заснул, вломившись в чужой дом, но странно было бы утверждать, что сам сон морально недопустим. Также, даже если принять сделанный Чемберс кантианский вывод, что девушка, желающая завести ребенка исключительно ради удовлетворения собственных эмоциональных потребностей, поступает амо-

reject any overriding moral law. Nonetheless, Humeans accept that we ought to take the necessary means to our ends. Moving to a lesser extreme — to an alternative that is both more relevant to the present dialectic and also closer to Kant when it comes to metaethical commitments — consequentialists in general, and utilitarians in particular, often accept the hypothetical imperative as a core part of their systems. This suggests that Chambers' attempt to obviate the nonidentity problem is, at least in principle, open to non-Kantians in general, and to Parfit in particular: the detour through Kant's ethics is not only unnecessary, but potentially misleading.

Second, a failure of instrumental reasoning is not obviously, or even presumptively, a moral failure. For example, while we might accept that theft is immoral, and that a thief who stops to take a nap in the middle of a break-in is irrational or stupid, it seems odd to say that the napping is itself morally wrong. Just so, while we might accept Chambers' Kantian conclusion, that a young woman who has a child as a mere means to satisfy some emotional needs of her own is acting immorally, it is a stretch to say that a young woman who has a child for good reasons, but who fails to calculate well, is, thereby, acting immorally. This might seem like cavilling, but it is not: even if we confine ourselves to a Kantian framework, it is only moral reasons that are overriding — a failure of instrumental rationality must be tallied up against other factors in the case, and it is not obvious where this will leave us in the end. Moreover, it does not seem to be the kind of wrong that is intuitively at issue in *Teenaged Mother*.

Third, Chambers, seemingly unwittingly, smuggles in an appeal to optimisation which

⁷ Содержательное обсуждение см. в (Cohon, 2018, особенно раздел 3).

рально, едва ли правомерно утверждать, что девушка, желающая родить ребенка из хороших побуждений, но не способная просчитать последствия, ведет себя таким же аморальным образом. И это не пустая придирка: даже в рамках кантовской философии определяющую роль могут играть только моральные причины, то есть сбой инструментальной рациональности следует оценивать в совокупности с другими факторами, и конечный вывод здесь совсем не очевиден; более того, кажется, что это совсем не тот проступок, который интуитивно видится основной проблемой случая *матери-подростка*.

В-третьих, Чемберс (видимо, неосознанно) обращается к оптимизации, что ставит под сомнение упрек в инструментальной иррациональности. В первом предложении приведенной выше объемной цитаты Чемберс не задается вопросом, что девушка может предпринять, чтобы стать способной выполнить свои обязательства перед ребенком. Вместо этого исследовательница вопрошает, какое действие «наилучшим образом» сделает ее способной исполнить свой долг перед ребенком. При этом инструментальная рациональность не обязывает субъектов прибегать к подобной оптимизации: если избранные субъектом средства позволяют ему достичь цели, далеко не очевидно, что наличие более эффективного средства имеет существенное значение, даже если оно и известно субъекту. Это соображение сводит на нет предложенное Чемберс решение проблемы нетождественности. Затруднение заключается в том, что не существует даже умозрительных причин считать, что как таковой ребенок девушки не разовьется в разумное существо. Несомненно, отложив беременность, девушка (субъект в случае *матери-подростка*) сможет создать лучшие жизненные условия для любого ребенка, который у нее родится; соответственно, отложенное зачатие позволит ей лучше воспитать и дать лучшее образование любому из таких детей, и в некотором смысле такое дитя будет лучше приспособлено к жиз-

compromises even the charge of instrumental irrationality. In the first sentence of the block quotation reproduced above, Chambers does not ask what action will enable the young woman to discharge her duties to her offspring; Chambers asks, rather, which action “will better enable” the young woman to do so. But instrumental rationality does not require agents to optimise in this way: if an agent’s chosen means enable her to achieve her end, it is not obviously relevant that there is a more efficient means available, not even if she is aware of the fact — and this is devastating for Chambers’ answer to the nonidentity problem. The problem is that there is no reason, not even a presumptive one, to think that our young woman’s progeny, merely as such, will fail to develop into a rational being. To be sure, if the subject in *Teenaged Mother* delays pregnancy, she might be able to afford better opportunities in life for any child she has, and, similarly, delaying might enable her to nurture and educate any such children better such that, ultimately, they will be better adjusted or better positioned in some sense. Indeed, delaying pregnancy might enable the young woman to cultivate more effectively capacities that seem bound up with rationality and autonomy, like impulse control and emotional maturity. However, all of this is, as it were, the icing on the cake. The end of creating a rational being will be accomplished regardless of the young woman’s decision, and this is a good thing: if Chambers’ point were accepted, then it seems that the greater number of pregnancies throughout human history were, if not immoral, then at least irrational, and this seems sufficiently counterintuitive to serve as a *reductio*.

ни и положение его будет более выгодным. Действительно, отложив свое решение, девушка сможет более эффективно развить такие связанные с рациональностью и автономностью способности, как самоконтроль и эмоциональная зрелость. Но как бы то ни было, это все лишь «вишенка на торте». Цель, заключающаяся в создании разумного существа, будет достигнута вне зависимости от того, какое решение примет девушка, и это положительный момент: если принять точку зрения Чемберс, то огромное количество беременностей за всю историю человечества окажутся если не аморальными, то по крайней мере нерациональными, что в достаточной мере контринтуитивно, чтобы походить на сведение к абсурду.

Наконец, в-четвертых, подобная оптимизация требует сравнительного рассуждения, которое Чемберс как раз следовало бы исключить, чтобы избежать проблемы нетождественности. Чтобы определить, сможет ли девушка более эффективно исполнять свои обязанности, отложив беременность, мы должны сравнить ее возможности в случае раннего материнства и отказа от него. При этом если мы примем предпосылки проблемы нетождественности, то дети, на которых будут оказывать влияние разные возможности матери в разное время, не будут в числовом отношении тождественными. Числовая нетождественность предполагает, что обязанности, выводимые в ходе подобного сравнительного рассуждения, не являются обязанностями перед ребенком: мать может поступить дурно (с учетом рассмотренных выше возражений), но не по отношению к конкретным детям. Следовательно, проблемы нетождественности избежать не удалось.

Таким образом, Чемберс пытается решить проблему нетождественности в кантовском ключе, показывая, что в случае *матери-подростка* моральный долг девушки заключается в том, чтобы отложить рождение ребенка, пока она не сможет лучше о нем позаботиться. Тем не менее предлагаемое Чемберс решение не

Fourth and finally, optimisation of the kind just discussed requires comparative reasoning – exactly what Chambers needed to rule out in order to obviate the nonidentity problem. In order to determine whether the young woman will be more efficient in fulfilling her duties if she delays pregnancy, we must compare her capabilities if she does not delay with her capabilities if she does – as was in fact done in the foregoing. But, if we accept the premises of the nonidentity problem, then the children who are effected by these differing capabilities are numerically distinct. This numerical distinctness suggests that the duties arrived at by this comparative reasoning are not to the children themselves: the mother might engage in wrong-doing (modulo the objections discussed above), but the individual children are not the ones who are wronged. This, in turn, suggests that the nonidentity problem has not been obviated after all.

In sum: Chambers attempts to offer a distinctively Kantian answer to the nonidentity problem, one which shows that the young woman in *Teenaged Mother* has a moral duty to delay procreation until she is better able to care for her child. However, Chambers' answer does not seem to withstand critical scrutiny: (i) it is not distinctively Kantian and, indeed, could be readily adopted by Parfit himself; (ii) if, on Chambers' account, there is a failure on the part of the young woman when she does not delay pregnancy, it is not a moral one; (iii) the putative failure seems to evaporate once we realise that it rests on optimisation; and, inasmuch as a failure remains, (iv) it rests on comparative reasoning, which seems to play directly to the nonidentity problem rather than obviate it. It may be concluded that Chambers' account does not have a promising application to

выдерживает критического рассмотрения, так как 1) это решение не является специфически кантианским и могло бы с легкостью быть предложено самим Парфитом; 2) если девушка, не отложившая беременность, совершает, по мнению Чемберс, ошибку, то эта ошибка не морального свойства; 3) предполагаемая ошибка «рассеивается», как только становится очевидным, что в основе ее лежит оптимизация; если же ошибка все еще имеет место, то 4) она базируется на сравнительном рассуждении, напрямую задействующем проблему нетождественности, а не исключаящем ее. Можно сделать вывод, что интерпретация Чемберс не дает продуктивного результата, будучи применена к проблеме нетождественности. Однако в следующем разделе будет показано, что интерпретация Чемберс может найти достойное применение в других случаях.

3. Безусловные проступки и пренатальная травма

В исследованиях по репродуктивной этике возникла тенденция, в рамках которой делается контринтуитивный на первый взгляд вывод о том, что пренатальная травма не аморальна. Например, Кингма и Вуллард утверждают, что в типичных случаях пренатальных травм, включая алкогольный синдром плода и пороки развития, вызванные употреблением наркотических веществ, беременная женщина не нанесла вреда плоду (Kingma, Woollard, 2025), а Флэниган идет еще дальше, полагая, что даже если вред и был нанесен, такая беременность тем не менее заслуживает одобрения (Flanigan, 2020).

Эти утверждения не остались без опровержения (см., например: Kahn, 2024a). Однако даже если исходные аргументы способны выдержать подобные возражения, Чемберс предлагает иную линию критики. И хотя я не буду подробно излагать здесь этот ее альтернативный подход, но схематично обрисую его основные контуры в заключительных абзацах данной статьи.

the nonidentity problem. However, in the next section of this article, it is argued that Chambers' account can be fruitfully applied elsewhere.

3. Non-comparative Wrongs and Prenatal Injury

There is an emerging trend, in reproductive ethics, of arguing for the *prima facie* counterintuitive conclusion that prenatal injury is not immoral. For example, Kingma and Woollard (2025) argue that, in paradigmatic instances of prenatal injury, including foetal alcohol syndrome and crack cocaine-induced birth defects, the gravida has not harmed the foetus; and Flanigan (2020) goes so far as to argue that, even if these are harms, such pregnancies are nonetheless meritorious.

These arguments have not gone unchallenged (see, e.g., Kahn, 2024a). However, even if the original arguments can withstand these challenges, Chambers' approach suggests an alternate line of attack. Although I do not want to give a comprehensive account of this alternate approach, I do want briefly to sketch its main contours, organised as a flow chart in paragraph form.

We can, once again, set harm aside and, as Chambers proposes, focus, instead, on agents' maxims and whether these maxims use humanity as an end in itself. Suppose, first, that a gravida drinks alcohol habitually and to excess, with the express purpose of causing injury to her foetus. If a foetus is a person — a conditional assumption that we shall divest ourselves of in a moment — then this straightforwardly seems to involve a failure to use its humanity as an end in itself,

Целесообразно снова оставить в стороне нанесение вреда, как и предлагает Чемберс, вместо этого сосредоточившись на максимах субъектов и на том, относятся ли субъекты к человечеству как к цели. Предположим, во-первых, что беременная женщина употребляет алкоголь регулярно и чрезмерно с единственной целью навредить плоду. Если плод является личностью (примем это условное допущение, от которого мы скоро откажемся), то это, по-видимому, прямо указывает на отказ рассматривать его человечность как цель саму по себе, точно так же как это имеет место в случае отравления человека. Если же принять, что плод не является личностью, то, воспользовавшись изложенным Кантом в «Метафизике нравов» представлении о косвенных обязанностях по отношению к неразумным животным, можно утверждать, что такое намеренное и безрассудное причинение вреда подразумевает отказ относиться к человечеству в лице беременной женщины как цели самой по себе, поскольку притупляет ее естественные чувства сострадания¹.

Теперь представим, что беременная женщина употребляет алкоголь регулярно и чрезмерно, но не имея цели навредить плоду, а действуя по незнанию. Предположим, что информация о связи между употреблением алкоголя и дефектами развития плода общеизвестна, что справедливо для большей части западного мира, и не столкнуться с ней сложно. Принимая во внимание аргументы из предыдущего абзаца, можно утверждать, что эта беременная женщина виновна в небрежности при получении важной информации, которая должна определять ее поступки, хотя на самом деле этого не происходит.

Наконец, предположим, что беременная женщина употребляет алкоголь регулярно и

in the same way that poisoning someone does. If, by way of contrast, a foetus is not a person, then, taking a cue from Kant's account of indirect duties to nonrational animals in the *Metaphysics of Morals*, it might be argued that such deliberate and reckless infliction of injury fails to use the grávida's own humanity as an end in itself, inasmuch as it threatens to dull her natural sympathies.¹

Alternatively, suppose that a grávida drinks alcohol habitually and to excess, not with the express purpose of causing injury to the foetus she is carrying, but in ignorance of the fact that it will do so. Suppose, further, as is the case at least in many parts of the Western world today, that information about the connection between alcohol and foetal injury is readily available and, indeed, difficult to avoid. Given the arguments in the previous paragraph, it then might be argued that our grávida is guilty of negligence in the acquisition of an important piece of information that should, although it does not, inform her actions.

Finally, suppose that a grávida drinks alcohol habitually and to excess, not on the basis of a maxim at all, but because she is addicted and unable to do without. In such a case, if there is wrongdoing, it must be found in the maxims upon which the non-maxim-based action is founded. This might require more detective work than either of the two previous envisioned scenarios, and it also might, unlike them, defy easy generalisation. However, the point for present purposes is merely to show the direction in which we

¹ Кант излагает свои воззрения на долг человека перед неразумными животными в «Метафизике нравов» (AA 06, S. 442–443; Кант, 2019, с. 159–161). Также Кант пишет о долге избегать «самооглушения» от умеренного употребления напитков, что имеет отношение к данному случаю (AA 06, S. 427–428; Кант, 2019, с. 123–125).

¹ For Kant's account of our duties to nonrational animals in the *Metaphysics of Morals*, see (MS TL, AA 06, pp. 442–443; Kant, 1999, pp. 563–564). There is also, on Kant's account, a duty to avoid stupefying oneself through excess drink that is relevant here (MS TL, AA 06, pp. 427–428; Kant, 1999, pp. 550–551).

чрезмерно, не руководствуясь какой-либо максимой, а исключительно по причине зависимости, которой она не в состоянии противостоять. В таком случае если имеет место проступок, то его следует искать в максимах, на которых зиждется действие, не основанное на максимах. Здесь может понадобиться больше изысканий, чем в двух предыдущих примерах, а генерализация в данном случае может оказаться затруднительной. Тем не менее для означенных в этой статье целей достаточно лишь указать нужное направление и продемонстрировать, что даже если подход Чемберс не оправдывает своего первоначального замысла, он в достаточной мере убедителен, чтобы обеспечить многообещающий и богатый спектр применений в других областях.

Список литературы

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 97–254.

Кант И. Метафизика нравов // Соч. на нем. и рус. языках. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2019. Т. 5, ч. 2.

Юм Д. Трактат о человеческой природе // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1996. Т. 1 / пер. с англ. С. И. Церетели и др. ; вступ. ст. А. Ф. Грязнова ; примеч. И. С. Нарского.

Chambers K.L. A Non-Solution to the Non-Identity Problem // *Ethical Theory and Moral Practice*. 2025. Vol. 28. P. 677–690. <https://doi.org/10.1007/s10677-025-10503-1>.

Cohon R. Hume's Moral Philosophy // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / ed. by E.N. Zalta. 2018. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume-moral/> (дата обращения: 01.10.2025).

Flanigan J. The Ethics of Prenatal Injury // *Journal of Moral Philosophy*. 2020. Vol. 18, №1. P. 1–23. <https://doi.org/10.1163/17455243-bja10059>.

Kahn S. Prenatal Injury // *Res Philosophica*. 2024a. Vol. 101, №3. P. 549–568.

Kahn S. Problem-Based Ethics: A New Approach to the Application of Moral Theory. L. : Rowman & Littlefield, 2024b.

Kahn S. An Identity Crisis in Philosophy // *Argumenta*. 2025. P. 1–14. <https://doi.org/10.14275/2465-2334/20250.kah>.

would need to go — and, more, to show that, even if Chambers' account fails in its original intent, it is sufficiently robust to allow for a promising and rich array of applications elsewhere.

References

Chambers, K.L., 2025. A Non-Solution to the Non-Identity Problem. *Ethical Theory and Moral Practice*, 28(5), pp. 677-690. <https://doi.org/10.1007/s10677-025-10503-1>.

Cohon, R., 2018. Hume's Moral Philosophy. In: E.N. Zalta, ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition)*. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume-moral/> (accessed 1 October 2025).

Flanigan, J., 2020. The Ethics of Prenatal Injury. *Journal of Moral Philosophy*, 18(1), pp. 1-23.

Hume, D., 1960. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.

Kahn, S., 2024a. Prenatal Injury. *Res Philosophica*, 101(3), pp. 549-568.

Kahn, S., 2024b. *Problem-Based Ethics: A New Approach to the Application of Moral Theory*. London: Rowman & Littlefield.

Kahn, S., 2025. An Identity Crisis in Philosophy. *Argumenta*, pp. 1-14. <https://doi.org/10.14275/2465-2334/20250.kah>.

Kahn, S., 2026. Has the Nonidentity Problem Been Dissolved? *Philosophical Exchange*, 1(1), pp. 12-23. <https://doi.org/10.1080/29960126.2025.2545185>.

Kant, I., 1999. The Metaphysics of Morals. Part II. Metaphysical First Principles of the Doctrine of Virtue. In: I. Kant, 1999. *Practical Philosophy*. Translated by M. Gregor, edited by A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 507-603.

Kant, I., 2011. *Groundwork of a Metaphysics of Morals*. Translated and edited by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Kingma, E., Woollard, F., 2025. Can You Do Harm to Your Fetus? *Ethics*, 135(2), pp. 290-319.

Kleingeld, P., 2020. How to Use Someone 'Merely as a Means'. *Kantian Review*, 25(3), pp. 389-414.

Kahn S. Has the Nonidentity Problem Been Dissolved? // *Philosophical Exchange*. 2026. Vol. 1, № 1. P. 12–23. <https://doi.org/10.1080/29960126.2025.2545185>.

Kingma E., Woollard F. Can You Do Harm to Your Fetus? // *Ethics*. 2025. Vol. 135, № 2. P. 290–319. <https://doi.org/10.1086/732613>.

Kleingeld P. How to Use Someone ‘Merely as a Means’ // *Kantian Review*. 2020. Vol. 25, № 3. P. 389–414. <https://doi.org/10.1017/S1369415420000229>.

Parfit D. *Reasons and Persons*. Oxford : Oxford University Press, 1984.

Об авторе

Самуэль Дж. М. Кан, доктор философии, Университет Индианы в Индианаполисе, Индианаполис, США.

E-mail: kahnsa@iu.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6597-7646>

Для цитирования:

Кан С. О предложенном кантианском решении проблемы нетождественности // *Кантовский сборник*. 2026. Т. 45, № 2. С. 30–43.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2026-2-2>

© Кан С., 2026.

Parfit, D., 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.

The author

Dr Samuel J.M. Kahn, Department of Philosophy, Indiana University Indianapolis, Indianapolis, USA.

E-mail: kahnsa@iu.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6597-7646>

To cite this article:

Kahn, S., 2026. On a Proposed Kantian Solution to the Nonidentity Problem. *Kantian Journal*, 45(2), pp. 30-43.

<https://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2026-2-2>

© Kahn S., 2026.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://creativecommons.org/licenses/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://creativecommons.org/licenses/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

ДИСКУССИЯ О ПРОБЛЕМЕ ПРИНУЖДЕНИЯ: Г. ГУФЕЛАНД И И. КАНТ

П. В. Стуковнина¹

Проблема принуждения, поставленная в рамках теории естественного права в Германии конца XVIII в., раскрывается в статье на примере полемики между Г. Гуфеландом и И. Кантом. В «Опыте о принципе естественного права» (1785) и первом издании учебника «Положения естественного права и связанных с ним наук» (1790) Гуфеланд выводит право из морального требования — обязанности содействовать совершенству (Vollkommenheit) всех разумных существ, что предполагает легитимность принуждения как средства для его реализации. Такой подход развивается на фоне традиции, представленной Г. Ахенвалем и Э. Ф. Кляйном, с трудами которых Гуфеланд был знаком и позиции которых либо критически анализирует и подвергает сомнению, либо использует в качестве примера для подтверждения собственных мыслей. Учение Ахенвала опирается на теологическое основание, тогда как позиция Кляйна довольно близка к кантовской. Сам же Кант, хотя открыто и не критикует естественно-правовую систему Гуфеланда, которая, несмотря на декларируемую ее автором приверженность кантианству, вступала в противоречие с ключевыми положениями кёнигсбергского философа, в своем учении рассматривает проблему принуждения совершенно иначе. Во втором издании учебника «Положения естественного права...» (1795) Гуфеланд переосмысливает свою концепцию, что приводит к заметным изменениям в его понимании как основания естественного права, так и функции принуждения, свидетельствующим о влиянии кантовских взглядов на его позицию. Дискуссия между Гуфеландом и Кантом, в свою очередь, способствовала оформлению кантовской теории права в «Метафизике нравов» (1797).

Ключевые слова: естественное право, принуждение, Billigkeit, Готтлиб Гуфеланд, Кант, Эрнст Фердинанд Кляйн, Ахенваль

¹ Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ),
Россия, 125993, Москва, ул. Миусская, д. 6.
Поступила в редакцию: 06.02.2026 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2026-2-3

DISCUSSION ON THE PROBLEM OF COERCION: GOTTLIEB HUFELAND AND IMMANUEL KANT

P. V. Stukovnina¹

The problem of coercion, raised as part of the theory of natural right in Germany in the late eighteenth century, is discussed with particular reference to the polemic between Gottlieb Hufeland and Immanuel Kant. In his Essay on the Principle of Natural Right (1785) and the first edition of the Principles of Natural Right and Related Sciences (1790) Hufeland derives right from the moral imperative, the duty to contribute to the perfection (Vollkommenheit) of all intelligent creatures. This is premised on the legitimacy of coercion as a means to achieve that goal. This approach is developed against the background of the tradition represented by Gottfried Achenwall and Ernst Ferdinand Klein with whose works Hufeland was familiar and whose positions he either criticised and called into question or used to bolster his own arguments. Achenwall's teaching has a theological basis while Klein's position gravitates toward Kantianism. Kant himself, though he does not openly criticise Hufeland's natural law system which, in spite of its author's professed adherence to Kantianism, contradicts the key Kantian ideas, takes a very different view of the problem of coercion. In the second edition of his textbook, The Principles of Natural Right (1795), Hufeland revises his concept to make noticeable changes to his grounding of natural law and the function of coercion, which attests to Kant's influence on his position. The discussion between Hufeland and Kant, in turn, contributed to the shaping of Kant's theory of right in the Metaphysics of Morals (1797).

Keywords: natural right, coercion, Billigkeit, Gottlieb Hufeland, Kant, Ernst Ferdinand Klein, Achenwall

¹ Russian State University for the Humanities.
6 Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia.
Received: 06.02.2026.
doi: 10.5922/0207-6918-2026-2-3

Эпоха Нового времени стала временем расцвета естественного права, характеризовавшегося многообразием концепций, среди которых можно выделить и некоторые классические варианты естественно-правовых систем, в частности Г. Гроция, Т. Гоббса, С. Пуфендорфа. Не последнее место в этом ряду занимает и учение И. Канта, который, несмотря на обилие работ, посвященных этой дисциплине во второй половине XVIII в., вступает в обсуждение и полемику лишь с некоторыми авторами. Одним из собеседников Канта был сейчас почти забытый Готлиб Гуфеланд (1760–1817) — юрист, доктор философии и права, преподававший в разное время естественное, римское, немецкое частное и публичное право в Йене, Вюрцбурге, Ландсхуте и Галле (см.: Eisenhart, 1881), автор ряда трудов по праву и экономике, с 1788 по 1800 г. редактор «Allgemeine Literatur-Zeitung» (см.: Pietsch, 2012, S. 70). Кант и Гуфеланд состояли в переписке, а на первую книгу Гуфеланда «Опыт о принципе естественного права» (1785) Кант даже написал рецензию, что является редким и любопытным случаем подобного рода его взаимодействия с современниками, размышлявшими над вопросами естественного права. Изучение этого эпизода позволяет точнее прояснить понимание права Кантом, а также некоторые принципиальные вопросы естественного права, вызывавшие полемику в XVIII в., но имеющие значение и для восприятия права в XXI в. Хотя Гуфеланд неоднократно отмечает, что его труды написаны в соответствии с кантовскими принципами, в его системе обнаруживаются существенные расхождения с системой Канта, в частности в понимании принуждения.

1. Общие положения естественного права Гуфеланда

Гуфеланд с горечью отмечал, что право как наука, обладающая особой значимостью, испытывает трудности уже в начальных определени-

The Modern Age saw the flourishing of natural law ideas, producing a variety of conceptions, some of which have become classic natural law systems, notably those of Hugo Grotius, Thomas Hobbes and Samuel Pufendorf. Kant, too, is a notable presence in this discourse. Of the plethora of works devoted to this theme in the second half of the eighteenth century, Kant engaged in discussion and polemic only with some authors. One of them is the now all but forgotten Gottlieb Hufeland (1760–1817), a jurist, doctor of philosophy and law who at various periods taught natural, Roman, German private and public law at Jena, Würzburg, Landshut and Halle (see Eisenhart, 1881), author of works on law and economics, and editor of “Allgemeine Literatur-Zeitung” in 1788–1800 (see Pietsch, 2012, p. 70). Kant and Hufeland corresponded and Kant even wrote a review of Hufeland’s first book *Essay on the Principle of Natural Right* (1785), a rare and curious occasion in his interaction with other thinkers on natural law. This episode offers insights into Kant’s views on law as well as into some fundamental issues of natural law which were subjects of polemics in the eighteenth century, but are also relevant to the perception of law in the twenty-first century. Although Hufeland repeatedly professed adherence to the Kantian principles, his system reveals important differences from the Kantian system, including the concept of coercion.

1. Hufeland’s General Principles of Natural Right

Hufeland lamented the fact that such an important science as right from the very start encountered difficulties with the basic definitions. The trouble is that in German “right” can be both a noun (*Recht*) and an adjective (*recht*). This leads to

ях. Сложность состоит в том, что слово «право» представлено в немецком языке одновременно существительным (Recht) и прилагательным (recht). Такая языковая особенность порождает путаницу в научной дискуссии, особенно когда авторы смешивают эти два значения (Hufeland, 1785, S. 30). Если в обычной жизни такое смешение приемлемо, то в философском дискурсе необходимо четкое различие понятий. Свою позицию Гуфеланд обосновывает ссылкой на «Критику чистого разума»: «...понятие *права*, которым пользуется здравый рассудок, вполне совпадает с тем, что может развить из него самая утонченная спекуляция...» (A 43 / B 61; Кант, 2006, с. 121), отмечая правоту Канта и необходимость устранения любого произвольно навязанного значения этого слова.

Право для Гуфеланда — это действие (Handlung), возможность совершения которого не запрещена никакой обязанностью. Он подчеркивает, что уже было предпринято множество попыток классификации прав, но большинство из них зачастую ошибочны. Вместо неудачных, по его мнению, вариантов он предлагает собственный: делить права на принудительные и непринудительные. Именно принудительные права (Zwangsrechte / *jus cogens*) являются предметом естественного права, то есть науки, изучающей принудительные права человека в естественном состоянии (Hufeland, 1790, S. 4–5 (§ 6–8)).

Задачу естественного права Гуфеланд, ссылаясь на работу Эрнста Фердинанда Кляйна (Klein, 1789), усматривает в обосновании легитимности принуждения, которое следует считать независимым от физической возможности его осуществления. Естественное право необходимо для того, чтобы судить о правах людей в государстве, так как права человека в естественном состоянии оказывают влияние на права после учреждения государств.

В XVIII в. в философской традиции устоялось убеждение, согласно которому неудачи в

confusion in scientific discourse, especially when authors fail to distinguish these two meanings (Hufeland, 1785, p. 30), which may be acceptable in ordinary life, but not in philosophical discourse. Hufeland quotes the *Critique of Pure Reason* to make his point: “[...] the concept of right that is used by the healthy understanding contains the very same things that the most subtle speculation can evolve out of it [...]” (KrV, A 43 / B 61; Kant, 1998, pp. 168-169), agreeing with Kant and noting the need to eliminate any arbitrarily imposed meanings of the word.

For Hufeland law is action (*Handlung*), the possibility of which cannot be precluded by any obligation. He stresses that many attempts to classify rights have been made, but most of them are often erroneous. He proposes his own solution: to divide rights into coercive and non-coercive. It is coercive rights (*Zwangsrechte* / *jus cogens*) that are the subject of natural law, i.e. the science of coercive human rights that are imperative in the natural state (Hufeland, 1790, pp. 4-5 (§ 6-8)).

Hufeland, citing the work of Ernst Ferdinand Klein (1789), sees the task of natural law in legitimising coercion which should be deemed to be independent of the physical possibility of administering it. Natural law is needed to judge upon the rights of people within a state since human rights in the natural state influence rights after the institutionalisation of states.

In the eighteenth-century philosophical tradition failure to build a theory of natural law was attributed to the misunderstanding of the natural state (see Klippel, 2000, p. 80). Natural law thinking challenged the old definition of the natural state of man, considering the attempt to derive from it the natural law of the natural human being to be “a futile undertaking”² (Klippel, 1987, p. 77).

² Cf. “ein zweckloses Unternehmen”.

построении теории естественного права были обусловлены некорректным пониманием естественного состояния (см.: Klippel, 2000, S. 80). Естественно-правовая мысль стала выступать против старой концепции естественного состояния, так как выводить из него естественное право естественного человека — «бесцельное предприятие» (Klippel, 1987, S. 77). Гуфеланд трактует естественное право как гипотетическую конструкцию, необходимую для научного анализа: «...нам необходимо в науке о естественном праве иметь двоякое представление о естественном состоянии: одно, которое рассматривает человека таким, каким он должен быть, и другое, которое основано на опыте и показывает, каков человек на самом деле» (Hufeland, 1785, S. 191). Такое раздвоение позволяет Гуфеланду вывести две функции естественного состояния: первая обосновывает необходимость государства, вторая определяет права человека до вступления в общество (см.: Klippel, 2000, S. 82). Эти функции играют важную роль в его системе, поскольку нельзя «ничего сказать о правах человека в обществе, если не знаем, какие права были до него» (Hufeland, 1785, S. 192). В итоге Гуфеланд по-новому определяет границы и содержание естественного права: оно вовсе не предназначено для «дикарей» (Wilden), а адресовано тем, кто уже живет в организованном обществе (Ibid.).

Гуфеланд формулирует в приложении к «Опыту...» ряд вопросов, на которые естественное право должно дать ответ. Центральное место среди них занимает вопрос: «Что государство может и что не может изменять в естественном праве отдельных граждан?» Чтобы ответить на него, нужно, в свою очередь, ответить на три других: что в естественных правах отдельных граждан изменяет вступление в государство? что государство может изменить в этих правах? что государство должно изменить в них? Решение этих вопросов должно стать предметом особой науки, которая призвана на-

Hufeland (1785, p. 191) interprets natural law as a hypothetical construct required for scientific analysis: “In the science of natural law we need a dual notion of the natural state: one that considers human being as he ought to be, and the other based on experience and showing human being as he is in reality”³. This dichotomy enables Hufeland to derive two functions of the natural state, the first justifying the need for the state and the second defining the human being’s rights before he/she enters society (see Klippel, 2000, p. 82). These functions play an important role in his system because we “cannot say anything about the rights of human being in society unless we know what rights he had before society”⁴ (Hufeland, 1785, p. 192). Hufeland redefines the boundaries and content of natural law: it is not intended for “savages” (Wilden), being addressed to those who already live in an organised society (ibid.).

In a supplement to his *Essay* Hufeland formulates a number of questions which the natural law must answer. The central question is: “What the state can and what it cannot change in the natural state of individual citizens?” To answer this question three others need to be answered: What changes does entering the state bring to the natural rights of individual citizens? What can the state change in these rights? and What must the state change in them? The answer to these questions should be the subject of a special science called upon to fill the gap between the natural and positive law and “bring natural law as close to the state as possible on purely rational grounds regardless of empirical experience”⁵ (ibid., p. 290).

³ Cf. “Wir brauchen in den Naturrechtswissenschaften einen doppelten Stand der Natur: einen, welcher den Menschen betrachtet, wie er seyn soll, und den andern, welcher auf Erfahrung gebaut ist, und zeigt, wie der Mensch ist.”

⁴ Cf. “[...] nichts über Rechte des Menschen in der Gesellschaft bestimmen, wenn wir nicht wissen, was für Rechte er vor der Gesellschaft hatte.”

⁵ Cf. “[...] das Naturrecht dem Staate so nahe gebracht, als es aus reinvernünftigen Gründen, ohne Rücksicht auf experimentierende Erfahrung.”

глядно заполнить пробел между естественным и позитивным правом и «приблизить естественное право к государству настолько, насколько это возможно на основе чисто рациональных оснований, без учета эмпирического опыта» (Ibid., S. 290).

2. Принцип естественного права и его связь с принуждением у Г. Гуфеланда

Для немецкой философской традиции XVIII в. была актуальной проблема соотношения естественного права и морали. Попытки разграничить эти сферы обусловили поиск основания науки о естественном праве — такого основания, из которого можно было бы вывести все ее содержание (см.: Klippel, 2000). В «Опыте...» (1785) и в первом издании учебника «Положения естественного права и связанных с ним наук» (1790) Гуфеланд ставит перед собой задачу выявления такого принципа, который позволил бы избежать недостатков предшествующих систем. По его оценке, учения предшественников напоминали «готические здания» (Hufeland, 1785, S. 1), чья устойчивость зависела от временных подпорок вследствие отсутствия прочного фундамента.

Гуфеланд считает, что основание науки о естественном праве должно быть одновременно истинным, философским, моральным и ориентированным на принудительные нормы — лишь при выполнении всех этих условий дисциплина может претендовать на статус науки (Ibid., S. 56). В качестве искомого принципа он выдвигает обязанность² «содействовать совершенству всех чувствующих существ, особенно разумных» (Ibid., S. 243) — требование, которое считает прямым следствием зако-

² Хотя может показаться, что обязанности, связанные с моралью, и обязанности, связанные с правом, относятся к разным сферам, на самом деле и те и другие, по мысли Гуфеланда, принадлежат морали (Hufeland, 1785, S. 29).

2. The Principle of Natural Right and Its Connection with Coercion According to Hufeland

The relation between natural right and morality engaged the minds of German philosophes in the eighteenth century. Attempts to differentiate these spheres prompted the search for a grounding of the science of natural right from which all its content could be derived (see Klippel, 2000). In the *Essay* (1785) and in the first edition of the textbook *The Principles of Natural Right and Related Sciences* (1790) Hufeland sets out to reveal the principle that would be free of the shortcomings of the previous systems. In his opinion, the doctrines of previous scholars were reminiscent of “Gothic buildings”⁶ (Hufeland, 1785, p. 1) sustained by makeshift props in the absence of a solid foundation.

Hufeland believed that the foundation of the science of natural law had to be simultaneously true, philosophical, moral and oriented toward coercive norms if it could claim the status of a science (*ibid.*, p. 56). As the coveted principle he puts forward the duty⁷ “to contribute to the perfection of all the sensible creatures, especially intelligent ones”⁸ (*ibid.*, p. 243), the demand he considered to flow from the moral law, since he thought that the perfection of intelligent creatures is the general goal of morality (*ibid.*, p. 242).

Because perfection (*Vollkommenheit*), according to Hufeland, is the supreme moral good its protection calls for external interference, but the right of coercion (*Zwang*) is only legitimate as a means of eliminating

⁶ Cf. “gothischen Gebäude.”

⁷ Although the duties connected with morality and the duties connected with law may seem to belong to different spheres in reality both, according to Hufeland (1785, p. 29), belong to the sphere of morality.

⁸ Cf. “Befördere die Vollkommenheit aller empfindenden, vorzüglich der vernünftigen, Wesen.”

на морали, так как полагает, что совершенство разумных существ является общей целью морали (Ibid., S. 242).

Поскольку совершенство (Vollkommenheit) понимается Гуфеландом как высшее моральное благо, его защита, по мнению философа, требует внешнего вмешательства, но право принуждения (Zwang) легитимно лишь как средство устранения препятствий на пути к совершенству при соблюдении требований морали (см.: Moggach, 2009, p. 1010). Таким образом, мораль предписывает человеку обязанность совершенствоваться, а естественное право предоставляет для этого инструмент в виде принуждения. Однако эта взаимозависимость морали и права фактически стирает границу между ними, несмотря на декларируемое Гуфеландом намерение разделить две сферы (см.: Hufeland, 1785, S. 28). Эта концепция вступает также в прямое противоречие с кантовским учением, которое Гуфеланд, по иронии, сам же провозглашает собственным ориентиром.

Сразу после выхода «Опыта...» вокруг него развернулась оживленная дискуссия. В сентябре 1785 г. один из наиболее влиятельных кантианцев первой волны Христиан Готфрид Шютц (1747–1832), редактор «Allgemeine Literatur-Zeitung», сообщил Канту, что в сочинении Гуфеланда кантовские принципы «часто упоминаются с заслуженным признанием» (Schütz, 1922b), и предложил написать рецензию (см.: Schütz, 1922a). В октябре того же года Гуфеланд сам отправил Канту экземпляр собственного труда вместе с письмом, полным нескрываемого восхищения (см.: Hufeland, 1922). Примечательно, что, несмотря на тематику книги, в письме он не затронул вопросы естественного права, обратившись исключительно к кантовской моральной философии — области, вызывавшей у него, по-видимому, особый интерес. Частично это объясняется тем обстоятельством, что систематических работ Канта по праву к тому моменту опубликовано еще не было, зато только

the obstacles on the way to perfection if the norms of morality are observed (see Moggach, 2009, p. 1010). Thus, morality demands that the human being seek perfection, while natural law offers an instrument for this in the shape of coercion. But the interdependence of morality and law effectively erases the boundary between them in spite of Hufeland's declared intention to separate these two spheres (see Hufeland, 1785, p. 28). This concept directly contradicts Kant's doctrine which, ironically, Hufeland claims to be his loadstar.

The publication of the *Essay* triggered a lively discussion. In September 1785 Christian Gottfried Schütz, an influential Kantian of the first wave (1747–1832), editor of the “Allgemeine Literatur-Zeitung”, apprised Kant that Hufeland “frequently mentions Kantian principles with due recognition”⁹ (Schütz, 1922b), and would he write a review (see Schütz, 1922a). In October of that same year Hufeland sent Kant a copy of his own work together with a letter oozing admiration (see Hufeland, 1922). It should be noted that in spite of the theme of the book, the letter does not touch upon the questions of natural law and is devoted exclusively to Kant's moral philosophy, apparently the area of his special interest. Part of the reason for this is that at that time Kant had not yet published any systematic works on right but, instead, he had just published *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (1785), one of his most brilliant pieces on ethics. Thus, Hufeland was one of the first of many German thinkers who tried to develop Kant's teaching on law before the creator of critical philosophy himself (see Krouglov, 2025). The reply letter from Kant, in which he expressed hope that the elements of the Kantian system that were unclear to Hufeland would be cleared up when Kant's

⁹ Cf. “[...] werden Ihre Principien oft mit gebührendem Ruhme angeführt.”

что увидело свет одно из его самых ярких произведений по этике — «Основоположение к метафизике нравов» (1785). Тем самым, Гуфеланд явился одним из первых немецких мыслителей в многочисленной череде тех, кто попытался развить кантианское учение о праве еще до самого творца критической философии (см.: Круглов, 2025). Ответное письмо Канта, в котором кёнигсбергский философ выразил надежду, что все неясные для Гуфеланда моменты его системы прояснятся, когда в свет выйдут новые его работы, последовало лишь 7 апреля 1786 г. (см.: AA 10, S. 443), то есть после публикации рецензии в 1785 г. (AA 08, S. 127–130).

Гуфеланд не ограничивает выражение своего благоговения перед Кантом только личной перепиской: подобные пассажи присутствуют и в его сочинениях, которые, как он подчеркивает, выстроены в кантианском духе. Так, «Критику чистого разума» он называет «забрезжившим светом» (Hufeland, 1785, S. 54), а ее автора — «великим человеком, первым высказавшим истину» (Ibid.), высоко оценивая проницательность его ума (Ibid., S. 169) и качество его сочинений (Ibid. S. 229). В восьмой главе «Опыта...», в которой Гуфеланд излагает ядро своей системы, он прямо признаёт свой интеллектуальный долг перед великим мыслителем, указывая, что чтение его последних сочинений, которыми для Гуфеланда на тот момент были первое издание «Критики чистого разума» (1781), «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) и «Основоположение к метафизике нравов», кардинально изменило его философские взгляды. Вместе с тем он подчеркивает, что в соответствии с собственными размышлениями внес коррективы в кантовское учение.

Однако здесь возникают два фундаментальных расхождения между Кантом и Гуфеландом. Во-первых, уже в «Основоположении к метафизике нравов», с которым Гуфеланд, несомненно, был знаком, так как ссылается на него

new works saw the light of day, did not come until 7 April 1786 (see Br, AA 10, p. 443), i.e. after the publication of the review which came out in 1785 (*RezHufeland*, AA 08, pp. 127-130).

Hufeland does not confine his expression of deep respect for Kant to personal correspondence: similar passages are present in his other works which, as he stresses, are informed with the Kantian spirit. Thus, he refers to the *Critique of Pure Reason* as “a brilliant light breaking”¹⁰ (Hufeland, 1785, p. 54), and calls its author “a great man who was the first to formulate a truth”¹¹ (*ibid.*), praising his sharp mind (*ibid.*, p. 169) and the quality of his writings (*ibid.* p. 229). In chapter 8 of the *Essay*, in which Hufeland sets forth the nucleus of his system, he recognises his intellectual indebtedness to the thinker, noting that the reading of Kant’s latest works, which for Hufeland at the time were the first edition of the *Critique of Pure Reason* (1781), *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim* (1784) and *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, had cardinally changed his philosophical views. But he stresses that he has introduced some adjustments to Kant’s doctrine in accordance with his own reflections.

This brings us to two fundamental divergences between Kant and Hufeland. First, already in *Groundwork for the Metaphysics of Morals* which Hufeland had certainly read since he cites it in his work, Kant places the principle of perfection in the section on “The Heteronomy of the Will as the Source of all Spurious Principles of Morality”, considering it unfit to be the foundation of morality (*cf.* GMS, AA 04, pp. 441-445; Kant, 2011, pp. 111-119). This idea is further developed in the *Critique of Practical Reason* (*cf.* KpV, AA 05, p. 33)¹² and assumes its final shape in the later

¹⁰ Cf. “[...] ein helles Licht aufgegangen.”

¹¹ Cf. “Der große Mann hat zuerst eine Wahrheit gesagt.”

¹² Hufeland was familiar with this work at the time he wrote his first textbook in 1790, as witnessed by references to this treatise which, however, again makes no difference to his position.

в своем сочинении, Кант помещает принцип совершенства в раздел «о гетерономии воли как источнике всех неподлинных принципов нравственности», считая его непригодным в качестве основания морали (см.: AA 04, S. 441–445; Кант, 1997б, с. 207–219). Эта идея получает дальнейшее развитие в «Критике практического разума» (см.: AA 05, S. 33; Кант, 1997а, с. 355–356)³ и окончательно оформляется в поздней «Метафизике нравов», где Кант прямо заявляет, что «противоречиво ставить себе целью *совершенство* другого и считать себя обязанным содействовать ему» (AA 06, S. 386; Кант, 2019, с. 37), поскольку совершенствование возможно лишь через внутреннее усилие самого человека. Неудивительно, что Кант выражает недоумение по поводу такого «своеобразия системы нашего автора» (AA 08, S. 128; Кант, 2009, с. 232), в которой обязанность содействия чужому совершенству становится не только основанием морали, но и обоснованием права принуждения.

Во-вторых, кантовское учение предполагает строгое разграничение естественного и гражданского состояний, имеющее прямые последствия для понимания принуждения. Для Канта в естественном состоянии применение принуждения невозможно, поскольку отсутствует публичная власть, наделенная правом применения силы. Хотя естественное право содержит нормы для оценки поведения (*diiudicatio*), оно лишено механизма исполнения (*executio*) (подробнее об этом см.: Крыштоп, 2024). Каждый руководствуется собственным суждением, и потому нет гарантированного способа защиты прав. Кант подчеркивает: «Моя воля не является для него [другого человека] законом, и я не могу принуждать его» (AA 27, S. 1338; Кант, 2024, S. 26). Именно поэтому человек должен стремиться к выходу из естественного состояния и объединению «со всеми остальными... в том,

Metaphysics of Morals in which he says that “it is a contradiction for me to make another’s perfection my end and consider myself under obligation to promote this” (MS, AA 06, p. 386; Kant, 1991, p. 191), because the act of perfecting is possible only through personal inner effort. No wonder Kant finds puzzling “what is most characteristic of our author’s system” (*RezHufeland*, AA 08, p. 128; Kant, 1996a, p. 116), in which the obligation to promote another’s perfection justifies not only morality but also the right to coerce.

Second, the Kantian system presupposes rigorous distinction between the natural and civil states which has direct consequences for the concept of coercion. According to Kant, the use of coercion is impossible in the natural state due to the absence of public power vested with the right to use force. Although natural law includes norms for assessing behaviour (*diiudicatio*), it has no execution mechanism (*executio*) (for more on this see Kryshstop, 2024). Each is guided by his own judgment, so that there is no guaranteed method of defending rights. Kant stresses: “my will is not a law for him and I cannot coerce him” (*V-NR/Feyerabend*, AA 27, p. 1338; Kant, 2016, p. 104). That is why one should strive to come out of the natural state and unite “with all others [...] subject oneself to a public lawful external coercion, and so enter into [...] a civil condition” (MS, AA 06, p. 312; Kant, 1991, p. 124), for coercion is only possible in a civil condition. In the *Natural Right Course Lecture Notes by Feyerabend* (1784–1785), which Hufeland could not have read, Kant introduces the special concept of justice (*Billigkeit*)¹³ as “ethical right” (*V-NR/Feyerabend*, AA 27, p. 1328; Kant, 2016, p. 92), which does not have external coercion. Here only inner self-coercion is at work (see MS, AA 06, p. 383): a person

³ Гуфеланд будет знаком и с этой работой на момент написания первого учебника 1790 г., о чем свидетельствуют ссылки на этот трактат, что, впрочем, опять никак не сказывается на его позиции.

¹³ There is no fixed Russian translating of the term *Billigkeit* because the word does not fully convey its meaning (see Kryshstop, 2016).

чтобы подчиниться внешнему, опирающемуся на публичное право принуждению, то есть вступить... в гражданское состояние» (AA 06, S. 312; Кант, 2014, с. 305), ведь только в гражданском состоянии принуждение становится возможным. В недоступных Гуфеланду лекциях «Естественное право Файерабенд» (1784–1785) Кант вводит понятие особого рода справедливости (*Billigkeit*)⁴ как «этического права» (AA 27, S. 1328; Кант, 2016б, с. 61), лишённого внешнего принуждения. Здесь действует только внутреннее самопринуждение (см.: AA 06, S. 383; Кант, 2019, с. 31): человек может быть обязан поступать так, как требует совесть, но его нельзя заставить это делать. Напротив, в сфере права принуждение не только допустимо, но и необходимо, ибо «гражданское устройство есть отношение свободных людей, которые... подчинены принудительным законам, ибо этого требует сам разум...» (AA 08, S. 290; Кант, 1994, с. 283).

Даже если абстрагироваться от того обстоятельства, что Гуфеланд позиционирует свою систему как основанную на кантианских принципах — а именно так и поступает Кант в своей рецензии, — в ней все равно присутствуют спорные тезисы. Центральный вопрос, поставленный Кантом, касается условий, при которых применение принуждения совместимо с принципами права (см.: AA 08, S. 128; Кант, 2009, с. 233). Если в качестве основания принимается обязанность содействия совершенству, то, по мнению Канта, создается абсурдное следствие (см.: Wood, 2002, p. 7): границы права становятся настолько неопределёнными, что даже «самый изощрённый ум» (AA 08, S. 129; Кант, 2009, с. 233) не сможет установить, как далеко они простираются. По этой причине разграничение легитимного и нелегитимного принуждения становится невозможным.

⁴ Термин *Billigkeit* имеет несколько разных вариантов перевода на русский язык, так как сложно подобрать слово, которое в полной мере передавало бы его значение (см.: Крыштоп, 2016).

may be under an obligation to act as conscience bids, but he/she cannot be forced to do so. By contrast, in the sphere of law coercion is not only admissible but necessary, for “a civil constitution is a relation of free human beings who [...] are nevertheless subject to coercive laws; for reason itself wills it so” (TP, AA 08, p. 290; Kant, 1996b, pp. 290-291).

Even if we leave aside the fact that Hufeland positions his system based on Kantian principles, which is exactly what Kant does in his review, it still has debatable theses. The key question Kant raises has to do with the conditions under which the use of coercion is compatible with the principles of law (*cf. RezHufeland*, AA 08, p. 128). If the obligation to promote perfection is taken as the basis, then in Kant’s view an absurd situation arises (*cf. Wood*, 2002, p. 7): the limits of law become so blurred that even “the most practiced understanding” (*RezHufeland*, AA 08, p. 129; Kant, 1996a, p. 116) would be unable to determine how far they reach. This makes it impossible to delimit legitimate and illegitimate coercion.

Thus, Hufeland’s system rests on two interconnected propositions, both of which contradict Kant’s doctrine. Kant displays loyalty. Unlike other reviewers who were sharply critical of Hufeland he notes that the work is written “with historical completeness” (*RezHufeland*, AA 08, p. 127; Kant, 1996a, p. 115) and contains much that is “deeply thought out” (*RezHufeland*, AA 08, p. 129; Kant, 1996a, p. 117).

3. The Right to Coerce as Seen by Hufeland’s Contemporaries

Hufeland (1785, p. 132) claims that “no attempt up till now to force the issue has been

Таким образом, система Гуфеланда опирается на два взаимосвязанных положения, каждое из которых противоречит кантовской доктрине. Кант, несмотря на фундаментальные разногласия, проявил лояльность. В отличие от других рецензентов, резко раскритиковавших Гуфеланда, он признал, что работа написана «с исторической основательностью» (АА 08, S. 127; Кант, 2009, с. 231) и содержит «много глубоко продуманного» (АА 08, S. 129; Кант, 2009, с. 234).

3. Право принуждения у современников Гуфеланда

Гуфеланд заявляет, что еще «ни одна из предшествующих попыток обосновать принуждение не увенчалась успехом» (Hufeland, 1785, S. 132), поэтому его критика обращена не только к предшественникам, но и к современникам, писавшим на эту тему, в частности к Готфриду Ахенвалю (1719–1772), чье учение он также находит не самым удачным. Фигура Ахенваля представляет в данной связи особый интерес еще и потому, что именно по его латинскому учебнику читал свои лекции по естественному праву Кант.

Ахенваль в своей концепции возвращает к теологическому основанию естественного права, из-за чего в его учении прослеживается строгая связь принципов права с волей Бога (см.: Stiening, 2021, S. 25). Исходной предпосылкой является существование Бога как творца и хранителя всего сущего, включая человека (см.: Achenwall, 2020, p. 12 (§ 27)). Бог наделил человека способностью познавать божью волю и действовать по своей свободной воле, чтобы люди «не как машины... а как авторы собственных поступков» (Achenwall, 1767, p. 45 (§ 52)) могли соответствовать божественному замыслу. Отсюда вытекает понимание естественного закона как морального, или божественного закона, познаваемого из философских принципов, а естественное право оказывается наукой, изуча-

quite successful”¹⁴, so that his criticism is addressed not only to his predecessors but also to his contemporaries who wrote on this topic, notably Gottfried Achenwall (1719–1772), whose teaching he finds wanting. Achenwall is an interesting figure for yet another reason, for Kant used his Latin textbook in delivering his lectures on natural law.

Achenwall brings back the theological grounding of natural law, his teaching being expressly linked to the will of God (see Stiening, 2021, p. 25). His premise is the existence of God as the creator and custodian of all that exists, including the human being (see Achenwall, 2020a, p. 12 (§ 27)). God endowed people with the capacity to know God’s will and act of their own will so that they could follow God’s design “not [...] like machines but as authors of our acts” (Achenwall, 2020b, p. 45; cf. 1767, p. 45 (§ 52)). Hence the interpretation of the natural law as a moral or divine law cognised through philosophical principles; natural law is a science that studies this law as part of practical philosophy and morality (Achenwall, 1767, pp. 43–44 (§ 50)).

An important place in Achenwall’s system is occupied by cognisability of God’s will. In saying that natural laws call for actions in accordance with God’s will Achenwall stresses that their basis is comprehensible for people (see Kleingeld, 2020, p. XIV). Natural law does not rely on revelation because the human being is “able to sufficiently know God’s will [...] by the light of reason alone” (Achenwall, 2020b, p. 46; cf. 1767, p. 46 (§ 54)). The source of this knowledge is our own nature and the nature of other things accessible to our reason. So, the principle of cognising the natural law is the essence and nature of things from which it can be deduced that God wants the human

¹⁴ Cf. “[...] keiner von den bisherigen Versuchen, den Zwang zu beweisen, ganz geglückt ist.”

ющей этот закон как часть практической философии и морали (Ibid., p. 43–44 (§ 50)).

Важное место в системе Ахенваль играет познаваемость воли Бога. Говоря, что естественные законы требуют действий в соответствии с божьей волей, Ахенваль подчеркивает, что их основа постижима для людей (см.: Kleingeld, 2020, p. XIV). Естественный закон не зависит от откровения, потому что человек «в достаточной мере познает волю Божию... только в свете разума» (Achenwall, 1767, p. 46 (§ 54)). Источником этого знания служит наша собственная природа и природа других вещей, доступных нашему разуму. Таким образом, принцип познания естественного закона — это сущность и природа вещей, из которых можно вывести, что Бог хочет, чтобы человек совершал или не совершал определенные поступки (см.: Achenwall, 2020, p. 12 (§ 30)). Ахенваль также отмечает, что «всякое свободное действие является глупым, если оно не согласуется с божественной волей с наивозможной точностью, поскольку мы эту волю познаем посредством одного только разума» (Achenwall, 1761, S. 5 (§ 10)).

Важной является связь моральных законов с божественными наградами и наказаниями. Без закономерных последствий свободных поступков моральный закон перестает быть обязанностью. Эта позиция позволяет Ахенвалю критиковать тех, кто пытается основывать естественный закон исключительно в силу божественной воли, поскольку, игнорируя награды и наказания, они также игнорируют природу человека, которая «такова, что ее можно преодолеть только с помощью благих и злых последствий» (Achenwall, 1767, p. 48 (§ 55)).

Из всего этого выводится требование: «Приведите свои свободные действия в соответствие с волей Бога» (Ibid., p. 50 (§ 58)). Это положение становится первоосновой обязанностей и законов, а его содержание раскрывается в призыве к совершенству и самосохранению: «Действуйте в соответствии с волей Бога, насколько возмож-

being to perform or not perform certain acts (cf. Achenwall, 2020a, p. 12 (§ 30)). He also argues that “Any action is foolish if it does not correspond as closely as possible to the divine will, in so far as we can discern it through reason alone”¹⁵ (Achenwall, 1761, p. 5 (§ 10)).

Another important consideration is the connection of moral laws with divine rewards and punishments. Moral law ceases to be an obligation without the inevitable consequences of free acts. This position enables Achenwall to criticise those who try to ground natural law exclusively on God’s will because by ignoring rewards and punishments people also ignore human nature “which is such that it can only be obligated through good or bad consequences” (Achenwall, 2020b, p. 47; cf. 1767, p. 48 (§ 55)).

All this leads to the injunction: “[...] adjust your free actions to God’s will” (Achenwall, 2020b, p. 49; cf. 1767, p. 50 (§ 58)). This proposition is the underlying basis of obligations and laws and its content is revealed in the call for perfection and self-preservation: “Act in accordance with God’s will as much you can for the sake of your own happiness and [...] perfect yourself, preserve yourself [...] not just as an end, but also as a means to God’s ends” (Achenwall, 2020b, p. 50; cf. 1767, p. 51 (§ 60)).

From this is derived the right to coerce (*jus cogendi*). The human being is obligated to preserve his/her body and life, as much as possible (Achenwall, 2020b, p. 83; cf. 1767, p. 92 (§ 102)). If someone crosses the boundaries the moral capacity to eliminate the threat arises, and if this calls for the use of force, force can and must be used. Because people are naturally obligated not to do what contradicts preservation, and violation of this duty gives the human being coercive right, this obligation

¹⁵ Cf. “[...] ist eine jede Handlung thöricht, die nicht möglichst genau mit dem göttlichen Willen, so ferne wir solchen aus blosser Vernunft erkennen, übereinkommt.”

но ради своего счастья и... ради своего совершенства и сохранения себя... совершенствуйте себя не только как цель, но и как средство достижения целей Божьих» (Ibid., p. 51 (§ 60)).

Из этого непосредственно выводится право принуждения (*jus cogendi*). Человек обязан оберегать себя и сохранять «свое тело и жизнь, насколько это возможно» (Ibid., p. 92 (§ 102)). Если кто-то нарушает границы, то возникает моральная способность устранить эту угрозу, и если при этом требуется применение силы, то ее можно и нужно применить. Так как люди естественно обязаны не делать того, что противоречит сохранению, а нарушение этой обязанности дает человеку принудительное право, получается, что эта обязанность является совершенной, а право — законным (см.: Achenwall, 2020, p. 14 (§ 37)).

Гуфеланд подвергает всю систему Ахенвалья критике, а его центральное возражение касается некоторых положений естественного права. Ахенваль устанавливает в качестве первоосновы волю Бога, что, по мнению Гуфеланда, недопустимо, так как естественное право, как уже отмечено, должно ограничиваться сферой внешних принудительных прав, что исключает из гуфеландовского предмета рассмотрение обязанностей по отношению к Богу.

Гуфеланд отмечает, что Ахенваль, не установив достаточно убедительной связи между принципом и следствиями, тем не менее утверждает, что из обязанности самосохранения вытекает право принуждения. Хотя Гуфеланд и признаёт этот вывод при строгой корреляции права и обязанности, он обнаруживает здесь изъян — этот переход, по его мнению, является лишь случайным сопоставлением, встречающимся не во всех мыслимых случаях, — и подчеркивает, что «право и обязанность... не всегда могут быть одного объема» (Hufeland, 1785, S. 109). Поэтому переход от совершенной обязанности к принудительному праву не оправдан. Особое недоумение вы-

turns out to be perfect and the right legitimate (see Achenwall, 2020a, p. 14 (§ 37)).

Hufeland criticises Achenwall's entire system, his key objection being to several provisions of natural law. Achenwall posits God's will as the main principle, which Hufeland considers inadmissible because natural law, as mentioned above, should be limited to the sphere of external coercive right which rules out obligations to God.

Hufeland argues that Achenwall, not having established a sufficiently convincing link between principle and consequence, nevertheless claims that the right to coerce arises from the obligation of self-preservation. Although Hufeland goes along with this conclusion, given strict correlation between right and obligation, Hufeland finds a flaw here: this transition, he argues, is merely an accidental juxtaposition that does not occur in all conceivable cases, and he stresses that "right and obligation [...] cannot always be of the same extent"¹⁶ (Hufeland, 1785, p. 109). Therefore, transition from perfect obligation to coercive rule is unjustified. Hufeland is particularly puzzled by Achenwall's demand "not to act contrary to the preservation of others" (cf. Achenwall, 2020a, p. 14 (§ 38)), declaring firmly: "Here I do not understand Achenwall's principle"¹⁷ (Hufeland, 1785, p. 175). Thus, while going along with the "partly deserved recognition"¹⁸ for his "considerable insight"¹⁹, Hufeland comes to the conclusion that this system has "not reached the heights of the philosophical spirit"²⁰ (ibid., p. 107).

Another contemporary of Hufeland who exerted noticeable influence on the

¹⁶ Cf. "Recht und Pflicht [...] nicht immer von gleichem Umfange seyn können."

¹⁷ Cf. "Ich verstehe hier nicht Achenwalls Grundsatz."

¹⁸ Cf. "Den Beyfall [...] verdient er zum Theil."

¹⁹ Cf. "[er besaß] keinen geringen Scharfsinn."

²⁰ Cf. "[...] nicht bis zur Höhe des Geistes erhob."

зывает у Гуфеланда требование Ахенвала «не поступай вопреки сохранению других» (см.: Achenwall, 2020, p. 14 (§ 38)), так что он прямо заявляет: «Здесь я не понимаю аргумента Ахенвала» (Hufeland, 1785, S. 175). Таким образом, признавая за Ахенвалем «отчасти заслуженное признание», полученное им благодаря «значительной проницательности», Гуфеланд приходит к выводу, что эта система все-таки «не достигла высот философского духа» (Ibid., S. 107).

Еще одним современником Гуфеланда, имевшим заметное влияние на становление кантовских правовых взглядов, был Э. Ф. Кляйн (1743–1810). Кляйн и Кант состояли в переписке, в ходе которой касались философско-правовых вопросов, а также изучали труды друг друга (см.: Hinske, 1981, Hinske, 2000). Об этом может свидетельствовать, например, работа Канта «О поговорке “Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики”», при написании которой он, как отмечает Хинске, был под влиянием сочинения Кляйна (Klein, 1790). У автора «Опыта...» же прямых отсылок к нему немного, хотя Гуфеланд знал о некоторых трудах Кляйна, в которых раскрывается проблема принуждения. Однако у Кляйна рассуждение строится как учение об обязанностях (*Pflicht-enlerhe*), а не о правах. Взаимодействия людей представляют собой сеть взаимных обязанностей, которая в сфере частных отношений основывается на принципе равенства: каждый обязан уважать свободу другого, принуждение же лишь реакция на нарушение этого равновесия. Именно модель отношений «обязанность — обязанность» способна, по мнению Кляйна, обеспечить устойчивую социальную связь, в отличие от модели «право — право» (см.: Fiorillo, 2005, S. 47).

Так как право вытекает из обязанности, а не наоборот, важным в этой системе является приоритет второй над первым. Кляйн определяет обязанность как моральную «необходимость совершать какие-либо действия, претерпевать их или воздерживаться от них» (Klein, 1797a,

development of Kant's legal views was E.F. Klein (1743–1810). Klein and Kant corresponded upon philosophical-legal issues and studied each other's works (see Hinske, 1981; 2000). One proof of this is, for example, Kant's work "On the Common Saying: That May Be Correct in Theory, but It Is of No Use in Practice" which, as Hinske notes, was influenced by Klein's works (Klein, 1790). By contrast, Hufeland has few direct references to him although the author of the *Essay* knew about some of Klein's works dealing with the problem of coercion. But Klein's argument is based on the doctrine of obligations (*Pflichtenlehre*), and not of rights. Intercourse between people is a network of inter-relations based in the sphere of private relations on the principle of equality: each is obliged to respect the freedom of the other, coercion being just a reaction to the violation of this balance. According to Klein, it is the "obligation — obligation" model that can ensure stable social connectivity, unlike the "right — right" model (see Fiorillo, 2005, p. 47).

Because right flows from obligation and not *vice versa* the priority of the latter over the former is essential in this system. Klein defines obligation as moral "necessity to perform acts, to suffer them or refrain from them"²¹ (Klein, 1797a, p. 51), stressing that "it is reason that determines our obligations"²² (Klein, 1797b, p. 169). Right is the consequence of the universal obligation to respect the rights of others. Peaceful coexistence of citizens is based on the obligation not to obstruct others in acting according to their judgment (see Klein, 1789, p. 18). Like Kant later, Klein links right with the authority to coerce (see MS, AA 06, p. 231).

Klein (1790, p. 146) defines freedom as "the capacity to perform one's obligations"²³, which

²¹ Cf. "Die Nothwendigkeit, etwas zu thun, zu dulden, oder zu unterlassen".

²² Cf. "[...] die Vernunft ist es, welche unsre Pflichten bestimmt".

²³ Cf. "[...] die Macht, Ihre Pflichten zu erfüllen."

S. 51), подчеркивая, что «именно разум определяет наши обязанности» (Klein, 1797b, S. 169). Право — следствие всеобщей обязанности уважать права других. Мирное же сосуществование граждан основывается на обязанности не препятствовать другому действовать в соответствии с его суждением (см.: Klein, 1789, S. 18). Как позднее у Канта, у Кляйна право связано с правомочием принуждать (см.: АА 06, S. 231; Кант, 2014, с. 91).

Свобода определяется Кляйном как «способность исполнять свои обязанности» (Klein, 1790, S. 146), которая возможна лишь при господстве разума над чувственными влечениями. Эта способность предполагает, что разум сам устанавливает себе законы и добровольно им подчиняется. Именно через такое повиновение он и утверждает свою свободу. Посредством этих законов разум налагает ограничения на влечения (см.: Klein, 1797b, S. 173). В сфере должного (Sollen) свобода и обязанность оказываются неразрывно связаны: они представляют два аспекта одного состояния — преобладания разума над страстями. Как подчеркивает Кляйн, «никто не может похвастаться исполнением своей обязанности, если он просто следовал порыву собственного влечения» (Ibid., S. 174), так как свобода обеспечивается неподкупностью разума, достичь которой можно через привычку возвышаться над соблазном влечений всех видов (см.: Fiorillo, 2005, S. 50–51).

По мысли Кляйна, сфера равенства индивидуальных свобод основывается на взаимной реализации гражданских обязанностей, то есть прежде всего на обязанности не вторгаться в правовую сферу другого, что предполагает наличие неподкупного разума. Но он признаёт, что в реальности одного только морального побуждения для исполнения этой обязанности недостаточно, именно поэтому возникает необходимость принуждения: «Поскольку одному человеку... принадлежит правомочие заставить другого исполнить его принудительные обязанности, это правомочие принадлежит и дру-

is only possible if reason prevails over sensual drives. This capacity implies that reason lays down its own laws and voluntarily obeys them. It is through such obedience that reason asserts its freedom (see Klein, 1797b, p. 173). In the sphere of the ought (Sollen) freedom and obligation are inseparably bound up together being two aspects of one and the same state, the prevalence of reason over passions. Klein stresses that “no one can boast of having performed one’s obligation if he merely followed the impulse of his own desire”²⁴ (ibid., p. 174), since freedom is based on incorruptibility of reason which can be attained through the habit of rising above temptations of every kind (see Fiorillo, 2005, pp. 50–51).

According to Klein, the sphere of equality of individual freedoms is based on mutual compliance with civil obligations, i.e. above all the obligation not to invade the legal sphere of another which implies incorruptibility of reason. But he concedes that in reality moral impulse alone is not enough for compliance with the obligation, which is where the need for coercion arises: “Because one person [...] has the authority to force another to perform his coercive duties, this authority belongs to the other (the right of natural equality)”²⁵ (Klein, 1797a, p. 69). The right of one sets the limits for the right of another (see Klein, 1789, p. 25), and the possibility of mutual coercion arises only if respect for the other’s legal space lapses (see *ibid.*, p. 26), which is why he dislikes external coercion and “the more he likes inner coercion imposed by one’s own reason”²⁶ (ibid., p. 95).

²⁴ Cf. “Niemand rühmt sich daher der Erfüllung seiner Pflicht, wenn er bloß dem Antriebe seiner eigenen Begierde gefolgt ist”.

²⁵ Cf. “So weit dem einen Menschen [...] die Befugniß zusteht, den andern zu Erfüllung seiner Zwangspflichten anzuhalten; so weit gebührt diese Befugniß auch dem andern. (Recht der natürlichen Gleichheit)”.

²⁶ Cf. “[...] so sehr liebe ich den innern [Zwang], den mir meine Vernunft auflegt”.

гому (право естественного равенства)» (Klein, 1797a, S. 69). Таким образом, право одного устанавливает границы праву другого (см.: Klein, 1789, S. 25), и возможность взаимного принуждения возникает только в том случае, если нарушается уважение к чужой правовой сфере. Для Кляйна основой обязанности является уважение к праву другого (см.: Klein, 1789, S. 26), поэтому он отрицательно относится к внешнему принуждению и «тем больше любит внутреннее, налагаемое собственным разумом» (Ibid., S. 95).

Однако по своей природе принуждение является злом, которое только устраняет физические препятствия, но никогда не может произвести истинного морального блага, поскольку с его помощью, отмечает Кляйн, можно дрессировать людей как животных (см.: Klein, 1790, S. 95), так что его легитимность должна быть строго ограничена. Из-за того что принуждение стремится уничтожить волю человека и отнять у него его свободную сущность, оно должно быть сведено к минимуму и использоваться лишь как средство защиты свобод и реализации принципа равенства. Его цель — устранение нарушений чужого права, и поэтому оно легитимно лишь против того, кто, «вторгаясь в свободу других, утратил свою собственную свободу» (Klein, 1789, S. 19).

Позиция Кляйна относительно вопроса границ принуждения оказывается близкой к позиции Канта: оба определяют право как возможность взаимного принуждения, допускающего согласование свободы одного со свободой другого согласно всеобщему закону (см.: AA 06, S. 232; Кант, 2014, с. 95). Кляйн сам отмечает это в письме, адресованном Канту: «Давно я также понял принцип в естественном праве: только тот, кто нарушает свободу другого, может быть принужден. Этот основной принцип основан на равенстве прав и, следовательно, на достоинстве человеческой природы. Моя система естественного права как нельзя лучше согласуется с Вашей» (Klein, 1922). Для него принуждение оправдано только потому, что оно сохраняет «равное право всех защищать свою свободу» (Klein, 1789, S. 61).

However, inherently coercion is an evil which merely eliminates the physical obstacles, but it can never produce true moral good because it is helpful, Klein (1790, p. 95) argues, only in training people like animals, so that its legitimacy must be strictly limited. Because coercion seeks to destroy a person's will and rob the person of his free essence, it should be minimised and should be used only as a means to protect freedoms and implement the principle of equality. Its aim is to cure violations of another's rights, which is why it is legitimate only against those who, "by invading the freedom of others, lose their own freedom"²⁷ (Klein, 1789, p. 19).

Klein's position on the limits of coercion turns out to be close to Kant's: both define right as the possibility of mutual coercion, which permits coordination of the freedom of one with the freedom of the other in accordance with the universal law (see MS, AA 06, p. 232). Klein himself writes in a letter to Kant: "I have long understood the principle of natural right: only he who violates the freedom of another can be coerced. This key principle is based on equality of rights and consequently on the dignity of human nature. My system of natural rights could not agree more with yours"²⁸ (Klein, 1922). For him coercion is justified only to the extent that it preserves "an equal right" of all to defend their own freedom²⁹ (Klein, 1789, p. 61).

²⁷ Cf. "[...] welcher die Freyheit anderer stöhr, sich, so weiter dieses thut, seiner Freyheit verlustig macht".

²⁸ Cf. "Längst hatte ich auch im Naturrechte den Grundsatz angenommen: Nur der, welcher die Freyheit anderer stört, kann durch Zwang davon zurückgehalten werden. Dieser Grundsatz gründet sich auf die Gleichheit der Rechte und also auf die Würde der menschlichen Natur. Mein System des Naturrechts verträgt sich also mit keinem besser, als dem Ihrigen".

²⁹ Cf. "[...] jeder Einzelne ein gleiches Recht hat, seine Freyheit zu schützen".

4. Принуждение в праве у Канта: общий абрис

Связь между правом и принуждением у Канта выводится из принципа внешней свободы. Право определяется им в 1780-е гг. как «ограничение свободы, на основании которого она может сосуществовать со свободой каждого другого согласно всеобщему правилу» (AA 27, S. 1320; Кант, 2016а, с. 76). В отличие от Гуфеланда, для которого принуждение служит цели совершенства, Кант рассматривает его как средство восстановления свободы. Если употребление свободы одним лицом становится препятствием для свободы другого, то «направленное против такого употребления принуждение — как то, что воспрепятствует препятствию свободы... бывает правым» (AA 06, S. 231; Кант, 2014, с. 91). Принуждение здесь не насилие, а логическое следствие самого права: оно устраняет нарушение, тем самым восстанавливая условия для существования свобод.

Уже в лекциях по естественному праву Кант формулирует критические замечания, применимые, в частности, и к Гуфеланду. Кёнигсбергский философ указывает на неопределенность места естественного права в практической философии: «...пока еще совершенно не удалось из принципов определить место *jure naturae* [естественного права] и указать границы между ним и моралью» (AA 27, S. 1321; Кант, 2016а, с. 78), что ведет к смешению двух этих сфер. Кант также критикует современных ему авторов за неспособность предложить критерии легитимного принуждения, так как они «определяют право без рассмотрения науки законов, к соблюдению которых можно принудить, и каковое принуждение не противостоит долгу» (AA 27, S. 1328; Кант, 2016б, с. 61).

Если основание права искать в морали, то границы легитимного вмешательства становятся неопределенными. Напротив, если право определять через внешнюю свободу, возникает четкий критерий: принуждение допустимо

4. Kant's View of Coercion in Right: A Rapid Glance

Kant derives the connection between right and coercion from the principle of external freedom. In the 1780s he defines right as “a limitation of freedom according to which freedom can exist with the freedom of all others in accordance with a universal rule” (V-NR/*Feyerabend*, AA 27, p. 1320; Kant, 2016, p. 82). Unlike Hufeland, for whom coercion serves the purpose of perfection, Kant considers it to be a means of restoring freedom. If the use of freedom by one person becomes a hindrance to the freedom of the other, “coercion that is opposed to this (*as a hindering of a hindrance to freedom*) [...] is right” (MS, AA 06, p. 231; Kant, 1991, p. 57). Here coercion is not violence but a logical consequence of right itself: it cures the wrong, thereby restoring the conditions for the coexistence of freedoms.

Already in the lectures on natural law Kant formulates critical remarks which are applicable, among others, to Hufeland. He points to the uncertainty of the place of natural law in practical philosophy: “One does not as yet know how to determine from principles the place for *jus naturae* [natural right] in practical philosophy or to show the border between *jus naturae* and morals” (V-NR/*Feyerabend*, AA 27, p. 1321; Kant, 2016, p. 83), which leads to the confusion of these two spheres. Kant also criticises contemporary authors for their failure to come up with criteria of legitimate coercion because they “define right without a science of the laws which one can be coerced to observe when this coercion does not contradict duty” (V-NR/*Feyerabend*, AA 27, p. 1328; Kant, 2016, p. 92).

If one seeks to derive right from morality, the boundaries of legitimate interference become blurred. By contrast, if right is defined by means of external freedom a clear criterion emerges: coercion is admissible only

только тогда, когда оно направлено на устранение нарушения этой свободы. Как подчеркивает Кант в рецензии на труд Гуфеланда, без такого критерия даже «в самых простых случаях жизни» (AA 08, S. 129; Кант, 2009, с. 233) невозможно точно определить, где заканчиваются права одного и начинаются права другого.

5. Пересмотр Гуфеландом своих естественно-правовых идей

Ко второму изданию своего учебника по естественному праву «Положения естественного права и связанных с ним наук для лекций» (1795) Гуфеланд совершает существенный поворот, отказываясь от идеи совершенства как основания морали. Если в 1785 г. система строилась на требовании содействовать совершенству всех людей, то теперь новым фундаментом становится формулировка, вдохновленная этикой Канта: «Правила, которые ты сам себе даешь для своих действий (максимы), должны быть такими, чтобы они могли быть общезначимыми законами или, по крайней мере, ты хотел бы, чтобы они были таковыми» (Hufeland, 1795, S. 48–49), что напоминает одну из версий категорического императива (см.: AA 05, S. 30; Кант, 1997a, с. 349).

Право, соответственно, перестает пониматься как инструмент реализации совершенства. Вместо этого оно определяется как сфера возможной свободы: «...каждый человек имеет право хотеть всего, что не запрещено в соответствии с общепризнанными законами» (Hufeland, 1795, S. 57). В подтверждение своей новой позиции Гуфеланд прямо ссылается на фрагмент из сочинения Канта «О поговорке...» (см.: AA 08, 289–290; Кант, 1994, с. 283).

Важно, однако, что Гуфеланд сохраняет деление прав на совершенные и несовершенные⁵. Первые он связывает с первым типом справедливости (Gerechtigkeit / justitia) — обязанно-

⁵ Это различие будет играть существенную роль в поздней «Метафизике нравов» Канта.

when it is used to eliminate violations of this freedom. As Kant stresses in his review of Hufeland, without such a criterion even “in the commonest cases of life” (*RezHufeland*, AA 08, p. 129; Kant, 1996a, p. 116) it is impossible to determine accurately where the rights of one end and the rights of the other begin.

5. Hufeland Revises His Ideas on Natural Right

By the second edition of his book on natural law (1795) Hufeland had executed a pivot, renouncing the idea of perfection as the basis of morality. Whereas in 1785 his system demanded promotion of the perfection of all people, now the new foundation was a formula inspired by Kant's ethics: “The rules you set for yourself for your actions (maxims) must be such that they could be universally meaningful laws or at least you could wish them to be universally meaningful laws”³⁰ (Hufeland, 1795, pp. 48-49). This resembles one of the versions of the categorical imperative (see *KpV*, AA 05, p. 30).

Accordingly, law ceases to be seen as an instrument of perfecting. Instead, it is determined as the space of possible freedom: “every man has the right to desire whatever is not forbidden in accordance with universally recognised laws”³¹ (Hufeland, 1795, p. 57). To support his new position Hufeland cites a fragment of Kant's work “On the Common Saying” (cf. *TP*, AA 08, pp. 289-290).

Importantly, however, Hufeland retains the distinction between the rights that have and have not been exercised.³² He links the former with the first type of justice

³⁰ Cf. “Die Vorschriften, die du dir selbst für deine Handlungen giebst (Maximen), müssen so beschaffen seyn, dass sie allgemeine Gesetze seyn können, oder doch dass du wollen kannst, dass sie allgemeine Gesetze würden.”

³¹ Cf. “Jeder Mensch hat ein Recht, alles zu wollen, was nicht als verboten nach allgemeingültigen Gesetzen gedacht werden muss.”

³² This distinction would be important for Kant's later *Metaphysics of Morals*.

стью не поступать вопреки совершенным правам других, вторые — со вторым, особым типом справедливости (*Billigkeit / aequitas*) — обязанностью поступать в соответствии с несовершенными правами других (см.: Hufeland, 1795, S. 59). Примечательно и его утверждение, что «все права основаны на моральном законе» (*Ibid.*, S. 62) и что лишь тот, кто признаёт это, может претендовать на свои права.

Что касается принуждения, то оно теперь обосновывается исключительно как средство восстановления поправленной свободы: «...каждый человек имеет право добиваться своих и чужих совершенных прав путем принуждения... или можно сказать: каждый человек имеет право добиваться своей собственной и чужой свободы путем принуждения» (*Ibid.*, S. 61–62). Его поводом становится не угроза совершенству, а нарушение справедливости (*Ibid.*, S. 64), то есть противоправное ограничение свободы другого, что вновь весьма схоже с позицией Канта.

Эволюция позиции Гюфеланда не осталась незамеченной современниками. Уже в 1785–1790 гг. вокруг «Опыта...» и первого учебника, содержательно близкого к «Опыту...», развернулась оживленная полемика. Гюфеланду ставили в упрек некорректное определение сущности права, скептическое отношение к устоявшимся терминам (Anonym, 1786b, S. 169–171) и неоправданную критику предшественников и современников. В частности, один из рецензентов был не согласен с гюфеландовской критикой начавшего в эти годы ожесточенную полемику с кантовской критической философией И. Г. Г. Федера, чье определение права рецензент считал точным и глубоким (Anonym, 1787, S. 403–404, 406–407), в отличие от автора «Опыта...». Недоумение также вызывало многостраничное отступление о «Критике чистого разума» и кантовском физико-теологическом доказательстве бытия Бога, которые рецензенты сочли не имеющими отношения к предмету естественного права (Anonym, 1786a, S. 150–151). Кроме того, отмечались размытость

(*Gerechtigkeit / justitia*), i.e. the obligation not to act contrary to the exercised rights of others, and the latter with the second, special type of justice (*Billigkeit / aequitas*), the duty to act in accordance with unexercised rights of others (see Hufeland, 1795, p. 59). It deserves notice that “all rights are based on the moral law”³³ (*ibid.*, p. 62), and only he who recognises this can claim his rights.

As for coercion, now it is seen exclusively as a means to restore violated rights: “[...] everyone has the right to redress of his own and others’ exercised rights through coercion [...] or, one might say, every man has the right to seek one’s own and others’ freedom through coercion”³⁴ (*ibid.*, pp. 61–62). The ground for this is not a threat to perfection, (*ibid.*, p. 64), but restriction of the freedom of the other, which again is very similar to Kant’s position.

The evolution of Hufeland’s views did not pass unnoticed by his contemporaries. As early as 1785–1790 the *Essay* and the first textbook which is close to the *Essay*’s content was at the centre of a lively polemic. Hufeland was accused of incorrect definition of the essence of law, scepticism with regard to established terms (Anonym, 1786b, pp. 169–171) and unfair criticism of predecessors and contemporaries. In particular, one reviewer disagreed with Hufeland’s criticism of Johann Georg Heinrich Feder who at the time launched a fierce polemic with Kant’s critical philosophy and whose definition of law the reviewer had found to be precise and profound (Anonym, 1787, pp. 403–404, 406–407), unlike the author of the *Essay*. Brows were also raised by the many-pages of digression in the the *Essay on the Principle of Natural Right* about the *Critique of Pure Reason* and Kant’s physical-theological

³³ Cf. “Alle Rechte gründen sich auf das Sittengesetz.”

³⁴ Cf. “Jeder Mensch hat das Recht, seine und anderer vollkommne Rechte durch Zwang zu erhalten [...] Man kann auch sagen: Jeder Mensch hat das Recht, Seine und anderer gesetzmässige Freyheit durch Zwang zu erhalten.”

формулировок, недостаточные убедительность и новизна основного принципа, мало отличавшегося или даже не отличавшегося вовсе от системы известного во второй половине XVIII в. практического философа И.Г. Дарьеса (Anonym, 1786в). Рецензенты подчеркивали, что принцип Гуфеланда сводится к морали (Anonym, 1792, S. 516), и возражали против вывода естественного права из совершенства (Anonym, 1794, S. 319).

Дискуссия вышла и за рамки журнальных рецензий, проникнув в труды современников Гуфеланда. Так, Кляйн высоко оценил его вклад, назвав «Опыт...» наиболее влиятельным трудом в области естественного права, и отметил, что автор открыл новые перспективы для развития этой дисциплины (см.: Klein, 1797a, S. 363). В то же время другие рецензенты, например известный в России начала XIX в. юрист Т. Шмальц (1760–1831), отвергали попытки Гуфеланда следовать кантовской традиции и отмечали, что рассматривать эту книгу как труд, применяющий кантовские принципы к естественному праву, нельзя (Schmalz, 1792, S. 7). Но после выхода второго издания учебника в 1795 г. тон рецензий заметно изменился (Klippel, 2009, S. 312–313). Критики с одобрением отмечают отказ автора от прежнего принципа совершенства (Anonym, 1795, S. 923; Anonym, 1796, S. 2).

Дискуссия о взглядах Гуфеланда на естественное право оказала стимулирующее воздействие на мысль позднего Канта, впервые систематически сформулировавшего свое учение о праве лишь к 1797 г. — в первом полутоме «Метафизики нравов». Здесь нашли отражение темы, ставшие предметом обсуждения в связи со взглядами Гуфеланда: различение морали и права, два вида справедливости, совершенные и несовершенные обязанности. Симптоматично и то, что одна из ключевых проблем Гуфеланда — проблема принуждения в праве — не нашла у Канта однозначного решения применительно к естественному праву, так что этот вопрос требует особого рассмотрения.

proof of the existence of God which reviewers thought to be irrelevant to the subject of natural law (Anonym, 1786a, pp. 150-151). Hufeland was also charged with vagueness of language, unconvincing grounding and lack of novelty of the main principle which was little, if at all, different from the system of the eighteenth-century practical philosopher Joachim Georg Darjes (Anonym, 1786c). Reviewers stressed that Hufeland's principle boiled down to morality (Anonym, 1792, p. 516) and objected to natural law being derived from perfection (Anonym, 1794, p. 319).

The discussion overflowed beyond the framework of journal reviews into the works of Hufeland's contemporaries. Thus, Klein praised his contribution, referring to his work as the most influential one in the field of natural law and noting that Hufeland had opened up new vistas for the development of the discipline (see Klein, 1797a, p. 363). At the same time other authors, for example, Theodor Schmalz (1760–1831), a prominent jurist in early nineteenth century Russia, rejected the author's attempt to follow the Kantian tradition and argued that the *Essay on the Principle of Natural Right* could not claim to be an application of Kantian principles to natural law (Schmalz, 1792, p. 7). The tone of reviews changed noticeably, however, after the publication of the second edition of the textbook in 1795 (Klippel, 2009, pp. 312-313). Critics wrote approvingly about his renunciation of the former principle of perfection (Anonym, 1795, p. 923; Anonym, 1796, p. 2).

The discussion of Hufeland's views on natural law stimulated the thinking of the later Kant who first formulated his teaching on right as late as 1797 in the first semi-volume of *Metaphysics of Morals*. It addresses topics that became subjects of discussion in connection with Hufeland's views: the distinction between

Первая часть «Метафизики нравов» Канта не осталась без реакции Гуфеланда. После ее публикации в 1797 г. сразу выходит анонимная рецензия (Anonym, 1797a; Anonym, 1797b), которую, судя по стилю, можно с уверенностью приписать ему (см.: Schröpfer, 2003, S. 378). В ней он называет появление кантовского труда «радостным событием», а саму работу — «шедевром» (Anonym, 1797a, S. 529). Примечательно, что рецензия вообще не содержит критических замечаний, а ее цель, по словам автора, — зафиксировать основные идеи, изложенные в этом труде. Тем не менее сам факт ее написания свидетельствует о неослабевавшем интересе Гуфеланда к кантовской философии. Более того, эпитеты, которыми он награждает труд Канта, указывают на сохраняющееся восхищение, с которым он когда-то, на заре своей академической деятельности, обращался к «Критике чистого разума».

Список литературы

Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Соч. на нем. и рус. яз. / под ред. Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М. : Ками, 1994. Т. 1. С. 241–351.

Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. / под ред. Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М. : Московский философский фонд, 1997a. Т. 3. С. 277–734.

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

Кант И. Критика чистого разума // Соч. на нем. и рус. яз. / под ред. Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.

Кант И. Лейпциг; у Г. И. Гёшена. Рецензия на «Опыт о принципе естественного права» Готтлиба Хуфеланда, доктора философии и доктора обеих юриспруденций, вместе с приложением // Кант И. Трактаты. Рецензии. Письма (Впервые изданные в «Кантовском сборнике») / под ред. Л. А. Калинникова. Калининград : Изд-во РГУ им. Канта, 2009. С. 231–235.

Кант И. Метафизические первоначала учения о праве // Соч. на нем. и рус. яз. / под ред. Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2014. Т. 5, ч. 1. С. 19–475.

morality and right; two kinds of justice; perfect and imperfect obligations. Tellingly, one of Hufeland's main problems, the problem of coercion in right, was not unequivocally solved by Kant with regard to natural right, an issue that awaits further study.

The first part of Kant's *Metaphysics of Morals* was not left without a reaction from Hufeland. An anonymous review was published shortly after its publication in 1797 (Anonym, 1797a; Anonym, 1797b). Judging from its style it can safely be attributed to Hufeland (see Schröpfer, 2003, p. 378). In it he describes the publication of Kant's work as a "joyous event"³⁵ and calls the work "a masterpiece"³⁶ (Anonym, 1797a, p. 529). It is noteworthy that the review does not contain any critical remarks, its professed aim being to recap the main ideas set forth in the book. Even so, the very fact of the review being written speaks of Hufeland's unflagging interest in Kantian philosophy. Moreover, the epithets he bestows on Kant's work show his admiration for Kant, which is reminiscent of his feelings at the dawn of his academic activities when he turned to the *Critique of Pure Reason*.

References

Achenwall, G., 1761. *Die Staatsklugheit nach ihren ersten Grundsätzen entworfen*. Göttingen: Vandenhoeck.

Achenwall, G., 2020a. *Natural Law. A Translation of the Textbook for Kant's Lectures on Legal and Political Philosophy*. Edited by P. Kleingeld, translated by C. Vermeulen, with an Introduction by P. Guyer. London: Bloomsbury Academic.

Achenwall, G., 2020b. *Prolegomena to Natural Law*. Edited by P. Kleingeld. Translated by C. Vermeulen. Groningen: University of Groningen Press.

Anonym, 1786a. Bey G.J. Göschen: Versuch über den Grundsatz des Naturrechts nebst einem Anhang von Gottlieb Hufeland der W.W. und b. R.D. 1785. *Tübinger gelehrte Anzeigen*, 19, pp. 148-152.

³⁵ Cf. "fröhlichen Anfang."

³⁶ Cf. "Meisterwerk."

Кант И. Естественное право Файерабенда. Введение / пер. с нем. Л. Э. Крышторп // Кантовский сборник. 2016а. Т. 35, № 3. С. 75–81.

Кант И. Естественное право Файерабенда. Введение (Окончание) / пер. с нем. Л. Э. Крышторп // Кантовский сборник. 2016б. Т. 35, № 4. С. 56–62.

Кант И. Метафизические основные начала учения о добродетели // Соч. на нем. и рус. яз. / под ред. Н. В. Мотрошиловой, А. Н. Круглова, Б. Дёрфлингера, Д. Хюнинга. М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019. Т. 5, ч. 2. С. 14–232.

Круглов А. Н. Кант и Гегель: естественное право или философия права? // Философский журнал. 2025. Т. 18, № 3. С. 40–56. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2025-18-3-40-56>.

Крышторп Л. Э. Лекции Канта по естественному праву: справедливость и совестливость // Кантовский сборник. 2016. Т. 35, № 4. С. 63–72. <https://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2016-4-5>.

Крышторп Л. Э. Принципы оценки (diuudicatio) и исполнения (executio) в практической философии Канта (на материале «Естественного права Файерабенда» и лекций по этике) // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 4. С. 99–124. <https://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-4-4>.

Achenwall G. Die Staatsklugheit nach ihren ersten Grundsätzen entworfen. Göttingen : Vandenhoeck, 1761.

Achenwall G. Prolegomena Iuris Naturalis In Usum Auditorium. Gottingae : Bossigel, 1767.

Achenwall G. Natural Law. A Translation of the Textbook for Kant's *Lectures on Legal and Political Philosophy* / ed. by P. Kleingeld, transl. by C. Vermeulen, with an Introduction by P. Guyer. L. : Bloomsbury Academic, 2020.

Anonym. Bey G. J. Göschen: Versuch über den Grundsatz des Naturrechts nebst einem Anhang von Gottlieb Hufeland der W. W. und b. R. D. 1785 // Tübingische gelehrte Anzeigen. 1786а. St. 19. S. 148–152.

Anonym. Bey G. J. Göschen: Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. Nebst einem Anhang. Von Gottlieb Hufeland der W. W. und b. R. D. 1785 // Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen. 1786б. Bd. 1, St. 18. S. 169–172.

Anonym. Versuch über den Grundsatz des Naturrechts, nebst einem Anhang von Gottlieb Hufeland, d. W. W. u. b. R. D. Leipzig, bey G. J. Göschen. 1785 // Bibliothek der neuesten Juristischen Litteratur (Leipzig). 1786в. Tl. 1, № 319. S. 212.

Anonym, 1786b. Bey G. J. Göschen: Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. Nebst einem Anhang. Von Gottlieb Hufeland der W. W. und b. R. D. 1785. *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, 1(18), pp. 169–172.

Anonym, 1786с. Versuch über den Grundsatz des Naturrechts, nebst einem Anhang von Gottlieb Hufeland, d. W. W. u. b. R. D. Leipzig, bey G. J. Göschen. 1785. *Bibliothek der neuesten Juristischen Litteratur (Leipzig)*, 1(319), p. 212.

Anonym, 1787. Versuch über den Grundsatz des Naturrechts, nebst einem Anhang von Gottlieb Hufeland, d. W. W. u. b. R. D. Leipzig, bey Göschen. 1785. *Allgemeine deutsche Bibliothek (Berlin & Stettin)*, 71(2), pp. 403–407.

Anonym, 1792. Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften von Gottlieb Hufeland, d. W. W. u. R. D., und der letztern öffentlichen Lehrer auf der Universität zu Jena. 1790. *Allgemeine Literatur-Zeitung (Jena)*, 3(236), pp. 513–523.

Anonym, 1794. Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften von Gottlieb Hufeland, der Weltweisheit und Rechte Doctor, und der letztern öffentlichen Lehrer auf der Universität zu Jena. Jena, bey Cuno's Erben. 1790. *Allgemeine deutsche Bibliothek (Kiel)*, 117(2), pp. 312–323.

Anonym, 1795. Jena bey Cuno's Erben: Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften zu Vorlesungen von Gottlieb Hufeland, der W. W. und beider Rechte D., ordentlichen öffentlichen Prof. des Lehnrechts und ausserordentlichen Beysitzer der Juristenfacultät und des Schöppenstuhls auf der Universität zu Jena. Zweite gänzlich umgearbeitete Ausgabe. 1795. *Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes (Halle)*, 1(116), pp. 922–931.

Anonym, 1796. Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften zu Vorlesungen von Gottlieb Hufeland, der W. W. und beider R. D. ordentl. öffentl. Lehrer des Lehnrechts u. s. w. zu Jena. Zweite gänzlich umgearbeitete Ausgabe. Jena 1795. *Allgemeine juristische Bibliothek (Tübingen)*, 1, pp. 1–13.

Anonym, 1797а. Königsberg, b. Nicolovius: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, von Immanuel Kant. 1797. *Allgemeine Literatur-Zeitung (Jena)*, 2(169), pp. 529–536.

Anonym, 1797b. Königsberg, b. Nicolovius: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, von Immanuel Kant. ect. (Beschluss der im vorigen Stück abgebrochenen Recension). *Allgemeine Literatur-Zeitung (Jena)*, 2(170), pp. 537–544.

Anonym. Versuch über den Grundsatz des Naturrechts, nebst einem Anhang von Gottlieb Hufeland, d. W. W. u. b. R. D. Leipzig, bey Göschen. 1785 // Allgemeine deutsche Bibliothek (Berlin u. Stettin). 1787. Bd. 71, St. 2. S. 403–407.

Anonym. Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften von Gottlieb Hufeland, d. W. W. u. R. D., und der letztern öffentlichen Lehrer auf der Universität zu Jena. 1790 // Allgemeine Literatur-Zeitung (Jena). 1792. Bd. 3, № 236. S. 513–521.

Anonym. Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften von Gottlieb Hufeland, der Weltweisheit und Rechte Doctor, und der letztern öffentlichen Lehrer auf der Universität zu Jena. Jena, bey Cuno's Erben. 1790 // Allgemeine deutsche Bibliothek (Kiel). 1994. Bd. 117, St. 2. S. 312–323.

Anonym. Jena bey Cuno's Erben: Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften zu Vorlesungen von Gottlieb Hufeland, der W. W. und beider Rechte D., ordentlichen öffentlichen Prof. des Lehnrechts und ausserordentlichen Beysitzer der Juristenfacultät und des Schöppenstuhls auf der Universität zu Jena. Zweite gänzlich umgearbeitete Ausgabe. 1795 // Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes (Halle). 1795. Bd. 1, St. 116. S. 922–931.

Anonym. Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften zu Vorlesungen von Gottlieb Hufeland, der W. W. und beider R. D. ordentl. öffentl. Lehrer des Lehnrechts u. s. w. zu Jena. Zweite gänzlich umgearbeitete Ausgabe. Jena 1795 // Allgemeine juristische Bibliothek (Tübingen). 1796. Bd. 1. S. 1–13.

Anonym. Königsberg, b. Nicolovius: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, von Immanuel Kant. 1797 // Allgemeine Literatur-Zeitung (Jena). 1797a. Bd. 2, № 169. S. 529–536.

Anonym. Königsberg, b. Nicolovius: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, von Immanuel Kant. etc. (Beschluss der im vorigen Stück abgebrochenen Recension) // Allgemeine Literatur-Zeitung (Jena). 1797b. Bd. 2, № 170. S. 537–544.

Eisenhart A. R. Hufeland, Gottlieb // Allgemeine Deutsche Bibliographie. Leipzig : Duncker & Humblot, 1881. Bd. 13. S. 297–298.

Fiorillo V. Das Modell des Pflichtenstaats im kantianischen Liberalismus vom Ernst Ferdinand Klein // Italien und Preußen: Dialog der Historiographie. Tübingen : Max Niemeyer, 2005. S. 45–74.

Hinske N. Einleitung // Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981. S. XIII–LXIX.

Eisenhart, A. R., 1881. Hufeland, Gottlieb. *Allgemeine Deutsche Bibliographie. Volume 13.* Leipzig: Duncker & Humblot, pp. 297–298.

Fiorillo, V., 2005. Das Modell des Pflichtenstaats im kantianischen Liberalismus vom Ernst Ferdinand Klein. *Italien und Preußen: Dialog der Historiographie.* Tübingen: Max Niemeyer, pp. 45–74.

Hinske, N., 1981. Einleitung. In: N. Hinske ed. 1981. *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. XIII–LXIX.

Hinske, N., 2000. Kants Beziehungen zu den Schaltstellen der Berliner Aufklärung. In: *Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung.* Wiesbaden: Reichert, pp. 50–60.

Hufeland, G., 1785. Versuch über den Grundsatz des Naturrechts nebst einem Anhang. Leipzig: Göschen.

Hufeland, G., 1790. Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften. Jena: Cuno's Erben.

Hufeland, G., 1795. Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften zu Vorlesungen. 2. gänzlich umgearb. Ausg. Jena: Cuno's Erben.

Hufeland, G., 1922. Brief an I. Kant vom 11. Oktober 1785. In: *Kant's gesammelte Schriften. Volume 10.* Berlin: De Gruyter, pp. 412–413.

Kant, I., 1991. The Metaphysics of Morals. Translated by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 1996a. Essay on the Principle of Natural Right – With an Appendix, by Gottlieb Hufeland, Doctor of Philosophy and Both Laws. Leipzig: G. J. Göschen, 1785. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy.* Translated by A. Wood, edited by M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 115–117.

Kant, I., 1996b. On the Common Saying: That May Be Correct in Theory, but It Is of No Use in Practice. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy.* Translated by A. Wood. Edited by M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 273–310.

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

Kant, I., 2016. Natural Right Course Lecture Notes by Feyerabend. In: I. Kant, 2016. *Lectures and Drafts on Political Philosophy.* Translated and edited by F. Rauscher. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 81–180.

Hinske N. Kants Beziehungen zu den Schaltstellen der Berliner Aufklärung // Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung. Wiesbaden : Reichert Verlag, 2000. S. 50–60.

Hufeland G. Versuch über den Grundsatz des Naturrechts nebst einem Anhang. Leipzig : Göschen, 1785.

Hufeland G. Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften. Jena : Cuno's Erben, 1790.

Hufeland G. Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften zu Vorlesungen. 2. gänzlich umgearb. Ausg. Jena : Cuno's Erben, 1795.

Hufeland G. Brief an I. Kant vom 11. Oktober 1785 // Kant's gesammelte Schriften. Berlin. : De Gruyter, 1922. Bd. 10. S. 412–413.

Kant I. Naturrecht Feyerabend // Kant I. Naturrecht Feyerabend. Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 2024. S. 1–89.

Klein E. F. Schreiben an Herrn Professor Garve über die Zwangs- und Gewissens-Pflichten und den wesentlichen Unterschied des Wohlwollens und der Gerechtigkeit besonders bey der Regierung der Staaten. Berlin ; Stettin : Nicolai, 1789.

Klein E. F. Freyheit und Eigenthum, abgehandelt in acht Gesprächen über der Beschlüsse der Französischen Nationalversammlung. Berlin ; Stettin : Nicolai, 1790.

Klein E. F. Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaften nebst einer Geschichte derselben. Halle : Hemmerde; Schwetschke, 1797a.

Klein E. F. Ueber den Grund der geselligen Pflichten // Klein E. F. Kurze Aufsätze über verschiedene Gegenstände. Halle : Waisenhaus Buchhandlung, 1797b. S. 168–192.

Klein E. F. Brief an I. Kant vom 23. April 1789 // Kant's gesammelte Schriften. Berlin : De Gruyter, 1922. Bd. 11. S. 30.

Kleingeld P. Editor's Introduction // Achenwall G. Prolegomena to Natural Law. Groningen : University of Groningen Press, 2020. P. VII–XXII.

Klippel D. Politische Theorien im Deutschland des 18. Jahrhunderts // Aufklärung. Bd. 2. Hamburg : Felix Meiner, 1987. S. 57–88.

Klippel D. Ideen zur Revision des Naturrechts: Die Diskussion zur Neubegründung des deutschen Naturrechts um 1780 // Jahrbuch für Recht und Ethik. Berlin : Duncker & Humblot, 2000. Bd. 8. S. 73–90.

Klippel D. Das deutsche Naturrecht am Ende des 18. Jahrhunderts // Das Naturrecht der Geselligkeit: Anthropologie, Recht und Politik im 18. Jahrhundert / hrsg. von V. Fiorillo, F. Grunert. Berlin : Duncker & Humblot, 2009. S. 301–326.

Kant, I., 2024. Naturrecht Feyerabend. In: I. Kant, 2024. Naturrecht Feyerabend. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, pp. 1-89.

Klein, E. F., 1789. Schreiben an Herrn Professor Garve über die Zwangs- und Gewissens-Pflichten und den wesentlichen Unterschied des Wohlwollens und der Gerechtigkeit besonders bey der Regierung der Staaten. Berlin & Stettin: Nicolai.

Klein, E. F., 1790. Freyheit und Eigenthum, abgehandelt in acht Gesprächen über der Beschlüsse der Französischen Nationalversammlung. Berlin & Stettin: Nicolai.

Klein, E. F., 1797a. Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaften nebst einer Geschichte derselben. Halle: Hemmerde & Schwetschke.

Klein, E. F., 1797b. Ueber den Grund der geselligen Pflichten. In: E. F. Klein, 1797. Kurze Aufsätze über verschiedene Gegenstände. Halle: Waisenhaus Buchhandlung, pp. 168-192.

Klein, E. F., 1922. Brief an I. Kant vom 23. April 1789. In: Kant's gesammelte Schriften. Bd. 11. Berlin: De Gruyter, p. 30.

Kleingeld, P., 2020. Editor's Introduction. In: G. Achenwall, 2020b. Prolegomena to Natural Law. Groningen: University of Groningen Press, pp. VII-XXII.

Klippel, D., 1987. Politische Theorien im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Aufklärung, Band 2. Hamburg: Felix Meiner, pp. 57-88.

Klippel, D., 2000. Ideen zur Revision des Naturrechts: Die Diskussion zur Neubegründung des deutschen Naturrechts um 1780. Jahrbuch für Recht und Ethik. Volume 8, pp. 73-90.

Klippel, D., 2009. Das deutsche Naturrecht am Ende des 18. Jahrhunderts. In: V. Fiorillo and F. Grunert, eds. 2009. Das Naturrecht der Geselligkeit: Anthropologie, Recht und Politik im 18. Jahrhundert. Berlin: Duncker & Humblot, pp. 301-326.

Krouglov, A. N., 2025. Kant and Hegel: Natural Law or Philosophy of Right? *Philosophy Journal*, 18(3), pp. 40-56. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2025-18-3-40-56>. (In Rus.)

Kryshtop, L. E., 2016. Kant's Lectures on Natural Law: Justice and Conscientiousness. *Kantian Journal*, 35(4), pp. 63-72. <https://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2016-4-5> (In Rus.)

Kryshtop, L. E., 2024. Principles of Adjudication (diudicatio) and Execution (executio) in Kant's Practical Philosophy (Based on Feyerabend's *Natural Right* and Lectures on Ethics). *Kantian Journal*, 43(4), pp. 99-124. <https://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-4-4>. (In Rus.)

Moggach D. Freedom and Perfection: German Debates on the State in the Eighteenth Century // *Canadian Journal of Political Science*. 2009. Vol. 42, № 4. P. 1003–1023.

Pietsch L. -H. Topik der Kritik. Die Auseinandersetzung um die Kantische Philosophie (1781–1788) und ihre Metaphern. Berlin : De Gruyter, 2012.

Schmalz Th. Das reine Naturrecht. Königsberg : Nicolovius, 1792.

Schröpfer H. Kants Weg in die Öffentlichkeit: Christian Gottfried Schütz als Wegbereiter der kritischen Philosophie. Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 2003.

Schütz Chr. G. Brief an I. Kant vom 13. November 1785 // *Kant's gesammelte Schriften*. Berlin : De Gruyter, 1922a. Bd. 10. S. 422.

Schütz Chr. G. Brief an I. Kant vom 20. September 1785 // *Kant's gesammelte Schriften*. Berlin : De Gruyter, 1922b. Bd. 10. S. 408.

Stiening G. Gott und der gerechte Krieg. Kants kritische Auseinandersetzung mit Achenwalls *Ius naturae* // Auf dem Weg zur kritischen Rechtslehre? Naturrecht, Moralphilosophie und Eigentumstheorie in Kants "Naturrecht Feyerabend" / hrsg. von D. Hüning, S. Klingner, G. Sadun Bordoni. Leiden : Brill, 2021. Vol. 4. S. 19–48.

Wood A. The Final Form of Kant's Practical Philosophy // *Kant's Metaphysics of Morals : Interpretative Essays* / ed. by M. Timmons. Oxford : Oxford University Press, 2002. P. 1–22.

Об авторе

Полина Вячеславовна **Стуковнина**, философский факультет, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия.

E-mail: polina11082003@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-8934-7549>

Для цитирования:

Стуковнина П. В. Дискуссия о проблеме принуждения: Г. Гуфеланд и И. Кант // *Кантовский сборник*. 2026. Т. 45, № 2. С. 44–67.

<https://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2026-2-3>

© Стуковнина П. В., 2026.

Moggach, D., 2009. Freedom and Perfection: German Debates on the State in the Eighteenth Century. *Canadian Journal of Political Science*, 42(4), pp. 1003-1023.

Pietsch, L. -H., 2012. Topik der Kritik. Die Auseinandersetzung um die Kantische Philosophie (1781–1788) und ihre Metaphern. Berlin: de Gruyter.

Schmalz, T., 1792. Das reine Naturrecht. Königsberg: Nicolovius.

Schröpfer, H., 2003. Kants Weg in die Öffentlichkeit: Christian Gottfried Schütz als Wegbereiter der kritischen Philosophie. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.

Schütz, Chr. G., 1922a. Brief an I. Kant vom 13. November 1785. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Volume 10. Berlin: De Gruyter, p. 422.

Schütz, C. G., 1922b. Brief an I. Kant vom 20. September 1785. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Volume 10. Berlin: De Gruyter, p. 408.

Stiening, G., 2021. Gott und der gerechte Krieg. Kants kritische Auseinandersetzung mit Achenwalls *Ius naturae*. In: D. Hüning, S. Klingner and G. Sadun Bordoni, eds. 2021. *Auf dem Weg zur kritischen Rechtslehre? Naturrecht, Moralphilosophie und Eigentumstheorie in Kants «Naturrecht Feyerabend»*. Volume 4. Leiden: Brill, pp. 19-48.

Wood, A., 2002. The Final Form of Kant's Practical Philosophy. In: M. Timmons, ed. 2002. *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Oxford: Oxford University Press, pp. 1-22.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Polina V. Stukovkina, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

E-mail: polina11082003@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-8934-7549>

To cite this article:

Stukovkina, P. V., 2026. Discussion on the Problem of Coercion: Gottlieb Hufeland and Immanuel Kant. *Kantian Journal*, 45(2), pp. 44-67.

<https://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2026-2-3>

© Stukovkina P. V., 2026.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

«ПОСЛЕДНИЙ» ИЗ РЕСПУБЛИКАНЦЕВ: ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАНТА В СВЕТЕ РЕСПУБЛИКАНИЗМА

М. А. Степанов¹

Сегодня в связи с ростом популярности республиканизма в литературе все чаще встречаются работы, авторы которых предпринимают попытки перепрочитать классических политических мыслителей в терминах республиканской теории, вписав их в республиканский канон. Порой подобные усилия совершаются и в отношении Канта. Исторически сложилось, что его политическую философию чаще всего рассматривают как либеральную. Республиканские авторы разрушают данный консенсус, представляя Канта симпатизирующим республиканизму. Для части из них он является особой фигурой в истории республиканской мысли. Связано это с тем, что период его творчества приходился на время, когда республиканизм постепенно сходил с авансцены истории политической мысли, уступая место либерализму, до тех пор пока полностью не оказался вытеснен им и практически забыт вплоть до XX в. Кант в этом свете предстает как один из последних республиканцев того времени. Испытывая на себе влияние конкурирующих друг с другом политико-философских систем, он, как считается, отошел от некоторых значимых для республиканизма идей, в связи с чем его признают республиканцем лишь отчасти. В настоящей статье автор оспаривает данную точку зрения, демонстрируя, что у Канта имеется больше общего с республиканизмом, чем полагают некоторые исследователи. Для этого его политическая философия помещается в контекст так называемого римского республиканизма — одного из наиболее разработанных и известных на сегодняшний день направлений республиканской мысли, основу которого составляют такие элементы, как (1) свобода как не-доминирование, (2) верховенство права, (3) гражданское самоуправление. Проведя анализ системы социально-политических взглядов Канта в ракурсе данных элементов, автор приходит к выводу, что она в целом согласу-

¹Институт философии Российской академии наук, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.
Поступила в редакцию: 02.04.2025 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2026-2-4

THE “LAST” REPUBLICAN: KANT’S POLITICAL PHILOSOPHY IN THE LIGHT OF REPUBLICANISM

M. A. Stepanov¹

Today, with the growing popularity of republicanism, literature on the topic includes more and more works whose authors attempt to re-read classical political thinkers in terms of republican theory, so as to situate them within the republican canon. Some such efforts have been made with respect to Kant. Traditionally, his political philosophy is thought, more often than not, to be liberal. Republican authors break this consensus, representing him as a republican sympathiser. Some even regard him as a special figure in the history of republican thought. The reason for this is that in Kant’s time, republicanism was gradually leaving the historical stage, giving way to liberalism, to eventually be ousted and practically forgotten until the twentieth century. From this perspective, Kant comes across as one of the last republicans of his time. He is believed to have abandoned some significant republican ideas under the influence of competing politico-philosophical systems, such that he is thought to be a republican only up to a certain point. In this article, I challenge this view, demonstrating that Kant has more in common with republicanism than some researchers believe. To this end, I put his political philosophy in the context of what is known as Roman republicanism, one of the best-studied and currently most popular strands of republican thought. Its main elements are 1) freedom as non-domination, 2) supremacy of law, and 3) self-government. My analysis of Kant’s socio-political views from the perspective of these elements shows that, on the whole, they agree. I conclude that Kant

¹RAS Institute of Philosophy.
12/1 Goncharnaya st., Moscow, 109240, Russia.
Received: 02.04.2025.
doi: 10.5922/0207-6918-2026-2-4

ется с ними. На этом основании делается заключение о том, что Канта следует рассматривать как представителя римской ветви республиканизма.

Ключевые слова: политическая философия Канта, республиканизм, республиканская теория, политическая свобода, не-доминирование, верховенство права, гражданское самоуправление, политическое участие

Введение

В истории политической философии фигура Иммануила Канта представляется неоднозначной. С одной стороны, у него имеется множество трудов, которые можно было бы с той или иной долей условности назвать политическими, с другой — широко известны слова Х. Арендт о том, что «Кант никогда не создавал сочинений по политической философии» (Арендт, 2011, с. 17), а те работы, которые мы привыкли считать таковыми, он называл «всего лишь “игрой с идеями” или “всего лишь увеселительной прогулкой”» (Там же, с. 18), то есть не воспринимал политические вопросы всерьез. По этой причине очень часто, когда речь заходит о политико-философских аспектах творчества Канта, разговор на эту тему предваряет более общий вопрос: была ли у Канта политическая философия? Ответы на него даются порой самые разнообразные: таковую обнаруживают во многих работах Канта, включая те, которые на первый взгляд не кажутся сколь-либо связанными с политической проблематикой. Мы в данном вопросе солидарны с П. Савиданом, полагающим, что Арендт не удалось убедительно доказать несерьезное отношение Канта к своим политическим работам (Savidan, 2007, p. 49), и уверены, что политическая философия у Канта все же есть, несмотря на то что она не была сконцентрирована в некой «Четвертой критике». Тот факт, что одним из ключевых элементов философской системы Канта является человеческая свобода, считающаяся также фундаментальным вопросом по-

should be viewed as a representative of the Roman branch of republicanism.

Keywords: Kant's political philosophy, republicanism, republican theory, political freedom, non-domination, rule of law, self-government, political participation

Introduction

In the history of political philosophy, Immanuel Kant is a controversial figure. On the one hand, he has multiple works which, with some allowances, can be called 'political'; but, on the other hand, as Hannah Arendt (1982, p. 7) has famously said, he "never wrote a political philosophy": the works of his we take to be political are "a mere 'play with ideas' or a 'mere pleasure trip'" (*ibid.*). In other words, Kant did not take political issues seriously. For this reason, conversation about the political-philosophical aspects of Kant's work is often preceded by a more general question: did Kant *have* a political philosophy? Though the answers to this question vary widely, political philosophy can be found in many of Kant's works, including those which, on the face of it, seem to have no connection to political problems. I, for one, agree with Patrick Savidan (2007, p. 49) who thinks that Arendt failed to make a convincing case when she claimed that Kant did not treat his political works seriously; and I maintain that Kant does have a political philosophy, even though it was not set forth in a dedicated form — in, for example, a hypothetical "Fourth Critique". The very fact that one of the key elements of Kant's philosophical system is human freedom, which is also considered to be a fundamental issue in political philosophy, attests that Kant was no stranger to political issues.

литической философии, уже свидетельствует в пользу того, что проблемы политической сферы жизни общества не были ему чужды.

Часто в литературе можно встретить характеристику Канта как либерального философа (Чалый, 2014, с. 58²; Bielefeldt, 1997, p. 525; Unberath, 2008, p. 366). Однако с относительно недавнего времени благодаря работам представителей Кембриджской школы интеллектуальной истории и их единомышленников его философию стали чаще анализировать в терминах республиканизма (Gregory, 2023; Kleingeld, 2020, p. 110; Ripstein, 2009, p. 42) и даже использовать для разработки идей последнего (Forst, 2013), тем самым подрывая устоявшийся «либеральный консенсус». Кант является важным автором для современной республиканской теории, но его значимость заключается скорее не в том вкладе, который он внес в республиканскую мысль, — едва ли здесь можно было бы отметить какие-то фундаментальные сдвиги, — а в особом положении, которое он занимает в ее истории. Среди исследователей и представителей различных направлений республиканизма распространена точка зрения, согласно которой республиканская теория на рубеже XVIII—XIX вв. либо претерпела существенные изменения, утратив свое смысловое ядро и уступив место ведущего направления политической мысли другим идейно-ценностным системам, либо была вытеснена либерализмом и вообще прекратила существование до тех пор, пока не была вновь открыта во второй половине XX в. (Петтит, 2016, с. 106; Покок, 2020, с. 30—31; Скиннер, 2006, с. 84, 94; Honohan, 2003, p. 111—119). Иными словами, в республиканской мысли существует определенный консенсус относительно того, что в данный период как под влиянием политических событий в странах Европы и Се-

² Заметим, что В. А. Чалый называет Канта либералом лишь отчасти, демонстрируя, что его либерализм в значительной мере уравновешивается существенным консервативным началом. О заслуживающих отдельного рассмотрения консервативных аспектах политической философии Канта, но представляемой уже в качестве республиканской, а не либеральной, также говорит Савидан (Savidan, 2007, p. 65).

In the literature, Kant is often referred to as a liberal philosopher (Chaly, 2014, p. 58;² Bielefeldt, 1997, p. 525; Unberath, 2008, p. 366). Of late, however, owing to the works of the Cambridge school of intellectual history and those who share its views, Kant's philosophy has been increasingly analysed with a republican frame of reference (Gregory, 2023; Kleingeld, 2020, p. 110; Ripstein, 2009, p. 42) and even used to develop republican ideas (Forst, 2013), thus undermining the established "liberal consensus". Kant is important for modern republican theory, but his significance stems not from his contribution to republican thought — no breakthroughs there — but from the special position he occupies in its history. The view widely held by researchers and representatives of various trends in republicanism is that republican theory saw major changes at the turn of the eighteenth and nineteenth centuries: it lost its core and ceased to be the leading trend in political thought, either ousted by liberalism or simply disappeared until it was rediscovered in the second half of the twentieth century (Pettit, 1997, p. 50; Pocock, 2016, p. XXV; Skinner, 1998, pp. 96-97, 112-113; Honohan, 2003, pp. 111-119). In other words, there is wide consensus in republican thought that during said period, under the influence of political developments in Europe and North America, and in light of the emergence of new socio-political doctrines, republicanism lost the relevance it had preserved over centuries, stopped being the "right" kind of republicanism, and petered out. However,

² It should be noted that Vadim A. Chaly calls Kant a liberal only in part, demonstrating that his liberalism is, to a large extent, balanced by a conservative element. Savidan (2007, p. 65), too, draws attention to noteworthy conservative elements of Kant's political philosophy which he presents as republican and no longer liberal.

верной Америки, так и в силу развития новых социально-политических учений республиканизм утратил аутентичность, которую он сохранял на протяжении многих веков, перестав быть тем самым «правильным» республиканизмом, и постепенно сошел на нет. Однако в ряде работ, авторы которых придерживаются различных взглядов на республиканизм (см., например: Хархордин, 2021, с. 101–109; Honohan, 2003, p. 111–119; Viroli, 2002, p. 32–33), подчеркивается, что в это время республиканизм не исчез бесследно: с одной стороны, он дал почву для нарождающихся крупных политико-философских систем Нового времени, будь то либерализм, социализм или национализм; с другой — пережив процесс глубокой трансформации, он сохранил название, но с того момента имел мало общего с республиканской мыслью прошлого. Политическая философия Канта, таким образом, рассматривается как испытывавшая серьезное влияние молодых политико-философских систем и находившаяся на границе между данными системами и республиканизмом. Обращение к его фигуре происходит не столько для того, чтобы показать его сопричастность республиканизму, сколько с целью подчеркнуть тот факт, что после Канта республиканская мысль угасла, а он сам может считаться республиканцем лишь отчасти.

При этом подчеркнем, что серьезных споров о связи Канта с республиканизмом исследователи практически не ведут. Вопрос скорее заключается в том, насколько далеко Кант отстоит от «правильного» республиканизма. Так, например, И. Хонохан отмечает, что немецкого философа порой действительно называют республиканцем, но указывает на то, что его политико-философскую систему все же лучше понимать в либеральных терминах (Honohan, 2003, p. 293). Кант частично опирается на республиканское понимание свободы, которое он заимствует у Ж.-Ж. Руссо, но его представления об институте гражданства и государственном строительстве в немалой степени противоречат положениям классического республиканизма.

some authors, who hold different views on republicanism (see, for example, Kharkhordin, 2021, pp. 101-109; Honohan, 2003, pp. 111-119; Viroli, 2002, pp. 32-33), stress that republicanism during this period did not vanish without a trace: on one hand, it provided the soil for major nascent politico-philosophical systems of the Modern age, be they liberalism, socialism, or nationalism; and, on the other hand, after undergoing a profound transformation, republicanism retained its name, but little in common with its past. Kant's political philosophy is seen as having been heavily influenced by emerging politico-philosophical systems, and as straddling the divide between these systems and republicanism. Kant's figure is invoked, not so much to demonstrate his association with republicanism, as to stress the fact that, after Kant, republican thought faded, while he himself can be regarded as a republican only in part.

It must be stressed that there are no serious discussions among researchers about Kant's link with republicanism. The question has been, rather, how far removed is Kant from the "right kind" of republicanism. For example, Iseult Honohan (2003, p. 293) notes that while Kant is indeed sometimes called a republican, his political-philosophical system is best understood in liberal terms. Kant partly borrows his republican concept of freedom from Rousseau, but his ideas about the institution of citizenship and state-building are often at odds with the provisions of classical republicanism. Oleg V. Kharkhordin (2021, p. 106) holds a similar view, noting that it was thanks to Kant that the term "republicanism" gained philosophical recognition; but, at the same time, Kant, who in the treatise *Toward Perpetual Peace* defined republicanism as "the political principle

ма. Схожей позиции придерживается О. В. Хархордин, замечая, что именно благодаря Канту термин «республиканизм» получил философское признание, но в то же время, определив в трактате «К вечному миру» республиканизм как «государственный принцип отделения исполнительной власти (правительства) от власти законодательной» (АА 08, S. 352; Кант, 2024б, с. 170), философ сильно отдалился от классического республиканизма и сосредоточился на вопросе государственного строительства, а не на абстрактных античных понятиях общего блага и достоинства народа (Хархордин, 2021, с. 106).

Весьма обстоятельную критику кантовского республиканизма предложил Ф. Петтит. По его мнению, Кант далеко отошел от классического, или итало-атлантического, республиканизма, концептуальное ядро которого составляют три идеи: 1) свобода, понимаемая как не-доминирование, то есть отсутствие по отношению к индивиду любых насильственных действий, носящих ничем не регламентированный характер; 2) смешанная форма правления, гармонично сочетающая в себе элементы трех классических форм — монархии, аристократии и демократии — с целью гарантировать верховенство закона; 3) возможность оспаривания отдельными гражданами политики властей, если она носит произвольный, то есть доминирующий, характер (Pettit, 2013, p. 170). Кант остался верен республиканскому пониманию свободы (Ibid., p. 177), но отказался от смешанного правления и оспаривания в пользу разделения властей и представительной системы (Ibid., p. 194–195). На этом основании Петтит относит Канта, а также Руссо к так называемой франко-германской республиканской традиции, пришедшей, как он полагает, на смену итало-атлантической в период, когда либерализм становился главной идеологией англоязычного мира (Ibid., p. 169).

Предпринятая Петтитом попытка разделить историю республиканской мысли на две традиции кажется спорной. С. Ожье даже позволяет себе назвать ее карикатурной, указывая на

of separation of the executive power (the government) from the legislative power” (ZeF, AA 08, p. 352; Kant, 1996b, p. 324), took a big step away from classical republicanism, concentrating on state-building as opposed to abstract antique concepts of the ‘common good’ and the ‘people’s birthright’.

Philip Pettit is a serious critic of Kant’s republicanism. He argues that Kant departed far from classical or Italian-Atlantic republicanism which centres around three ideas: 1) freedom understood as non-domination, i.e. as the absence of any unregulated violent acts with regard to the individual; 2) a mixed constitution, harmoniously combining elements of three classical forms — monarchy, aristocracy and democracy — in order to guarantee the rule of law; and 3) the possibility for individual citizens to contest official policy if it is arbitrary, i.e. has a dominating character (Pettit, 2013, p. 170). Kant remained loyal to the republican conception of freedom (*ibid.*, p. 177), but renounced the mixed constitution and the right of contestation in favour of the separation of powers (*ibid.*, pp. 194–195). This leads Pettit to include Kant, as well as Rousseau, in the Franco-German republican tradition which, he believes, replaced the Italian-Atlantic one when liberalism became the main ideology of the English-speaking world (*ibid.*, p. 169).

Pettit’s attempt to separate the history of republican thought into two traditions is contentious. Serge Audier (2015, p. 84) even calls it a caricature, pointing to the author’s hasty conclusions and excessive attachment to the idea of contestation. Indeed, Pettit’s approach is somewhat dogmatic. His “good” and “bad” traditions are incommensurable: while the Italian-Atlantic one traces its roots

поспешность сделанных автором выводов и его чрезмерную привязанность к идее оспариваемости (Одье, 2021, с. 125–126). Действительно, подходу Петтита, кажется, присущ некоторый догматизм. Выделенные им «хорошая» и «плохая» традиции выглядят несоразмерными друг другу: если итало-атлантическая берет начало в Древнем Риме и далее, проходя через эпоху Возрождения и Новое время, проникает в Новый Свет, откуда вновь возвращается в Европу лишь в XX в., то франко-германская, несмотря на то что отчасти она также уходит корнями в Античность, оказывается представлена всего двумя авторами — Руссо и Кантом, национальной принадлежности которых она и обязана своим названием. Невольно возникает вопрос: может ли традиция политической мысли быть сведена всего к двум именам? Однако если попытаться встроить логику Петтита в общую историю развития республиканской мысли, то, возможно, правильнее было бы рассматривать то, что он понимает под франко-германским республиканизмом, не как самостоятельную традицию, противостоящую «правильной» итало-атлантической, а как пограничное состояние, один из этапов развития республиканизма, предшествующий его забвению на рубеже XVIII–XIX вв.

В рамках настоящей работы мы, напротив, постараемся показать, что политическая философия Канта имеет значительно больше точек пересечения с республиканской теорией, чем полагают некоторые исследователи. Но вначале необходимо отметить, что республиканизм оставался на протяжении своей истории и остается сегодня весьма неоднородным политическим учением, включающим в себя ряд направлений и подходов, которые порой серьезно противоречат друг другу. Ядро республиканской мысли составляет группа из двух направлений, которые мы обозначаем как региональные. Первое — греческое, или афинское, корнями уходящее в греческую политическую философию, в частности труды Платона и Аристотеля. В наши дни оно всесторонне охарактеризовано, к примеру, в работах Э. Нельсона (Nelson, 2004)

to ancient Rome and then, passing through the Renaissance and the Modern era, reaches the New World, from where it returns to Europe only in the twentieth century, the Franco-German tradition, although it too partly has its roots in Antiquity, is represented by just two authors, Rousseau and Kant, whose ethnic identities give it its name. The question suggests itself: can a tradition of political thought be reduced to just two names? However, if we try to fit Pettit's logic within the common history of republican thought, it would probably make more sense to see what he calls Franco-German republicanism not as a tradition in its own right to be juxtaposed to the "right", Italian-Atlantic tradition, but as a borderline case: a stage in the development of republicanism preceding its oblivion at the turn of the eighteenth and nineteenth centuries.

In this article, however, I will try to show that Kant's political philosophy has many more points of intersection with republican theory than some scholars believe. But first it should be noted that republicanism, throughout its history, has been a highly heterogeneous political teaching, including as it does a number of trends and approaches which sometimes seriously contradict one another. The nucleus of republican thought is a group of what are called regional trends. The first one is the Greek or Athenian trend whose roots go back to Greek political philosophy, most notably the works of Plato and Aristotle. Today it has been thoroughly described, for example, in the works of Eric Nelson (2004) and John Pocock (Pocock, 2016; see Stepanov, 2025, pp. 261-264). The second, Roman trend, has its origin in the works of ancient Roman political thinkers and lawyers. Its major modern representatives include

и Дж. Покока (Покок, 2020; см.: Степанов, 2025, с. 261–264). Второе — римское, берущее начало в трудах древнеримских политических мыслителей и юристов. Среди его крупных современных представителей стоит отметить Петтита, К. Скиннера и М. Вироли (Петтит, 2016; Скиннер, 2006; Viroli, 2002). Помимо региональных направлений в республиканизме также можно выделить ряд так называемых синтетических подходов, объединяющих обе региональные версии республиканизма или вовсе выходящих за пределы данной парадигмы с целью сформировать целостную традицию республиканской мысли. К ним можно отнести, например, минималистский республиканизм Ожье (Ожье, 2021) и классический, или гражданский, республиканизм Хонохан (Honohan, 2003) и отчасти Хархордина (Хархордин, 2021). Данный перечень можно было бы продолжить, однако и перечисленных здесь направлений, на наш взгляд, уже достаточно для того, чтобы продемонстрировать, сколь разнородна республиканская теория. Поэтому, разумеется, если в рамках одного подхода та или иная политико-философская система представляется достаточно республиканской, то в фокусе другого она вполне может таковой не оказаться. Говоря о политической философии Канта, мы полагаем, что ее республиканская ориентация наиболее полно сможет раскрыться в русле римского направления республиканизма, рассматриваемого нами несколько шире, чем предлагает Петтит.

Римский республиканизм

Римский республиканизм, также иногда называемый неоримским, был одной из первых концептуальных систем, созданных в республиканской теории, которая, несмотря на долгую историю самой идеи республики, еще достаточно молода с точки зрения строгой концептуальной оформленности. Исторически данное направление обязано своим существованием представителям Кембриджской школы и на сегодняшний день является, пожалуй, самым по-

Pettit, Quentin Skinner, and Maurizio Viroli (Pettit, 1997; Skinner, 1998; Viroli, 2002). In addition to regional trends, republicanism also includes so-called ‘synthetic’ approaches which combine both regional versions of republicanism or which go beyond their paradigm in order to form a comprehensive tradition of republican thought. One can also include, for example, the minimalist republicanism of Audier (2015), the classical or civic republicanism of Honohan (2003), and partly the republicanism of Kharkhordin (2021). The list can easily be continued, but the trends mentioned should suffice to demonstrate how heterogeneous the republican theory is. Needless to say, while on one approach this or that political philosophical system looks republican enough, it may not be seen as such from within another tradition. Speaking about Kant’s political philosophy, I believe that its republican orientation is most fully revealed in the Roman republican attitude, to which I devote more space than Pettit suggests is adequate.

Roman Republicanism

Roman republicanism, also sometimes called Neo-Roman, was one of the earliest conceptual schemes created for republican theory which, in spite of the long history of the idea of a republic, is still fairly young in terms of rigorous conceptual form. Historically, this trend owes its existence to the representatives of the Cambridge school and, as of today, is probably the most popular of these trends. As has been said above, its followers trace the origin of republican thought to ancient Rome, in particular the works of Cicero. For them, the republic is a “political system shared by all citizens where

пулярным среди прочих. Как уже было сказано, его сторонники полагают, что республиканская мысль берет начало в Древнем Риме, в частности в трудах Цицерона. Республика в их понимании — это разделяемая всеми гражданами «политическая система, в которой нет прямого личного управления одних людей другими, а скорее существуют условия равного гражданства, регулируемые согласно принципу верховенства права» (Lovett, Pettit, 2009, p. 12).

Краеугольным камнем римского республиканства является понятие свободы. Ее значение столь велико, что Вироли даже предлагает рассматривать республиканскую теорию в первую очередь как теорию политической свободы (Viroli, 2002, p. 4). Представители данного направления отстаивают особое понимание свободы, которое они обозначают как не-доминирование, или отсутствие зависимости (Ibid., p. 35; Петтит, 2016, с. 60). Оно заключается в том, что человек может считаться свободным только в том случае, если исключена всякая возможность (вероятность) осуществления в отношении него произвольного вмешательства, то есть такого, которое не было бы регламентировано ничем, кроме воли того, кто подобное вмешательство совершает. В этом смысле непроизвольным, или недоминирующим, будет лишь то вмешательство, на которое человек может дать согласие, иначе говоря, — легальное (Там же, с. 82).

Данная концепция выходит за границы классической дихотомии позитивной / негативной свободы — хотя и близка последней (Скиннер, 2013, с. 167; Lovett, Pettit, 2009, p. 12) — и в историческом отношении наследует римскому пониманию свободы как отсутствия статуса раба (Viroli, 2002, p. 8). Она противопоставляется другой разновидности негативной свободы — либеральной, обозначаемой как невмешательство. В соответствии с ней свободным может считаться лишь тот, кто не испытывает какого-либо физического насильственного воздействия или не принуждается к чему-либо посредством угрозы оказания такого воздействия (Петтит, 2016, с. 42—43; Скиннер, 2006, с. 75). Либеральная кон-

there is no direct personal rule of some people by others, but rather a condition of equal citizenship governed by the rule of law” (Lovett and Pettit, 2009, p. 12).

The cornerstone of Roman republicanism is the concept of liberty. It is so important that Viroli (2002, p. 4) proposes to consider republican theory as the theory of political freedom. The representatives of this trend have a special conception of freedom which they call ‘non-domination’, or the absence of dependence (*ibid.*, p. 35; Pettit, 1997, p. 21). A person can be regarded as free only if any possibility (probability) of arbitrary interference with that person is ruled out, with ‘arbitrary’ here meaning not regulated by anything except the will of the one who interferes. Accordingly, only that interference is non-arbitrary, or non-dominant, to which a person may agree — in other words, legal interference (*ibid.*, pp. 35-36).

This conception goes beyond the framework of the classical dichotomy between positive and negative freedom, although it is close to the latter (Skinner, 1984, pp. 202-203; Lovett and Pettit, 2009, p. 12) and is historically descended from the Roman notion of freedom as absence of the status of a slave (Viroli, 2002, p. 8). It is contrasted with the other variety of negative freedom, liberal freedom, which means non-interference. This considers only that person to be free who is not exposed to any physical violence and is not forced to do something by the threat of violence (Pettit, 1997, pp. 8-9; Skinner, 1998, p. 84). For Roman republicans, liberal republicanism’s notion of freedom is too broad, leaving enough space for a person’s autonomy to be restricted because the absence of direct interference in the affairs of a person does not guarantee that the person is truly

цепция, как полагают сторонники римского республиканизма, предлагает слишком широкое понимание свободы, оставляющее достаточное пространство для ограничения автономии человека, поскольку отсутствие прямого вмешательства в дела последнего отнюдь не означает, что он действительно свободен. Республиканская свобода, напротив, решает данную проблему, исключая элемент произвола и оставляя лишь такое вмешательство, которое признают все граждане, то есть закон. Достаточно наглядно эту разницу показывает Скиннер: «С точки зрения либералов, воля автономна, если ее никто не принуждает; с точки зрения неоримских авторов, волю можно назвать автономной только в том случае, если она свободна от опасности принуждения» (Скиннер, 2006, с. 75, примеч.). Именно здесь проходит главная разделительная линия между республиканизмом и либерализмом (Петтит, 2016, с. 43; Pettit, 2013, p. 175).

Другим важным элементом римского республиканизма является принцип верховенства права. В отличие от либеральной традиции, восходящей к Т. Гоббсу и рассматривающей закон как необходимое ограничение свободы (Гоббс, 1991, с. 165), в республиканской теории закон, обязательный для всех, кого он затрагивает, является одновременно условием и одной из гарантий сохранения свободы. Ограничения, налагаемые правовым регулированием на автономию граждан, призваны не сковать их «искусственными цепями», как считает Гоббс (Там же), а защитить от произвольного вмешательства, положив предел свободы одних в свободе других (Viroli, 2002, p. 9). Республика — это «империя законов, а не людей» (Lovett, Pettit, 2009, p. 12).

Наряду с законом еще одним залогом сохранения свободы в римском республиканизме выступает гражданское самоуправление, или политическое участие. Индивидуальная свобода тесно связана со свободой коллективной — одна не может существовать без другой. Как только сообщество теряет способность действовать согласно воле своих членов и становится объек-

free. By contrast, republican freedom solves this problem by ruling out arbitrariness and leaving only such interference that is recognized by all citizens, i.e. by the law. The difference is illustrated by Skinner (1998, pp. 84-85n): from the liberal point of view, “the will is autonomous provided it is not coerced; for the former the will can only be described as autonomous if it is independent of the danger of being coerced”. This is the main dividing line between republicanism and liberalism (Pettit, 1997, p. 9; Pettit, 2013, p. 175).

Another important element of Roman republicanism is the principle of the supremacy of law. In contrast to the liberal tradition, which goes back to Thomas Hobbes (2012, p. 328) and views the law as a necessary restriction of freedom, in republican theory, the law binding all is at the same time a condition and guarantee of freedom. The restrictions imposed by law on the autonomy of citizens are not, as Hobbes claims, “artificial chains” (*ibid.*), but are meant to protect against arbitrary interference by limiting the freedom of some in the freedom of others (Viroli, 2002, p. 9). The republic “is the empire of laws and not of men” (Lovett and Pettit, 2009, p. 12).

Along with the law, another guarantee of freedom in Roman republicanism is self-government, or political participation. Individual freedom is closely bound up with collective freedom; one cannot exist without the other. As soon as a community loses the capacity to act according to the will of its members and becomes the object of an alien will — be it representatives of local elites or foreign invaders — it falls into dependence and its citizens lose their discretion (Skinner, 1984, p. 213). “It is only possible to be free in a free state” (Skinner, 1998, p. 76). Therefore,

том чей-либо чужой воли, будь то представители местных элит или иноземные захватчики, оно впадает в зависимость, а его граждане утрачивают возможность распоряжаться собой по своему усмотрению (Скиннер, 2013, с. 179). «Свободным можно быть только в свободном государстве» (Скиннер, 2006, с. 69), поэтому граждане должны обладать возможностью и быть готовыми принимать участие в деле управления республикой, в общественных делах, служить общему благу, понимаемому как свободная и независимая жизнь (Viroli, 2002, p. 54), если они не желают находиться под произвольной властью. Свобода требует от них постоянной бдительности. Ее необходимо защищать от тех, кто пытается подменить общее благо своими личными интересами. Политическое участие, которое, по мнению Вироли, воспитывает культуру, не приемлющую доминирующую власть, враждебную ко всякой сервильности и высокомерности, формирует в сознании граждан представление о том, что свобода — это не благо, которым они обладают независимо ни от чего, а благо, которое они должны заслужить, за которое они должны каждый день бороться (Ibid., p. 11). Партисипация может выражаться в различных формах, например в виде прямого участия, посредством представительства или по модели оспаривания Петтита. При этом она не требует растворения индивидуального в общественном, подобно тому как это допускается в коммунитаризме, а, напротив, оставляет широкий простор для частной жизни, подталкивая человека к поиску баланса между этими двумя началами, поскольку благополучие одного тесно связано с благополучием другого.

Изложенные здесь в обобщенном виде положения римского республиканизма являются, с нашей точки зрения, главными отличительными чертами этого направления республиканской мысли. Мы сознательно не включаем в данный перечень концепцию смешанного правления, или смешанной конституции, поскольку полагаем, что ее значимость в римском республиканизме не столь велика, как пыта-

citizens must be able and willing to take part in running the republic and public affairs, and to serve the common good, meaning a free and independent life (Viroli, 2002, p. 54) if they do not want to live under arbitrary rule. Freedom demands that they be constantly vigilant. It must be protected from those who try to supplant the common good with their personal interests. Political participation which, according to Viroli, promotes a culture which rejects arbitrary power, is hostile to any servility and arrogance, instilling in the minds of citizens the idea that freedom is not a good they possess anyway, but a good they must deserve and for which they must fight every day (*ibid.*, p. 11). Participation may take various forms, such as, for example, direct participation, representation, or Pettit's model of contestation. It does not require the individual to become dissolved in the social, as in communitarianism, but, on the contrary, leaves a lot of room for private life, encouraging people to seek a balance between the two because the well-being of one is intimately connected with the well-being of the other.

The provisions of Roman republicanism presented in a nutshell above are, in my opinion, the key distinguishing features of this variety of republican thought. I deliberately do not include in this list the concept of mixed constitution or mixed government, since I do not consider it to be as significant in Roman republicanism as Pettit would have us believe. It can be found in the works of many republican authors (Skinner, 1998, p. 54; Viroli, 2002, p. 5), but it is not an end of republicanism in itself — in this case, only freedom matters — nor is it an element of ensuring freedom, so to speak, of the first order, which includes the principle of rule of law and self-government. Indeed, the main

ется показать Петтит. Ее можно обнаружить в трудах многих республиканских авторов (Скиннер, 2006, с. 54; Viroli, 2002, p. 5), но она не только не является самоцелью — в этом отношении значение имеет только свобода, — но и не принадлежит к элементам обеспечения свободы, скажем так, первого порядка, к числу которых мы относим принцип верховенства права и гражданское самоуправление. Действительно, главная задача смешанного правления — это организация государственной власти путем объединения монархического, аристократического и демократического начал таким образом, чтобы исключить возможность осуществления произвола со стороны государства и обеспечить правление закона. Иными словами, смешанное правление — это инструмент обеспечения верховенства права, которое, в свою очередь, выступает условием и гарантией свободы; это составная часть данной идеологии, так как институциональная организация государства относится к конституционному устройству, то есть к сфере законодательства. Кроме того, для республиканизма важным является не столько институциональный дизайн, сколько управление государством в согласии с законом и принципом общего блага (Хархордин, 2021, с. 9). В этом смысле республикой может быть и монархия, и аристократия.

Республиканизм Канта

Изложение республиканской теории Канта должно начинаться с того, что немецкий философ понимал под «республикой». В известной «Первой окончательной статье договора о вечном мире» республика определяется как разновидность государственного устройства, одна из двух форм правления, выделенных Кантом, то есть способ отправления власти в государстве. Для нее характерны отделение исполнительной власти от законодательной, система представительства, соответствие принципу свободы членов общества, зависимость членов общества от единого общего законодательства и их равен-

task of mixed constitution is to organise state power by combining the monarchic, aristocratic, and democratic elements in a way that would rule out arbitrary actions by the state, and ensure the rule of law. In other words, the mixed constitution is an instrument of securing the rule of law, which in turn is the condition and guarantee of freedom; it is part of this ideologeme because institutional organization of the state belongs to the sphere of constitutional structure, i.e. the sphere of legislation. Besides, what is important for republicanism is not so much institutional design as the running of the state in accordance with the law, and the principle of common good (Kharkhordin, 2021, p. 9). In that sense, both a monarchy and an aristocracy can be a republic.

Kantian Republicanism

The presentation of Kant's republican theory should begin with what the German philosopher meant by "republic." In the well-known "First Definitive Article of Perpetual Peace", the republic is defined as a type of state, one of the two forms of government Kant identifies; that is, the method of the exercise of power in the state. Its characteristics are the separation of the executive and legislative branches, a representative system, the principle of the freedom of society's members, their compliance with common laws, and their equality as citizens (ZeF, AA 08, p. 349-352; Kant, 1996b, pp. 322-324). It is the only state system that flows from the idea of the initial contract. The opposite of republicanism is despotism, a form of governance in which the government complies with the laws it has adopted for itself, i.e. is guided not by common but by private will. Like Cicero, Kant notes

ство как граждан (AA 08, S. 349–352; Кант, 2024б, с. 167–171). Это единственное государственное устройство, вытекающее из самой идеи первоначального договора. Противоположностью республики является деспотия — форма правления, при которой правительство исполняет законы, им самим для себя принятые, то есть руководствуется не общей волей, а частной. В духе Цицерона Кант отмечает, что в республике граждане сами на равных владеют государством, включая главу государства как частное лицо и, соответственно, члена общества, в то время как в деспотии глава государства — его собственник (AA 08, S. 351; Кант, 2024б, с. 169). При этом форма господства — то, сколько человек обладают высшей государственной властью, — не играет первостепенной роли в определении того, будет ли являться то или иное государство республикой или нет: ею может быть и автократия (власть одного)³, и аристократия, но только не демократия, которая «в собственном смысле слова (то есть прямая. — М. С.) неизбежно является *деспотизмом*» (AA 08, S. 352; Кант, 2024б, с. 170), поскольку при ней невозможны представительная система и разделение властей. Наиболее приемлемой формой господства будет та, которая сочетает в себе минимально возможное количество правящих лиц с максимально возможным уровнем представительства (AA 08, S. 353; Кант, 2024б, с. 171).

Свобода

Центральным элементом кантовского республиканизма является понятие свободы. Многие исследователи, рассматривающие политическую философию Канта в русле республиканской теории, обнаруживают согласие его представлений о свободе с республиканским по-

³ Кант настаивает на том, что монархическую и автократическую формы господства следует различать, так как «монарх — это тот, кто обладает *высшей* властью, *автократ* же, или самодержец, — тот, кто имеет *всю* власть» (AA 06, S. 338–339; Кант, 1994б, с. 375). Автократ сам является сувереном, в то время как монарх — только его представитель.

that in a republic the citizens own the state as equals, including the head of state as a private individual, hence a member of society; whereas in despotism, the head of state owns it (ZeF, AA 08, p. 351; Kant, 1996b, p. 324). The form of the state, i.e. how many people hold the top state power, is not of primary importance in defining whether or not a state is a republic: it may be an autocracy (the power of one)³ or an aristocracy, but not a democracy, which is, “in the strict sense of the word ((i.e. direct — M.S.) is necessarily a despotism” (ZeF, AA 08, p. 352; Kant, 1996b, p. 324) because under it a representative system and the separation of powers are impossible. The most acceptable form of the state would combine the minimal number of governing persons and the maximum possible level of representation (ZeF, AA 08, p. 353; Kant, 1996b, p. 325).

Freedom

The central element of Kantian republicanism is the concept of freedom. Many researchers who examine Kant's political philosophy in terms of republican theory find that his ideas of freedom chime with the republican interpretation of freedom (Kleingeld, 2020; Pettit, 2013; Savidan, 2007), which alone is sufficient grounds for identifying him with this trend of political thought. I will not dwell on this issue at any length, because enough has already been said about it. Kant rejects the liberal approach to freedom — namely, “do whatever one wants provided one does no wrong to anyone” (ZeF,

³ Kant insists on distinguishing monarchy and autocracy, arguing that “a monarch is one who has the highest authority, whereas an autocrat, who rules by himself, has all the authority” (MS, AA 06, pp. 338-339; Kant, 1991, p. 147). The autocrat is himself a sovereign, whereas the monarch is merely his representative.

ниманием свободы (Kleingeld, 2020; Pettit, 2013; Savidan, 2007), чего уже вполне достаточно для отнесения его к этому направлению политической мысли. По данному вопросу сегодня сказано достаточно, поэтому мы не будем долго останавливаться на нем. Кант отвергает либеральное понимание свободы как невмешательства — «делай все, что хочется, если только не нарушаешь чьего-либо права» (AA 08, S. 350, Anm.; Кант, 2024б, с. 167, примеч.) — и определяет свободу в духе римского не-доминирования, как основанную на праве возможность не подчиняться иному закону, кроме того, на который человек сам дал согласие (AA 06, S. 314; Кант, 1994б, с. 345). Предел такой свободы лежит в свободе другого и охраняется законом: никто, включая государство, не вправе произвольно вмешиваться в дела индивида — принуждать его к чему-либо или навязывать ту или иную модель благой жизни (AA 08, S. 290, 298; Кант, 2024в, с. 131–132, 140–141). Каждый вправе самостоятельно искать своего счастья, если данный поиск соотнобразуется с аналогичным правом других. Концепция свободы как не-доминирования должна лежать в основе не только конституции государства, но и всякого принимаемого им закона (B 373; Кант, 1994а, с. 285), — это главное условие для того порядка, когда закон действительно «самодержавен и не зависит ни от какого отдельного лица» (AA 06, S. 341; Кант, 1994б, с. 377).

Закон

Внешние законы у Канта воплощают в себе принцип права, заключающийся в «ограничении свободы каждого условием ее согласия со свободой каждого другого» (AA 08, S. 289–290; Кант, 2024в, с. 131); они определяют права индивидов и защищают одних от посягательств других, в совокупности образуя систему публичного права. Однако это ограничение свободы не является ограничением в собственном смысле слова: закон только гарантирует свободу, определяет ее рамки во взаимоотношениях людей друг с другом, но предел свободы лежит в ней

AA 08, p. 350n; Kant, 1996b, p. 322n) — and defines freedom in the spirit of Roman non-domination, as the law-based possibility not to obey any law other than that with which the person has agreed (MS, AA 06, p. 314; Kant, 1991, p. 125). The limit of such freedom is set by the freedom of others, and is protected by the law: no one, not even the state, has the right to arbitrarily interfere in the affairs of the individual and to force him to do something, or to impose this or that model of virtuous life (TP, AA 08, p. 290, 298; Kant, 1996c, p. 291, 297). Everyone is entitled to pursue their own happiness independently, so long as this pursuit does not prevent others from pursuing theirs. The concept of freedom as non-domination must be the basis, not only of the constitution of the state, but of every law that it passes (KrV, B 373; Kant, 1998, p. 397): “Law itself rules and depends on no particular person” (MS, AA 06, p. 341; Kant, 1991, p. 148).

Law

With Kant, external laws embody the principle of “the limitation of the freedom of each to the condition of its harmony with the freedom of everyone” (TP, AA 08, pp. 289–290; Kant, 1996c, p. 290); they determine the rights of individuals and protect against encroachments by others, forming a system of public law between them. This restriction of freedom, however, is not restriction in the proper sense: while the law merely guarantees freedom, defining its limits in the relations between people, the limit of freedom lies within it, in its consent with the analogous rights of others (Demenchonok, 2019, pp. 214–215). In the state of nature, too, the freedom of one must be in harmony

самой — в ее согласии с аналогичным правом других (Demenchonok, 2019, p. 214–215). В естественном состоянии свобода человека также должна быть согласована со свободой окружающих, но ввиду отсутствия какого-либо закона, который оградил бы людей от посягательств друг друга, человек, «безусловно, злоупотребляет своей свободой в отношении свободы других» (AA 08, S. 23; Кант, 2024а, с. 37). Переходя из естественного в гражданское состояние, люди отказываются от этой «безответственной» свободы для того, чтобы — и здесь Кант вновь полемизирует с гоббсовским либерализмом — снова «в полной мере обрести свою свободу вообще в основанной на законе зависимости» (AA 06, S. 316; Кант, 1994б, с. 348). Сущность свободы — самоограничение — при таком переходе не изменяется, но изменяется поведение людей в отношении свободы друг друга. Соответственно, не закон ограничивает свободу, а свобода устанавливает предел самой себе в равной свободе других, который, в свою очередь, становится основополагающим принципом всего правового порядка (Bielefeldt, 1997, p. 543).

Все члены гражданской общности равны перед законом. Никто не может обязать кого-либо совершить (или не совершить) то или иное действие, не будучи обязанным сделать то же самое в аналогичных обстоятельствах (AA 08, S. 350; Кант, 2024б, с. 168). При этом глава исполнительной власти, то есть глава государства, будь то какое-либо должностное лицо или коллегиальный орган, не может быть принужден к чему-либо по закону, поскольку сам является единственным, кто может осуществлять легальное вмешательство (AA 08, S. 291; Кант, 2024в, с. 132–133). Глава государства должен действовать в согласии с законом, тем самым воплощая в своем лице принцип верховенства права. Но в то же время в силу наличия у него свободы от принуждения он не может понести правовой ответственности за совершаемые им на своем посту действия, даже если они открыто противоречат закону. Законодатель вправе лишить его власти или соответствующим образом реформировать

with the freedom of others; but, in the absence of any law protecting people from the encroachments of others, one “certainly misuses his freedom in regard to others of his kind” (*IaG*, AA 08, p. 23; Kant, 2007, p. 113). In passing from the natural to the civil state, man renounces this “irresponsible” freedom in order to — and here Kant again polemicalizes with Hobbes — “find his freedom as such undiminished, in a dependence upon laws” (*MS*, AA 06, p. 316; Kant, 1991, p. 127). Such transition does not change the essence of freedom, which is self-restraint, but it changes people’s behaviour with regard to each other’s freedom. So, it is not that the law restricts freedom, but freedom sets its own limit in the shape of the equal freedom of others, which in turn becomes the fundamental principle of the whole legal order (Bielefeldt, 1997, p. 543).

All members of a society are equal before the law. Nobody can coerce someone into doing (or not doing) something unless he, too, is under an obligation to do the same under analogous circumstances (*ZeF*, AA 08, p. 350n; Kant, 1996b, p. 322n). The chief executive, that is, the head of state, whether an official or a collegiate body, cannot be coerced into something, being the only person who has the right to interfere (*TP*, AA 08, p. 291; Kant, 1996c, p. 292). The head of state is duty-bound to act in conformity with the law thereby being the embodiment of the rule of law as a principle. At the same time, because he cannot be coerced, he cannot be legally responsible for his actions in his post, even if these actions are overtly illegal. The law-maker can strip him of power or make appropriate changes in the institution, but he has no right to impose any sanctions under the law because this is the prerogative of the executive branch (*MS*, AA 06, p. 317; Kant, 1991, p. 128).

данный институт, но он не вправе применить к нему никаких санкций по закону, так как это исключительная прерогатива исполнительной власти (AA 06, S. 317; Кант, 1994б, с. 349).

Надправовое положение главы государства вкупе с невозможностью сопротивления ему со стороны граждан, о чем подробнее пойдет речь ниже, является самым уязвимым для критики пунктом выстраиваемой Кантом политико-философской системы в части верховенства права. Однако учитывая то безусловно важное положение, которое закон занимает в ней, особенно в том, что касается претворения в жизнь свободы как не-доминирования и ее гарантии, мы можем в целом констатировать согласие положений Канта по данному вопросу с республиканской теорией.

Иначе обстоит дело с проблемой смешанного правления в политической мысли Канта. Сам он отказался говорить о данной концепции (AA 06, S. 339; Кант, 1994б, с. 375), но в литературе порой можно встретить диаметрально противоположные точки зрения на его позицию по отношению к ней. Например, Савидан полагает, что Кант защищает принцип смешанной конституции, устанавливая в качестве критерия хорошо устроенного государства сочетание демократического суверенитета и аристократического или монархического правления (Savidan, 2007, p. 61). Напротив, Петтит утверждает, как уже упоминалось выше, что Кант отказывается от смешанного правления, тем самым порывая с итало-атлантической традицией (Pettit, 2013, p. 188). Его главный аргумент заключается в том, что у Канта отсутствует система сдержек и противовесов, свойственная смешанной конституции. Действительно, в кантовском государстве верховная власть находится в руках суверена или законодателя, которым является весь народ, действующий посредством своих представителей (AA 06, S. 313–314; Кант, 1994б, с. 345). Издаваемые им законы и являются объединенной волей народа. Кант называет суверена «олицетворенным законом» (AA 08, S. 294, Anm.; Кант, 2024в, с. 135, примеч.), тем

The head of state being above the law, and the impossibility of civilian resistance, of which more will be said anon, is the most vulnerable part of Kant's political-philosophical system concerning the rule of law. However, considering the undeniable importance of law in this system, especially as regards the implementation of freedom as non-domination and its guarantees, we can say that, on the whole, Kant is in agreement with republican theory on this issue.

Not so on the problem of mixed constitution in Kant's political thought. Kant himself eschewed speaking about this concept (MS, AA 06, p. 339n; Kant, 1991, p. 147n), but in the literature one sometimes finds diametrically opposed opinions on his position on the problem. For example, Savidan thinks that Kant defends the principle of mixed constitution, establishing, as the criterion of a well-structured state, the combination of democratic sovereignty and aristocratic or monarchic rule (Savidan, 2007, p. 61). By contrast, Pettit claims, as we mentioned above, that Kant rejects mixed forms of government, thereby breaking with the Italian-Atlantic tradition (Pettit, 2013, p. 188). His main argument is that Kant does not have a system of checks and balances characteristic of the mixed constitution. Indeed, in the Kantian state, supreme power is vested in the sovereign or the law-maker, that is, the whole people acting through its representatives (MS, AA 06, pp. 313-314; Kant, 1991, p. 125). The laws it passes are the unifying will of the people. Kant refers to the sovereign as "the personified law itself" (TP, AA 08, p. 294n; Kant, 1996c, p. 294n), thus stressing that the state should be ruled not by people but by impersonal law. The executive is not a branch of power, but the sovereign's organ

самым подчеркивая, что в государстве должны править не люди, а безликий закон. Исполнительная власть представляет собой не отдельную ветвь власти, а орган суверена, который, однако, он практически не может контролировать (AA 06, S. 316–317; Кант, 1994б, с. 348–349). Также существует судебная власть, которая осуществляется народом через избранных им представителей и позволяет «через исполнительную власть каждому взыскать *свое*» (AA 06, S. 317; Кант, 1994б, с. 350). Все три власти «содержат в себе отношение общего главы... к разрозненной массе народа» (AA 06, S. 315; Кант, 1994б, с. 347), то есть являются производными от одного лица — суверена. И хотя Кант подчеркивает, что разделенные власти взаимно дополняют одна другую для блага государства и даже «подчинены друг другу таким образом, что одна из них не может узурпировать функций другой» (AA 06, S. 316; Кант, 1994б, с. 348), мы видим, что в предлагаемом немецким философом государственном устройстве отсутствуют равенство и взаимоограничение ветвей власти, что является сущностной особенностью системы сдержек и противовесов. Если мы обратимся к Полибию — автору концепции смешанного правления, — то обнаружим, что ее предназначение заключается в организации такого государственного устройства, в рамках которого все три формы правления на равных взаимно сдерживали бы друг друга, не позволяя тем самым ни одной из них взять верх (Полибий, 2005, с. 13). Схожие интуиции можно найти, например, в сочинениях Цицерона и Макиавелли (Цицерон, 1966, с. 32–33; Макиавелли, 1982, с. 385–386). Таким образом, позиция Петтита в полной мере отражает действительность.

Гражданское самоуправление

Пожалуй, самым проблематичным местом в политико-философской системе Канта в контексте республиканизма является область политического участия. Кант устанавливает для него довольно жесткие рамки, что вызывает впол-

over which he has practically no control (MS, AA 06, pp. 316-317; Kant, 1991, pp. 127-128). There is also the judiciary power exercised by the people through its elected representatives, which makes it possible “to render to each what is his with the help of the executive authority” (MS, AA 06, S. 317; Kant, 1991, pp. 128-129). All these branches “comprise the relation of a superior over all [...] to the multitude of that people” (MS, AA 06, p. 315; Kant, 1991, p. 127); they are derived from one and the same person, the sovereign. Although Kant stresses that the separate branches mutually complement one another for the good of the state, and are even “subordinate to one another, so that one of them, in assisting another, cannot also usurp its function” (MS, AA 06, p. 316; Kant, 1991, p. 127), we see that the state structure he proposes lacks equality and mutual constraint of the branches of power, which is an essential feature of a system of checks and balances. If we turn to Polybius, the author of the concept of mixed government, we find that its aim is to organize the state in such a way that all three forms of governance, as equals, mutually support one another without allowing any of them to gain the upper hand (Polybius, 2010, pp. 379-378). Similar intuitions can be found, for example, in the works of Cicero and Machiavelli (Cicero, 1998, pp. 32-33; Machiavelli, 1996, p. 13). Thus, Pettit’s position accurately reflects reality.

Self-government

The most problematic place in Kant’s political philosophy in the context of republicanism has to do with political participation. Kant places it in a rigid framework, which elicits justified criticism

не оправданную критику со стороны Петтита. По мнению Канта, если у народа возникает недовольство государственным управлением, то ему ничего не остается, кроме как продолжить повиноваться действующей власти, даже если последняя откровенно нарушает условия первоначального договора и становится тиранической (AA 08, S. 298–299; Кант, 2024в, с. 140–142). По логике философа, сопротивления или восстания не может быть по праву, так как данное право угрожает самому правовому состоянию, существующему только через подчинение верховной власти, принимающей обязательные для всех законы. Иными словами, установление права на сопротивление или восстание подрывало бы онтологические основания этого же права, поскольку допускалась бы ситуация, при которой право утрачивало свой абсолютный статус, то есть вновь наступало бы естественное состояние, что для Канта значительно более худшее положение, чем злоупотребления власти (AA 06, S. 320; Кант, 1994б, с. 353). Кроме того, даже если бы народ обладал подобным правом, то для разрешения его спора с властью потребовался бы некто, обладающий большей властью, чем верховная власть в государстве, и так до бесконечности (AA 08, S. 300; Кант, 2024в, с. 142). Следовательно, сопротивление или восстание возможны только не по праву, что представляет собой преступление. Несмотря на то что народ во всей своей совокупности является сувереном, он может выражать свою волю только через своих представителей в виде закона и никак иначе. Причем данный запрет, как полагает К. Вестфаль, является не только юридическим, но и моральным, так как выходит из морального же основания перехода из естественного состояния в гражданское (Westphal, 1993, p. 270).

В то же время похоже, что кантовский запрет на сопротивление власти неабсолютен. Р. Маликс указывает на два положения в трудах Канта, по какой-то причине обойденные Петтитом, но позволяющие прийти к такому выводу (Maliks, 2014, p. 137–138). В «Пояснительных замечаниях к метафизическим началам учения

from Pettit. In his view, if the people does not like the way the state is run, it has no option but to continue to obey the incumbent government even if the latter openly violates the terms of the initial contract and becomes tyrannical (*TP*, AA 08, pp. 298-299; Kant, 1996c, pp. 297-298). According to Kant's logic, resistance or uprising cannot be legal because such a right threatens legality in general, which exists only through general subordination to a supreme power that adopts laws that are binding on all. In other words, a right to resistance or uprising would undermine the ontological grounds of this very law insofar as it would allow for a situation wherein law loses its absolute status, i.e. wherein we are returned to the state of nature — which, for Kant, is much worse than abuse of power (*MS*, AA 06, p. 320; Kant, 1991, p. 131). Besides, even if the people had such a right, resolving the dispute with power would require someone who wields greater power than the supreme power of the state, and so on ad infinitum (*TP*, AA 08, p. 300; Kant, 1996c, p. 299). Consequently, resistance or uprising are possible only outside the law, which is a crime. Although the people is sovereign, it can express its will only through its representatives in accordance with the law and not otherwise. According to Kenneth Westphal (1993, p. 270), the ban is not only legal but moral, emerging as it does on moral grounds, i.e. the transition from a natural to a civil state.

At the same time, the Kantian ban on resistance to power does not seem to be absolute. Reidar Maliks (2014, pp. 137-138) points to two propositions in Kant's works which Pettit, for some reason, has ignored, but which prompt such a conclusion. In "Explanatory Remarks on The Metaphysical

о праве», написанных в качестве ответа на рецензию Ф. Бутервека, Кант пишет: «...повинуйтесь правительству, имеющему над вами власть (во всем, что не противоречит внутренне моральному), — это категорический императив» (AA 06, S. 371; Кант, 1994б, с. 410–411). Первая часть данного императива вполне согласуется с содержащимися в «Учении о праве» положениями, однако его вторая часть дополнительно вводит моральный компонент, устанавливающий границы подчинения государственной власти, которого, как замечает Маликс, нет в тексте «Учения...» (Maliks, 2014, p. 137). Схожую мысль мы обнаруживаем в работе «Религия в границах одного только разума», в которой Кант утверждает, что если люди, наделенные властью, «заповедуют что-то, что само по себе является злым (непосредственно противно нравственному закону), то можно и должно им не повиноваться» (AA 06, S. 99, Anm.; Кант, 2024г, с. 188, примеч.). Маликс полагает, что для Канта индивидуальное моральное суждение, соотносящееся с категорическим императивом, стоит выше политической власти (Maliks, 2014, p. 137–138). Здесь Кант не говорит о праве на сопротивление — об этом речи идти не может, — но он оставляет для граждан возможность не повиноваться распоряжениям облеченных властью лиц, идущих вразрез с идеей долга. Когда же что-то распознается как долг, то повиновение этому обязательно, как если бы это была божественная заповедь (AA 06, S. 99; Кант, 2024г, с. 188). Кант запрещает выступать не против любой власти, а только против правомерно установленной власти в гражданском состоянии. Если мы можем в отношении какого-либо образования людей сказать, что оно хотя бы в минимальной степени соответствует идее общественного договора, государственного устройства вообще, то есть в нем есть правовой порядок, пусть и самый плохой, то подчинение ему со стороны его членов обязательно (AA 06, S. 371–372; Кант, 1994б, с. 411). В противном случае такое образование никак нельзя назвать государством, то есть люди до сих пор находят-

First Principles of the Doctrine of Right”, a reply to Friedrich Bouterwek’s review, Kant writes: “Obey the authority who has power over you (in whatever does not conflict with inner morality)” (MS, AA 06, p. 371; Kant, 1991, p. 176). The first part of this imperative is consistent with the provisions of the *Doctrine of Right*, but the second part introduces a moral component which sets limits to submission to state power, which, as Maliks notes, is not in the text of the *Doctrine*. We find a similar idea in *Religion within the Bounds of Bare Reason*, where Kant argues that if people vested with power “command something that is in itself evil (directly opposed to the moral law), one need not, and ought not to, obey them” (*Rel*, AA 06, p. 99n; Kant, 2009, p. 109n). Maliks (2014, pp. 137-138) believes that, for Kant, individual moral judgment that complies with the categorical imperative stands above political power. Here Kant does not speak about the right to resistance — that is out of the question — but he allows citizens to disobey the orders of people in power which contradict the idea of duty. But when something is identified as a duty compliance, it is as mandatory as if it were a divine commandment (*Rel*, AA 06, p. 99n; Kant, 2009, p. 109n). Kant bans opposition, not to any power, but only to legitimately established power in a civil state. If we can say of any group of people that it conforms, at least to a minimum degree, to the idea of the social contract and state structure in general, i.e. that it has legal order, then, regardless of how bad it is, obeying its law is mandatory for its members (MS, AA 06, pp. 371-372; Kant, 1991, p. 176). Failing that, such an entity cannot be called a state; its people are still in the state of nature. This explains why Pettit sidestepped these caveats of Kant, and brings us back to

ся в естественном состоянии. И здесь становится понятным, почему Петтит, возможно, обошел вниманием данные уточнения Канта: мы вновь вернулись к тому, что гражданское состояние, даже самое далекое от идеи республики, предпочтительнее естественного; что запрет на сопротивление и восстание, утверждаемый из страха возвращения в естественное состояние, оставляет государственной власти широкие возможности для нарушения закона.

Запрет ставить под сомнение основания правового порядка — это общая морально-правовая рамка, в границах которой члены гражданской общности тем не менее обладают определенными возможностями повлиять на государственную власть. В первую очередь речь идет об участии в законотворчестве. Если гражданин удовлетворяет конкретным критериям, то он имеет право участвовать в принятии законов (AA 06, S. 314; Кант, 1994б, с. 345—346). К сожалению, Кант не дает каких-либо разъяснений по поводу того, как должна проходить процедура голосования граждан за своих представителей в законодательном органе. Мы можем лишь с некоторой долей уверенности утверждать, что эта процедура носит открытый характер (Maliks, 2014, p. 108) и проходит по принципу большинства (AA 08, S. 296; Кант, 2024в, с. 138—139), что, по мнению М. Грегори, не противоречит идее общей воли и не делает закон доминирующим, поскольку данный принцип был принят по всеобщему согласию в момент заключения общественного договора, и поэтому принимаемый большинством закон предстает как одобренный всем народом либо через голосование за него, либо посредством принятия принципа большинства в качестве легитимного (Gregory, 2023, p. 132). Выступая как законодательная власть, как суверен, народ может, как уже было сказано, соответствующим образом воздействовать на главу государства.

Помимо участия в принятии законов граждане также вправе действовать в индивидуаль-

the idea that the civil state, even if it is remote from being a republic, is better than the state of nature: a ban on resistance and uprising, imposed out of fear of a return to the state of nature, gives the state great leeway to break the law.

The ban on questioning the foundations of the legal order provides a general moral and legal framework within which members of the civil society still have some opportunities to influence state power. First and foremost, I am referring to participation in law-making. If a citizen meets certain criteria, he has the right to take part in the adoption of laws (MS, AA 06, p. 314; Kant, 1991, pp. 125-126). Unfortunately, Kant does not explain the procedure according to which citizens are to vote for their representatives in the law-making body. We can only say with a fair degree of certainty that the procedure is open (Maliks, 2014, p. 108) and is based on the majority principle (TP, AA 08, p. 296; Kant, 1996c, p. 296), which, as Mike Gregory (2023, p. 132) observes, does not contradict the idea of the common will and does not make the law pre-eminent, since the principle was adopted by general agreement at the time the social contract was struck, such that the law is deemed to have been approved by the whole people, by the vote in its favour, or through the adoption of the majority principle as legitimate. Acting as legislative power, as the sovereign, the people may influence the head of state, as has been said above.

In addition to the passage of laws, citizens also have the right to act individually. Kant believes that the main task of the state is to ensure public well-being (the common good), which refers not to the happiness of its members (which they have rights to pursue

ном порядке. По мнению Канта, основная задача государства заключается в обеспечении общественного благополучия (общего блага), понимаемое не как счастье его членов, которое они вправе искать самостоятельно, а как основанный на принципе права порядок, гарантирующий им свободу (AA 08, S. 298; Кант, 2024в, с. 140–141). Но он не считает суверена совершенным существом, а, напротив, признаёт, что тот может порой ошибаться или быть несведущим в определенного рода вопросах (AA 08, S. 304; Кант, 2024в, с. 147–148). По этой причине граждане должны быть способны свободно указывать государю на его ошибки, чтобы он, своевременно исправляя их, продолжал надлежащим образом исполнять свой долг. В некотором роде это даже их обязанность как правоспособных существ, которым надлежит с любовью и заботой относиться к своему государству (AA 08, S. 291; Кант, 2024в, с. 132). Кант настаивает на том, что гражданам всегда должно быть дозволено публично выражать свое мнение по насущным проблемам государственного управления (AA 08, S. 37–38; Кант, 2024д, с. 50–52), а также подавать протест, в случае если у них есть подозрения, что глава государства нарушает закон (AA 06, S. 319; Кант, 1994б, с. 352).

С одной стороны, Кант действительно оставляет мало пространства для гражданского самоуправления. Особенно это касается практики индивидуального оспаривания, о которой говорит Петтит. С другой — это пространство довольно широко. Отнюдь не в каждой философско-политической работе того времени можно встретить нечто подобное. Республиканская теория в целом не склонна давать конкретных рецептов политического участия. В ней мало универсализма. Все зависит от конкретной гражданской общности — ее истории, культуры, географического положения и др. Важен сам принцип: «то, что касается всех, должно решаться всеми» (Viroli, 2002, p. 4). Участие граждан в общественных делах должно способствовать сохранению их свободы, но оно не является самоцелью. Виро-

independently), but to law-based order that guarantees their freedom (*TP*, AA 08, p. 298; Kant, 1996c, p. 298). But he does not consider the sovereign to be perfect. On the contrary, Kant admits that he may err, or be ignorant of some matters (*TP*, AA 08, p. 304; Kant, 1996c, p. 302). Citizens must therefore be free to flag the sovereign's mistakes such that he might rectify them in a timely manner and perform his duty properly. In a certain sense, it is their duty, as legally capable persons who should regard their state with love and care, to do so (*TP*, AA 08, p. 291; Kant, 1996c, p. 291). Kant insists that citizens should always be allowed to voice their opinion on outstanding problems of state government (*WA*, AA 08, pp. 37–38; Kant, 1996a, pp. 18–19), and file a protest if they suspect that the head of state is breaking the law (*MS*, AA 06, p. 319; Kant, 1991, p. 130).

On the one hand, Kant does leave little room for self-government. This is true especially of the practice of individual contestation Petit speaks about. On the other hand, this space is fairly wide considering that by no means every philosophical-political work of the time addresses this matter. Moreover, republican theory on the whole is short on concrete advice on political participation. It has little universalism. Everything depends on the civil community in question — its history, culture, geographical position, and so on. It is the principle that matters: “what affects all must be decided by all” (Viroli, 2002, p. 4). Citizens' participation in public affairs should safeguard their freedom, but it is not an end in itself. Viroli goes further and writes that what matters is not so much participation as good rulers who

ли заходит дальше и пишет, что зачастую важно не столько участие, сколько хорошие правители, желающие служить общему благу (*Ibid.*, p. 66). Кант демонстрирует, что также придерживается данного принципа, когда пишет: «...чего народ не может решить относительно самого себя, того и законодатель не может решить относительно народа» (AA 08, S. 304; Кант, 2024в, с. 148). Его суверен — это сам народ, опосредованный институционально. Все, что он делает, — это и есть воля народа, желающего жить свободно под властью внешнего закона. Иными словами, по логике Канта, коллективный народ осуществляет самоуправление. Во многом ответ на вопрос, есть ли в теории Канта политическое участие, будет зависеть от позиции конкретного исследователя. Мы же, со своей стороны, в условиях отсутствия строгих критериев по данному пункту склонны полагать, что говорить о наличии в философско-политической системе Канта гражданского самоуправления возможно.

Заключение

Сегодня все меньше сомнений вызывает утверждение, что Канта следует относить к республиканским мыслителям. Поэтому простого признания его таковым уже недостаточно. Теперь основной вопрос заключается скорее не в том, является ли Кант республиканцем, а в том, насколько прочна его связь с республиканизмом. Остается ли философ верен ему в полном объеме или отходит от него в пользу иных политико-философских систем, и тогда Канта можно считать сторонником республиканской теории лишь отчасти?

Политическая философия Канта является продуктом своего времени. Значительную часть своих социально-политических работ он написал в тот период, когда европейская политическая философия находилась в процессе трансформации, совершая переход от постепенно устаревающих античных представлений

wish to serve the common good (*ibid.*, p. 66). Kant demonstrates that he, too, adheres to this principle when he writes: “What a people cannot decree for itself a legislator also cannot decree for a people” (TP, AA 08, p. 304; Kant, 1996c, p. 302). His sovereign is the institutionally mediated people. Everything it does is the will of the people which wants to live freely under external law. In other words, the people governs itself collectively. The answer to the question of whether Kant’s theory includes political participation often depends on the position of the researcher. In the absence of rigorous criteria on this matter, I am inclined to say that Kant’s political philosophy does leave room for self-government.

Conclusion

Today, the claim that Kant should be regarded as a republican thinker is being challenged less and less. Thus, mere recognition of this fact is not enough. The main question now is not *whether* Kant is a republican, but *how strong is his connection* with republicanism. Is the philosopher loyal to it to the hilt, or does he depart from it in favour of other politico-philosophical systems — and then can Kant be considered a supporter of republican theory only up to a certain point?

Kant’s political philosophy is a product of his time. Many of his socio-political works were written at a time when European political philosophy was in the process of transformation, shedding obsolescent, antique ideas of politics in favour of more

о политике к нововременным. Это был период становления классических идеологий. Данный процесс хорошо отражают работы Канта — в некотором роде он находится на границе двух миров. С одной стороны, в них возможно обнаружить характерный для либерализма индивидуализм и представление о человеческой воле как источнике социальных связей, с другой — вполне античное видение республики и деспотии. Здесь мы можем легко наблюдать, говоря языком сторонников римского республиканизма, то, как либерализм последовательно замещал собой республиканизм, в результате чего последний оказался забыт вплоть до XX в. В этом смысле Канта действительно можно назвать последним республиканцем той эпохи. Однако это не означает, что он не был полноценным республиканцем. Напротив, поместив его политико-философскую систему в широкий контекст римского республиканизма, нам удалось продемонстрировать, что она, несмотря на некоторые неоднозначные моменты, в целом согласуется с его ключевыми положениями. Исходя из этого мы можем заключить, что Канта вполне возможно рассматривать как полноправного представителя римской ветви республиканской традиции политической мысли.

Список литературы

Арендт Х. Лекции по политической философии Канта. СПб. : Наука, 2011.

Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Соч. : в 2 т. / под. ред. В. В. Соколова. М. : Мысль, 1991. Т. 2. С. 3—545.

Кант И. Критика чистого разума // Соч. : в 8 т. / под общ. ред. А. В. Гулыги. М. : Чоро, 1994а. Т. 3. С. 5—622.

Кант И. Метафизика нравов // Соч. : в 8 т. / под общ. ред. А. В. Гулыги. М. : Чоро, 1994б. Т. 6. С. 223—567.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под. ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024а. Т. 2. С. 31—47.

modern ones. The period saw the emergence of classical ideologies. This process is well reflected in Kant's works. In a certain sense, he sits on the border between two worlds. On the one hand, we can find in them individualism and the notion of the human will as the source of social interactions characteristic of liberalism; and, on the other hand, a patently antique view of the republic and of despotism. To use the language of Roman republicanism, we see how liberalism gradually replaced republicanism, as a result of which the latter was in oblivion until the twentieth century. In that sense, Kant can indeed be called the last republican of that epoch. But this is not to say that he was not a full-fledged republican. On the contrary, by putting his political philosophy in the broader context of republicanism, I have demonstrated that, in spite of some controversial issues, on the whole it chimes with its key provisions. On the strength of that, we can conclude that Kant can safely be considered to be a fully paid-up member of the Roman branch of the republican tradition in political thought.

References

Arendt, H., 1982. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.

Audier, S., 2015. *Les théories de la république: nouvelle édition*. Paris: La Découverte.

Bielefeldt, H., 1997. Autonomy and Republicanism: Immanuel Kant's Philosophy of Freedom. *Political Theory*, 25(4), pp. 524-558.

Chaly, V. A., 2014. Kant between Liberalism and Conservatism. *Kantian Journal*, 4, pp. 54-60. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2014-4-4>. (In Rus.)

Cicero, 1998. *The Republic and The Laws*. Translated by N. Rudd. Oxford: Oxford University Press.

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

Кант И. О поговорке «Может быть, это верно в теории, но не годится для практики» // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под. ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024в. Т. 2. С. 114–156.

Кант И. Религия в границах одного только разума // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под. ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024г. Т. 3. С. 81–310.

Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под. ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024д. Т. 2. С. 48–55.

Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия // Избр. соч. / сост. Р. Хлодовский. М. : Художественная литература, 1982. С. 379–452.

Одье С. Теории республики. СПб. : Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021.

Петтит Ф. Республианизм. Теория свободы и государственного правления. М. : Изд-во Института Гайдара, 2016.

Покок Дж. Г. А. Момент Макиавелли: Политическая мысль Флоренции и атлантическая республиканская традиция. М. : Новое литературное обозрение, 2020.

Полибий. Всеобщая история в сорока книгах : в 3 т. СПб. : Наука, 2005. Т. 2.

Скиннер К. Свобода до либерализма. СПб. : Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006.

Скиннер К. Идея негативной свободы: философские и исторические перспективы // Логос. 2013. Т. 23, № 2. С. 155–186.

Степанов М. А. Республианизм: опыт концептуализации // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2025. Т. 9, № 3. С. 252–276.

Хархордин О. В. Республика. Полная версия. СПб. : Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021.

Demenchonok, E., 2019. Learning from Kant: On Freedom. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 75, pp. 191-230. https://doi.org/10.17990/RPF/2019_75_1_0191.

Forst, R., 2013. A Kantian Republican Conception of Justice as Nondomination. In: A. Niederberger and P. Schink, eds. 2013. *Republican Democracy: Liberty, Law and Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 154-168.

Gregory, M., 2023. Does the Kantian state Dominate? Freedom and Majoritarian Rule. *Ratio*, 36(2), pp. 124-136. <https://doi.org/10.1111/rati.12366>.

Hobbes, T., 2012. *Leviathan*. In 3 Volumes. Volume 2: *The English and Latin Texts*. Edited by N. Malcolm. Oxford: Clarendon Press.

Honohan, I., 2003. *Civic Republicanism*. London & New York: Routledge.

Kant, I., 1991. *The Metaphysics of Morals*. Translated by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 1996a. An Answer to the Question: What is Enlightenment? In: I. Kant, 1996. *Practical philosophy*. Translated and edited by M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 15-22.

Kant, I., 1996b. *Toward Perpetual Peace. A Philosophical Project (1795)*. In: I. Kant, 1996. *Practical philosophy*. Translated and edited by M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 317-351.

Kant, I., 1996c. On the Common Saying: That May Be Correct in Theory, But It Is of no Use in Practice (1793). In: I. Kant, 1996. *Practical philosophy*. Translated and edited by M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 279-309.

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

Kant, I., 2007. *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. Edited by G. Zöller and R. B. Louden ; translated by A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 107-120.

Kant, I., 2009. *Religion within the Bounds of Bare Reason*. Translated by W. S. Pluhar. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

Kharkhordin, O. V., 2021. *Respublika. Polnaya versiya [The Republic. Full Version]*. Saint-Petersburg: The European University at Saint-Petersburg Press. (In Rus.)

Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах / под ред. С. Л. Утченко. М. : Наука, 1966. С. 7–88.

Чалый В. А. Кант между либерализмом и консерватизмом // Кантовский сборник. 2014. № 4. С. 54–60. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2014-4-4>.

Bielefeldt H. Autonomy and Republicanism: Immanuel Kant's Philosophy of Freedom // *Political Theory*. 1997. Vol. 25, № 4. P. 524–558.

Demenchonok E. Learning from Kant: On Freedom // *Revista Portuguesa de Filosofia*. 2019. Vol. 75. P. 191–230. https://doi.org/10.17990/RPF/2019_75_1_0191.

Forst R. A Kantian Republican Conception of Justice as Nondomination // *Republican Democracy: Liberty, Law and Politics* / ed. by A. Niederberger, Ph. Schink. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2013. P. 154–168.

Gregory M. Does the Kantian state Dominate? Freedom and Majoritarian Rule // *Ratio*. 2023. Vol. 36, № 2. P. 124–136. <https://doi.org/10.1111/rati.12366>.

Honohan I. Civic Republicanism. L. ; N.Y. : Routledge, 2003.

Kleingeld P. Me, My Will and I. Kant's Republican Conception of Freedom of the Will and Freedom of the Agent // *Studi Kantiani*. 2020. Vol. 33. P. 103–123. <https://doi.org/10.19272/202002901008>.

Lovett F., Pettit Ph. Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program // *Annual Review of Political Science*. 2009. Vol. 12. P. 11–29. <https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.12.040907.120952>.

Maliks R. Kant's Politics in Context. Oxford : Oxford University Press, 2014.

Nelson E. The Greek Tradition in Republican Thought. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.

Pettit Ph. Two Republican Traditions // *Republican Democracy: Liberty, Law and Politics* / ed. by A. Niederberger, Ph. Schink. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2013. P. 169–204.

Ripstein A. Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy. Cambridge : Harvard University Press, 2009.

Savidan P. Le républicanisme de Kant // *Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine: 1804–2004* / sous la dir. de C. Berner, F. Capeillères. Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2007. P. 43–65.

Unberath H. Freedom in the Kantian State // *Jahrbuch für Recht und Ethik* / *Annual Review of Law and Ethics*. 2008. Vol. 16. P. 321–367.

Kleingeld, P., 2020. Me, My Will and I. Kant's Republican Conception of Freedom of the Will and Freedom of the Agent. *Studi Kantiani*, 33, pp. 103-123. <https://doi.org/10.19272/202002901008>.

Lovett, F. and Pettit, P., 2009. Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program. *Annual Review of Political Science*, 12, pp. 11-29. <https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.12.040907.120952>.

Machiavelli, N., 1996. *Discourses on Livy*. Translated by H. C. Mansfield and N. Tarcov. Chicago: Chicago University Press.

Maliks, R., 2014. *Kant's Politics in Context*. Oxford: Oxford University Press.

Nelson, E., 2004. *The Greek Tradition in Republican Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pettit, P., 1997. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press.

Pettit, P., 2013. Two Republican Traditions. In: A. Niederberger and P. Schink, eds. 2013. *Republican Democracy: Liberty, Law and Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 169-204.

Pocock, J. G. A. 2016. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Polybius, 2010. *The Histories*. Translated by R. Waterfield. Oxford: Oxford University Press.

Ripstein, A., 2009. *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.

Savidan, P., 2007. Le républicanisme de Kant. In: C. Berner and F. Capeillères, 2007. *Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine: 1804–2004*. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, pp. 43-65.

Skinner, Q., 1984. The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives. In: R. Rorty, J. B. Schneewind and Q. Skinner, eds. 1984. *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 193-221.

Skinner, Q., 1998. *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stepanov, M. A., 2025. Republicanism: The Practice of Conceptualization. *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, 9(3), pp. 252-276. <https://doi.org/10.17323/2587-8719-2025-3-252-276>. (In Rus.)

Viroli M. Republicanism. N.Y. : Hill and Wang, 2002.

Westphal K. R. Republicanism, Despotism, and Obedience to the State: The Inadequacy of Kant's Division of Powers // *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*. 1993. Vol. 1. P. 263–281.

Об авторе

Михаил Антонович **Степанов**, Институт философии РАН, Москва, Россия.

E-mail: mishadze@inbox.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5220-0096>

Для цитирования:

Степанов М.А. «Последний» из республиканцев: политическая философия Канта в свете республиканизма // Кантовский сборник. 2026. Т. 45, № 2. С. 68–92.

<https://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2026-2-4>

© Степанов М. А., 2026.

Unberath, H., 2008. Freedom in the Kantian State. *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, 16, pp. 321-367.

Viroli, M., 2002. *Republicanism*. New York: Hill and Wang.

Westphal, K. R., 1993. Republicanism, Despotism, and Obedience to the State: The Inadequacy of Kant's Division of Powers. *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, 1, pp. 263-281.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Mikhail A. **Stepanov**, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

E-mail: mishadze@inbox.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5220-0096>

To cite this article:

Stepanov, M. A., 2026. The “Last” Republican: Kant's Political Philosophy in the Light of Republicanism. *Kantian Journal*, 45(2), pp. 68-92.

<https://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2026-2-4>

© Stepanov M. A., 2026.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

**ФИЛОСОФИЯ ХИМИИ КАНТА
И КОСМОЛОГИЯ НИЦШЕ.
ЧАСТЬ II:
ХИМИЯ КАК НАУКА,
АЛХИМИЯ ЭКОНОМИКИ
И СПИРИТУАЛИСТИЧЕСКОЕ ЗОЛОТО**

Б. Бабич¹

В продолжение первой части (см. «Кантовский сборник», 2025, т. 44, № 3) в этой статье рассматривается отказ Канта признать химию «настоящей» наукой с учетом приведенных им конкретных примеров (в частности, экспериментов Штала в области спагирики, с киноварью и золотом), и доказывается, что для понимания Канта необходим исторический герменевтический подход к науке. Детальный текстовый анализ трудов Канта сопровождается исторически обоснованным прочтением нововременных работ по химии и алхимии, в числе которых труды Штала, Бойля, Панета, дискуссии историков и философов науки, работы Гёте (в контексте его хозяйственной деятельности), а также теологических трудов Райнера Шюрмана и других авторов. «Материальная герменевтика» типичных веществ, в частности киновари, в дополнение к химическим примерам, приводимым Кантом, может проиллюстрировать градации в науке, различие между анализом и синтезом, условия возможного опыта, а также последующее восприятие этих тем в философии химии и истории алхимии. Основные выводы состоят в следующем: во-первых, отношение Канта к химии не сводится к простому исключению ее из числа «подлинных» наук. Во-вторых, пример с киноварью, которая «то красная, то черная», предполагает эмпирическую нестабильность. Наконец, в статье утверждается, что продолжающаяся маргинализация алхимии в исторических трудах закрепляет вигианскую сциентистскую предвзятость и

¹Фордемский университет,
США, 10023, штат Нью-Йорк, Нью-Йорк, Уэст, 60-я
улица, д. 113, 925H/916.
Поступила в редакцию: 29.10.2023 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2026-2-5

**KANT'S PHILOSOPHY OF CHEMISTRY
AND NIETZSCHE'S COSMOLOGY.**

**PART II:
CHEMISTRY AS A SCIENCE,
THE ALCHEMY OF ECONOMICS,
AND SPIRITUAL GOLD**

B. Babich¹

Continuing from Part One (see "Kantian Journal", vol. 44, no. 3), this article reviews Kant's dismissal of chemistry as a 'proper' science in light of his specific examples (instancing Stahl's spagyric experiments, cinnabar, and gold) to argue that understanding Kant requires an historical hermeneutical approach to science. Close textual analysis of Kant's writings is compared with an historically-informed reading of early modern chemistry and alchemy, which looks at Stahl, Boyle, Paneth, discussions by historians and philosophers of science, Goethe (in connection with his business enterprise), and, on a theological level, Reiner Schürmann, among others. A "material hermeneutics" of exemplary substances – cinnabar, in particular – in addition to Kant's use of chemical examples, can illustrate gradations in science, the distinction between analysis and synthesis, and the conditions for possible experience, as well as the later reception of these themes in the philosophy of chemistry and the history of alchemy. The main findings show, first, that Kant's treatment of chemistry is more complex than a simple exclusion from "proper science" suggests. Secondly, Kant's example of cinnabar "now red, now black," presupposes empirical instability. Lastly, the article argues that the continued marginalisation of alchemy in historical writing perpetuates a Whiggish

¹Fordham University.
113 West 60th Street, 925H/916, NYC, NY 10023, USA.
Received: 29.10.2023.
doi: 10.5922/0207-6918-2026-2-5

что герменевтический подход может выявить более глубокие связи между алхимией, химией и критической философией Канта.

Ключевые слова: Кант, Ницше, природа науки, математика в химии, экономическая алхимия, спиритуалистическая алхимия, герменевтическая история, философия науки

О направлениях науки: математика, физика, химия

В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» Кант упоминает в одном ряду с Галилеем и Торричелли как представителями науки врача, химика и спагириста Георга Штала (1659–1734). Из этих имен имя Штала известно нам, пожалуй, меньше всего. Предварительный контекст, в котором Кант приводит в пример эти имена, дословно таков:

Но свет открылся тому, кто впервые доказал теорему о *равнобедренном треугольнике* (безразлично, был ли это Фалес или кто-то другой); он обнаружил, что его задача состоит не в исследовании того, что он усматривал в фигуре или распознавал в одном лишь ее понятии, как бы почерпывая отсюда ее свойства, а в том, чтобы создать фигуру посредством того, что он сам *a priori*, сообразно понятиям мысленно вложил в нее и показал (путем построения). Он понял, что для обретения надежного знания *a priori* он должен не приписывать вещи ничего кроме того, что необходимо следует из вложенного в нее им самим сообразно своему понятию (В XI–XII; Кант, 2006б, с. 13).

Вслед за этим Кант подробно описывает экспериментальные наблюдения Галилея за скатыванием шаров по наклонной плоскости (В XIII; Кант, 2006б, с. 13), после чего переходит к гидростатическому эксперименту Торричелли, так называемой задаче о столбе воды, а в качестве кульминации приводит эксперимент Штала, в котором тот «превращал металлы в

scientistic bias, and that a hermeneutic approach can reveal deeper continuities between alchemy, chemistry, and Kant's critical philosophy.

Keywords: Kant, Nietzsche, the nature of science, mathematics in chemistry, economic alchemy, spiritual alchemy, hermeneutic history, philosophy of science

On the Declinations of Science: Mathematics, Physics, Chemistry

The preface to the B-edition of Kant's first *Critique* lists the physician, chemist, and spagyrist, Georg Stahl (1659–1734), along with Galileo and Torricelli, as scientific exemplars. Of these names, Stahl's name is, arguably, the least familiar to us today. The prefatory context for Kant's listing of such exemplary names is worth citing:

A new light broke upon the first person who demonstrated the isosceles triangle (whether he was called "Thales" or had some other name). For he found that what he had to do was not to trace what he saw in this figure, or even trace its mere concept, and read off, as it were, from the properties of the figure; but rather that he had to produce the latter from what he himself thought into the object and presented (through construction) according to a priori concepts, and that in order to know something securely a priori he had to ascribe to the thing nothing except what followed necessarily from what he himself had put into it in accordance with its concept (*KrV*, В XI–XII; Kant, 1998, p. 108).

Kant proceeds to detail explicitly experimental references, first to Galileo rolling balls down an inclined plane (В XIII), followed by Torricelli's hydrostatic experiment, the so-called *Wassersäulenproblem*, and culminating with Stahl's experimental conversion, by means of which Stahl "changed metals into

известь и известь обратно в металлы, что-то выделяя из них и вновь присоединяя к ним»; и здесь у Канта примечательно яркая метафора: «свет блеснул для всех естествоиспытателей» (В XII—XIII; Кант, 2006б, с. 13, 15)².

Примеры Канта показывают, как наука развивается от аподиктической *необходимости* (в случае с равнобедренными треугольниками Фалеса) к *экспериментальному* вмешательству. Так, наклонная плоскость Галилея для проведения эффективного эксперимента была снабжена насечками, позволявшими определять время скатывания шаров по звуку³; далее Кант упоминает эксперимент Торричелли и, наконец, химические превращения у Штала. Как отмечает Хенни Бломм, в этом отношении «Шталь заслуживает не меньшей похвалы, чем Галилей и Торричелли» (Blomme, 2015, p. 490). Что касается вопроса о природе химии как науки, поднятого в первой части этой статьи (см.: Бабич, 2025), Бломм решает его, условно разделяя науки на «подлинные» и «неподлинные» (Blomme, 2015, p. 491–492). Примеры Канта заслуживают нашего внимания в контексте «Критики...» и ее интереса к науке как таковой, начиная с логики и математики времен Фалеса (в том виде, в каком они представлены в геометрии) и заканчивая физикой времен Торричелли и Галилея. Кульминацией является обратимая трансформация, достигнутая благодаря химическому уравнению Штала.

Как подчеркивалось в первой части настоящей статьи, сам Кант не признавал химию наукой. Так, в раннем английском переводе его «Метафизических начал естествознания» говорится, что «принципы химических явлений не позволяют ни в малейшей степени представить

calx and then changed the latter back into metal by first removing something and then putting it back again". Note again Kant's illuminating metaphor: "a light dawned on all those who study nature" (*KrV*, B XII-XIII; Kant, 1998, p. 108).²

Kant's illustrations articulate the gradations of science from apodictic *necessity* (in the case of Thales' isosceles triangles) to *experimental* intervention. Thus, Galileo's inclined plane had been, for effective experimental measure, furnished with frets allowing acoustic timing of the balls as they rolled,³ after which Kant notes Torricelli's experiment, and finally, Stahl's chemical transformations. As Henny Blomme (2015, p. 490) observes, "praise goes as much to Stahl as to Galileo and Torricelli" in this respect. On the question of the nature of chemistry as a science, raised in the first part of this essay (see Babich, 2025), Blomme resolves the matter by conventionally distinguishing between sciences proper and improper (*ibid.*, p. 491-492). Kant's examples deserve our attention in the context of the *Critique* and its concern with science as such, beginning with logic and mathematics with Thales (as defined with reference to geometry), and proceeding to physics with Torricelli and Galileo. The culmination is the convertible transformation achieved with Stahl's chemical equation.

As emphasised in Part One of this essay, Kant himself disparages chemistry as a science. To cite an older English translation of his *Metaphysical Foundations of Science*, "the principles of chemical phenomena cannot make their possibility in the least degree

² Обсуждение темы экспериментов, в том числе мысленных, у Канта см.: (Buzzoni, 2018a; 2018b).

³ Отец Галилео был мастером по изготовлению музыкальных инструментов, а сам Галилео, по словам Стиллмана Дрейка, сочинял музыку для лютни. См. об этом: (Drake, 1975, p. 98). Дрейк вспоминал, что экспериментальная сила доводов Галилео нашла больший отклик у профессиональных музыкантов, чем у историков науки.

² For a discussion of Kant and experimentation, including thought experiments, see Buzzoni (2018a; 2018b).

³ Galileo's father was an instrument maker, and, as Stillman Drake (1975, p. 98) tells us, Galileo composed music for the lute. Drake recalled that the experimental force of Galileo's argument resonated more with professional musicians than with historians of science.

их возможность, поскольку к ним невозможно применить математику»⁴ (Kant, 1891, p. 141; ср.: AA 04, S. 471; Кант, 1994а, с. 253). Такова позиция Канта, и похоже, он не мог считать иначе. Упоминание математики — это явный знак, на который обращают внимание эрудит Герд Бухдаль (Buchdahl, 1992) и покойный Майкл Фридман, подчеркнувший, что Кант «разочаровался в подлинно научном статусе химии» (Friedman, 1992, p. XV).

Проблема — в логическом основании математики в химии, как и в физике, и это основание еще предстоит изменить (см.: Ninham, 2017). В «Критике...» Кант, рассуждая о науке, пишет о сложном балансе между необходимостью и эмпирическим синтезом. Таким образом, говоря о Канте и химии, нужно учитывать как негативную (внешне) оценку Кантом химии как *подлинной науки* (то есть, как резюмирует Иоахим Шуммер, «по Канту, подлинная наука должна давать априорное знание, то есть знание, которое является достоверным независимо от какого-либо опыта или экспериментов» (Schummer, 2012, p. 73)), так и очевидные научные достижения химии⁵. Историки и философы науки переосмыслили недовольство Канта, отнеся его, как они выразились, к «применению физики». Таким образом, утверждалось, что химии у Канта не хватает по той же причине, по которой химия как наука продолжает сталкиваться с трудностями: она не соответствует математической парадигме физики⁶.

⁴ Соответственно, в предметном указателе английского издания находим: «химия, не наука» (Kant, 1891, p. 248).

⁵ Шуммер подробно описывает девять «подводных камней» — их еще предстоит преодолеть на пути к будущей «математической химии» (Schummer, 2012, p. 77–85), которая может быть разработана в рамках предлагаемого «междисциплинарного подхода» (Ibid., p. 72). Важно отметить, что в физической химии также можно найти размышления Стивена Хайда о неевклидовой геометрии (Hyde, 1998; 2023), которые также указывают на необходимость изменения подхода к математике.

⁶ См. в связи с этим мое обсуждение химии в статье «К критической философии науки», в частности в разделе «Философия химии: синтез и пренебрежение» (Babich, 2010, p. 361–362).

conceivable, being incapable of the application of mathematics” (Kant, 1891, p. 141; cf. MAN, AA 04, p. 470).⁴ There Kant stands and cannot, as it seems, do otherwise. The mention of mathematics is the key takeaway for the erudite Gerd Buchdahl (1992), as well as for the late Michael Friedman (1992, p. XV), who emphasises that Kant “despairs of the properly scientific status of chemistry”.

The problem is the logical foundation of mathematics, in chemistry as in physics; and that foundation has yet to change (see Ninham, 2017). In speaking of science in the *Critique*, Kant reflects on the complex balance between necessity and empirical synthesis. Thus, with respect to Kant and chemistry, one must address both his seemingly negative assessment of chemistry qua *eigentliche Wissenschaft* — as Joachim Schummer (2012, p. 73) summarises: “for Kant, proper science had to provide *a priori* knowledge, i.e. knowledge that is valid independent of any experience or experiments” — as well as chemistry’s manifest scientific merits.⁵ Historians and philosophers of science have recast Kant’s contention to ‘the application’, as it were, ‘of physics’. Thus, it has been argued that chemistry, for Kant, is lacking, for the same reason that chemistry as a science continues to face challenges: it does not conform to the mathematical paradigm of physics.⁶

⁴ Thus the index entry: “Chemistry, not a science” (Kant, 1891, p. 248).

⁵ Schummer (2012, pp. 77–85) details some nine “pitfalls” that remain to be overcome toward a future “mathematical chemistry” that might be developed for the sake of a proposed “interdisciplinary approach” (Ibid., p. 72). Importantly, in physical chemistry, see also Stephen Hyde’s reflections on non-Euclidean geometry (Hyde, 1998; 2023) suggesting, too, that a change in what or which mathematics is meant.

⁶ See my discussion of chemistry in “Towards a Critical Philosophy of Science”, specifically sections “Philosophy of Chemistry: Synthesis and Neglect” (Babich, 2010, pp. 361–362).

Химия не похожа на физику, как напомнили нам несколько химиков (в частности, несколько десятилетий назад Фриц Панет, а совсем недавно — историк химии Бернадетт Бенсо-Венсан)⁷. В этом смысле утверждение Канта в 1786 г. о том, что химия «может быть только систематическим искусством или экспериментальным учением»⁸ (AA 04, S. 471; Кант, 1994а, с. 252), продолжает оставаться разумным. В том же духе при проведении границы между видами науки основополагающий вопрос о «разделении биологических и физических наук» затрагивает некоторые из тех же проблем, которые волновали Канта, в частности «воздух и огонь» (Ninham, 2017, p. 7); при этом в данной статье я утверждаю, что нам следует избегать сведения взглядов Канта на алхимию к общепринятому или заимствованному мнению.

Когда речь заходит о химии, может быть полезно еще раз обратиться, как напоминает нам Панет, к часто цитируемому высказыванию Канта о том, что «в любом частном учении о природе можно найти науки в *собственном* смысле лишь столько, сколько имеется в ней *математики*» (AA 04, S. 470; Кант, 1994а, с. 251). Если принять это определение, то Кант совершенно справедливо исключил химию из наук, «поскольку химия по сути своей нематематична; [Кант] видел это более ясно, чем более поздние философы, которые ожидали, что химия перейдет в физику» (Paneth, 1962, p. 1).

⁷ Проблема эта хорошо известна — так, журнал «Synthese» посвятил целый выпуск философии химии, см. ретроспективный обзор (возможно, неизбежно пристрастный): (MacIntyre, 2007). Хотя то, что об этом заявляют, еще не означает, что так стало принято считать (см. об этом: Hoffmann, 2007), некоторые ученые действительно стремятся исключить ряд альтернативных толкований (см.: Bensaude-Vincent, 2009). Исторический обзор в традиционном изложении приведен в работе (Desiraju, 2005), альтернативное обсуждение — в работе (Schummer, 1997). Обсуждение некоторых проблем, связанных с определением того, какие науки считать наукой, см. в моих работах: (Babich, 2013, особенно р. 272–273; Babich, 2010, р. 259–260).

⁸ Ср.: (Agassi, 1971; Van Brakel, 2006; Berg, 2011).

As several chemists (including, decades ago, Fritz Paneth, and more recently, the historian of chemistry Bernadette Bensaude-Vincent) have reminded us, chemistry is not like physics.⁷ To this extent, Kant's 1786 claim that chemistry ought to be assessed as "nothing more than a systematic art or experimental doctrine" (MAN, AA 04, p. 471; Kant, 1891, p. 141)⁸ remains reasonable. In the same spirit of demarcation between kinds of science, the foundational question of the "biological/physical sciences divide" relates to some of the same issues that concerned Kant — "air and fire" (Ninham, 2017, p. 7), if in this essay I argue that we should avoid reducing Kant's views on alchemy to conventional or received opinion.

When it comes to chemistry, it can be helpful to again recall, as Paneth reminds us, the oft-quoted statement of Kant's that "in any particular discipline of the study of nature one can find only as much actual science as there is mathematics". If one accepts this definition, Kant would quite rightly exclude chemistry as a science, "since chemistry is essentially non-mathematical; [Kant] saw this more clearly than later philosophers, who expected chemistry to pass into physics" (Paneth, 1962, p. 1).

⁷ The challenge is well-established. The journal *Synthese* dedicated an entire issue to the philosophy of chemistry — see, for a (perhaps necessarily partisan) retrospective review, MacIntyre (2007). While to say this does not mean that it is accepted (see Hoffmann, 2007), some scholars do seek to exclude a range of alternative readings (see Bensaude-Vincent, 2009). For a conventional historical account, see Desiraju (2005) and, for another discussion, see Schummer (1997). I discuss some of the challenges of determining which sciences to count as science in Babich (2013, esp. pp. 272-273; 2010, pp. 259-260).

⁸ See also Agassi (1971), Van Brakel (2006), and Berg (2011).

Эта проблема еще более усложняется ввиду того, что химия для Канта имеет сходство с тем, что мы сегодня называем алхимией⁹. Так, Роберт Бойль говорил о спагиристах и «химиках-скептиках», противопоставляя их алхимикам (Partington, 1948, p. 113)¹⁰.

Следуя за Ницше, чьи взгляды разбирались в первой части этой статьи в связи с космологией Канта, Панет также уделяет внимание наряду со взглядами Эмпедокла взглядам Анаксагора на частицы и сочетания элементов, а голландский историк науки Рейджер Хойкаас (1906–1994) в своем историческом исследовании «Химическая атомная и молекулярная теория» выдвигает на первый план трансформативное происхождение новых соединений в алхимии, упоминая «корпускулы и поры» в связи с древнегреческой «натурфилософией» и тремя «до-ренессансными врачами и инженерами», а именно «Эмпедоклом, Асклепиадом и Героном» (Hooykaas, 1949, p. 71).

Речь идет о различии между гомогенностью и/или гетерогенностью соединения. Приведенный Кантом пример с киноварью (HgS) может показаться символичным, если вспомнить о «средневековой химии», или алхимии, как пишет Хойкаас о тех, кто называл «себя «философами огня» (*Philosophi per ignem*). По их мнению, все металлы состоят из мужского и женского начал, из «серы» и «ртути», существование которых в соединении доказывалось экспериментально» (Hooykaas, 1949, p. 70). Как пишет Саймон Шаффер в эссе, посвященном философии огня Канта, в теории Германа Бургава говорится, что «огонь в равной степени присутствует везде и является главным дей-

What makes the issue still more complicated is that chemistry, for Kant, has affinities with what we today name alchemy.⁹ Thus, Robert Boyle spoke of spagyrist and 'skeptical chymists' by contrast with alchemists (Partington, 1948, p. 113).¹⁰

Not unlike Nietzsche, as noted in Part One with respect to Kant's cosmology, Paneth also adverts to Anaxagoras on elemental parts and combinatorics, along with Empedocles. In his historical discussion of "Chemical Atomic and Molecular Theory", the Dutch historian of science, Reijer Hooykaas (1906–1994) foregrounds the transformative genesis of new compounds in alchemy, noting "corpuscles and pores" in connection with ancient Greek 'Nature Philosophy' and three "Pre-Renaissance Physicians and Engineers", naming as exemplars, "Empedocles, Asclepiades, and Hero" (Hooykaas, 1949, p. 71).

At stake is the distinction between the homogeneity and/or heterogeneity of the compound. Kant's example of cinnabar (HgS) can be emblematic of this once one brings in "Medieval Chemistry" or alchemy. Hooykaas writes of those who call "themselves 'philosophers by fire' (*Philosophi per ignem*). According to these [...], all metals are constituted from a masculine and a feminine principle, from 'sulfur' and 'mercury' whose existence in the compound is proved by experiment" (*ibid.*, p. 70). As Simon Schaffer (1978, p. 184) writes in an essay dedicated to discussing Kant's philosophy of fire, Hermann Boerhaave's theory is that "fire is equally

⁹ О «возрождении» алхимии в XIX и начале XX в. см.: (Lindberg, 2023; Kahn, 2016), а также о теологических коннотациях этого события см.: (Schürmann, 2003; Babich, 2004; 2010; 2018).

¹⁰ Обсуждение изучения Ньютоном как химии, так и алхимии см. также в работах: (Principe, 1998; Dobbs, Jacob, 1998, p. 20–21).

⁹ On the 'revival' of alchemy in the nineteenth and early twentieth centuries, see Lindberg (2023), as well as Kahn (2016); and for its theological overtones, see Schürmann (2003) and Babich (2004; 2010; 2018).

¹⁰ Cf. Principe (1998) and Dobbs and Jacob (1998, pp. 20–21) for a discussion of Newton's study of both chemistry and alchemy.

ствующим веществом во всех природных процессах...» (Schaffer, 1978, p. 184)¹¹.

Материальная герменевтика киновари: алхимия и трансфигурация

Упоминание Шталя у Канта в связи с химией обсуждается в нескольких исследованиях¹². В недавнем анализе кантовского прочтения Шталя особое внимание уделяется риторике и стилю¹³. Шталь применял такие формулировки, как «вещь сама по себе», в описаниях своих экспериментов с солями металлов и их превращениями. Еще более примечательна магистерская диссертация Канта об огне «*Meditationum quarundam de Igne succincta Delineation*», в которой он опирается на работы Шталя как сторонника теории флогистона и экспериментатора, по словам Канта, «чистого элементарного огня» («Данцигская физика» Канта (AA 29.1/1, S. 163), цит. по: Blomme, 2015, p. 489).

Именно в этом контексте Кант утверждает (со ссылкой на методологическую роль физического эксперимента в науке), что «даже физика обязана столь благоприятной для нее революции в способе своего мышления исключительно лишь блеснувшей идее — сообразно с тем, что сам разум вкладывает в природу, искать (а не измышлять) в ней то, чему он должен нау-

¹¹ Подробнее об этом см. работу Джоэла А. Кляйна и Эвана Р. Рэгланда «Анализ и синтез в Европе в Средневековье и раннее Новое время» (Klein, Ragland, 2014), где основное внимание уделяется книге Уильяма Х. Брока «Химическое древо» (Brock, 2000), а также работе (Newman, Principe, 2002), а из противоположного лагеря — (Debus, 1967; Love, 1972).

¹² См. в дополнение к уже упомянутым работам: (Blomme, 2015; Carrier, 2000, p. 215–216; Metzger, 1930).

¹³ Об использовании Шталем таких терминов, как «главные и второстепенные пути развития науки», а также о факте, что Кант использует знаменитую фразу «столбовая дорога науки» «всего за несколько предложений до того, как упоминает Шталя в предисловии ко второму изданию “Критики...”», см.: (Lemanski, 2016, S. 476). См. также аналитическое с философской точки зрения обсуждение на тему Шталя, эксперимента и химического анализа в работе (Mahootian, 2020, p. 151).

present everywhere and that in all natural processes it is the chief agent [...]”¹¹.

The Material Hermeneutics of Cinnabar: Alchemy and Transfiguration

There are discussions of Kant and Stahl in connection with chemistry.¹² A recent analysis of Kant’s reading of Stahl highlights rhetoric and style.¹³ Stahl’s linguistic turns include formulae such as the ‘thing itself’ in his experimental work on metallic salts and conversions. Still more salient, Kant’s Magister-dissertation on fire *Meditationum quarundam de Igne succincta Delineation* drew on Stahl’s work as phlogiston theorist, *qua* experimentalist, of “pure elementary fire” (*V-Phys/Mron*, AA 29.1/1, p. 163; cited after Blomme, 2015, p. 489).

It is in this context that Kant contends (and, herewith, his reference to the methodological role of physical experiment in science) that “even physics owes the advantageous revolution in its way of thinking to the inspiration that what reason would not be able to know of itself and has to learn from nature, it has to seek in the latter (though not merely ascribe to it) in accordance with what reason itself puts into nature. This is how natural science was first brought to the secure

¹¹ See further Joel A. Klein and Evan R. Ragland (2014) on “Analysis and Synthesis in Medieval and Early Modern Europe,” foregrounding *The Chemical Tree* by William H. Brock (2000), as well as Newman and Principe (2002); see also, *per contra*, e.g., Debus (1967) and Love (1972).

¹² See, in addition to the already-cited Blomme (2015), Carrier (2000, pp. 215-216) and Metzger (1930).

¹³ For Stahl’s use of terms like the ‘highways’ and ‘byways’ of science, and for the fact that Kant uses the famous reference to the “*Heeresweg der Wissenschaft*” “just a few sentences before he mentions Stahl in the B-Preface,” see Lemanski (2016, p. 476). For an analytically-minded (philosophically speaking) discussion of Stahl, experiment, and chemical analysis, see also Mahootian (2020, p. 151).

читься у нее и чего он сам по себе не познал бы. Тем самым естествознание впервые вступило на надежный путь науки после того, как оно в течение многих веков двигалось вокруг да около» (В XIII–XIV; Кант, 2006б, с. 15). Если акцент этого фрагмента (разум стремится постичь то, «что сам разум вкладывает в природу») соответствует посткантовской критике, выраженной у Ницше (вплоть до формулы и почти дословно), то отсылка Канта к Шталю способна вызывать вопросы. Здесь может помочь кантовское различие между аналитическими и синтетическими суждениями. Так, Кант говорит о веществах и их свойствах, утверждая, что золото с аналитической точки зрения — это по определению «желтый металл» (AA 04, S. 267; Кант, 1994б, с. 19), и приводит в пример цветовые свойства киновари, чтобы прояснить «синтез репродукции в воображении» (A 101; Кант, 2006а, с. 149):

Если бы киноварь была то красной, то черной, то легкой, то тяжелой, если бы человек принимал образ то одного, то другого животного, если бы в самый длинный день в году земля бывала покрыта то плодами, то льдом и снегом, тогда мое эмпирическое воображение не имело бы даже и повода мысленно воспроизводить при представлении о красном цвете тяжелую киноварь; точно так же если бы определенное слово обозначало то одну, то другую вещь или если бы одна и та же вещь называлась то так, то иначе, без всякого правила, которому бы подчинялись явления, то не мог бы иметь место эмпирический синтез репродукции (A 101; Кант, 2006а, с. 149–151).

Когда Кант пишет о «груде явлений» (A 111; Кант, 2006а, с. 161), которую Эммануэль Фальк предпочитает выдвигать на первый план как «экстрафеноменальное», или же, следуя переводу Пьера Клоссовски, как «смесь ощущений» (“*mêlée de sensations*”) (Falque, 2018, p. 327), то становится очевидным, что речь идет о восприятии цвета киновари, верном или неверном, как подчеркивает Малабу (Малабу, 2018, с. 107; см. также: Falque, 2022), исключительно ради «воспроизведения», как говорит Кант, «в воображении».

course of a science after groping about for so many centuries” (KrV, B XIII–XIV; Kant, 1998, p. 109). If the emphasis here — namely, reason’s seeking “what reason itself puts into nature” — fits with Nietzsche’s post-Kantian critique (to the formulation and very nearly to the letter), Kant’s allusion to Stahl can remain problematic. Here, the distinction between judgments for Kant, analytic and synthetic, may help. Kant references substances and their properties, telling us that gold, analytically speaking, is by definition, “a yellow metal” (Prol, AA 04, p. 267; Kant, 2004, p. 17) and drawing on the colour properties of cinnabar to clarify “the synthesis of reproduction in the imagination” (KrV, A 101; Kant, 1998, p. 229).

If cinnabar were now red, now black, now light, now heavy, if a human being were now changed into this animal shape, now into that one, if on the longest day the land were covered now with fruits, now with ice and snow, then my empirical imagination would never even get the opportunity to think of heavy cinnabar on the occasion of the representation of the colour red; or if a certain word were attributed now to this thing, now to that, or if one and the same thing were sometimes called this, sometimes that, without the governance of a certain rule to which the appearances are already subjected in themselves, then no empirical synthesis of reproduction could take place (*ibid.*).

If Kant invokes “a swarm of appearances” (KrV, A 111; Kant, 1998, p. 234), which Emmanuel Falque opts to foreground *qua* “extra-phenomenal” or, in Pierre Klossowski’s translation, *qua* “*mêlée de sensations*” (Falque, 2018, p. 327), it can seem that what is at stake is the perception of the colour of cinnabar as it is or is not as Malabou (2014, p. 252) underscores (see also Falque, 2022), quite for the sake of ‘reproduction’ as Kant says, ‘in imagination’.

Кеннет Вестфал в своем подробном исследовании объяснил, что «если бы киноварь, например, не всегда была красной и тяжелой и ни одно из наших представлений о ней не было бы воспроизводимым, то в таком случае мы никогда бы не смогли идентифицировать киноварь как объект любого из наших представлений. Такая регулярность явлений необходима для того, чтобы явления обладали синтетическим и объективным единством» (Westphal, 1997, p. 167–168). Вестфал с некоторой осторожностью цитирует утверждение Льюиса Уайта Бека о том, что «аргумент Канта в лучшем случае мог бы доказать, что если существует такой объект, как киноварь, то его эмпирические характеристики обязательно должны быть взаимосвязаны, — но это аналитическое суждение»¹⁴, и утверждает, напротив, что речь идет о «необходимых условиях возможного опыта» (Ibid., p. 176, n. 98). В этом контексте Вестфал цитирует Канта, говорящего об «основании возможности этой ассоциации многообразного» (A 113; Кант, 2006а, с. 163). Вестфал подчеркивает это выражение Канта, поскольку оно относится к объектам (*Objecte*). В феноменологии эти объекты составляют инвариант при трансформациях посредством продуктивного воображения.

Природа (и стабильность) киновари требует более тщательного разъяснения, чем природа золота (хотя обсуждение темы золота у Канта доставило кантианцам достаточно хлопот)¹⁵. Эта тема встречается у Канта часто, в целом ряде мест, и Эрнст Кассирер цитирует «Руководство по физиологической оптике» Гельмгольца, чтобы напомнить нам, что, когда речь идет о «химических свойствах», мы имеем дело с «реакциями, т.е. воздействиями рассматриваемого тела на другие. <...>. Повсюду мы имеем дело с взаимоотношениями различных тел...» (Кассирер, 2009, с. 52).

¹⁴ Цитируется в обширном примечании: (Westphal, 1997, p. 176, n. 98).

¹⁵ См. снова: (Principe, 1998). См. также работу, хотя и в большей степени посвященную К. Г. Юнгу: (Mather, 2014, особенно p. 13–68).

In his comprehensive discussion, Kenneth Westphal (1997, pp. 167-168) has explained that “[i]f, for example, cinnabar wasn’t always red and heavy, none of our representations of cinnabar would be reproducible, in which case we couldn’t ever identify cinnabar as an object of any of our representations. That kind of regularity of appearances is necessary for appearances to afford any kind of synthetic and objective unity”. Westphal takes care to cite Lewis White Beck’s claim that “Kant’s argument could, at most, prove that if there is such an object as cinnabar, its empirical characteristics are necessarily to be found together — but this is an analytical judgment.”¹⁴ Westphal argues, by contrast, that what is at stake concerns the “necessary conditions of possible experience” (*ibid.*, p. 176). On this, he cites Kant on the “ground of the possibility of the association of the manifold” (*KrV*, A 113; Kant, 1998, p. 235), emphasising this expression as it refers to the objects [*Objecte*]. For a phenomenologist, these objects constitute the invariant under transformation, in terms of the productive imagination.

The nature (and stability) of cinnabar requires more clarification than gold (although the discussion of Kant and gold has given Kantians trouble enough).¹⁵ We have a *cascade* as we often encounter this schema in Kant, and Ernst Cassirer cites Helmholtz’s *Handbuch der physiologischen Optik* to remind us that what is at stake in speaking of “chemical properties” as “related to reactions, i.e., effects, which the natural body in question exerts on others. Everywhere we are concerned with the mutual relations of bodies to each other” (Cassirer, 1922, p. 249).

¹⁴ Cited in Westphal’s wide ranging footnote: (Westphal, 1997, p. 176n98).

¹⁵ See again, Principe (1998). See also (if more directed to C.G. Jung) Mather (2014, esp. pp. 13-68).

Опять же может показаться, что стабильность играет ключевую роль (на это обращает внимание Вестфал), но загвоздка в том, что киноварь (и это проблема для промышленной химии наших дней)¹⁶ не всегда имеет красный цвет, она нестабильна и чернеет при определенных условиях освещения (как при солнечном, так и при лунном свете, как отмечает Плиний)¹⁷. Таким образом, киноварь — химическое соединение ртути и сульфида (HgS) (рис. 1) — легко меняет цвет с красного на черный (но не обратно на красный, о чем известно опять же благодаря Шталю).

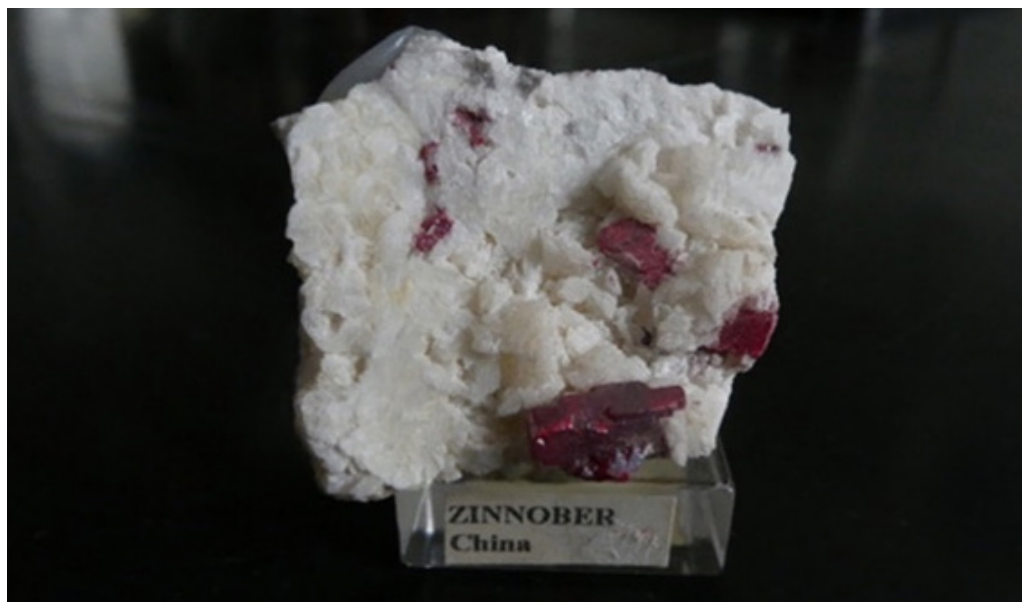


Рис. 1. Циннабарит / киноварь (HgS). Образец минерала. Фотография автора

Кантовский циннабарит, или киноварь / киннобар, название которого происходит от греч. *κιννάβαρι*, — это минерал, известный с древних времен. Плиний довольно подробно описывает киноварь, или *minium*, в своей «Есте-

Again, it can seem that stability is key (Westphal underscores this); but the trouble is that cinnabar (and this is an issue for industrial chemistry to this day)¹⁶ is *not* always red but unstable, blackening under certain light conditions (sunlight, but also moonlight, as Pliny notes).¹⁷ Thus cinnabar, a chemical compound of mercury and sulfide (HgS) (Fig. 1), is vulnerable to change from red to black (but not — here, again, compare Stahl's achievement — back again).

Fig. 1. Zinnober/cinnabar. HgS. Mineral Specimen. Author's photo.

Kant's *Zinnober*, cinnabar, derived from the Greek *κιννάβαρι*, is a mineral known from antiquity. Pliny writes about cinnabar or *minium* at some length in his *Natural*

¹⁶ См.: (Davidson, Willsher, 1981), а из недавних исследований — статью «Исследование чернения киноварью: новый метод и перспективы обработки» (Terrapon, Béarat, 2010), которая начинается с напоминания о том, что изменчивый характер киновари был известен с древних времен, со ссылками на Плиния и Витрувия.

¹⁷ Плиний отмечает, что цвет можно сохранить, если нанести тонкий слой воска и масла (Плиний Старший, 1994, с. 49).

¹⁶ See Davidson and Willsher (1981); and, for a recent discussion, see the research paper, "A Study of Cinnabar Blackening: New Approach and Treatment Perspective", by Terrapon and Béarat (2010), who begin by reminding us that cinnabar's changeable character has been known since antiquity, citing Pliny and Vitruvius.

¹⁷ Pliny (1952, p. 93 (Book XL)) notes that the colour can be preserved if skim coated with wax and oil.

ственной истории», подчеркивая, что она является не только источником элементарной ртути, но и ключевым ингредиентом вермильона, киноварной краски, которая использовалась для окрашивания статуй и стен, а также для изготовления типографских чернил (Плиний Старший, 1994, с. 46–47, гл. XXXVI–XXXVII). Уже в древности Плиний подчеркивал как ядовитость киновари, так и ее ценность для медицины, а также нестабильность в качестве пигмента (Там же, с. 47–48, гл. XXXVIII–XXXIX), отмечая, что «на нанесенный миний оказывает вредное действие солнце и луна» (Там же, с. 48–49, гл. XL)¹⁸. Суть в том, что циннабарит, или киноварь, обладает изменчивыми свойствами.

Наряду с кровью дракона киноварь еще и нечто иное. Таким образом, киноварь — референт для интригующего сочетания значений: минеральная руда наиболее изменчивого и текучего из металлов (ртуть) и к тому же мифическое или метафорическое указание на органический элемент. Плиний объясняет происхождение этого вещества через свойство так называемого «индийского киннобара»: «крови змеи, раздавленной тяжестью умирающих слонов, когда кровь обоих животных уже смешалась» (Там же, с. 47, гл. XXXVIII) — здесь снова требуется устранение неоднозначности, чтобы исправить то, что Плиний уже охарактеризовал как ошибочное объяснение. Тем не менее изменчивая отсылка сохраняется, и последнее обозначение — «кровь дракона», — хотя иногда и применяется к камню, в целом относится к органическому веществу, которое обычно расшифровывается как растительное по происхождению (смола). Собственно говоря, киноварь принадлежит, однако, к неорганическим минеральным кристаллам, которые часто измельчаются для различных целей в красный порошок,

¹⁸ См. статью Жана Тренкье «Киноварь и кровь дракона», в которой обсуждается этот аспект изменчивости, что подчеркивается подзаголовком: «Древняя “киноварь” между минералом, растением и животным» (Trinquier, 2013).

History, highlighting its properties as a source of elemental mercury but no less as the key ingredient in vermillion, a colouring agent used for statues and walls, and indeed for inks in printing (Pliny, 1952, pp. 85-93; Books XXXVI-XXXVII). In antiquity, Pliny underlines its poisonous character, its value for medicine, and its instability as a pigment (Pliny, 1952, pp. 89-93; Books XXXVIII-XXXIX), noting that a “surface painted with Cinnabar is damaged by the action of sunlight and moonlight” (*ibid.*, p. 93; Book XL).¹⁸ Here, the point is that *Zinnober*, cinnabar, has mutable properties.

As “dragons’ blood,” cinnabar is something else again. Thus, cinnabar as a referent yields an intriguing constellation for a mineral ore, being the most changeable or fluid of metals (mercury) and evoking a mythic or metaphoric reference to the organic. Pliny explains this as a property of so-called *Indian cinnabar*, “of a snake crushed by the weight of dying elephants, when the blood of each animal gets mixed together” (Pliny, 1952, pp. 87-89; Book XXXVIII) — again requiring disambiguation to eliminate what Pliny already characterises as a mistaken attribution. Nevertheless, the mutable reference remains, and the latter term — dragon’s blood — although sometimes referring to a stone, generally refers to an organic substance, typically disambiguated as vegetal in origin (a resin). Properly speaking, however, cinnabar refers to a non-organic mineral crystal, often reduced for various applications to a red powder, very like the “red earth” invoked at the outset of Principe’s *The*

¹⁸ For a discussion of this mutable aspect, see “*Cinnabaris and Dragon’s Blood*” by Jean Trinquier (2013), which emphasises (as the subtitle of his essay makes plain), “Ancient ‘Cinnabar’ between Mineral, Plant, and Animal”.

очень похожий на «красную землю», упоминаемую в начале книги «Начинающий адепт» (Principe, 1998)¹⁹. Следовательно, ассоциация с кровью дракона может потребовать дальнейшего обсуждения в алхимическом контексте, минеральное соединение киновари может принимать различные формы, иногда непрозрачные, но также может описываться как полупрозрачный кристалл сульфида ртути. Это становится еще более интересным в описании Василием Валентином процесса редуцирования или дистилляции (алхимия в значительной степени состоит из таких «рецептов» для «адептов»), необходимого для медицинского применения «прозрачного и переливчатого напитка»²⁰.

Вспомним «мысленный эксперимент» — как это называет Моханти в отношении Гуссерля и Канта (Mohanty, 1996), а также Буццони в отношении Канта и философии науки (Buzzoni, 2018a), — используя слова самого Канта (и заметим, что это только часть сложного эксперимента, описанного Кантом): «киноварь была то красной, то черной, то легкой, то тяжелой». Выше я отмечала, что ученые подчеркивают реализм Канта — так, Малабу, в противовес интерпретации Мейясу, согласно которой все является случайным, настаивает: «киноварь всегда красная, не какого-нибудь оттенка красного, а именно этого» (Малабу, 2018, с. 107).

Это еще одна часть более детального и мастерски обоснованного аргумента Вестфала, согласно которому мысленный эксперимент Канта, возможно благодаря фантазии, оказывается украшенным экзотической формой минерала. Итак, суммируем: киноварь — специфическая *ртутная* руда, которая ассоциируется сегодня с прикладной химией и промышленным применением, а в прошлом — с алхимией

Aspiring Adept.¹⁹ At the same time (and thus the association with dragon's blood may require further discussion in an alchemic context), the mineral compound of cinnabar can take a range of forms, sometimes opaque but also described as a translucent crystal of mercury sulfide. It becomes even more interesting in Basil Valentine's description of the process of reduction or distillation (alchemy being in rather large part a matter of such 'recipes' for 'adepts'), required for medical applications, of "a clear and perlucid liquor".²⁰

Recall the 'thought-experiment' — as both Mohanty (1996), with respect to Husserl and Kant, and Buzzoni (2018a), with respect to Kant and philosophy of science, speak of it — in Kant's formulation (and note that this is only part of the compound experiment Kant describes): "cinnabar now red, now black, now light, now heavy." I noted above that scholars highlight Kant's realism; thus Malabou (2014, p. 252) insists, contra Meillassoux's reading of contingency, that "the cinnabar is always red — and not any red but this red".

This is also part of Westphal's more nuanced and masterfully footnoted argument, wherein Kant's thought-experiment turns out to be, perhaps owing to fancy, adorned with an exotic mineral form. To summarise: cinnabar is a particularly *mercurial* ore, associated with applied chemistry and industrial applications today, and with alchemy and medicine in the past, and which Kant invokes in a cascade

¹⁹ См. также: (Principe, 2014). См. также, хотя и в большей степени посвященную Юнгу, работу: (Mather, 2014, особенно р. 13–68).

²⁰ Этот текст можно найти в книге Василия Валентина «Триумфальная колесница антимония» (Valentine, 1678, р. 124). См. также, без ссылок на Валентина: (Waples et al., 2005; Stahl, 1731). О символе см.: (Alleau, 1977).

¹⁹ See also Principe (2014).

²⁰ This text may be found in *His Triumphant Chariot of Antimony* by Basil Valentine (1678, p. 124). See also, with no reference to Valentine, Waples (et. al. 2005) and Stahl (1731). On the symbol, see also Alleau (1977).

и медициной; Кант указывает ее в серии примеров, где упоминается превращение человека в животное (со ссылкой на Плиния, приведенной выше, в дополнение к Овидию и Лукиану)²¹, а также, чтобы еще больше подчеркнуть ее изменчивость, перемены в погоде, которые наблюдались на протяжении веков, от года к году. Таким образом, современные аналоги за пределами промышленной химии (сульфид ртути / киноварь) включают в себя медицинские химеры «человек — животное»²², а также то, что мы называем «изменением климата», когда Кант пишет о летнем дне со «льдом и снегом».

Выше я упоминала о физических свойствах золота²³, которые Кант хорошо описывает в конце первой «Критики»: «в понятии *золото* кроме веса, цвета и ковкости еще и то, что золото не ржавеет» (A 728/B 756; Кант, 2006б, с. 923). Этим он подчеркивает настоятельную необходимость перехода к экспериментам.

Многообразие представлений в их последовательности — ключ к химическому превращению (и продуцированию или синтезу). Подобным образом следует изучать превращение человека в животное, такое как у кентавров, порожденных из той же пневматической пустоты (то есть из окружающего воздуха — это отсылка к аллюзии Пиндара на Иксиона во второй Пифийской песне), на которую ссылается Кант, когда пишет о соперничестве между догмати-

along with the example of human-animal metamorphosis (the reference includes Pliny as already cited, in addition to Ovid and Lucian),²¹ together with, for still more mutability, changes in the weather as it has for centuries been noted from year to year. Thus, today's analogues, beyond industrial chemistry (mercury sulfide/cinnabar), include human-animal medical chimeras,²² in addition to what we call 'climate change', where Kant refers to a summer's day of 'ice and snow'.

Above, I noted the physical properties of gold²³ as Kant duly counts them off at the end of the first *Critique*, including "its weight, colour, and ductility, its property of not rusting" (KrV, A 728 / B 756; Kant, 2006, p. 638). He emphasises the urgency of advancing to experiment.

The manifold of representations in sequence is key to chemical transformation (and manufacture or synthesis), as it would be to a study human-animal transformation — consider the centaurs born of the same pneumatic futility, i.e., embracing air. There is a reference to Pindar's allusion to Ixion in the second Pythian, to which Kant refers when he invokes the contest between the dogmatist

²¹ Тема «Кант и Овидий», как и «Кант и Вергилий», заслуживает более подробного обсуждения: Кант читал лекции на латыни по учебникам, написанным на латыни, и сам он писал на латыни; из исследований на эту тему см.: (Goetschl, 1994; Martindale, 2004; см. также: Caygill, 1989, особенно главу «Вкус и гражданское общество» (р. 38–102)). Я также отмечу, что Кант ссылается на распространенность невежества, используя третью эклогу Вергилия, которую он цитировал в своей инаугурационной диссертации (1770), позаимствовав эту цитату у Лукиана. См. о «Демонаксе» Лукиана в работах Канта: (Robinson, 1950).

²² См. сноски в приложении к (Babich, 2018, p. 113 и далее).

²³ Растворить киноварь, так же как золото, можно только в «царской водке» (*aqua regia*).

²¹ The theme of Kant and Ovid, as well as Kant and Virgil, deserves more discussion. Kant lectured in Latin on course books written in Latin, and he himself wrote in Latin. One may begin with Goetschl (1994), Martindale (2004), and Caygill (1989), especially his chapter on "Taste and Civil Society" (p. 38-102). I also note that Kant cites the prevalence of cluelessness via Virgil's Third Eclogue, which Kant quoted in his Inaugural Dissertation (1770), and which he received through Lucian; see also Robinson (1950) on Kant and Lucian's *Demonax*.

²² For references, see Babich (2018, esp. p. 113 onwards).

²³ Like gold, cinnabar can only be dissolved in *aqua regia*.

ком и скептиком²⁴. Я вернусь к воздуху — и бьющему крыльями голубю (см.: AA 08, S. 370; Кант, 2024, с. 192) — в заключении статьи.

Учитывая множество приведенных примеров, можно предположить, что Кант описывает возможность экспериментального превращения со ссылкой на естествознание (в отношении «априорных оснований возможности опыта») только на основе различных свойств киноvari, имеющих отношение к ее тождественности при превращениях. В данном конкретном случае тождество и превращение сливаются воедино, подобно изменениям киноvari: «то красной, то черной, то легкой, то тяжелой» (A 101; Кант, 2006а, с. 149).

Суть в том, что в превращении сохраняется неизменное тождество. Однако киноварь в любом проявлении остается ртутной, хотя с древности известно ее свойство менять цвет с красного на черный под воздействием солнечного или лунного света. Это изменение необратимо, в отличие от обратимой реакции Штала, которую Кант упоминает в предисловии ко второму изданию «Критики...», а именно реакции сбалансированного удаления (и последующего восстановления) определенного «calx», то есть «извести».

В отличие от экспериментальных способов применения ртути, которая «обычно встречается», как пишет Кант в «Opus postumum», «в виде киноvari» (HgS), в «Пролегоменах» представление о цвете золота, вызывающее столько споров среди кантианцев, является «аналитическим», в противоположность вышеупомянутому синтетическому представлению о крас-

and the skeptic.²⁴ I will return to air — and the dove's beating wings (cf. ZeF, AA 08, p. 370; Kant, 1996, p. 338) — at my conclusion.

Given the array of illustrations, Kant would appear to be describing the possibility of experimental transformation with reference to natural science (vis-à-vis the 'a priori grounds of the possibility of experience'), considering the various properties of cinnabar and its identity under transformation. In this specific case, identity and transformation are united, as cinnabar changes: "now red, now black, now light, now heavy" (KrV, A 101; Kant, 1998, p. 229).

The point is invariant identity under transformation. Yet cinnabar is mercurial in every sense, with properties known from antiquity such as the disposition to change from red to black when exposed to sunlight (or moonlight). This alteration is irreversible, unlike the convertible equation Kant invokes in his later preface with Stahl's balanced removal (and subsequent restoration) of a certain "calce" [Kalk] or "lime".

By contrast with the experimental applications of mercury, "usually found", as Kant writes in the *Opus Postumum*, "as cinnabar" (HgS) in the *Prolegomena* — as opposed to the above-mentioned synthetic representation of red colour brought to mind by cinnabar in the first *Critique* — the representation of the colour of gold, subject of so much dispute among Kantians, is "analytic".

²⁴ Это отсылка ко второй из «Пифийских песен» Пиндара, в которой повествуется о дерзкой (в отношении хозяина — Зевса) выходке Иксиона: о его бесстыдном (учитывая вмешательство хозяина — Зевса) соблазнении Нефелы — призрачного фантома богини Геры, сотканного Зевсом из облаков. Кант, рисуя образ «дыма» (lauter Dunst), продолжает: «Обе стороны дерутся с воздухом и со своими тенями, так как они выходят за пределы природы, туда, где для их догматических уловок нет ничего, что можно было бы ухватить и удержать» (A 756 / B 784; Кант, 2006б, с. 955).

²⁴ The reference is to Pindar's Pythian II and Ixion's audaciously insulting (of his host Zeus) and bootless (given his host Zeus's intervention) seduction of Nephelē, the vaporous phantom Hera. Speaking of 'thin air', Kant continues: "Both parties fence in the air and wrestle with their shadows, for they go beyond nature, where there is nothing that their dogmatic grasp can seize and hold" (KrV, A 756 / B 784; Kant, 1998, p. 652).

ном цвете, с которым киноварь ассоциирована в первой «Критике». Кант уточняет, что это справедливо даже в следующих условиях: «...хотя бы их понятия и были эмпирическими, например *золото есть желтый металл*; действительно, чтобы знать это, я не нуждаюсь ни в каком дальнейшем опыте, кроме моего понятия о золоте, содержащего в себе то, что это тело желтое и есть металл; ведь именно это и составляло мое понятие и я не мог сделать ничего другого, кроме как расчлнить его, не разыскивая ничего другого» (AA 04, S. 268; Кант, 1994б, с. 19)²⁵. Опять же, это отличается от подчеркнуто синтетической отсылки к киноварю как веществу, которое является или может стать (причем после такого изменения — необратимо) «то красным, то черным».

Фокус на золоте в исследованиях алхимии²⁶ создает дополнительные трудности для Принчипе (Principe, 1998, p. 11). В своей книге «Начинающий адепт», в первой главе «Бойль спагирический» с подзаголовком «Роберт Бойль и его алхимические поиски», Принчипе рассуждает о загадке особой «красной земли», цитируя вопрос Ньютона о той же «красной земле» в письме к Джону Локку. Принчипе решает вопросы по поводу ссылок на алхимию, о которых шла речь в первой части статьи и выше, подчеркивая, что «слова “алхимия” и “химия” (во всех их орфографических и грамматических вариантах) почти во всех контекстах XVII в. использовались как взаимозаменяемые» (Ibid., p. 8), что закрепилось в традиции и, таким образом, разрешилось в термине *chymistry* (Ibid., p. 9).

Разъяснение значения «красной земли» важно для повествования Принчипе, поскольку он с этого начинается. Но это не является его глав-

This holds, even, as Kant specifies, “[i]f their concepts are empirical, as in: Gold is a yellow metal; for in order to know this, I need no further experience outside my concept, which includes that this this body is yellow and a metal; for this constitutes my very concept, and I did not have to do anything except analyse it, without looking beyond it to something else” (Prol, AA 04, p. 268; Kant, 2004, p. 17).²⁵ Again, this differs from the expressly synthetic reference to cinnabar, a substance that is/can be (and, if so, changed irreversibly) “now red, now black”.

The focus on gold in scholarship on alchemy²⁶ adds further difficulties for Principe (1998, p. 11), who traces the puzzle of a particular “‘red earth’” in the first chapter, “Boyle Spagyricized”, of his book, *The Aspiring Adept: Robert Boyle and his Alchemical Quest*, quoting Newton’s inquiry concerning the same ‘red earth’ in a letter to John Locke. Principe resolves the questions of alchemical reference discussed in Part One and above, emphasising that “The words alchemy and chemistry (in all their orthographic and grammatical variants) are used interchangeably in almost all seventeenth century contexts” (*ibid.*, p. 8), conventionally stipulated, and thus resolved, as “*chymistry*” (*ibid.*, p. 9).

Disambiguation of the “red earth,” though it is important for Principe’s narrative given that he begins with it, is not his main concern. Principe is certainly aware of the reference to cinnabar, however, as he quotes from

²⁵ «Все аналитические суждения целиком основываются на законе противоречия...» (AA 04, S. 267; Кант, 1994б, с. 19).

²⁶ См. «Золотую игру» де Рола (Rola, 1988) и вторую главу «А теперь ради денег» в книге Кудер (Coudert, 1980, p. 36–61) в дополнение к работе Смита (Smith, 1994).

²⁵ “All analytic judgments rest entirely on the principle of contradiction [...]” (Prol, AA 04, p. 267; Kant, 2004, p. 17).

²⁶ See *The Golden Game* by de Rola (1988); see also the second chapter, entitled “And Now for the Money” in Coudert (1980, pp. 36-61), and Smith (1994).

ной задачей, хотя Принчипе, конечно, знает об упоминании киновари, так как цитирует соответствующее место из книги Бойля «Химик-скептик» (1680), а именно из приложения «О получении химических элементов» (Ibid., p. 15). Под вопросом здесь остается то, что всегда под вопросом: традиционная одержимость хризопеей (причем она может иметь циклический характер; к тому же это научный миф).

Здесь важно отметить, что в буквальном смысле алчностью²⁷ и «магическим» мышлением (в качестве примера Х. К. Бинсвангер приводит шляпу фокусника и «ранее не существовавшего кролика») продиктовано то традиционное деление, которое отстаивается сегодня: наука / псевдонаука. Именно из-за того, что алхимикам так и не удалось получить золото, алхимия «попала под определение псевдонауки», по словам Принчипе, цитирующего Джорджа Сартона (Ibid., p. 19). Точнее, отмечает Бинсвангер, технически «золото в принципе можно получить из свинца»²⁸. Относительно «охоты за искусственным золотом» Бинсвангер утверждает со ссылкой на книгу Ричарда Кершагла (Kershagl, 1973), что такие процессы в лучшем случае, то есть за исключением тех, при которых образуются радиоактивные и нестабильные изотопы, «выполняются с использованием очень дорогого и сложного оборудования, [которое] позволяет получить лишь небольшое количество золота» (Binswanger, 1994, p. 34–35).

Но возможно, нам стоит пересмотреть свои метафоры и предположения. Как пишет Принчипе, ссылаясь на объяснение философской алхимии, данное Ван Гельмонтом в 1648 г., «бене-

Boyle's *The Sceptical Chymist* (1680), namely from its appendix "The Producibleness of Chymical Principles" (ibid., p. 15). Here, what remains at issue is what is always at issue: the conventional (and it can be circular; it is also a scholarly canard) obsession with chrysopoeia.

To this extent, an importantly literal cupidity²⁷ and 'magical' thinking (Hans Christoph Binswanger's example is the magician's *cliché* top hat and a "previously non-existing rabbit") drives the conventional bifurcation we champion today: science/pseudoscience. It is the alchemist's ultimate failure to manufacture gold that lands alchemy, to quote Principe (1998, p. 19) (who is, in turn, quoting George Sarton), "under the rubric of pseudo-science". To be sure, as Binswanger notes, technically, "gold can in principle be produced from lead".²⁸ On "the hunt for artificial gold", Binswanger maintains that such processes, at best — that is, apart from those producing radioactive and unstable isotopes — are "carried out with very expensive and complex apparatus, [which] produce only tiny amounts of gold" (Binswanger, 1994, pp. 34-35, citing Richard Kershagl, 1973).

But it might be that we ought to review our metaphors and assumptions. As Principe (1998, p. 40) writes, citing Van Helmont's 1648 explication of philosophical alchemy, "Basilus Valentinus, a Benedictine monk, named the

²⁷ См. работу Бинсвангера, где автор рассуждает о современной экономике, ссылаясь на Гёте, и подчеркивает, что экономическое «создание ценности» — это явная алхимия, поскольку считается, что можно «получить деньги, не приложив к этому никаких усилий» (Binswanger, 1994, p. 9). См. книгу Вернера (Werner, 2018) и книгу Миrowsки (Mirowski, 2004) о сохраняющемся представлении о «беззатратной экономике науки», а также работы: (Mirowski, 1987; 1991).

²⁸ См. также: (Gibney, 2025; Hale, 2025; Matson, 2014).

²⁷ See Binswanger (1994, p. 9) for a discussion of modern economics with reference to Goethe, emphasising that economic 'value creation' is patently alchemical as it is supposed possible "to arrive at money without having earned it through corresponding effort". Cf. Werner (2018) and Mirowski (2004) on the persistent vision of the 'Effortless Economy of Science', as well as Mirowski (1991; 1987).

²⁸ Cf. Gibney (2025), Hale (2025), and Matson (2014).

диктинский монах Василий Валентин назвал душу металла Серой, или натриевой солью, тело — Солью, наконец, он назвал дух Ртутью. Теофраст Парацельс удивительным образом обобщил эти идеи, заимствованные у Василия, и назвал их первоосновами всех тел» (Principe, 1998, p. 40).

Кроме того, несмотря на современную тенденцию игнорировать работы Бетти Джо Титер Доббс, важно ознакомиться с ее книгой «Ньютоновские основы алхимии», в которой рассматривается размышление Марселена Пьера Бертло о драконе, — хотя бы ради одной ссылки, посвященной этому символу (Dobbs, 1975, p. 34).

Даже поверхностное знакомство с алхимией показывает, что если нам предстоит иметь дело с ртутью, то ее необходимо «закрепить» или стабилизировать, а изображения, иллюстрирующие эти химические процессы, довольно жуткие. Отмечая, что «золото — самый стабильный и “закрепленный” из металлов» (Coudert, 1980, p. 45), а киноварная краска — «летучее вещество» (Ibid.), Кудер напоминает нам, используя терминологию «застывания и закрепления», а также приводя слова из «Fixt» Иоганна Рудольфа Глаубера²⁹, что «философская ртуть, которую большинство алхимиков считали важнейшим компонентом философского камня, была чрезвычайно летучей. <...> Алхимики стремились “закрепить” эту ртуть в камне и часто представляли этот процесс в виде жутковатых картин, на которых бог Меркурий изображен с отрубленными руками и ногами» (Ibid.)³⁰. Здесь Кудер ссылается на историографический труд историка медицины из Тюбингена Дитлинде Гольтц, посвященный «сублимации» (Ibid., p. 45, n. 3), в котором Гольтц весьма традиционно подчеркивает, что одно из определений алхимии связано с искусством создания золота (*Goldmacherkunst*) (Goltz,

soul of a metal Sulphur or tincture, the body Salt, and finally he called the spirit Mercury. Theophrastus Paracelsus then, in a wondrous all-embracing fashion, carried over these things derived from Basilius as the principles in all bodies”.

Here, despite the contemporary tendency to neglect Betty Jo Teeter Dobbs, it remains important to read her book — if only for her footnote on the symbol — *The Newtonian Foundations of Alchemy*, which draws on Marcellin Pierre Berthelot’s discussion of the dragon (Dobbs, 1975, p. 34).

The most casual observation *re* alchemy reminds us that if we are to do anything with mercury, it needs to be ‘fixed’ or stabilised; and the images that represent these chemical processes are fairly, baldly horrific. Pointing out that “gold is the most stable and ‘fixed’ of the metals” (Coudert, 1980, p. 45), and glossing cinnabar as a ‘fugitive’ (*ibid.*), Coudert reminds us — using the language of ‘congelation and fixation’, invoking Johann Rudolph Glauber’s ‘Fixt’²⁹ — that “the philosopher’s mercury which most alchemists judged an essential ingredient of the stone, was extremely volatile. [...] Alchemists laboured to ‘fix’ this mercury in the stone, and they often illustrated this procedure in gruesome pictures of the god Mercury, with his hands and feet hacked off” (*ibid.*)³⁰. Here, Coudert cites the Tübingen medical historian Dietlinde Goltz’ historiographical account of ‘sublimation’ (*ibid.*, p. 45n3), wherein Goltz (1972, pp. 33–34), very conventionally, underlines that

²⁹ Подробнее о Глаубере см.: (Wentrup, 2024).

³⁰ Подробнее о «закрепленном» и «летучем» см.: (Kahn, 2016).

²⁹ On Glauber, see Wentrup (2024).

³⁰ On the fixed and volatile, see Kahn (2016).

1972, S. 33–34)³¹. По мнению Кудер, проблема заключается в образах, которые были актуальны для алхимиков того времени и которые сегодня нуждаются в иконографическом анализе. То, что алхимики представляли себе «смутным образом», — это «чудесная трансформация, при которой “душа” материи отделяется от ее “тела” и воссоединяется с ним в более совершенном и чистом состоянии» (Coudert, 1980, p. 45), и это похоже на то, что Кант называет достижением Шталя. «Гермес Трисмегист, — продолжает Кудер, — легендарный основатель алхимии на Западе, считал перегонный куб миниатюрным космосом, в котором дистиллированные вещества возносятся с земли на небеса» (Ibid.).

Для наглядности обратим внимание на близость фигуры уробороса — змеи, пожирающей собственный хвост, на которой написано $\epsilon\nu\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ (все едино), — к перегонной колбе на рисунке 2³². Кудер пишет по этому поводу:

На алхимических иллюстрациях дистилляция и сублимация иногда изображались в виде змея уробороса, пожирающего собственный хвост, что символизировало циклическую природу этого процесса. Чаще всего их изображали в виде птиц, летящих вверх, или в виде души, покидающей тело и возвращающейся обратно.

Сепарирование было гибким термином, описывающим такие операции, как фильтрация, декантация или дистилляция жидкости с целью отделения осадка. Церация заключалась в том, чтобы сделать материал мягким, текучим и похожим на воск (Ibid., p. 47).

³¹ См. также о конкретных химических практиках получения золота в историческом и химическом контексте: (Wentrup, 2025); об альтернативной связи с чеканкой монет: (Kahn, Newman, 2025); больше о реальных практиках, чем о метафорах, см.: (Wennerlind, 2003).

³² Подробнее, в том числе с акцентом на получение золота, см.: (Roberts, 2019).

one definition of alchemy is connected with the art of creating gold (*Goldmacherkunst*).³¹ For Coudert, the trouble has to do with the images that worked for alchemists at the time, and thus which need iconographic analysis today. What the alchemists saw ‘confusedly’ (and this is akin to what Kant describes as Stahl’s achievement) was “a miraculous transformation in which the ‘soul’ of matter separated from its ‘body’ and reunited with it in a more refined and pure state” (Coudert, 1980, p. 45). Coudert continues, “Hermes Trismegistus, the legendary founder of alchemy in the West, considered the alembic a miniature cosmos in which distilled substances ascended from earth to heaven” (*ibid.*).

For illustration, note the proximity of the *ouroboros* figure of the snake consuming his own tail, in which is inscribed $\epsilon\nu\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ (‘all is one’) to the alembic in Fig. 2.³² Coudert writes:

Distillation and sublimation were sometimes symbolized in alchemical illustrations by the tail-eating serpent known as the *ouroboros* to show the circular nature of the process. More commonly, they were symbolized by the upward flight of birds, or by the flight of the soul from the body and its return.

Separation was an elastic term describing operations like filtration, decantation or distillation of a liquid from its residue. Ceration consisted in making the material soft, fluid, and wax like (*ibid.*, p. 47).

³¹ On the specific chemical practicalities of gold-making in a historical and chemical context, see Wentrup (2025). For an alternate connection with coinage, see Kahn and Newman (2025); and here, more material than metaphor, see Wennerlind (2003).

³² For discussion, including the emphasis on making gold, see Roberts (2019).

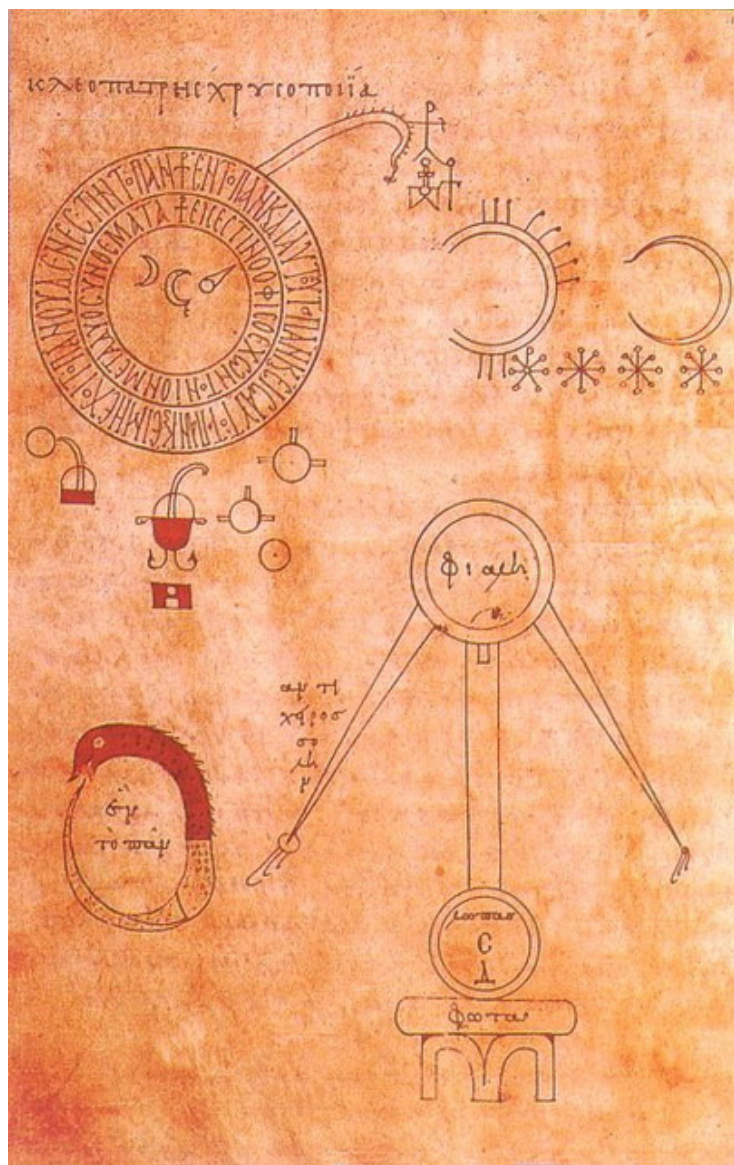


Рис. 2. Codex Marcianus graecus, Национальная библиотека Марциана, Gr. Z. 299 (=584), л. 188v (X–XI вв.). Общественное достояние

Здесь мы возвращаемся к размышлениям о связи между алхимией в ее историческом контексте³³ и нашим нынешним интересом к физической химии в ее прикладном — промышленном — контексте.

³³ См. об этом также в «Деле алхимии» Памелы Х. Смит (Smith, 1994).

Fig. 2. Codex Marcianus graecus, Biblioteca Nazionale Marciana, Gr. Z. 299 (=584), fol. 188v (10th/11th century). Public Domain.

Here we are back to reflecting on the contrasting relation between alchemy in its historical context,³³ and our current interest in physical chemistry in its applied, industrial context.

³³ See also *The Business of Alchemy* by P.H. Smith (1994).

Об алхимии и душе: трансфигурация

Язык алхимии по-прежнему вызывает трудности в философии, даже когда речь идет об истории и философии науки, и на примере Канта мы убедились, что химия также вызывает трудности. Наши предрассудки преследуют нас.

Для чтения Канта нужен греческий язык, но еще важнее знать латынь (Goetschl, 1994), и к этому следует добавить язык наук, включая язык тех ученых, которых называли «философами огня». Этот язык эзотеричен, и Джон Уорвик Монтгомери (1931–2024) напоминает нам, что, согласно Роберту Бойлю, «химику-скептику», немецкий язык можно считать «герметическим языком», поскольку его использовали многие алхимики (Montgomery, 1973, p. 15). Конечно, без знания немецкого (и эзотерического немецкого в придачу — я отсылаю читателя к обзору, изложенному на первых страницах книги Принципе (Principe, 1998)) многого не добьешься. Монтгомери обращает внимание на то же, на что указывал Ницше (когда возводил розы и кресты к Лютеру³⁴, а также к морфологическому принципу Гёте «Alles ist Blatt» («все есть лист»)³⁵), наряду с размышлениями Ницше об истине и лжи и его собственными отсылками к алхимии, поскольку это также можно связать (что усложняет ситуацию при переходе к католицизму) со словами Ангелуса Силезиуса³⁶: «Mensch, allererst wenn du bist

³⁴ «На геральдической печати Лютера изображены роза и крест, и римско-католические критики розенкрейцства в эпоху Реформации указывали на его связь с лютеранством» (Montgomery, 1973, p. 15).

³⁵ На английском языке можно ознакомиться с дискуссией у Пфау (Pfau, 2010), а также с более ранней работой Блоха (Bloch, 1952). О науке, связанной с экспериментами с призмами, и о применении в ней особой феноменологии см., помимо книг о Гёте, работу Олафа Мюллера о свете и тьме (Müller, 2018).

³⁶ Псевдоним Иоганна Шеффлера (1624–1677). Шеффлер, который, согласно Райнеру Шюрману, «переложил на стихи некоторые темы Мейстера Экхарта» (Schürmann, 2003, p. 658, n. 22), обычно цитируется в качестве примера человека, подвергавшегося дискредитации со стороны и протестантов, и католиков, а также опасностям, связанным с использованием «змеиного масла».

On Alchemy and the Soul: Transfiguration

The language of alchemy remains challenging in philosophy even when it comes to history and philosophy of science, and, in the case of Kant, we have seen that chemistry remains a challenge. Our prejudices haunt us.

Reading Kant requires Greek but, more crucially, it presupposes Latin (Goetschl, 1994); and to this must be added the language of the sciences, including those named ‘philosophers of fire’. The language is esoteric; and John Warwick Montgomery (1931–2024) reminds us that Robert Boyle, the ‘skeptical chemist’, claimed that German might be regarded as “the ‘Hermetical language’, because so many alchemists had used it” (Montgomery, 1973, p. 15). Certainly, one will not make much progress without German (and esoteric German to boot — I refer the reader to the constellation outlined in the beginning pages of Principe, 1998). Montgomery foregrounds the same focus Nietzsche notes (tracing roses and crosses back to Luther³⁴ together with Goethe’s morphological “Alles ist Blatt” (“all is leaf”)),³⁵ along with Nietzsche’s reflections on truth and lie, and his own invocations of alchemy, as this may also be connected (adding complexity with a shift to Catholicism) with Angelus Silesius:³⁶ “Mensch, allererst wenn

³⁴ “Luther’s heraldic seal displays a rose and a cross, and Roman Catholic critics of Rosicrucianism during the Reformation period pointed to its connection with Lutheranism” (Montgomery, 1973, p. 15).

³⁵ For one discussion, see Pfau (2010), as well as, earlier, Bloch (1952). On science related to prism experiments, and using his own phenomenology, see, in addition to his books on Goethe, Olaf Müller (2018) on light and darkness.

³⁶ Pseudonym of Johannes Scheffler (1624–1677). Scheffler, described by Reiner Schürmann (2003, p. 658n22) as Meister Eckhart’s ‘versifier’, is typically cited as an example of the person who was a target of Protestant/Catholic calumny along with the dangers of ‘snake oil’.

alle Dinge worden, / So stehst du in dem Wort und in der Götter Orden» («Коль совершен как свет ты сделался отныне, / Ты Богу равносущ и пребываешь в Сыне») (цитата из «Херувимского странника» Силезиуса (см.: Ангелус Силезиус, 1999, с. 100, 101, кн. 1, § 192), взятая как загадочный эпиграф к книге: (Schmid, 1984, p. 5)).

Подчеркивая важность латыни для Мейстера Экхарта, который «даже когда говорит и пишет на родном языке, немецком, остается в значительной степени латиноязычным и в полной мере средневековым мыслителем» (Schürmann, 2003, p. 276), Шюрман объяснял, что понятие *natura* претерпело существенную трансформацию «в конце Средневековья» (Ibid., p. 271) и впоследствии было «переосмыслено», в результате чего «великая цепь бытия развертывает природу с точки зрения, совершенно отличной от общественной и республиканской. Это развертывание исходит из опыта, наиболее ярко проявившегося в металлургических и психических трансмутациях» (Ibid., p. 278). Говоря о том, что Мейстер Экхарт называл «великим алхимическим трудом», Шюрман утверждает, что это показывает, «насколько *natura* (то есть принцип того самого «великого алхимического труда». — Б.Б.) остается далекой от привычного нам сегодня представления о природе. Смотреть на природу так, будто она управляет алхимическим круговоротом элементов, — значит смотреть на нее через перевернутый телескоп» (Ibid., p. 278).

Мы упускаем суть, если рассматриваем это явление с точки зрения суеверий или даже мифа и мистицизма, и делаем еще хуже, если приравниваем средневековые амбиции к современным экономическим мотивам. Для нас то, что ценится как золото, не имеет отношения к «алхимической работе» мира. И возможно, ключ к пониманию можно найти в словах Ангелуса Силезского о жадности, проблеме чистого обладания: «Das mein und dein Verdammet. / Nichts anders stürzt dich in Höllenschlund hinein / Als das verhasste Wort (merks wol!) das mein und dein» («Мое, твое — несет проклятье / Ад разверзает пасть, готова тем жилью, /

du bist alle Dinge worden, / So stehst du in dem Wort and in der Götter Orden» (“O man, only once you have become all things, / thus will you stand in the Word and in the order of the divine”) (Angelus Silesius, 2000, p. 55; Book 5, § 192; cited as gnomic epigraph in Schmid, 1984, p. 5).

Emphasising the importance of Latin for Meister Eckhart, who, “[...] even when he speaks and writes in his mother tongue, German, [...] remains to a large extent a Latin, and entirely a medieval” (Schürmann, 2003, p. 276), Schürmann explains that *natura* underwent an essential transformation “at the end of the Middle Ages” (ibid., p. 271). It was subsequently “recast”, whereby “the great concatenation now deploys nature from a point of departure quite different from the public and the republican. Its deployment sets out from an experience best exemplified in metallurgic and psychic transmutations” (ibid., p. 278). Speaking of what Meister Eckhart named the ‘great alchemical work’, Schürmann argues that this makes manifest “how far *natura*” — namely, the principle of that same ‘great alchemical work’ — “remains removed from any notion of nature familiar to us today. To look at nature as it commands the alchemic rotation of elements is to examine it through the lens of an inverted telescope” (ibid.).

We miss the point if we conceive this in terms of superstitions, or else of myth or mysticism; still worse if we level the medieval ambition to contemporary economic motivations. For us, what matters about gold is not involved in the ‘alchemical work’ of the world. And one can perhaps read, between the lines of Angelus Silesius on greed and the problem of sheer possession — “*Das mein und dein Verdammet. / Nichts anders stürzt dich in Höllenschlund hinein / Als das verhasste Wort (merks wol!) das mein und dein*” (“That mine and thine damns us. / Nothing

Кто знай твердит: “Мое, твое, мое, твое”») (Ангелус Силезиус, 1999, с. 372–373, кн. 5, § 238) — это высказывание уже встречается в первом философском изречении Анаксимандра, которое Ницше называет первой трагической *этикой* и позже повторяет в презрительном отзыве Заратустры о «золоте торговца»³⁷.

По мнению Шюрмана, придерживающегося традиционного подхода к метафорам, нужно уловить преобразованную силу этой метафоры: природа изменилась, «позиционная логика» изменилась. «Мастера хотят одухотворить свои тела. Если они плавят металлы и заставляют их превращаться друг в друга, то на самом деле они работают над собой, чтобы их собственное тело стало легким, текучим, растяжимым, а их дух, в свою очередь, обрел телесные качества, такие как устойчивость к огню и неподвижность» (Schürmann, 2003, p. 278). Это духовное «золото» — «цель непривязанности», бесформенное, самое благородное из уникальных форм. Вдобавок, будучи, как выше, так и ниже, принципом преобразования мира в его природе и через нее, «алхимия действует по принципу непрерывности в минеральной и психической сферах. И там, и там она учит *solve et coagula*» (растворять и коагулировать / разделять и соединять) (Ibid., p. 280–281).

Далее Шюрман объясняет суть самой этой «работы»:

Алхимик использует свой промысел, чтобы создавать уникальные вещи, и в этом его работа становится терапевтической. Превратить металлы или душу в нечто неопределенное, а затем выделить из них что-то уникальное — значит вернуть их к их изначальной основе, а затем облагородить их (у Экхарта слово *edelkeit*, «благородство», обозначает не только степень бытия, но и измененное бытие: мы должны преобразиться в благородных людей...). Круговорот исцеляет элементы, наделяя их благородством, присущим — предписанным — их виду, исцеляя свинец превращением его в капли золота... исцеляя овес

³⁷ «Пусть царствует торгош там, где все, что еще блесит, — есть золото торговца!» (Ницше, 2007а, с. 214). — Примеч. пер.

other collapses you into the abyss of hell / but that hateful word (mark well!) that mine and thine”) (Angelus Silesius, 2000, p. 222; Book 5, § 238) — a sentiment already articulated in the first philosophical saying by Anaximander; what Nietzsche names the first tragic *ethic*, later reprised in Zarathustra’s contempt for ‘shopkeeper’s gold’.

For Schürmann (2003, p. 278), who takes the traditional tack of metaphor, what must be understood is the transformed force of that metaphor: nature has changed, “positional logic” has changed. “The masters want to spiritualize their bodies, if they liquefy metals and make them pass one into the other, in truth they work on themselves in order that their own body become light, fluid, extendible, and that their spirit in turn take on bodily qualities such as resistance to fire and immobility” (*ibid.*). This spiritual ‘gold’ is “the goal of non-attachment”, formless, the noblest of singular forms. Withal, and as the principle of such transformation, *as above, so below*, of the world in and through its natures, “Alchemy acts upon the principle of continuity in the mineral and psychic domains. In both it teaches the *solve et coagula*” (dissolve and coagulate / separate and conjoin) (*ibid.*, pp. 280-281). Thus, Schürmann goes on to explain the “work” itself:

The alchemist uses his industry to produce the best of singulars, and in this his work becomes therapeutic. To reduce metals or the soul to the indeterminate and then to educe a singular is to bring them back to their most common ground and then to ennoble them (in Eckhart, *edelkeit*, ‘nobility’, designates not only the degree of being, but altered being: we are to transmute ourselves into the nobleman [...]) Rotation heals the elements in conferring upon them the nobility inscribed in — preinscribed, prescribed by — the species, healing lead by converting it into drops of gold; [...] healing oats by converting them

превращением его в снопы пшеницы... <...> Следовательно, металлы и травы нужно услащать (Ibid., p. 281, см. также p. 286–287).

Хотя важно подчеркнуть, что Шюрман ни в коем случае не занимается историей науки — ни химии, ни алхимии — и не фокусируется на Канте, однако его подход — полезное дополнение к трудам Монтьомери и Принчипе, а также современных историков, таких как Вентруп, который также обращает внимание на «сладкий» вкус алхимико-медицинских препаратов (Wentrup, 2025, p. 21). К этому следует добавить труды самих спагиристов, в том числе тех, кто исследует сложное происхождение слова «алхимик»³⁸, а также их собственные исследования в области минералогии, ботаники (в том числе виноделия, как отмечает Вентруп), а особенно медицины и т.д. Таким образом, традиция научной алхимии дополняет теологические, мистические и спиритуалистские традиции. Задача непростая, ведь мы остаемся достаточно наукоцентричными, чтобы полагать, что любое упоминание алхимии, кроме как в качестве метафоры, неизбежно ассоциируется с псевдонаукой³⁹.

³⁸ Так, рассуждая об истоках этого термина у Парацельса, Кан и Ньюман ссылаются на определение алхимиков / спагириков, данное базельским врачом Теодором Цвингером: Это «те, кто с помощью огня могут растворять неоднородные тела и коагулировать однородные. <...> Наш знаменитый Теофраст Парацельс, человек, достигший в этом искусстве таких высот, что его можно было бы назвать чудотворцем, назвал <алхимию> спагирическим искусством по ее происхождению, поскольку она всецело состоит из ἐν τῷ πλῆν καὶ ἀγείρειν, извлечения или разделения, а также соединения или коагуляции» (цит. по: Kahn, Newman, 2025, p. 43).

³⁹ Так, Пол Карус в своем переводе «Херувимского странника» Ангелуса Силезиуса сообщает, что не смог найти ни одного изображения автора, И. Шеффлера, кроме карикатуры на шарлатана XVII в., торговца змеиным маслом и тому подобным (см.: Carus, 1908, p. 292–293). Но использовать насмешливый образ — это явно дерзкая клевета. Бэкон цитирует Плутарха, который приписывает подобную тактику Александру Македонскому. В качестве противоположного примера можно привести заглавную иллюстрацию к книге Силезиуса 1657 г., на которой изображен летающий херувим, в соответствии с ее названием. См.: (Tilton, 2007), а также текст первоисточника, вдохновившего Принчипе на его исследования, — «Химическую свадьбу» Иоганна Валентина Андреа (Andreae, 2001).

into bushels of wheat [...]. Hence metals and grasses need to be sweetened (Schürmann, 2003, p. 281; see also pp. 286–287).

Although it is important to underline that Schürmann is by no means tracing the history of science or chemistry/alchemy and that his concern is not with Kant, his account is a useful complement to Montgomery and Principe, as well as to recent historiographers such as Wentrup (2025, p. 21), who also emphasises the ‘sweet’ in alchemical-medical preparations. To this must be added the science of the spagyrist themselves, including those who retrace the complex origins of the word itself for alchemists,³⁷ together with their own concerns, mineralogical, botanical (including wine, as Wentrup also notes), and especially medical, and so on. Thus, the tradition of scientific alchemy complements theological, mystical, spiritual traditions. The task is daunting, as we remain scientific enough to suppose that any and all reference to alchemy, other than as metaphor, inevitably invokes pseudoscience.³⁸

³⁷ Thus, on the etymological origins of the term for Paracelsus, Kahn and Newman cite the Basel physician Theodor Zwinger’s definition of alchemists/spagyrist as “those who can, through the action of fire, dissolve the heterogeneous bodies and coagulate the homogeneous. [...] Our popular Theophrastus Paracelsus, a man who excelled in this art to the point of being miraculous, called [alchemy] the spagyric art through an appropriate derivation, since it entirely consists ἐν τῷ πλῆν καὶ ἀγείρειν, in extracting or separating, and compounding or coagulating” (Zwinger cited in Newman and Kahn, 2025, p. 43).

³⁸ In his translation of Angelus Silesius, *Cherubinic Wanderer*, Paul Carus (1908, pp. 292–293) reports that he could find no image of the author, Johannes Scheffler, apart from a caricature of a seventeenth century quack, purveyor of snake-oil and the like. But to use a mocking image is picture-book calumny, unhesitatingly deployed, to reference Bacon in Latin, who is in turn following Plutarch’s attribution of the tactic to Alexander. See, by contrast, the title image in Angelus Silesius (1657) depicting, true to his name, a flying cherub. See also Tilton (2007), as well as the original text that inspired Principe’s undertakings, *Chymische Hochzeit* by Andreae (2001).

Шюрман напоминает нам о том, что, несмотря на (отмеченные выше) важные усилия по демифологизации и этимологизации алхимии, согласно одной «устоявшейся» версии,

слово «алхимия» происходит от «черной земли» Египта, а точнее, от аллювиальных илов Нила. Таким образом, само слово указывает на недифференцированное: на «единое»... которое также называют *nigredo*. Согласно учению о круговороте, земля, вода, воздух и огонь могут превращаться друг в друга, проходя через состояние неразличимости, которое является первым этапом работы. То же относится и к семи металлам: свинцу, цинку, железу, ртути, меди, серебру и золоту. Они не рассматриваются как простые тела. В процессе работы металлы, особенно самый неблагородный из них — свинец, — приводятся к единообразию, чтобы затем из них можно было получить самый благородный металл — золото... Таким образом, нас интересуют два момента: *сначала* приведение элементов к состоянию неразличимости, *затем* получение из них самого лучшего из всех... эта последовательность выражена в принципе *solve et coagula* [растворять и сгущать] (Schürmann, 2003, p. 280).

Шюрман подчеркивает, что «Бог никогда не был проблемой в алхимии», указывая, что «и Альберт Великий, и Фома Аквинский связывали алхимию с физикой» (Ibid., p. 280). Это противоречит утверждению Бинсвангера о том, что алхимиком, включая «новую экономику» и «темную сторону технологического процесса и индустриализации» руководит Мефистофель (Binswanger, 1994, p. 198)). Шюрман бесценен с герменевтической точки зрения, когда отмечает: «...если рассматривать алхимию *только* как разжижение металлов или *только* как очищение души, то можно упустить саму суть алхимического процесса» (Schürmann, 2003, p. 281). И подобно тому, как Бинсвангер ссылается на Гёте в контексте экономики, следует также упомянуть работу Грея об алхимическом символизме у Гёте (Gray, 2010), которую можно рассматривать в контексте проекта Монтгомери, утверждающего, что Лютер «видел Христа, который спасает нас, как “существенно присут-

Where we have noted important demythologising efforts to etymologise alchemy, Schürmann (2003, p. 280) reminds us that, on one ‘received’ account,

“alchemy” would derive from the “black earth” of Egypt, or more precisely, from the alluvial silt of the Nile. The word itself would thus point to the undifferentiated: to the “one” [...], which is also called *nigredo*. The rotation supposes that earth, water, air, and fire can pass into one another by *going through* this indistinction, the work’s first stage. Likewise for the seven metals: lead, zinc, iron, mercury, copper, silver, and gold. They are not treated as simple bodies. In a work such as leading the metals, notably the most ignoble which is lead, back to uniformity so as then to be formed into the most noble which is gold [...]. Hence the two moments that interest us: *first* reducing the elements to indistinction, *then* producing from this the best of them all. [...] this sequence expresse[s] in the maxim *solve et coagula*.

Schürmann emphasises that “in alchemy God is never the issue”, noting that “both Albert the Great and St Thomas associate alchemy with physics” (*ibid.*). This differs from Binswanger’s claim that Mephistopheles guides the alchemist, including the ‘new economy’ and the “dark side of technological process and industrialisation” (Binswanger, 1994, p. 198). Where Schürmann (2003, p. 281) is hermeneutically invaluable is where he emphasises that “one is bound to miss the alchemic work itself if it is seen as *only* metallurgic liquefaction or *only* psychic purification”. And just as one has cited Binswanger on Goethe and the economy, one can also add Gray (2010) on Goethe’s alchemical symbolism, which may be set in the context of Montgomery’s project, which argues that Luther “saw the Christ who saves us as ‘substantially present everywhere in and through all creatures, in all their parts and places’ — ‘even the most insignificant leaf of a tree’” (Montgomery, 1973, p. 22).

ствующего повсюду и во всех творениях, во всех их частях и местах” — “даже в самом ничтожном листке на дереве”» (Montgomery, 1973, p. 22).

Вдобавок к трактовкам Принципе, а также Ф. Йейтс, Б. Дж.Т. Доббс и А. Дж. Дебюса (о Дебюсе см.: Parshall, 2015) наряду с более поздними и более цитируемыми авторами, в исследованиях сохраняется, как отмечалось выше, вигианская точка зрения, в которой алхимия отождествляется с поиском золота. Обратите внимание, что исследование Монтгомери, — пожалуй, лучшая книга об Андреэ — также полезна тем, что в ней рассматривается *свадьба* как таковая, то есть свадьба как понятие, «нерушимые узы любви», по выражению Монтгомери, который, в свою очередь, цитирует Андреэ.

Под влиянием общепринятого определения алхимии как поиска способа получения золота сложилась тенденция к искажению связи между химией и алхимией⁴⁰. Кроме того, современные ученые склонны отвергать более ранние исследования, тем самым оптимизируя свою собственную область знаний и укрепляя свои предубеждения. В результате мы получаем новую версию вигианской трактовки истории, но не по указу императора или в силу политических причин, а просто в силу академического замысла — «стратегия кукушки», которая захватывает университетские кафедры и исследовательские программы, обрекая на забвение прошлые традиции и альтернативные интерпретации.

Вот почему мы не можем обойтись без герменевтической философии и истории науки, ведь без такой герменевтики мы не сможем понять даже такого, казалось бы, традиционного ученого, как Кант. Следует также подчеркнуть, что связь между наукой и алхимией остается настолько неясной, что одним из лучших доказательств того, что наука — это наша «новая религия» (если использовать выражение, позаимствованное Хайдеггером у Ницше, который

⁴⁰ См., даже если эта работа исторически ограничена контекстом начала XX в.: (Lindberg, 2023), а также более популярную работу: (Seifert, 2024).

In addition to Principe, along with Yates and Dobbs and Debus (on Debus, see Parshall, 2015), and in addition to more recent others more popularly cited, there persists, as argued above, a Whiggish conviction identifying alchemy with the quest for gold. Note that Montgomery’s study, probably the best book on Andreae, is also helpful for its discussion of *Hochzeit* as such — that is, the wedding as a notion, or the ‘indissoluble bonds of love,’ to quote Montgomery (who is, himself, quoting Andreae).

Given the stock definition of alchemy as the pursuit of gold, the relation between chemistry and alchemy tends to be bowdlerised.³⁹ In addition, today’s scholars are inclined to dismiss past scholarship, thereby streamlining their own field and solidifying their prejudices. The result yields a new distillation of Whig accounts of history, not by imperial decree or by politics in any patent sense, but simply by academic design, a cuckoo strategy co-opting university chairs and research programmes, and consigning past traditions or alternate readings to non-mention.

This is why we cannot do without a hermeneutic philosophy and history of science: we cannot parse even a scholar we take to be as conventional as Kant without such a hermeneutic. It is true that it should also be underlined that the relationship between science and alchemy remains so obscure that one of the best demonstrations of science as our ‘new religion’ (to use the phrase Heidegger took over from Nietzsche’s characterisation of science as ‘the latest ascetic ideal’) is not only that we have inscribed science into the place of religion,

³⁹ See, if limited historically to the context of the early twentieth century, again Lindberg (2023) and more popularly Seifert, (2024).

видел в науке новейший аскетический идеал), является не только то, что мы поставили науку на место религии, но и то, что старые предрассудки в отношении алхимии все еще сильны⁴¹. Точно так же Монтгомери ссылается на размышления Баттерфилда о своего рода обратном заражении симпатией, объясняя отречение (*retractio*) Принчипе, которое явно заметно уже в 1949 г.: «Историки, специализирующиеся в этой области, порой сами оказываются под гневом Божиим, потому что, подобно тем, кто пишет о споре между Бэконом и Шекспиром или об испанской политике, они сами проникаются тем безумием, которое пытаются описать» (цит. по: Montgomery, 1973, p. 13).

Осложняют эту ситуацию те проблемы, которые Кант описывает в связи с проектом познания и науки как таковых (на что обращает внимание Ницше), а именно возникающие при разделении всех объектов на *феномены* и *ноумены*:

Мы теперь не только прошли через всю страну чистого рассудка и внимательно рассмотрели каждую часть ее, но также измерили ее и определили в ней место каждой вещи. Но эта страна оказалась островом, самой природой заключенным в неизменные границы. Она есть страна истины (интригующее название), окруженная обширным и бушующим океаном, этим местоположением иллюзий, где туманы и льды, готовые вот-вот растаять, кажутся новыми странами и, постоянно обманывая пустыми надеждами мореплавателя, жаждущего открытий, втягивают его в авантюры, от которых он никогда уже не может отказаться, но которые он тем не менее никак не может довести до конца (A 236 / B 295; Кант, 2006б, с. 391 – 393)⁴².

Возможно, Ницше был знаком с этим поразительно символическим портретом Канта (рис. 3), и уж точно Кант знал об уроборосе (см. также: Babich, 2021).

⁴¹ См. также статью Дэвиса, в которой он утверждает, что химия появилась раньше алхимии (Davis, 1936).

⁴² Ср. цитирование Ньютона у Гейзенберга: (Heisenberg, 1958, p. 9).

but that old prejudices contra alchemy persist.⁴⁰ In the same way, Montgomery cites Butterfield's reflections as a kind of reverse sympathetic contamination, explaining, already in 1949, Principe's apparent *retractio*: "The historians who specialize in this field seem sometimes to be under the wrath of God themselves; for like those who write on the Bacon-Shakespeare controversy or on Spanish politics, they seem to become tinctured with the kind of lunacy they set out to describe" (Butterfield, cited in Montgomery, 1973, p. 13).

Things are made more complicated by the challenges Kant describes with respect to the project of knowledge and science as such (Nietzsche emphasises this), in terms of distinguishing all objects into *phenomena* and *noumena*:

We have now not only travelled through the land of pure understanding, and carefully inspected each part of it, but we have also surveyed it, and determined the place for each thing in it. This land, however, is an island, and enclosed in unalterable boundaries by nature itself. It is the land of truth (a charming name), surrounded by a broad and stormy ocean, the true seat of illusion, where many a fog bank and rapidly melting iceberg pretend to be new lands and, ceaselessly deceiving with empty hopes the voyager looking around for new discoveries, entwine him in adventures from which he can never escape and yet also never bring to an end (KrV, B 295 / A 236; Kant, 1998, p. 338-339).⁴¹

Nietzsche might have been familiar with this strikingly symbolised portrait of Kant (Fig. 3); and certainly the *ouroboros* was known to Kant (see also Babich, 2021).

⁴⁰ See also Davis (1936) for the argument that chemistry predates alchemy.

⁴¹ Cf. Newton, as cited in Heisenberg (1958, p. 9).



Рис. 3. Джон Чепмен (творил в 1792 – 1823 гг.).
Иммануил Кант. Гравюра точечной техникой,
4 апреля 1812 г. Коллекция Уэллкома: Галерея,
30 марта 2018 г. Лондон, Великобритания.
Общественное достояние

Это и есть тот оптимизм, который «скрыт», как говорит Ницше в своей первой книге о трагедии, в самой сути логики, замыкающейся, подобно уроборосу, на самой себе и описывающей Канта в связи с *ноуменом* как таковым (см. первую часть статьи: Бабич, 2025, с. 51):

Ибо на периферии окружности, ограничивающей науку, имеется бесконечно много точек, и если еще никак нельзя предвидеть, каким путем когда-либо ее круг мог бы быть

Fig. 3. John Chapman (active 1792 – 1823).
Immanuel Kant. Stipple engraving,
4 April 1812. Wellcome Collection: Gallery,
30 March 2018. London, UK.
Public Domain.

It is this optimism, 'concealed', as Nietzsche says in his first book on tragedy, in the essence of logic recoiling, *ouroboros*-like, in on itself, describing Kant with respect to the *noumenon* as such (mentioned in Part One – see Babich, 2025, p. 51):

For there is an infinite number of points on the periphery of the circle of science, and while we have no way of foreseeing how the circle could ever be completed, a noble and

окончательно измерен, то благородный и одаренный человек еще до середины своей жизни неизбежно наталкивается на такие пограничные точки окружности и с них вперяет взор в неуяснимое. Когда он здесь, к ужасу своему, видит, что логика у этих границ свертывается в кольцо и в конце концов вливается в свой собственный хвост, тогда совершается прорыв к новой форме познания — *трагическому познанию*, которое, чтобы быть вообще выносимым, нуждается в защите и лекарстве искусства (Ницше, 2012б, с. 93).

Вопреки современным научным предрассудкам, имеющимся даже в истории и историографии химической науки, алхимию нельзя сводить к набору приемов превращения свинца в золото, какими бы полезными они нам ни казались — учитывая нашу приверженность «хитростям», которые могли бы вернуть молодость старику, — в рамках современных алхимических устремлений: молекулярная химия ради прибыли и власти.

В той же мере проблема с киноварью остается нерешенной и для современной промышленной химии⁴³. Ключ к решению — это изменение и восстановление, или возвращение: преобразование. В другом примере Канта, о ликантропии, человек превращается в животное, а затем снова становится человеком (A 100; Кант, 2006а, с. 149). То же самое происходит с погодными циклами: лед и снег в день летнего солнцестояния, или дерево, которое зацвело не по сезону зимой, но вновь подчиняется времени года (Ibid.; Там же). Однако в случае с киноварью, которая «то красная, то черная», возвращения не происходит.

Алхимическая проблема — это актуальная прикладная химическая проблема. Ницше добавляет к ней биологию и термодинамическую статистику, утверждая, что избыток и отходы — это путь как к жизни, так и к смерти. Таким образом, Ницше вслед за лучшими пред-

gifted man inevitably encounters, before the mid-point of his existence, boundary points on the periphery like this, where he stares into that which cannot be illuminated. When, to his horror, he sees how logic curls up around itself at these limits and finally bites its own tail, then a new form of knowledge breaks through, tragic knowledge, which, simply to be endured, needs art for protection and as medicine (Nietzsche, 1980b, p. 101; Nietzsche, 1967, p. 75).

Contra modern scholarly prejudice, even within the history and historiography of chemical science, alchemy may not be reduced to a collection of techniques for changing lead into gold, useful as we might take that to be, given our dedication to the hacks that might turn an old man young and today's alchemic commitments: molecular chemistry for profit and power.

To this same extent, the problem with cinnabar is still an unsolved problem for today's industrial chemistry.⁴² The redemptive key is change and restoration or return: transfiguration. In Kant's other case, that of lycanthropy, for example, the human becomes an animal, and again becomes human (KrV, A 100; Kant, 1998, p. 229). So, too, the cycle of the weather: ice and snow on the day of the summer solstice, or the tree that blooms unseasonably in winter, but again yields to the season. But in the case of cinnabar, 'now red, now black', there is no return.

The alchemical problem is today's applied chemical problem. Nietzsche adds biology and thermodynamic statistics to argue that abundance and waste is the way of both life and death. Hence, Nietzsche argued with the best of nineteenth century cosmology that, quite as plausibly as the order Kant observed, a 'dancing star' (Nietzsche, 1980a, p. 19) could be born of chaos with none of the law and regularity Kant presupposed.

⁴³ См. снова, как уже отмечалось выше: (Davidson, Willsher, 1981; Terrapon, Béarat, 2010).

⁴² See again, as noted above, Davidson and Willsher (1981), and Terrapon and Béarat (2010).

ставителями космологии XIX в. утверждал, что «танцующая звезда» может родиться из хаоса (Ницше, 2007а, с. 17), не подчиняясь закону и правилам, которые предполагал Кант, с такой же вероятностью, как и порядок, который наблюдал Кант.

Для стоиков, а также, что примечательно, для Эрвина Шрёдингера, который в своих Дублинских лекциях подхватывает эту мысль, восходящую к восточному мистицизму, *могло не быть* никакой разницы между «ты», которое говорит «я», и Вселенной (Шрёдингер, 2002, с. 89). Ты уже есть всё, но ты этого не осознаёшь. Исключение составляют лишь те, кто, как пишет Ницше, понял, что они — фигуры в сновидении спящего бога, фигуры сновидения, которые догадываются, что всё вокруг — сон (ср.: Ницше, 2007б, с. 154).

Речь идет о том, что Трейси Стронг называет *трансфигурацией* (Strong, 1975)⁴⁴. Наше мышление дает сбой, как напоминает нам Ницше в своем «Дионисийском мировоззрении»: ужас существования должен быть скрыт красотой — здесь Ницше, вслед за Гёте (и, как отмечалось ранее, за Лютером), ссылается на розы⁴⁵ — ради того, чтобы мы могли жить. По мнению Ницше, для этого нужна иллюзия, явная и признанная, как подчеркивал Ганс Файхингер, «как будто».

На рисунке 3 выше изображен Кант в окружении змея, пожирающего самого себя. У Ницше змей другой: он содержит и золото, и соблазн — «ценность самого эфемерного и преходящего, соблазнительный золотой блеск на чреве змеи <по имени> *vita*» (Ницше, 2005, с. 321) — в трудах Канта змей чаще встречается как более традиционный символ, со ссылкой на книгу Бы-

For the Stoics — and Erwin Schrödinger (1944, p. 130) notably picks up on this point in his Dublin lectures as it recurs in Eastern mysticism — there *could be* no difference between the you that says I and the universe. You are already everything *and* you do not know it, the exception being those who have figured out, as Nietzsche writes, that they are figures in the dream of a god who dreams: dream figures who glean that everything is a dream (see also Nietzsche, 1980e, p. 164).

At issue is what Tracy Strong (1975) emphasises as *transfiguration*.⁴³ Our thinking breaks down, as Nietzsche reminds us in his *Dionysian Worldview*: the horror of existence must be covered with beauty — here the reference, via Goethe (and as noted earlier, via Luther), is to roses⁴⁴ — for the sake of life, which, as Nietzsche argues, requires illusion: an explicit and acknowledged (as Hans Vaihinger also emphasised) ‘as if’.

Figure 3 gives us Kant surrounded by a serpent devouring itself. If Nietzsche’s own serpent includes both gold and seduction — “*der Werth des Kürzesten und Vergänglichsten, das verführerische Goldaufblitzen am Bauch der Schlange vita*” (“the value of the briefest and most fleeting, the seductive flash of gold on the belly of the snake of life, *vita*”) (Nietzsche, 1980f, p. 348) — the serpent appears more conventionally in Kant’s writing, both with reference to Genesis, and more classically, metaphorically, when he speaks of the innocence of doves: “Politics says, ‘Be ye

⁴⁴ Можно сослаться также на Элиаде (Элиаде, 2025) или Монтгомери, а еще более отчетливо об этом писал Рамсэй (Ramsay, 1997).

⁴⁵ «Греку были знакомы ужас и отвратительные стороны бытия, но он затушевывал их, чтобы иметь возможность жить: крест, спрятанный среди роз, как это выражено гётевским символом» (Ницше, 2012а, с. 209). См. также: (Nietzsche, 1980, S. 588).

⁴³ One can also return to a reading of Eliade (1978) or Montgomery (1973); or see, still more plainly, Ramsay (1997).

⁴⁴ Nietzsche (1980c, p. 560): “The Greek knew the terrors and atrocities of existence, but he veiled them in order to be able to live: a cross hidden among roses, following the Goethean symbol” (cf. “*Der Grieche kannte die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins, aber er verhüllte sie, um leben zu können: ein Kreuz unter Rosen versteckt nach dem Goetheschen Symbol*”). See also Nietzsche (1980d, p. 588).

тия и в более классическом, метафорическом смысле, когда он пишет о невинности голубей: «Политика говорит: “Будьте мудры, как змии”, мораль прибавляет (как ограничивающее условие): “и просты, как голуби”»⁴⁶ (AA 08, S. 370; Кант, 2024, с. 192).

Кант любил приводить пример с голубем, отмечая упругое напряжение воздуха, сопротивление которого поддерживает кажущийся легким взлет голубя, а контраст между голубем и змеем перекликается с Евангелием от Матфея (10: 16), что Шопенгауэр дополнил единственным правилом: «Никому не вреди» (*Neminem laede*) (Шопенгауэр, 1910, с. 143), которое усложняется повелением, что человек должен — это и есть кантовский императив — всегда помогать там, где это возможно: *imo omnes, quantum potes, juva*. Этой морали вторит Гёльдерлин, который говорит о лебедях, парящих в небе, опьяненных поцелуями, и о гусях, неуклюже машущих крыльями, как о примере невозможного состязания между поэзией современности и Античности, — это не что иное, как отсылка к драке «с воздухом и со своими тенями», как пишет Кант о том, когда в познании выходят за пределы природы (A 756 / B 784; Кант, 2006б, с. 955).

Вывод, к которому приходит Кант, напоминает нам, что подобно тому, как голубю нужны препятствия — сопротивление воздуха, чтобы летать, а в другом месте Кант пишет в подобном смысле об *эфире* (AA 21, S. 218), так же необходимо, чтобы вся политика «преклонила колени перед правом» (AA 08, S. 380; Кант, 2024, с. 204).

Это и есть та «алхимия», вокруг которой до сих пор ведутся споры.

⁴⁶ Я благодарна покойной Трейси Стронг за провокационное напоминание о «вечном мире» Канта. См. обсуждение этой темы: (Mendus, 1988). Это противопоставление змеи и голубя сильно отличается от рассуждений Умберто Эко о постмодернизме и ближе по крайней мере к одной из двух заключительных глав книги Аласдера Макинтайра «После добродетели»: «Троцкий и святой Бенедикт» (Макинтайр, 2000, с. 346). Противостояние — ключевой момент. См. также более традиционную и аналитическую работу Клейна под названием «О змеях и голубях» (Klein, 2021).

wise as serpents’; morals adds (as a limiting condition) ‘and guileless as doves’” (ZeF, AA 08, p. 370; Kant, 1996, p. 338).⁴⁵

Kant was fond of the example of the dove, noting the elastic tension of the air that, in its resistance, sustains the dove’s seemingly easy ascent; and the contrast between dove and serpent echoes Matthew 10:16, as extended by Schopenhauer (2007, p. 27) with one and only one rule: ‘cause no one to suffer’, *Neminem laede*. This is complicated by the command that one must — this is the Kantian imperative — *always* help where one can: *imo omnes, quantum potes, juva*. That morality is matched by Hölderlin who spoke of swans gliding head-drunk with kisses, and no less of geese awkwardly plying their wings, as an example of the impossible contest between the poetry of modernity and antiquity — not unlike the wind-egg reference to “beating the air” or, once again, “wrestling with shadows” as Kant writes, when one goes, in cognition, beyond the limits of nature (*KrV*, A 756 / B 784; Kant, 1998, p. 652).

The conclusion Kant endorses reminds us that just as the dove needs her obstacles, the resistance of air, in order to fly, and as elsewhere Kant writes in the same vein about *Aether* (*OP*, AA 21, p. 218; Kant, 1993, p. 69), it is necessary that all politics “bend its knee before right” (ZeF, AA 08, p. 380; Kant, 1996, p. 347).

This is the ‘alchemy’ about which the spirit still turns.

⁴⁵ I thank the late Tracy Strong for the provocative reminder of Kant’s *Perpetual Peace*. For a discussion, see Mendus (1988). This opposition between ‘serpent and dove’ is rather different from Umberto Eco’s reflections on postmodernism, and closer to at least one half of Alasdair MacIntyre’s closing chapter title in *After Virtue*: “Trotsky and St Benedict” (see MacIntyre, 1980, p. 256). The contest is key. See also, more conventionally or analytically-minded, Klein (2021), entitled: “On Serpents and Doves”.

Благодарности. Автор благодарит Марко Буццони, Говарда Кейгилла, Эмилио Маццу, Джона Уорвика Монтгомери (1931–2024), Лоуренса Принчипе и Кеннета Вестфала за любезный обмен мнениями, также благодарит Нину Дмитриеву. Я также признательна Трейси Барр Стронг (1943–2022) за обсуждение темы, Дэнну Дальстрому из Бостонского университета за вдохновение и Аннабель Дюфурк за предоставленную возможность прочитать отрывки из этой статьи в качестве онлайн-лекции для ее студентов в Университете Радбода в Неймегене в ноябре 2021 г.

Список литературы

Ангелус Силезиус. Херувимский странник (Остромные речения и вирши) / пер. с нем. Н. О. Гучинской. СПб.: Наука, 1999.

Бабич Б. Философия химии Канта и космология Ницше: о материальной герменевтике алхимии и киновари. Часть I // Кантовский сборник. 2025. Т. 44, № 3. С. 43–80. <https://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-3-2>.

Кант И. Метафизические начала естествознания // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 4. С. 247–372.

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

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

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

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

Кассирер Э. Теория относительности Эйнштейна / пер. с нем. Е. С. Берловича, И. Я. Колубовского. М. : Книжный дом «Либроком», 2009.

Макинтайр А. После добродетели / пер. с англ. В. В. Целищева. М. : Академический Проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2000.

Малабу К. Можем ли мы отказаться от трансцендентального? // Философский журнал. 2018. Т. 11, № 1. С. 99–110. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2018-11-1-99-110>.

Acknowledgments. The author thanks Marco Buzzoni, Howard Caygill, Emilio Mazza, John Warwick Montgomery (1931–2024), Lawrence Principe, and Kenneth Westphal for kind correspondence; thanks also to Nina Dmitrieva. I am grateful for conversation with Tracy Burr Strong (1943–2022) in addition to Dan Dahlstrom, and I thank Annabelle Dufourq for inviting me to present elements of this essay as an online lecture for her students at Radboud University, Nijmegen, in November of 2021.

References

Agassi, J., 1971. Kant's Program. *Synthese*, 23(1), pp. 18–23.

Alleau, R., 1977. *La science des symboles. Contribution à l'étude des principes et des méthodes de la symbolique Générale*. Paris: Payot.

Andreae, J. V., 2001. *Chymische Hochzeit des Christiani Rosencreutz Anno 1459*. Edited by B. Baan. Stuttgart: Urachhaus.

Angelus Silesius (Scheffler J.), 2000. *Cherubinischer Wandersmann. Kritische Ausgabe*. Edited by L. Gnädinger. Stuttgart: Reclam.

Babich, B., 2004. Nietzsche's göttliche Eidechse: 'Divine Lizards', 'Greene Lyons' and Music. In: R. and C. Davis Acampora, eds., 2004. *Nietzsche's Bestiary*. Lanham: Rowman & Littlefield, pp. 264–283.

Babich, B., 2010. Towards a Critical Philosophy of Science: Continental Beginnings and Bugbears, Whigs, and Waterbears. *International Studies in the Philosophy of Science*, 24(4), pp. 343–391.

Babich, B., 2013. Early Continental Philosophy of Science. In: K. Ansell-Pearson, A. D. Schrift, eds., 2013. *The History of Continental Philosophy, Volume 3*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 264–286.

Babich, B., 2018. Heidegger and Hölderlin on Aether and Life. *Études Phénoménologique, Phenomenological Studies*, 2, pp. 111–133.

Babich, B., 2021. Die ewige Sanduhr des Daseins. In: *Nietzsches Plastik. Ästhetische Phänomenologie im Spiegel des Lebens*. Oxford & Berlin & Bern: Peter Lang, pp. 385–416.

Babich, B., 2025. Kant's Philosophy of Chemistry and Nietzsche's Cosmology: On the Material Hermeneutics of Alchemy and Cinnabar. Part I. *Kantian Journal*, 44(3), pp. 43–80. <https://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-3-2>.

Ницше Ф. Черновики и наброски 1885–1887 гг.: Часть 9. Осень 1887 // Полн. собр. соч. : в 13 т. Т. 12 : Черновики и наброски 1885–1887 гг. / пер. с нем. В. М. Бакусева ; науч. ред. С. В. Казачков. М. : Культурная революция, 2005. С. 313–410.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / пер. с нем. Ю. М. Антоновского ; общ. ред. В. А. Подороги // Полн. собр. соч. : в 13 т. Т. 4. М. : Культурная революция, 2007а.

Ницше Ф. Черновики и наброски 1869–1873 гг.: Часть 7. Конец 1870 – апрель 1871 // Полн. собр. соч. : в 13 т. Т. 7 : Черновики и наброски 1869–1873 гг. / пер. с нем. А. И. Жеребина ; науч. ред. В. А. Подорога. М. : Культурная революция, 2007б. С. 129–202.

Ницше Ф. Дионисийское мировоззрение // Полн. собр. соч. : в 13 т. Т. 1, ч. 1 : Рождение трагедии. Из наследия 1869–1873 гг. / пер. с нем. В. Бакусева, Л. Завалишиной и др. ; общ. ред. И. А. Эбаноидзе. М. : Культурная революция, 2012а. С. 201–226.

Ницше Ф. Рождение трагедии // Полн. собр. соч. : в 13 т. Т. 1, ч. 1 : Рождение трагедии. Из наследия 1869–1873 гг. / пер. с нем. В. Бакусева, Л. Завалишиной и др. ; общ. ред. И. А. Эбаноидзе. М. : Культурная революция, 2012б. С. 7–144.

Плиний Старший. Естествознание. Об искусстве / пер. с лат., предисл. и примеч. Г. А. Тароняна. М. : Ладомир, 1994.

Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики // Полн. собр. соч. / пер. Ю. И. Айхенвальда. М. : Типогр. Вильде, 1910. Т. 4. С. 1–256.

Шрёдингер Э. Что такое жизнь? Физический аспект живой клетки. М. ; Ижевск : НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2002.

Элиаде М. Горн и тигель / под ред. Н. Миронова ; пер. Д. Мора. М. : Касталия, 2025.

Agassi J. Kant's Program // *Synthese*. 1971. Vol. 23, №1. P. 18–23.

Alleau R. La science des symbols. Contribution à l'étude des principes et des méthodes de la symbolique générale. P. : Payot, 1977.

Andreae J. V. Chymische Hochzeit des Christiani Rosencreutz Anno 1459 / ed. by B. Baan. Stuttgart : Urachhaus, 2001.

Babich B. Nietzsche's göttliche Eidechse: 'Divine Lizards', 'Greene Lyons' and Music // Nietzsche's Bestiary / ed. by R. and C. D. Acampora. Lanham : Rowman & Littlefield, 2004. P. 264–283.

Babich B. Towards a Critical Philosophy of Science: Continental Beginnings and Bugbears, Whigs, and Waterbears // *International Studies in the Philosophy of Science*. 2010. Vol. 24, № 4. P. 343–391.

Bensaude-Vincent, B., 2009. A Historical Perspective on Science and Its 'Others'. *Isis*, 100(2), pp. 359–368.

Berg, H. van den, 2011. Kant's Conception of Proper Science. *Synthese*, 183(1), pp. 7–26.

Binswanger, H. C., 1994. *Money and Magic: A Critique of the Modern Economy in the Light of Goethe's Faust*. Translated by J. E. Harrison. Chicago: University of Chicago Press.

Bloch, R., 1952. Goethe, Idealistic Morphology, and Science. *American Scientist*, 40(2), pp. 313–322.

Blomme, H., 2015. Kant's Conception of Chemistry in the *Danziger Physik*. In: R. R. Clewis, ed., 2015. *Reading Kant's Lectures*. Berlin: de Gruyter, pp. 484–502.

Brakel, J. van, 2006. Kant's Legacy for the Philosophy of Chemistry. In: E. Scerri, D. Baird and L. McIntyre, eds. 2006. *Philosophy of Chemistry*. Frankfurt: Springer, pp. 69–91.

Brock, W. H., 2000. *The Chemical Tree: A History of Chemistry*. New York: W.W. Norton and Company.

Buchdahl, G., 1992. *Kant and the Dynamics of Reason*. Oxford: Blackwell.

Buzzoni, M., 2018a. Kantian Accounts of Thought Experiments. In: M. T. Stuart, Y. Fehige and J. R. Brown, eds. 2018. *The Routledge Companion to Thought Experiments*. London: Routledge, pp. 327–341.

Buzzoni, M., 2018b. Pierre Duhem and Ernst Mach on Thought Experiments. *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 8(1), pp. 1–27.

Carrier, M., 2000. Kant's Theory of Matter and his Views on Chemistry. In: E. Watkins, ed. 2000. *Kant and the Sciences*. Oxford: Oxford University Press, pp. 205–230.

Carus, P. G., 1908. Angelus Silesius. *The Open Court*, 5, Art. 4, pp. 291–296.

Cassirer, E., 1922. Einstein's Theory of Relativity Considered from the Epistemological Standpoint. *The Monist*, 32(2), pp. 248–303.

Caygill, H., 1989. *The Art of Judgment*. Oxford: Basil Blackwell.

Coudert, A., 1980. *Alchemy: The Philosopher's Stone*. London: Wildwood House, 1980.

Davidson, R. S. and Willsher, C. J., 1981. The Light-Induced Blackening of the Red Mercury (II) Sulfide. *Journal of the Chemical Society*, 3, pp. 833–835.

Davis, T. L., 1936. The Problem of the Origins of Alchemy. *The Scientific Monthly*, 43(6), pp. 551–558.

Debus, A. G., 1967. Fire Analysis and the Elements in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. *Annals of Science*, XXIII, pp. 127–147.

Babich B. Early Continental Philosophy of Science // The History of Continental Philosophy. Chicago : The University of Chicago Press, 2013. Vol. 3 / ed. by K. Ansell-Pearson, A.D. Schrift. P. 264–286.

Babich B. Heidegger and Hölderlin on Aether and Life // Études Phénoménologiques. Phenomenological Studies. 2018. Vol. 2. P. 111–133.

Babich B. Die ‚ewige Sanduhr des Daseins‘ // Nietzsches Plastik. Ästhetische Phänomenologie im Spiegel des Lebens. Oxford ; Berlin ; Bern : Peter Lang, 2021. S. 385–416.

Bensaude-Vincent B. A Historical Perspective on Science and Its ‘Others’ // Isis. 2009. Vol. 100, № 2. P. 359–368.

Berg H. van den. Kant’s Conception of Proper Science // Synthese. 2011. Vol. 183, № 1. P. 7–26.

Binswanger H. C. Money and Magic: A Critique of the Modern Economy in the Light of Goethe’s *Faust* / transl. by J. E. Harrison. Chicago : University of Chicago Press, 1994.

Bloch R. Goethe, Idealistic Morphology, and Science // American Scientist. 1952. Vol. 40, № 2. P. 313–322.

Blomme H. Kant’s Conception of Chemistry in the Danziger Physik // Reading Kant’s Lectures / ed. by R. R. Clewis. Berlin : De Gruyter, 2015. P. 484–501.

Brock W. H. The Chemical Tree: A History of Chemistry. N.Y. : W. W. Norton and Company, 2000.

Buchdahl G. Kant and the Dynamics of Reason. Oxford : Blackwell, 1992.

Buzzoni M. Kantian Accounts of Thought Experiments // The Routledge Companion to Thought Experiments / ed. by M. T. Stuart, Y. Fehige, J. R. Brown. L. : Routledge, 2018a. P. 327–341.

Buzzoni M. Pierre Duhem and Ernst Mach on Thought Experiments // HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science. 2018b. Vol. 8, № 1. P. 1–27.

Carrier M. Kant’s Theory of Matter and his Views on Chemistry // Kant and the Sciences / ed. by E. Watkins. Oxford : Oxford University Press, 2000. P. 205–230.

Carus P. G. Angelus Silesius // The Open Court. 1908. Vol. 22. P. 291–296.

Caygill H. The Art of Judgment. Oxford : Basil Blackwell, 1989.

Coudert A. Alchemy: The Philosopher’s Stone. L. : Wildwood House, 1980.

Davidson R. S., Willsher C. J. The Light-Induced Blackening of the Red Mercury (II) Sulfide // Journal of the Chemical Society. 1981. Vol. 3. P. 833–835.

Desiraju, G. R., 2005. Chemistry – The Middle Kingdom. *Current Science*, 88(3), pp. 374–380.

Dobbs, B. J. T., 1975. *The Foundations of Newton’s Alchemy: or, “The Hunting of the Greene Lyon”*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dobbs, B. J. T. and Jacob, M. C., 1998. *Newton and the Culture of Newtonianism*. Amherst, NY: Humanity Books.

Drake, S., 1975. The Role of Music in Galileo’s Experiments. *Scientific American*, 232(6), pp. 98–105.

Eliade, M., 1978. *The Forge and the Crucible: The Origins and Structures of Alchemy*. Translated by S. Corrin. Chicago: University of Chicago Press.

Falque, E., 2018. Hors phénomène. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 99(3), pp. 323–344. <https://doi.org/10.3917/rmm.183.0323>.

Falque, E., 2022. Cinabre : aux limites des analogies de l’expérience. *Transversalités*, 162, pp. 173–192.

Friedman, M., 1992. *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge: Harvard University Press.

Gibney, E., 2025. Physicists Turn Lead into Gold – For a Fraction of a Second. *Nature*. 05/09. <https://doi.org/10.1038/d41586-025-01484-3>

Goetschl, W., 1994. *Constituting Critique: Kant’s Writing as Critical Practice*. Durham: Duke University Press.

Goltz, D., 1972. „Alchemie und Aufklärung: Ein Beitrag zur Naturwissenschafts-geschichtsschreibung der Aufklärung.“ *Medizinhistorisches Journal*, 7(1-2), pp. 31–48.

Gray, R. D., 2010. *Goethe the Alchemist: A Study of Alchemical Symbolism in Goethe’s Literary and Scientific Works*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hale, T., 2025. Gold Can Be Made by Scientists in a Lab – There’s Just One Problem. All you need is a nuclear reaction, a particle accelerator, or the blast of a supernova. *IFL Science*. 9 July. URL: <https://www.iflscience.com/gold-can-be-made-by-scientists-in-a-lab-theres-just-one-problem-79944> (accessed on 4.12.2025)

Heisenberg, W., 1958. *The Physicist’s Conception of Nature*. Translated by A. Pomerans. London: Hutchinson Scientific and Technical.

Hoffmann, R., 2007. What Might Philosophy of Science Look like If Chemists Built It? *Synthese*, 115(3), *Topics in the Philosophy of Chemistry*, pp. 321–336.

Hooykaas, R., 1949. The Experimental Origin of Chemical Atomic and Molecular Theory before Boyle. *Chymia*, 2, pp. 65–80.

- Davis T. L. The Problem of the Origins of Alchemy // The Scientific Monthly. 1936. Vol. 43, № 6. P. 551–558.
- Debus A. G. Fire Analysis and the Elements in the Sixteenth and Seventeenth Centuries // Annals of Science. 1967. Vol. 23, №2. P. 127–147.
- Desiraju G. R. Chemistry – The Middle Kingdom // Current Science. 2005. Vol. 88, № 3. P. 374–380.
- Dobbs B. J. T. The Foundations of Newton's Alchemy: or, The Hunting of the Greene Lyon. Cambridge : Cambridge University Press, 1975.
- Dobbs B. J. T., Jacob M. C. Newton and the Culture of Newtonianism. Amherst, NY : Humanity Books, 1998.
- Drake S. The Role of Music in Galileo's Experiments // Scientific American. 1975. Vol. 232, № 6. P. 98–105.
- Falque E. Hors phénomène // Revue de Métaphysique et de Morale. 2018. № 3, Varia. P. 323–344.
- Falque E. Cinabre : aux limites des analogies de l'expérience // Transversalités. 2022. № 162. P. 173–192.
- Friedman M. Kant and the Exact Sciences. Cambridge : Harvard University Press, 1992.
- Gibney E. Physicists Turn Lead Into Gold – For a Fraction of a Second // Nature. 2025 (09 May). <https://doi.org/10.1038/d41586-025-01484-3>.
- Goetschl W. Constituting Critique: Kant's Writing as Critical Practice. Durham : Duke University Press, 1994.
- Goltz D. Alchemie und Aufklärung: Ein Beitrag zur Naturwissenschafts-geschichtsschreibung der Aufklärung // Medizinhistorisches Journal. 1972. Bd. 7, № 1–2. S. 31–48.
- Gray R. D. Goethe the Alchemist: A Study of Alchemical Symbolism in Goethe's Literary and Scientific Works. Cambridge : Cambridge University Press, 2010.
- Hale T. Gold Can Be Made By Scientists In A Lab – There's Just One Problem All you need is a nuclear reaction, a particle accelerator, or the blast of a supernova // IFL Science. 2025. 9 July. URL: <https://www.iflscience.com/gold-can-be-made-by-scientists-in-a-lab-theres-just-one-problem-79944> (дата обращения: 04.12.2025).
- Heisenberg W. The Physicist's Conception of Nature / transl. by A. Pomerans. L. : Hutchinson Scientific and Technical, 1958.
- Hoffmann R. What Might Philosophy of Science Look like If Chemists Built It? // Synthese. 2007. Vol. 155, № 3. P. 321–336.
- Hooykaas R. The Experimental Origin of Chemical Atomic and Molecular Theory before Boyle // Chymia. 1949. Vol. 2. P. 65–80.
- Hyde S. T. Boxing Partula // Forma. 1998. Vol. 13. P. 145–178.
- Hyde, S. T., 1998. Boxing Partula. *Forma*, 13, pp. 145-178.
- Hyde, S. T., 2023. Boxing Partula: 25 Years After. *Substantia*, 7(1), pp. 45-65.
- Kahn, D., 2016. *Le Fixe et le Volatil. Chimie et alchimie, de Paracelse à Lavoisier*. Paris: CNRS Editions.
- Kahn, D. and Newman, W.R., 2025. Spagyria, *Scheidung*, and *Spagürlein*: The Meanings of Analysis for Paracelsus. In: N. and J. Schickore, eds. 2025. *Traditions of Analysis and Synthesis*. Cham: Springer, pp. 41-58.
- Kant, I., 1891. *Metaphysical Foundations of Science*. Translated by E. B. Bax. London: Bell and Sons.
- Kant, I. 1993. *Opus Postumum*. Translated by E. Förster and M. Rosen. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I., 1996. *Toward Perpetual Peace. A Philosophical Project (1795)*. In: I. Kant, 1996. *Practical philosophy*. Translated and edited by M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 317-351.
- Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer and A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I., 2004. *Prolegomena to any Future Metaphysics*. Translated by G. Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kerschagl, R., 1973. *Die Jagd nach dem künstlichen Gold. Der Weg der Alchimie*. Berlin: Duncker & Humblott.
- Klein, J. A. and Ragland, E., 2014. Introduction. Analysis and Synthesis in Medieval and Early Modern Europe. *Ambix*, 61(4), pp. 319-326. <https://doi.org/10.1179/0002698014Z.0000000000065>.
- Klein, J. T., 2021. On Serpents and Doves: The Systematic Relationship between Prudence and Morality in Kant's Political Philosophy. *Kant-Studien*, 112(1), pp. 78-104. <https://doi.org/10.1515/kant-2021-0003>.
- Lemanski, J., 2016. Galilei, Torricelli, Stahl. Zur Wissenschaftsgeschichte der Physik in der B-Vorrede zu Kants *Kritik der reinen Vernunft*. *Kant-Studien*, 107(3), pp. 451-484. <https://doi.org/10.1515/kant-2016-0034>.
- Lindberg, I. M., 2023. The Revival of Alchemy: The Cumulative Creation of a Tradition. In: A. Vestrucci, ed. 2023. *Beyond Babel: Religion and Linguistic Pluralism*. Springer, pp. 227-243.
- Love, R., 1972. Some Sources of Hermann Boerhaave's Concept of Fire. *Ambix*, 19(3), pp. 157-174.
- Mahootian, F., 2020. Kant, Cassirer, and the Idea of Chemical Element. In: E. Scerri and E. Ghibaudi, eds., *What Is a Chemical Element? A Collection of Essays by Chemists, Philosophers, Historians, and Educators*, Oxford: Oxford University Press, pp. 143-166.

Hyde S. T. *Boxing Partula: 25 Years After* // *Substantia*. 2023. Vol. 7, № 1. P. 45–65.

Kahn D. *Le Fixe et le Volatil. Chimie et alchimie, de Paracelse à Lavoisier*. P. : CNRS Éditions, 2016.

Kahn D., Newman W.R. *Spagyria, Scheidung, and Spagürlein: The Meanings of Analysis for Paracelsus* // *Traditions of Analysis and Synthesis* / ed. by W.R. Newman, J. Schickore. Cham : Springer, 2025. P. 41–58.

Kant I. *Metaphysical Foundations of Science* / transl. by E. B. Bax. L. : Bell and Sons, 1891.

Kerschagl R. *Die Jagd nach dem künstlichen Gold. Der Weg der Alchimie*. Berlin : Duncker & Humblott, 1973.

Klein J.A., Ragland E. Introduction. *Analysis and Synthesis in Medieval and Early Modern Europe* // *Ambix*. 2014. Vol. 61, № 4. P. 319–326. <https://doi.org/10.1179/0002698014Z.000000000065>.

Klein J.T. On Serpents and Doves: The Systematic Relationship between Prudence and Morality in Kant's Political Philosophy // *Kant-Studien*. 2021. Vol. 112, № 1. P. 78–104. <https://doi.org/10.1515/kant-2021-0003>.

Lemanski J. Galilei, Torricelli, Stahl. *Zur Wissenschaftsgeschichte der Physik in der B-Vorrede zu Kants Kritik der reinen Vernunft* // *Kant-Studien*. 2016. Bd. 107, H. 3. S. 451–484.

Lindberg I.M. *The Revival of Alchemy: The Cumulative Creation of a Tradition* // *Beyond Babel: Religion and Linguistic Pluralism* / ed by. A. Vestrucci. Cham : Springer, 2023. P. 227–243.

Love R. Some Sources of Hermann Boerhaave's Concept of Fire // *Ambix*. 1972. Vol. 19, № 3. P. 157–174.

MacIntyre L. *The Philosophy of Chemistry: Ten Years Later* // *Synthese*. 2007. Vol. 155. № 3. P. 291–292.

Mahootian F. Kant, Cassirer, and the Idea of Chemical Element // *What Is a Chemical Element? A Collection of Essays by Chemists, Philosophers, Historians, and Educators* / ed. by E. Scerri, E. Ghibaudi. Oxford : Oxford University Press, 2020. P. 143–166.

Martindale C. *Latin Poetry and the Judgement of Taste: An Essay in Aesthetics*. Oxford : Oxford University Press, 2004.

Mather M. *The Alchemical Mercurius*. N.Y. : Routledge, 2014.

Matson J. Fact or Fiction?: Lead Can Be Turned into Gold. Particle accelerators make possible the ancient alchemist's dream — but at a steep cost // *Scientific American*. 2014. 31 Jan. URL: <https://www.scientificamerican.com/article/fact-or-fiction-lead-can-be-turned-into-gold/> (дата обращения: 04.11.2021).

MacIntyre, A., 1980. *After Virtue*. Notre Dame: Notre Dame University Press.

MacIntyre, L., 2007. The Philosophy of Chemistry: Ten Years Later. *Synthese*, 155(3), pp. 291-292.

Malabou, C., 2014. Can We Relinquish the Transcendental? *The Journal of Speculative Philosophy*, 28(3), pp. 242-255. <https://doi.org/10.5325/jspecphil.28.3.0242>.

Martindale, C., 2004. *Latin Poetry and the Judgement of Taste: An Essay in Aesthetics*. Oxford: Oxford University Press.

Mather, M., 2014. *The Alchemical Mercurius*. New York: Routledge.

Matson, J., 2014. Fact or Fiction? Lead Can Be Turned into Gold. Particle accelerators make possible the ancient alchemist's dream — but at a steep cost. *Scientific American*. 31 January 2014. URL: <https://www.scientificamerican.com/article/fact-or-fiction-lead-can-be-turned-into-gold/> (accessed on 04.11.2021).

Mendus, S., 1988. The Serpent and the Dove. *Philosophy*, 63(245), pp. 331-343.

Metzger, H., 1930. *Newton, Stahl, Boerhaave et la doctrine chimique*. Paris: F. Alcan.

Mirowski, P., 1987. The Philosophical Bases of Institutional Economics. *Journal of Economic Issues. Evolutionary Economics I: Foundations of Institutional Thought*. 21(3), pp. 1001-1038.

Mirowski, P., 1991. *More Heat than Light: Economics as Social Physics, Physics as Nature's Economics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mirowski, P., 2004. *The Effortless Economy of Science*. Durham, NC: Duke University Press.

Mohanty, J.N., 1996. Kant and Husserl. *Husserl Studies*, 13(1), pp. 19-30.

Montgomery, J.W. 1973. *Cross and Crucible: Johann Valentin Andreae (1586-1654): Phoenix of the Theologians, Volume 1: Andreae's Life, Worldview, and Relations with Rosicrucianism and Alchemy*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Müller, O., 2018. Goethe's Polarity of Light and Darkness. *Journal for General Philosophy of Science / Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie*, 49(4), pp. 581-598.

Newman, W.R. and Principe L.M., 2002. *Alchemy Tried in the Fire: Starkey, Boyle, and the Fate of Helmontian Chymistry*. Chicago: University of Chicago Press.

Nietzsche, F., 1967. *The Birth of Tragedy and the Case of Wagner*. Translated by W. Kaufmann. New York: Random House, pp. 1-144.

Nietzsche, F., 1980a. Also sprach Zarathustra. In: F. Nietzsche, 1980. *Sämtliche Werke*. Edited by G. Colli and M. Montinari. Volume 4: Also sprach Zarathustra I-IV. Berlin & New York: Walter de Gruyter.

Mendus S. The Serpent and the Dove // *Philosophy*. 1988. Vol. 63, № 245. P. 331–343.

Metzger H. Newton, Stahl, Boerhaave et la doctrine chimique. P. : F. Alcan, 1930.

Mirowski P. The Philosophical Bases of Institutional Economics // *Journal of Economic Issues*. Evolutionary Economics I: Foundations of Institutional Thought. 1987. Vol. 21, № 3. P. 1001–1038.

Mirowski P. More Heat than Light: Economics as Social Physics, Physics as Nature's Economics. Cambridge : Cambridge University Press, 1991.

Mirowski P. The Effortless Economy of Science. Durham, NC : Duke University Press, 2004.

Mohanty J.N. Kant and Husserl // *Husserl Studies*. 1996. Vol. 13, № 1. P. 19–30.

Montgomery J.W. Cross and Crucible: Johann Valentin Andreae (1586–1654): Phoenix of the Theologians. The Hague : Martinus Nijhoff, 1973. Vol. 1 : Andreae's Life, Worldview, and Relations with Rosicrucianism and Alchemy.

Müller O. Goethe's Polarity of Light and Darkness // *Journal for General Philosophy of Science / Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie*. 2018. Vol. 49, № 4. P. 581–598.

Newman W.R., Principe L.M. Alchemy Tried in the Fire: Starkey, Boyle, and the Fate of Helmontian Chymistry. Chicago : University of Chicago Press, 2002.

Nietzsche F. Die Geburt des tragischen Gedankens // *Sämtliche Werke* / hrsg. von G. Colli, M. Montinari. Berlin; N.Y. : Walter de Gruyter, 1980. Bd. 1. S. 579–599.

Ninham B.W. The Biological / Physical Sciences Divide, and the Age of Unreason // *Substantia. An International Journal of the History of Chemistry*. 2017. Vol. 1, № 1. P. 7–24.

Paneth F.A. The Epistemological Status of the Chemical Concept of Element (I) // *The British Journal for the Philosophy of Science*. 1962. Vol. 13, № 49. P. 1–14.

Parshall K.H. Crafting the Chemical Interpretation of Nature: The Work of Allen G. Debus // *Bridging Traditions: Alchemy, Chemistry, and Paracelsian Practices in the Early Modern Era* / ed. by K. H. Parshall, M. T. Walton, B.T. Moran. State College : Penn State University Press, 2015. P. 1–18.

Partington J.P. The Concepts of Substance and Chemical Element // *Chymia*. 1948, Vol. 1. P. 109–121.

Pfau T. All is Leaf: Difference, Metamorphosis, and Goethe's Phenomenology of Knowledge // *Studies in Romanticism*. 2010. Vol. 49, № 1. P. 3–41.

Nietzsche, F., 1980b. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. In: F. Nietzsche, 1980. *Sämtliche Werke*. Edited by G. Colli and M. Montinari. Volume 1: Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV, Nachgelassene Schriften 1870–1873. Berlin: de Gruyter, pp. 9–156.

Nietzsche, F., 1980c. Die dionysische Weltanschauung. In: F. Nietzsche, 1980. *Sämtliche Werke*. Edited by G. Colli and M. Montinari. Volume 1. Berlin & New York: Walter de Gruyter, pp. 551–577.

Nietzsche, F., 1980d. Die Geburt des tragischen Gedankens. In: F. Nietzsche, 1980. *Sämtliche Werke*. Edited by G. Colli and M. Montinari. Volume 1. Berlin & New York: Walter de Gruyter, pp. 579–599.

Nietzsche, F., 1980e. Nachgelassene Fragmente 1869–1874. Teil 7 = U I 2b. Ende 1870 – April 1871. In: F. Nietzsche, 1980. *Sämtliche Werke*. Edited by G. Colli, M. Montinari. Volume 7: Nachgelassene Fragmente 1869–1874. Berlin & New York: Walter de Gruyter, pp. 9–838.

Nietzsche, F., 1980f. Nachgelassene Fragmente 1885–1887. Teil 9 W II 1. Herbst 1887. In: F. Nietzsche, 1980. *Sämtliche Werke*. Edited by G. Colli and M. Montinari. Volume 12: Nachgelassene Fragmente 1885–1887. Berlin & New York: Walter de Gruyter, pp. 339–451.

Ninham, B. W., 2017. The Biological/Physical Sciences Divide, and the Age of Unreason. *Substantia. An International Journal of the History of Chemistry*, 1(1), pp. 7–24.

Paneth, F. A., 1962. The Epistemological Status of the Chemical Concept of Element (I). *The British Journal for the Philosophy of Science*, 13(49), pp. 1–14.

Parshall, K. H., 2015. Crafting the Chemical Interpretation of Nature: The Work of Allen G. Debus. In: K. H. Parshall, M. T. Walton and B. T. Moran, eds. 2016. *Bridging Traditions: Alchemy, Chemistry, and Paracelsian Practices in the Early Modern Era*. State College: Penn State University Press, pp. 1–18.

Partington, J. P., 1948. The Concepts of Substance and Chemical Element. *Chymia*, 1, pp. 109–121.

Pfau, T. 2010. 'All is Leaf': Difference, Metamorphosis, and Goethe's Phenomenology of Knowledge. *Studies in Romanticism*, 49(1), pp. 3–41.

Pliny, 1952. *Natural History*. Volume IX: Books 33–35. Translated by H. Rackham. Cambridge: Loeb Library.

Principe, L., 1998. *The Aspiring Adept: Robert Boyle and His Alchemical Quest*. Princeton: Princeton University Press.

Principe L. *The Aspiring Adept: Robert Boyle and His Alchemical Quest*. Princeton : Princeton University Press, 1998.

Principe L. The End of Alchemy? The Repudiation and Persistence of Chrysopoeia at the Académie Royale des Sciences in the Eighteenth Century // *Osiris*. 2014. Vol. 29, № 1. P. 96–116.

Ramsay J. *Alchemy: The Art of Transfiguration*. San Francisco : Thorsens [Harper & Row], 1997.

Roberts A. Framing a Middle Byzantine Alchemical Codex // *Dumbarton Oaks Papers*. 2019. № 73. P. 69–102.

Robinson D. S. Kant and Demonax — A Footnote to the History of Philosophy // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1950. Vol. 10, № 3. P. 374–379.

Rola S. K. de. *The Golden Game: Alchemical Engravings of the Seventeenth Century*. L. : Thames and Hudson, 1988.

Schaffer S. The Phoenix of Nature: Fire and Evolutionary Cosmology in Wright and Kant // *Journal for the History of Astronomy*. 1978. Vol. 9. P. 180–200.

Schmid H. *Nietzsches Gedanke der tragischen Erkenntnis*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1984.

Schürmann R. *Broken Hegemonies* / transl. R. Lilly. Bloomington : Indiana University Press, 2003.

Schummer J. Towards a Philosophy of Chemistry // *Journal for General Philosophy of Science / Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*. 1997. Vol. 28, № 2. P. 307–336.

Schummer J. Why Mathematical Chemistry Cannot Copy Mathematical Physics and How to Avoid the Imminent Epistemological Pitfalls // *HYLE — International Journal for Philosophy of Chemistry*. 2012. Vol. 18, № 1. P. 71–89.

Seifert V. There is More to Alchemy Than Its Mystical Nature // *Chemistry World, Royal Society of Chemistry*. 2024. 27 June. URL: <https://www.chemistryworld.com/opinion/theres-more-to-alchemy-than-its-mystical-nature/4019675.article> (дата обращения: 07.12.2024).

Smith P. H. *The Business of Alchemy: Science and Culture in the Holy Roman Empire*. Princeton : Princeton University Press, 1994.

Stahl G. E. *Materia medica: das ist: Zubereitung, Krafft und Würckung, derer sonderlich durch chymische Kunst erfundenen Artzneyen*. Dresden : Zimmermann und Gerlach, 1731.

Principe L., 2014. The End of Alchemy? The Repudiation and Persistence of Chrysopoeia at the Académie Royale des Sciences in the Eighteenth Century. *Osiris*, 29(1), *Chemical Knowledge in the Early Modern World*: pp. 96-116.

Ramsay, J., 1997. *Alchemy: The Art of Transfiguration*. San Francisco: Thorsens [Harper & Row].

Roberts, A., 2019. Framing a Middle Byzantine Alchemical Codex. *Dumbarton Oaks Papers*, 73, pp. 69-102.

Robinson, D. S., 1950. Kant and Demonax — A Footnote to the History of Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research*, 10(3), pp. 374-379.

Rola, S. K. de., 1988. *The Golden Game: Alchemical Engravings of the Seventeenth Century*. With 533 illustrations. London: Thames and Hudson.

Schaffer, S., 1978. The Phoenix of Nature: Fire and Evolutionary Cosmology in Wright and Kant. *Journal for the History of Astronomy*, IX, pp. 180-200.

Schmid, H., 1984. *Nietzsches Gedanke der tragischen Erkenntnis*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Schopenhauer, A., 2007. *Über die Grundlagen der Moral*. Hamburg: Felix Meiner.

Schrödinger, E., 1944. *What is Life?* Cambridge: Cambridge University Press.

Schürmann, R., 2003. *Broken Hegemonies*. Translated by Reginald Lilly. Bloomington: Indiana University Press.

Schummer, J., 1997. Towards a Philosophy of Chemistry. *Journal for General Philosophy of Science / Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 28(2), pp. 307-336.

Schummer, J., 2012. Why Mathematical Chemistry Cannot Copy Mathematical Physics and How to Avoid the Imminent Epistemological Pitfalls. *HYLE — International Journal for Philosophy of Chemistry*, 18(1), pp. 71-89.

Seifert, V., 2024. There is More to Alchemy Than Its Mystical Nature. *Chemistry World, Royal Society of Chemistry*. Available at: <https://www.chemistryworld.com/opinion/theres-more-to-alchemy-than-its-mystical-nature/4019675.article> (accessed on 7.12.2024).

Smith, P. H., 1994. *The Business of Alchemy: Science and Culture in the Holy Roman Empire*. Princeton: Princeton University Press.

Stahl, G. E., 1731. *Materia medica: das ist: Zubereitung, Krafft und Würckung, derer sonderlich durch chymische Kunst erfundenen Artzneyen*. Dresden: Zimmermann und Gerlach.

Strong T.B. *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*. Berkeley : University of California* Press, 1975.

Terrapon V., Béarat H. A Study of Cinnabar Blackening: New Approach and Treatment Perspective // The 7th International Conference on Science and Technology in Archaeology and Conservation. 2010. URL: https://staff.najah.edu/media/sites/default/files/A_Study_of_Cinnabar_Blackening_New_Approach_and_Treatment_Perspective.pdf (дата обращения: 22.09.2020).

Tilton H. Of Ether and Colloidal Gold: The Making of a Philosophers' Stone // *Esoterica*. 2007. Vol. 9. P. 49–128.

Trinquier J. Cinnabaris and Dragon's Blood: Ancient 'Cinnabar' between Mineral, Plant, and Animal // *Revue archéologique*. 2013. Vol. 56, № 2. P. 305–346.

Valentine B. His Triumphant Chariot of Antimony with Annotations of Theodore Kirkkringus, M.D. With: The True Book of the learned Synesius, a Greek Abbot taken out the Emperor's Library, concerning the Philosopher's Stone. L. : Printed for Dorman Newman at the Kings Arms in the Poultry, 1678.

Van Brakel J. Kant's Legacy for the Philosophy of Chemistry // *Philosophy of Chemistry* / ed. by E. Scerri, D. Baird, and L. McIntyre. Frankfurt a/M : Springer, 2006. P. 69–91.

Waples J.S., Nagy K.L., Aiken G.R., Ryan J.N. Dissolution of cinnabar (HgS) in the Presence of Natural Organic Matter // *Geochimica et Cosmochimica Acta*. 2005. Vol. 69, № 6. P. 1575–1588.

Wennerlind C. Credit-Money as the Philosopher's Stone: Alchemy and the Coinage Problem in Seventeenth-Century England // *History of Political Economy*. 2003. Vol. 35, № 5. P. 234–261.

Wentrup C. Johann Rudolph Glauber: The Royals' Alchemist and his Secret Recipes // *Found Chem*. 2024. Vol. 26. P. 3–13.

Wentrup C. The Gold-Maker of Animal Oil and Prussian Blue Fame—The Chemical and Medicinal Science Philosophy of Johann Conrad Dippel // *The Chemical Record*. 2025. Vol. 25, № 7. P. 1–39.

Werner R. A. Princes of the Yen, Japan's Central Bankers and the Transformation of the Economy. Armonk, NY : M. E. Sharpe, 2018.

Westphal K. R. Affinity, Idealism and Naturalism: The Stability of Cinnabar and the Possibility of Experience // *Kant-Studien*. 1997. Bd. 88, № 2. P. 139–189. <https://doi.org/10.1515/kant.1997.88.2.139>.

* Калифорнийский университет в Беркли внесен в 2026 г. Министерством юстиции РФ в реестр нежелательных организаций. — Примеч. ред.

Strong, T.B., 1975. *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*. Berkeley: University of California Press.

Terrapon, V., Béarat, H., 2010. A Study of Cinnabar Blackening: New Approach and Treatment Perspective. *The 7th International Conference on Science and Technology in Archaeology and Conservation*. At: Petra, Jordan. URL: https://staff.najah.edu/media/sites/default/files/A_Study_of_Cinnabar_Blackening_New_Approach_and_Treatment_Perspective.pdf (accessed on 22.09.2020)

Tilton, H., 2007. Of Ether and Colloidal Gold: The Making of a Philosophers' Stone. *Esoterica*, IX, pp. 49-128.

Trinquier, J., 2013. Cinnabaris and Dragon's Blood: Ancient 'Cinnabar' between Mineral, Plant, and Animal. *Revue archéologique*. 56(2), pp. 305-346.

Valentine, B., 1678. *His Triumphant Chariot of Antimony with Annotations of Theodore Kirkkringus, M.D. With: The True Book of the learned Synesius, a Greek Abbot taken out the Emperor's Library, concerning the Philosopher's Stone*. London: Printed for Dorman Newman at the Kings Arms in the Poultry.

Waples, J.S., Nagy K.L., Aiken G.R. and Ryan J.N., 2005. Dissolution of cinnabar (HgS) in the Presence of Natural Organic Matter. *Geochimica et Cosmochimica Acta*, 69(6), pp. 1575-1588.

Wennerlind, C., 2003. Credit-Money as the Philosopher's Stone: Alchemy and the Coinage Problem in Seventeenth-Century England. *History of Political Economy*, 35(5), pp. 234-261.

Wentrup, C., 2024. Johann Rudolph Glauber: The Royals' Alchemist and his Secret Recipes. *Found Chem*, 26, pp. 3-13.

Wentrup, C., 2025. The Gold-Maker of Animal Oil and Prussian Blue Fame — The Chemical and Medicinal Science Philosophy of Johann Conrad Dippel. *The Chemical Record*, 25, pp. 1-39.

Werner, R. A., 2018. *Princes of the Yen, Japan's Central Bankers and the Transformation of the Economy*. Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe.

Westphal, K. R., 1997. Affinity, Idealism and Naturalism: The Stability of Cinnabar and the Possibility of Experience. *Kant-Studien*, 88, pp. 139-189.

Об авторе

Бабетт Бабич, доктор философии, профессор, Фордемский университет, Нью-Йорк, США.

E-mail: babich@fordham.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4499-0718>

О переводчике

Андрей Сергеевич Зильбер, кандидат философских наук, Институт социально-гуманитарных наук, Тюменский государственный университет, Тюмень, Россия.

E-mail: a.s.zilber@utmn.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8317-4086>

Для цитирования:

Бабич Б. Философия химии Канта и космология Ницше. Часть II: Химия как наука, алхимия экономики и спиритуалистическое золото // Кантовский сборник. 2026. Т. 45, № 2. С. 93–131.

<https://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2026-2-5>

© Бабич Б., 2026.

The author

Prof. Dr Babette Babich, Fordham University, New York, USA.

E-mail: babich@fordham.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4499-0718>

To cite this article:

Babich, B., 2026. Kant's Philosophy of Chemistry and Nietzsche's Cosmology. Part II: Chemistry as a Science, the Alchemy of Economics, and Spiritual Gold. *Kantian Journal*, 45(2), pp. 93-131.

<https://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2026-2-5>

© Babich B., 2026.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

Научное издание

**КАНТОВСКИЙ СБОРНИК
KANTIAN JOURNAL**

2026

**Том
Vol. 45**

№ 2

Перевод с рус. на англ. *Е.Н. Филиппов*
Перевод с англ. на рус. *А. В. Брюшинкина, А. С. Зильбер*

Редактор *Д.А. Малеваная*
Выпускающий редактор *И.О. Дементьев*
Компьютерная верстка *А.В. Иванов*

Translated from Russian by *E.N. Filippov*
Translated from English by *A. V. Bryushinkina, A. S. Zilber*

Copy-edited by *D.A. Malevanaya*
Publishing editor *I.O. Dementev*
Layout by *A. V. Ivanov*

Подписано в печать 29.09.2026 г.
Формат 84×108 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 13,9
Тираж 31 экз. Заказ 85

Sent to the printers on September 29, 2026
Size 84×108 ¹/₁₆. 13,9 sheets
31 copies. Order 85

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14

Immanuel Kant Baltic Federal University Press
14 A. Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia