

ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2018 ■ $\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 37 ■ № 4



ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2018

Том
Vol. 37

№ 4

Калининград
Издательство Балтийского федерального
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad
Immanuel Kant Baltic Federal University
Press

2018

Кантовский сборник. — 2018. — Т. 37, №4. — 95 с.

Kantian Journal, 2018, vol. 37, no. 4, 95 pp.

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

Издается с 1975 г.
Выходит 4 раза в год

Published since 1975
A quarterly periodical

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

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

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

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

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

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

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2018

© Immanuel Kant Baltic Federal University,
2018

Редакционная коллегия

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

Editorial board

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

Философия Канта

Зеберг У. Разум и вера. О Кантовой дедукции учения о милости..... 7

Кант: pro et contra

Козыра В. Является ли этика Спинозы гетерономной в кантовском смысле?..... 35

Неокантианство

Загирняк М. Ю. Понятие свободы воли в концепции культуры С. И. Гессена..... 67

События

Луговой С. В. Кант и Соловьев: конвергенции и дивергенции. Обзор международной конференции (Калининград, 15–16 ноября 2018 г.) 83

CONTENTS

Articles

Kant's Philosophy

Seeberg, U. Vernunft und Glaube. Zu Kants Deduktion der Gnadenlehre..... 7

Kant: pro et contra

Kozyra, W. Is Spinoza's Ethics Heteronomous in the Kantian Sense of the Term?..... 35

Neo-Kantianism

Zagirnyak, M. Yu. The Notion of Free Will in Sergey Hessen's Conception of Culture..... 67

Conference Reports

Lugovoy, S. V. Kant and Solovyov: Convergences and Divergences. Report of the International Conference (Kaliningrad, 15-16 November 2018)..... 83

УДК 1 (091):17

РАЗУМ И ВЕРА. О КАНТОВОЙ ДЕДУКЦИИ
УЧЕНИЯ О МИЛОСТИУ. Зеберг¹

Кантова дедукция христианского учения об оправдании и, соответственно, учения о милости ведет к вопросу о том, каким образом философия может иметь предметом своих занятий божью милость, не подменяя ее ошибочно своими собственными аргументами. Ответ Канта заключается в том, что (а) вменение зла в вину без попытки оправдать это зло его своими собственными средствами требует мыслить Бога как внешнего судью во внутреннем судилище и, соответственно, как собственную совесть. Эта референция к Богу подразумевает, что личность делает себя восприимчивой к принципу добра, вместо того чтобы тщетно пытаться сделать его зависимым от поступков и мыслей. Отказ от попыток оправдать чью-либо склонность ко злу, то есть нравственный переход к склонности к добру возможен, таким образом, через принцип добра. Итак, можно питать разумную надежду достичь добродетели моральными поступками вследствие божьей милости. Трансцендентальная дедукция (b) должна обосновать условия, позволяющие предъявлять разумные требования. Обоснование постулата практического разума о том, что вера – необходимое условие морального поведения, теперь следует понимать в сочетании с результатом трансцендентальной дедукции категорий – с отказом теоретическому разуму в доступе к чувственному миру. Вера в божью милость не дает объективного знания. Однако, трансцендируя объективное знание, вера отсылает к теоретически невыразимой осведомленности о моральной обязательности как необходимом условии морального поведения в чувственном мире, а вместе с этим и к идее интеллигибельного мира.

Ключевые слова: перемена в мыслях, совесть, дедукция, вера, Бог, вина, милость, оправдание, проступок.

¹ Университет им. Мартина Лютера Галле-Виттенберга, Германия, 06108, Галле, Университетсплац, 10.
Поступила в редакцию: 04.09.2018 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2018-4-1
© Зеберг У., 2018.

VERNUNFT UND GLAUBE
ZU KANTS DEDUKTION DER GNADENLEHREU. Seeberg¹

Kant's deduction of the Christian doctrine of justification, respectively the doctrine of grace, leads to the question in what sense philosophy can deal with God's grace without falsely replacing it with its own arguments. Kant's answer (a) is that the imputation of evil without attempt to justify it by means of one's own resources requires thinking of God as the external judge in the internal court of justice, respectively as one's conscience. This reference to God implies that one makes oneself susceptible to the principle of the good instead of vainly trying to make it dependent on one's own deeds and thoughts. The renunciation of the attempt to justify one's evil disposition, i.e. the moral conversion to a good disposition, is thus enabled by the principle of the good. Thus one can reasonably hope to achieve goodness in one's moral conduct because of God's grace. A transcendental deduction (b) has to justify conditions that enable the acquisition of rational claims. The justification of the claim of practical reason that faith is a necessary precondition of one's moral conduct has now to be understood as complementary to the result of the transcendental deduction of the categories, namely the restriction of theoretical reason to the sensible world. Faith in God's grace does not represent objective knowledge. As transcending objective knowledge, however, faith refers to the theoretically inexplicable awareness of moral obligation, and with it the idea of an intelligible world, as a necessary precondition of one's moral conduct in the sensible world.

Keywords: conversion, conscience, deduction, faith, God, guilt, grace, justification, transgression.

¹ Martin-Luther-University Halle-Wittenberg, Universitätsplatz 10, 06108 Halle, Germany.
Received: 04.09.2018.
doi: 10.5922/0207-6918-2018-4-1
© Seeberg U., 2018.

Введение

В «Религии в пределах только разума» Кант излагает дедукцию христианского учения о милости и, соответственно, об оправдании. При этом поднимается вопрос о том, в какой мере человеку как грешнику можно надеяться на оправдание перед Богом, веруя притом в Иисуса Христа. Этот вопрос, фундаментальный для христианской теологии, встает также и в этике Канта. Поскольку тут понятие нравственного долга как такового предполагает, что ему не обязательно находится соответствие в каком-либо поступке согласно долгу, возникает вопрос, что же означает вменяемый в вину поступок для сознания нравственной обязанности творить добро. Человек должен поступать хорошо, то есть исходя из долга, но он не делает этого — оттого де-факто для человека как нравственно несовершенного существа даже неизбежно признание своей моральной вины. Но это признание, по Канту, подразумевает идею *внешнего* судьи во *внутреннем* судилище, то есть в совести человека, а именно — идею Бога. Перед Богом, то есть во внутреннем судилище человека, речь же идет не о том, сообразен ли с долгом или легален тот или иной поступок, но о том, что внешне невозможно распознать, а именно — совершен ли он исходя из долга и, значит, по морально добрым убеждениям. Вопрос, о котором идет речь в учении о милости и, соответственно, об оправдании, лишь в том, насколько позволительно связывать признание поведения не из добрых побуждений с надеждой на прощение вины божьей милостью. Эта надежда, по Канту, может покоиться на том, что в признании собственной вины перед Богом заключается перемена в мыслях, или обращение к добру. Поскольку это обращение к добру, в котором человек становится восприимчив к добру и, тем самым, к поступкам исключительно ради блага, не следует, однако, понимать как следствие поступков человека, то возможностью такого обращения человек обязан не только самому себе. Поэтому обращение злого человека к добру как объективно необъяснимое можно связать с верой и надеждой на отпущение вины добрым и милостивым Богом. А потому и принцип добра, который позволяет в суждении собственной совести, то есть самому различать добро и зло, представляет, по Канту, «первообраз» нравственно доброго убеждения, который словно сошел к нам с неба (AA 06, S. 61; Кант,

Einleitung

Kant trägt in der Religionsschrift eine Deduktion der christlichen Gnaden- bzw. Rechtfertigungslehre vor. Darin geht es um die Frage, inwiefern sich der Mensch als Sünder vor Gott gerechtfertigt hoffen darf, und zwar im Glauben an Jesus Christus. Diese Grundfrage der christlichen Theologie stellt sich auch für Kants Ethik. Da es nämlich zum Begriff der sittlichen Pflicht als solcher gehört, dass ihr nicht notwendigerweise in einem Handeln aus Pflicht entsprochen wird, fragt sich, was ein schuldhaftes Handeln für das Bewusstsein der sittlichen Verpflichtung zum Guten selbst bedeutet. Der Mensch soll gut, nämlich aus Pflicht, handeln, er tut es aber nicht — *de facto* ist es daher für den Menschen als sittlich unvollkommenes Wesen sogar unvermeidlich, seine moralische Schuld einzugestehen. Dieses Eingeständnis impliziert aber, so Kant, den Gedanken eines *externen* Richters im *inneren* Gerichtshof bzw. Gewissen des Menschen, nämlich Gott. Vor Gott, also im inneren Gerichtshof des Menschen, geht es nämlich nicht darum, ob eine Handlung bloß pflichtgemäß oder legal ist, sondern darum, ob sie, was äußerlich nicht zu erkennen ist, auch aus Pflicht bzw. aus moralisch guter Gesinnung getan wurde. Die Frage, um die es in der Gnaden- bzw. Rechtfertigungslehre geht, ist nun, inwiefern das Eingeständnis, nicht aus guter Gesinnung gehandelt zu haben, zugleich mit der Hoffnung auf Vergebung der Schuld durch die Gnade Gottes verbunden werden darf. Diese Hoffnung kann sich nach Kant darauf stützen, dass im Eingeständnis eigener Schuld vor Gott eine Sinnesänderung bzw. Zuwendung zum Guten liegt. Da diese Zuwendung zum Guten, in der sich der Mensch empfänglich für das Gute und damit für ein Tun alleine um des Guten willen macht, aber nicht als eine Folge menschlicher Taten zu verstehen ist, verdankt sich ihre Möglichkeit auch nicht alleine dem Menschen selbst. Die Zuwendung des bösen Menschen zum Guten kann daher, als objektiv unerklärlich, mit dem Glauben und der Hoffnung auf Vergebung der Schuld durch einen gütigen und gnädigen Gott verbunden werden. Das Prinzip des Guten, das es erlaubt, im eigenen Gewissensurteil und also von selbst zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, stellt daher nach Kant ein „wie vom Himmel herabgekommenes [...] Urbild“ (RGV, AA 06, S. 61) sittlich guter Gesinnung dar, das wie-

1994, с. 61) и который можно персонифицировать в образе Иисуса Христа, сделав его объектом «практической веры» (AA 06, S. 62; Кант, 1994, с. 62).

При всем огромном значении доктрины об оправдании для нравственного самосознания человека как существа, отдающего себе отчет в своих действиях, проект дедукции этой доктрины поднимает фундаментальные вопросы как с теологической, так и с философской точки зрения. По христианскому учению, прощение вины не может быть достигнуто или куплено добрыми делами. Оно происходит через акт божьей милости. Поэтому намерение провести для самого этого акта отдельную дедукцию, то есть оправдание, было бы нелепым. Именно отказ от оправдания собственными силами, будь то делами, то есть добрыми поступками, или же оправдывающими аргументами, — то, в чем заключается ядро учения об оправдании человека через божью милость².

Учение о прощении вины, однако, не утверждает, что божья милость представляет собой акт непостижимого произволения. Скорее, надежда на благодать милостивого Бога для раскаявшегося грешника, который, признавая свою вину, избегает оправдывать самого себя, с христианской точки зрения поддерживается и обосновывается прежде всего жизнью, смертью и воскресением Христа. Как Евангелие, или как благая весть, задача донести это основание веры до каждого человека относится поэтому к ядру христианского вероучения. Однако, как уже было сказано, не может идти речи о том, чтобы сделать божью милость постижимой исходя из доводов разума, то есть как бы поставить себя судьей на место Бога. Но донести нужно, пожалуй, и то, что отказ от оправдания себя предполагает признание собственной вины, а тем самым и морально-разумную познавательную способность человека. К такому признанию собственной вины божья милость не *принуждает*. Ведь это было бы равносильно тому, чтобы снять с себя вообще всякую вину. Но, как свободное собственное признание, это предпосылка к тому, чтобы понять возможность милости, то есть надежду на отпущение собственной вины милостивым Богом. Вера в осво-

² Этому суждению, несмотря на сложное и противоречивое историческое развитие христианского учения об оправдании, можно найти подтверждения. См. обзорную статью «Оправдание» К. Тиц, В. Клайбера, Э. Юнгеля (Tietz, Klaiber, Jüngel, 2004), а также статью Х. Шпикерманна, К. Кертельге, В. Детлоффа, Г. Заутера (Spieckermann, Kertelge, Dettloff, Sauter, 1997).

derum durch Jesus Christus personifiziert und zum Gegenstand eines „praktischen Glaubens“ gemacht werden kann (RGV, AA 06, S. 62).

Trotz der eminenten Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das sittliche Selbstverständnis des Menschen als eines schuldfähigen Wesens wirft das Vorhaben ihrer Deduktion sowohl aus theologischer wie auch aus philosophischer Sicht grundsätzliche Fragen auf. Nach christlicher Lehre kann die Vergebung der Schuld nicht durch gute Werke verdient oder erkaufte werden. Sie beruht vielmehr auf einem Gnadenakt Gottes. Für diesen Akt der Gnade selbst nochmals eine Deduktion, also eine Rechtfertigung, geben zu wollen, wäre daher widersinnig. Es ist gerade der Verzicht auf eine Rechtfertigung aus eigener Kraft, sei es durch Werke, also durch gute Taten, oder auch durch rechtfertigende Argumente, worin der Kern der Lehre einer Rechtfertigung des Menschen durch die Gnade Gottes besteht.²

Nun besagt jedoch die Lehre von der Vergebung der Schuld nicht, dass die Gnade Gottes einen Akt unbegreiflicher Willkür darstelle. Vielmehr wird das Vertrauen auf die Gnade eines gütigen Gottes für den reuigen Sünder, sofern er im Eingeständnis seiner Schuld darauf verzichtet, sich selbst zu rechtfertigen, aus christlicher Sicht insbesondere durch das Leben, den Tod und die Auferstehung Christi getragen und begründet. Die Aufgabe einer Vermittlung dieses Glaubensgrunds als Evangelium bzw. als frohe Botschaft an jeden Menschen gehört daher zum Kern der christlichen Lehre selbst. Hierbei kann es zwar, wie gesagt, nicht darum gehen, die Gnade Gottes aus Vernunftgründen heraus einsichtig zu machen, sich also gleichsam richterlich an die Stelle Gottes zu setzen. Wohl aber gehört zu dieser Vermittlung auch eine Verständigung darüber, dass der Verzicht auf eigene Rechtfertigung das Eingeständnis eigener Schuld und damit die sittlich-vernünftige Erkenntnisfähigkeit des Menschen voraussetzt. Ein solches Eingeständnis der eigenen Schuld *erzwingt* nicht die Gnade Gottes. Denn dies wäre gleichbedeutend damit, sich selbst von aller Schuld freizusprechen. Es ist aber als freies eigenes Eingeständnis eine Voraussetzung dafür, die Möglichkeit der Gnade, also die Hoffnung auf Vergebung der eigenen Schuld durch einen gütigen Gott, zu verstehen. Der Glaube

² Diese Aussage lässt sich sachlich trotz der komplexen und kontroversen geschichtlichen Entwicklung der christlichen Rechtfertigungslehre treffen. Vgl. die Überblicksartikel „Rechtfertigung“ von C. Tietz, W. Klaiber und E. Jüngel (2004); sowie von H. Spieckermann, K. Kertelge, W. Dettloff und G. Sauter (1997).

бодительный для каждого человека смысл смерти и воскресения Христа как сына Божьего относится именно к этой внутренней взаимосвязи надежды и признания вины. Поэтому также и с теологической точки зрения разум как способность различать добро и зло следует понимать только во взаимосвязи с верой как надеждой на прощение признанной вины милостивым Богом³.

Соответственно, в кантовской дедукции учения об оправдании речь идет не о том, чтобы от имени разума поставить себя судьей на место Бога и простить себе по своему велению всю вину, а о другом: о надежде и вместе с тем о вере человека, который, испытывая «революцию в образе мыслей» (AA 06, S. 47; Кант, 1994, с. 50), осознает себя виновным перед Богом, этим внешним судьей на внутреннем суде человека, — о надежде и вере впредь в своих поступках направляться и утешаться божьей благодатью и божьей милостью. Однако желание действовать в границах только разума исходя из веры в божью милость выглядит поначалу нелепым также и с философской точки зрения. Ведь понятие Бога отсылает не только в теологии к такому измерению, которое недоступно всякому человеческому разуму. Кантова дедукция христианского учения об оправдании по ее замыслу столь же мало идет наперекор разуму, сколь противоречащим разуму может быть Евангелие в христианском

³ Вопрос о том, с какими теологическими позициями в традиции христианства можно связать подход, предложенный Кантом, здесь обсуждаться не будет, поскольку это отнял бы слишком много места (см.: Winter, 1975; Raffelt, 2005). Достаточно взвешенной видится оценка Норберта Фишера, согласно которой Канта «следует рассматривать не как определенного в конфессиональном отношении представителя конкретной школы христианской теологии откровения, но как философа, которому содержание библейского послания было настолько дорого, что он ссылался на него с явным одобрением» (Fischer, 2010b, S. 132). Понимание того, что (практический) разум и вера могут быть осмыслены в теологии только в связи друг с другом, восходит несомненно к Августину, но это относится, пожалуй, и к Лютеру, чье учение об оправдании стало определяющим для протестантской теологии, равно как и для кантовского трактата о религии (о связи Лютера и Канта см.: Heit, 2006, S. 21–26). Данная статья сконцентрирована на систематическом толковании аргументации Канта в защиту учения об оправдании, которая в перспективе могла бы стать основой и для интерпретации Лютера с позиции Канта (см.: Heit, 2006); тем самым я расхожусь с Фишером, который считает философию религии Канта несовместимой с протестантской теологией (и Лютером) (Fischer, 2010a, S. 7; Fischer, 2010b, S. 132), но при этом совместимой, вопреки мнению Джованни Б. Сала (Sala, 1990), с Августином и Фомой Аквинским, то есть с католической теологией (Fischer, 2010a, S. 7; Fischer, 2010b, S. 132–133). Об ортодоксально-лютеранских источниках трактата Канта о религии см. работу Йозефа Бохатека (Bohatec, 1938).

ан die für jeden Menschen befreiende Bedeutung des Todes und der Auferstehung Christi, als Sohn Gottes, bezieht sich auf eben diesen inneren Zusammenhang von Schuldgeständnis und Hoffnung. Vernunft, als Fähigkeit der Unterscheidung von Gut und Böse, und Glaube, als Hoffnung auf Vergebung der eingestanden Schuld durch einen gütigen Gott, sind daher, recht verstanden, auch aus theologischer Sicht nur im Verhältnis zueinander zu begreifen.³

Auch in Kants Deduktion der Rechtfertigungslehre geht es erklärtermaßen nicht darum, sich im Namen der Vernunft richterlich an die Stelle Gottes zu setzen und sich damit aus eigener Kraft von aller Schuld freizusprechen. Stattdessen geht es um die Hoffnung und damit um den Glauben des Menschen, der sich in einer „Revolution in der Gesinnung“ (RGV, AA 06, S. 47) vor Gott, dem externen Richter im inneren Gerichtshof des Menschen, als schuldig begreift, sich fortan in seinen Taten durch Gottes Güte und Gnade getragen und getröstet zu wissen. Gleichwohl scheint es auch aus philosophischer Sicht zunächst widersinnig zu sein, in den Grenzen bloßer Vernunft vom Glauben an die Gnade Gottes handeln zu wollen. Denn der Begriff Gottes verweist nicht nur für die Theologie auf eine Dimension, die alle menschliche Vernunft übersteigt. Kants Deduktion der christlichen Rechtfertigungslehre ist ihrem Ansatz nach jedoch so wenig widervernünftig, wie nach christlichem Verständnis das Evangelium widervernünftig sein kann. Wie im Folgenden deutlich

³ Die Frage, mit welchen theologischen Positionen der Tradition des Christentums sich ein solcher, von Kant her gedachter Ansatz verbinden lasse, wird im Folgenden aus Umfangsgründen nicht diskutiert (vgl. Winter, 1975; Raffelt, 2005). Angemessen scheint Norbert Fischers Einschätzung, dass Kant „nicht als konfessionell festgelegter Vertreter einer bestimmten Denomination der christlichen Offenbarungstheologie zu sehen ist, sondern als philosophischer Denker, dem der Inhalt der biblischen Botschaft so sehr am Herzen lag, daß er sich explizit zustimmend auf sie bezogen hat.“ (Fischer, 2010b, S. 132) Dass für die Theologie (praktische) Vernunft und Glaube nur im Verhältnis zueinander zu verstehen seien, trifft sicher auf Augustinus zu, wohl aber auch für Luther, dessen Rechtfertigungslehre bestimmend für die protestantische Theologie wie auch für Kants Religionsschrift ist (zum Verhältnis Luther und Kant vgl. Heit, 2006, S. 21–26). Der vorliegende Essay konzentriert sich auf eine systematische Deutung von Kants Verteidigung der Rechtfertigungslehre, die perspektivisch aber auch eine Interpretation Luthers von Kant her ermöglichen könnte (vgl. Heit, 2006); damit anders als Fischer, der Kants Religionsphilosophie für unvereinbar mit der protestantischen Theologie (und Luther) erklärt (Fischer, 2010a, S. 7; Fischer, 2010b, S. 132), zugleich aber gegen Giovanni B. Sala (1990) für kompatibel mit Augustinus und Thomas v. Aquin und also mit der katholischen Theologie (Fischer, 2010a, S. 7; Fischer, 2010b, S. 132–133). Zu den lutherisch-orthodoxen Quellen von Kants Religionsschrift vgl. Josef Bohatec (1938).

понимании. Как я намерен показать ниже, Кант имеет в виду самопонимание человека, который, определяя себя в сознании своей вины как конечное нравственное существо, может соотнести себя с измерением, превосходящим его самого, и там положительно осмыслить, что значит делать добро во имя добра. В этом превосхождении разумом, понимающим свою конечность, самого себя благодаря вере рождается разумный смысл философского рассуждения о Боге. Поэтому вести речь о Боге как об идее, которая трансцендирует познавательные возможности разума, — это вовсе не трансцендентное применение разума в отношении сверхчувственных предметов, которое Кант сам критиковал как нелепицу. Напротив, разум и веру нужно осмысливать действительно и даже, согласно Канту, исключительно в отношении друг к другу.

Чтобы разъяснить эту внутреннюю взаимосвязь разума и веры, я сначала обобщу сложную аргументацию Кантовой дедукции учения о милости. Его систематическим ядром оказывается указание на соотношение умопостигаемого и чувственного мира. Потому что умопостигаемое добро делает возможным перемену образа мыслей человека от злого к доброму, при которой человек делается восприимчивым к добру. Далее речь пойдет о затрагивающих проблему моральной вины фундаментальных возражениях против возможности вообще рассуждать об умопостигаемом мире. Сама же проблема вины, как будет содержательно объяснено с помощью Канта, отсылает человека к умопостигаемому, а именно к Богу. Только перед Богом человек может вменить себе собственную вину, не оправдывая самого себя, — и это, в конечном счете, составляет его восприимчивость к добру. Кантова защита учения о милости убедительна прежде всего в том, что она всерьез считается с конечностью человека как существа нравственно ответственного и поэтому отдающего себе отчет в своих действиях. В заключение, чтобы усилить содержательные аргументы Канта, дедукция учения о милости будет рассмотрена с точки зрения методологического смысла трансцендентальных дедукций у Канта. Они служат указанию условий, при которых можно обрести нравственно вменяемые притязания разума. Дедукции Канта в области практической философии следует считать дополнительными к дедукции возможности объективного знания в области теоретической философии. Так, ограничение объективного знания областью действительного опыта порождает тот смысл,

werden soll, geht es Kant um das Selbstverständnis des Menschen, der sich, indem er sich im Bewusstsein seiner Schuld als endliches sittliches Wesen bezieht, auf eine ihn selbst übersteigende Dimension beziehen kann und darin in einem positiven Sinne versteht, was es heißt, das Gute um des Guten willen zu tun. Aus diesem Sich-Selbst-Übersteigen einer sich als endlich begreifenden Vernunft im Glauben ergibt sich der vernünftige Sinn der philosophischen Rede von Gott. Von Gott als eine die Erkenntnismöglichkeiten der Vernunft transzendierende Idee zu handeln, stellt daher gerade keinen transzendenten Vernunftgebrauch in Bezug auf übersinnliche Gegenstände dar, wie er von Kant selbst als widersinnig kritisiert wird. Vernunft und Glaube sind vielmehr auch und gerade für Kant nur im Verhältnis zueinander zu begreifen.

Um diesen inneren Zusammenhang von Vernunft und Glaube zu verdeutlichen, wird im Folgenden zunächst eine Zusammenfassung der komplexen Argumentation von Kants Deduktion der Gnadenlehre gegeben. Als deren systematischer Kern ergibt sich dabei der Verweis auf das Verhältnis von intelligibler und sensibler Welt. Denn das intelligible Gute ermöglicht die Sinnesänderung des Menschen vom Bösen zum Guten, in der sich der Mensch empfänglich für das Gute macht. Im Anschluss geht es um eine auf das Problem moralischer Schuld bezogene Diskussion grundsätzlicher Einwände gegen die Möglichkeit, überhaupt philosophisch von einer intelligiblen Welt zu handeln. Das Problem der Schuld selbst aber, so soll mit Kant inhaltlich verdeutlicht werden, verweist den Menschen auf ein Intelligibles, nämlich Gott. Nur vor Gott kann sich der Mensch die eigene Schuld zurechnen, ohne sich selbst zu rechtfertigen — und dies macht seine Empfänglichkeit für das Gute überhaupt aus. Überzeugend ist Kants Verteidigung der Gnadenlehre vor allem darin, dass sie die Endlichkeit des Menschen als eines sittlich verantwortlichen und deswegen schuldfähigen Wesens ernst nimmt. Zuletzt wird, im Sinne einer Bestärkung von Kants inhaltlicher Argumentation, die Deduktion der Gnadenlehre im Blick auf den methodologischen Sinn transzendentaler Deduktionen bei Kant betrachtet. Diese dienen dem Aufweis von Bedingungen, unter denen zurechenbare Vernunftansprüche erworben werden können. Kants Deduktionen im Bereich der praktischen Philosophie sind komplementär zur Deduktion der Möglichkeit objektiven Wissens im Bereich der theoretischen Philosophie zu sehen. Aus der Begrenzung des objektiven Wissens auf den Bereich

в котором можно утвердительно рассуждать об умопостигаемом мире и, соответственно, о божьей милости как условии нравственного поведения существа, в моральном отношении вменяемого и способного к осознанию вины⁴.

Кантова дедукция учения о милости

Кантова «дедукция идеи оправдания человека, хотя и согрешившего, но тем не менее перешедшего к угодному Богу образу мыслей» (AA 06, S. 76; Кант, 1994, с. 79), становится реакцией на следующую этическую проблему: практический разум человека требует ориентироваться на идеал морального совершенства. Так, категорический императив требует проверять собственные максимы на их обобщаемость вплоть до непреложно действующих законов и поступать соответственно результатам этой проверки. Это требование, однако, относится к человеку как к существу, которое, сознавая свой моральный долг, вовсе не обязательно следует ему. Гораздо больше человек пытается ориентироваться в поведении на свои эгоцентричные наклонности и поэтому, ссылаясь на «хрупкость» или слабость своей природы (AA 06, S. 20; Кант, 1994, с. 29), оправдывает исключения из общезначимой заповеди долга (см. AA 04, S. 413; Кант, 1997б, с. 119, 121). Далее, человек понимает, что вступает со своей «недобросовестностью» в конфликт, проявляющийся в том, что, даже когда он поступает внешне сообразно долгу, он делает это необязательно исходя из долга, но следуя иным мотивам, например себялюбию или собственному блаженству (AA 06, S. 30; Кант, 1994, с. 31). Наконец, радикальное зло в человеческой природе, как его называет Кант, состоит в том, чтобы привычно отворачиваться от самого идеала морального совершенства, превращая в максимум подчинение поступков, исходящих из долга или из уважения к закону, другим мотивам, а именно мотивам себялюбия, вместо того чтобы первым подчинить последние (AA 06, S. 30, 32, 36; Кант, 1994, с. 30, 33, 37).

⁴ Учитывая важность этих вопросов и сложность рассуждений Канта, следует отметить, что речь здесь идет лишь о некоторых немногих аспектах большой и трудной темы, представить которую можно только в первом приближении. Это касается в равной степени как теологической традиции, так и философии Канта в целом, для которой вопрошание о Боге в связи с вопросом о конечной цели человека в мире как морального существа — сквозная тема (см.: Die Gottesfrage... 2010; а также Fischer, 2010a; и далее Kopper, 1955/56; Langthaler, 1991; Wimmer, 1990).

der Erfahrungswirklichkeit versteht sich nämlich der Sinn, in dem positiv von einer intelligiblen Welt bzw. der Gnade Gottes als Bedingung des sittlichen Handelns eines moralisch zurechnungs- und schuldfähigen Wesens gesprochen werden kann.⁴

Kants Deduktion der Gnadenlehre

Kants „Deduktion der Idee einer *Rechtfertigung* des zwar verschuldeten, aber doch zu einer Gott wohlgefälligen Gesinnung übergangenen Menschen“ (RGV, AA 06, S. 76) reagiert auf folgendes ethische Problem: Die praktische Vernunft des Menschen fordert, sich am Ideal der moralischen Vollkommenheit zu orientieren. So verlangt der kategorische Imperativ, die eigenen Maximen auf ihre Verallgemeinerbarkeit zu ausnahmslos geltenden Gesetzen hin zu prüfen und dementsprechend zu handeln. Diese Forderung trifft jedoch den Menschen als Wesen, das im Bewusstsein seiner moralischen Pflicht nicht notwendigerweise auch schon aus Pflicht handelt. Der Mensch ist vielmehr versucht, sich im Handeln an seinen bloß selbstbezogenen Neigungen zu orientieren und daher, unter Verweis auf die „Gebrechlichkeit“ oder Schwäche seiner Natur (RGV, AA 06, S. 20), Ausnahmen vom allgemein geltenden Gebot der Pflicht geltend zu machen (vgl. GMS, AA 04, S. 413). Der Mensch sieht sich ferner darin mit seiner eigenen „Unlauterkeit“ konfrontiert, dass er selbst dann, wenn er äußerlich pflichtgemäß handelt, dies dennoch nicht notwendigerweise auch aus Pflicht tut, sondern anderen Triebfedern folgt, nämlich der Selbstliebe bzw. der eigenen Glückseligkeit (RGV, AA 06, S. 30). Das radikal Böse der menschlichen Natur, wie Kant es nennt, besteht schließlich darin, sich habituell gegen das Ideal der moralischen Vollkommenheit selbst zu kehren, indem man es sich zur Maxime macht, das Handeln aus Pflicht bzw. aus Achtung fürs Gesetz anderen Triebfedern, nämlich jenen der Selbstliebe, nachzusetzen bzw. unterzuordnen, statt es ihnen überzuordnen (RGV, AA 06, S. 30, 32, 36).

⁴ Angesichts des Gewichts dieser Fragen wie auch der Komplexität von Kants Ausführungen sei angemerkt, dass es sich hierbei nur um einige wenige Aspekte eines ebenso großen wie schwierigen Themas handelt, deren Darstellung auch lediglich den Versuch einer Annäherung bedeutet. Dies betrifft ebenso die theologische Tradition wie auch Kants Philosophie im Ganzen, für die das Fragen nach Gott, und zwar im Zusammenhang mit der Frage nach dem Endzweck des Menschen als eines moralischen Wesens in der Welt, durchgängiges Thema ist (vgl. Fischer und Forschner, 2010; darin wiederum Fischer, 2010a; ferner Kopper, 1955/56; Langthaler, 1991; Wimmer, 1990).

Решающее значение для этой проблемы имеет то обстоятельство, что эта всеобщая человеческая «наклонность ко злу» (AA 06, S. 32–34; Кант, 1994, с. 28–30), которую следует отличать от безусловно злой или дьявольской (не человеческой) воли, прямо делающей своей максимой противостояние добру (AA 06, S. 37; Кант, 1994, с. 38), — эта наклонность все же не релятивирует значимость идеала морального совершенства. Потому что идеал, или «первообраз», нравственно доброго образа мыслей не подчиняется усмотрению или распоряжению человека: эта идея, пишет Кант, «создана не нами, но занимает в человеке определенное место, хотя мы и не понимаем, каким образом природа человеческая может обладать восприимчивостью и по отношению к ней» (AA 06, S. 61; Кант, 1994, с. 61). «Можно сказать, скорее, — продолжает Кант, — что этот первообраз *сошел* к нам с неба, что он воспринял человечность» (ibid.). Нравственный идеал угодного Богу человечества, то есть такого, какое олицетворяется жизнью Христа, включает в себя, опять же, не только то, что человек выполняет все свои обязанности, но и то, что он посредством учения и примера пытается распространить добро в возможно большем объеме, и что он, стойкий по отношению к соблазнам, «все же готов принять на себя все страдания вплоть до смерти ради блага мира» (AA 06, S. 61; Кант, 1994, с. 62). Проблема злого состоит, следовательно, в том, что человек, который, с одной стороны, осознает, что должен стремиться к этому идеалу морального совершенства, с другой — поскольку он де-факто никогда не знал себя свободным от вины, «должен считать себя недостойным объединения своего образа мыслей с подобной идеей, хотя она и служит ему первообразом» (ibid.). В противоположность этому дедукция оправдания из милости должна показать, что в «практической вере» в Сына Божьего «не лишено разумности» надеяться быть тем, «кто не совсем не достоин божественного благоволения» (ibid.). Эта практическая вера заключается, в свою очередь, в уверенности, что «в подобных искушениях и страданиях» можно оставаться «неизменно преданным первообразу человечности и, в верном следовании ему, подобным его примеру» (ibid.).

Разумность этой надежды, по Канту, следует отстоять перед лицом следующих трудностей в учении о милости. Поскольку, во-первых, соответствие «жизненного поведения», начинающегося во зле, «святости закона... никогда не достижимо» (AA 06, S. 66; Кант, 1994, с. 68), то нравственно до-

У. Сееберг

Entscheidend für das Problem ist nun der Umstand, dass dieser allgemeine menschliche „Hang zum Bösen“ (RGV, AA 06, S. 32-34) — der noch von einem schlechterdings bösen oder teuflischen (nicht menschlichen) Willen zu unterscheiden ist, welcher sich den Widerstreit gegen das Gute selbst zur Maxime macht (RGV, AA 06, S. 37) — dennoch nicht die Geltung des Ideals der moralischen Vollkommenheit relativiert. Denn das Ideal oder „Urbild“ der sittlich guten Gesinnung untersteht nicht dem Belieben oder Verfügen des Menschen: Wir sind nicht „Urheber“ dieser Idee, schreibt Kant, sie habe vielmehr „in dem Menschen Platz genommen [...], ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich sein können“ (RGV, AA 06, S. 61). „Angemessener“, so Kant weiter, sei es daher sogar zu sagen, „daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei, daß es die Menschheit angenommen habe“ (ebd.). Das sittliche Ideal einer in diesem Sinne Gott wohlgefälligen Menschheit, und zwar so, wie es durch das Leben Jesu personifiziert wird, beinhaltet wiederum nicht nur, dass der Mensch allen seinen Pflichten nachkommt, sondern auch, dass er durch Lehre und Beispiel das Gute in größtmöglichem Umfang auszubreiten sucht und dass er, standhaft gegenüber Versuchungen, alle Leiden bis zum Tod, und zwar um des Weltbesten willen, zu übernehmen bereit ist (ebd.). Das Problem des Bösen besteht daher darin, dass der Mensch, der sich einerseits durch sich selbst verpflichtet weiß, diesem Ideal moralischer Vollkommenheit nachzustreben, sich andererseits, weil er sich de facto nie frei von Schuld weiß, „der Vereinigung seiner Gesinnung mit einer solchen Idee, obzwar sie ihm zum Urbilde dient, [für] unwürdig halten muß“ (ebd.). Demgegenüber soll die Deduktion der Rechtfertigung aus Gnade zeigen, dass es „nicht unvernünftig“ ist, im „praktischen Glauben“ an den Sohn Gottes zu hoffen, „ein des göttlichen Wohlgefällens nicht unwürdiger Gegenstand“ zu sein (ebd.). Dieser praktische Glauben besteht wiederum im Vertrauen, „unter ähnlichen Versuchungen und Leiden [...] dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben“ zu können (ebd.).

Die Vernünftigkeit dieser Hoffnung muss nach Kant angesichts folgender Schwierigkeiten der Gnadenlehre verteidigt werden. Weil, erstens, im Ausgang vom Bösen die „Angemessenheit des Lebenswandels zur Heiligkeit des Gesetzes [...] in keiner Zeit“ (RGV, AA 06, S. 66)

брое свойство человека, насколько он вправе надеяться (при условии перемены образа мыслей от злого к доброму) быть оправданным перед Богом, может заключаться только в добром или улучшенном образе мыслей (ibid.). Как, однако, добрый или улучшенный образ мыслей может влиять на поступок, который во всякое время несовершенен, если моральный закон требует святости в образе жизни согласно идеалу Сына Божьего? Разрешение этой трудности Кант видит в следующем. Непрерывное движение вперед от не вполне доброго к лучшему, правда, остается во «временных условиях» всегда неоконченным, так что «добро в явлении, то есть по действию, мы всегда должны оценивать в нас как недостаточное по отношению к священному закону» (AA 06, S. 67; Кант, 1994, с. 68). Но поскольку добрый образ мыслей относится ко всей полноте жизни, которая как таковая не может быть схвачена во времени и, следовательно, является сверхчувственной, то приближение к добру, представляемое во временных условиях только бесконечным, будет все же рассматриваться сердцеведом «с помощью чисто интеллектуального созерцания... как законченное целое также и по действию (жизненному поведению)» (ibid.). «Стало быть, человек, несмотря на свое постоянное несовершенство, все-таки мог бы ожидать, что он будет вообще угоден Богу, в какой бы момент времени ни оборвалось его существование» (AA 06, S. 67; Кант, 1994, с. 68–69).

Вторая трудность учения о милости касается «морального блаженства» — уверенности в том, что после свершившейся перемены образа мыслей на пути к добру не будет постоянно повторяться падение во зло. Эта уверенность поддается только опосредованному оправданию через сопоставление доброго намерения и фактического хода жизни. При этом из улучшения образа мыслей на деле возникает успокаивающий и ободряющий «взгляд в необозримое, но желанное и счастливое будущее» (AA 06, S. 69; Кант, 1994, с. 71). Из опыта нескончаемого падения во зло возникает, напротив, «взгляд в такое же необозримое бедствие», и это представление, в свою очередь, может способствовать «пробуждению судящей совести, дабы, насколько возможно, уязвить зло» (ibid.).

Благой и чистый образ мыслей (который можно назвать правящим в нас добрым духом) приносит с собой, стало быть (когда его осознают), и доверие к его прочности и устойчивости, пусть лишь опосредованно, и является Утешителем (паракли-

zu erreichen ist, kann die sittlich gute Beschaffenheit des Menschen, sofern er (unter Voraussetzung einer Sinnesänderung vom Bösen zum Guten) berechtigterweise hoffen darf, vor Gott gerechtfertigt zu sein, allein in der guten bzw. gebesserten Gesinnung liegen (ibd.). Wie kann aber die gute bzw. gebesserte Gesinnung für die zu jedem Zeitpunkt sittlich mangelhafte Tat gelten, wenn doch das Sittengesetz die Heiligkeit des Lebenswandels nach dem Ideal des Sohnes Gottes fordert (ibd.)? Die Auflösung dieser Schwierigkeit sieht Kant darin, dass der kontinuierliche Fortschritt vom mangelhaften Guten zum Besseren unter „Zeitbedingungen“ zwar immer unvollendbar bleibt, „so daß wir das Gute in der Erscheinung, d. i. *der That nach*, in uns *jederzeit* als unzulänglich für ein heiliges Gesetz ansehen müssen“ (RGV, AA 06, S. 67). Weil die gute Gesinnung aber ein Ganzes des Lebens betrifft, das als solches nicht in der Zeit erfasst werden kann und also übersinnlich ist, kann die unter Zeitbedingungen nur als unendlich vorstellbare Annäherung zum Guten doch „von einem Herzenskündiger in seiner reinen intellektuellen Anschauung als ein vollendetes Ganze auch der *That* (dem Lebenswandel) nach beurtheilt“ gedacht werden (ibd.). Daher kann „der Mensch unerachtet seiner beständigen Mangelhaftigkeit doch überhaupt Gott wohlgefällig zu sein erwarten [...], in welchem Zeitpunkte auch sein Dasein abgebrochen werden möge“ (ibd.).

Die zweite Schwierigkeit der Erwartung „moralischer Glückseligkeit“, nämlich das Vertrauen, nach erfolgter Sinnesänderung auf dem Weg zum Guten nicht ständig erneut zum Bösen abzufallen. Dieses Vertrauen lässt sich nur mittelbar aus dem Vergleich des tatsächlichen Lebenswandels mit dem guten Vorsatz rechtfertigen. Aus einer Besserung der Gesinnung in der Tat ergibt sich hierbei der beruhigende und befestigende Ausblick in eine „unabsehbare, aber gewünschte und glückliche Zukunft“ (RGV, AA 06, S. 69). Ergibt sich hingegen umgekehrt aus der Erfahrung eines ständigen Abfalls zum Bösen der Blick „in ein eben so unabsehliches Elend“, so kann diese Vorstellung doch wiederum „zur Aufweckung des richtenden Gewissens, um dem Bösen so viel möglich noch Abbruch zu thun“, dienen (ibd.). „Die gute und lautere Gesinnung (die man einen guten uns regierenden Geist nennen kann), deren man sich bewußt ist, führt also auch das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Festigkeit, obzwar nur mittelbar, bei

том), если нас беспокоят наши ошибочные шаги сравнительно с его постоянством (AA 06, S. 70–71; Кант, 1994, с. 72–74).

Третья и, «по видимости, самая серьезная трудность» учения о милости состоит в том, что человек, даже когда он обратился к добру и остается верным этому намерению, начал все же со зла — «и загладить эту вину он уже никогда не сможет» (AA 06, S. 72; Кант, 1994, с. 74). Разрешение этой трудности не может состоять в том, что улучшенный человек не станет снова виновным. Ведь «то, что после перемен в своем сердце он больше уже не совершает никаких новых провинностей, все же не позволяет человеку считать, что этим он возмещает старые» (ibid.). Столь же мало он способен заслугами добрых дел погасить свой долг. Потому что, гласит аргумент Канта, поступать по-доброму — это и без того долг человека, так что нельзя создать избыток заслуг (AA 06, S. 72; Кант, 1994, с. 74–75). Наконец, моральная вина одного человека не может быть оплачена кем-то другим или переложена на другого, то есть здесь дело обстоит иначе, чем с денежным долгом. Основание этого в том, что осознание злых намерений касается не отдельных поступков в том виде, как они рассматриваются внешним судом и при этом взаимобразно компенсируются. Для такой внешней оценки отдельных поступков не важно, кто по своему индивидуальному образу мыслей тот человек, который их совершил. Для моральной самооценки человека, которая вершится в его совести, как во внутреннем суде (AA 06, S. 438; Кант, 2019, с. 149), этот вопрос, напротив, решающий — он касается его максим и тем самым его самопонимания как личности, которая желает сама нести ответственность за свою жизнь и видеть себя в ней как индивидуальную часть некоего целого действительности вообще, а именно — царства целей. Поэтому через злое в своем образе мыслей человек видит свою собственную индивидуальность поставленной под вопрос. Как следствие, «в высшей степени личная» (AA 06, S. 72; Кант, 1994, с. 75) и поэтому также не подлежащая перекладыванию на другого вина за злой образ мыслей, в котором человек внутренне обращается против самого себя как морального существа, по-видимому, может в его собственных глазах правомерно караться только «бесконечным» наказанием в виде «изгнания из царства божьего» — человек считает самого себя недостойным божественного благоволения (ibid.).

сich und ist der Tröster (Paraklet), wenn uns unsere Fehltritte wegen ihrer Beharrlichkeit besorgt machen“ (RGV, AA 06, S. 70-71).

Die dritte und „dem Anscheine nach größte Schwierigkeit“ der Gnadenlehre besteht darin, dass der Mensch, auch wenn er sich dem Guten zugewendet hat und in diesem Vorsatz beharrlich bleibt, er dennoch vom Bösen anfang — „und diese Verschuldung ist ihm nie auszulöschen möglich“ (RGV, AA 06, S. 72). Die Auflösung dieser Schwierigkeit kann nicht darin bestehen, dass der gebesserte Mensch nicht erneut schuldig wird. Denn dass „er nach seiner Herzensänderung keine neue[n] Schulden mehr macht, kann er nicht dafür ansehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe“ (ebd.). Ebensowenig kann er durch das Verdienst guter Werke seine Schuld abtragen. Denn, so Kants Argument, gut zu handeln ist ohnedies Pflicht des Menschen, es kann daher keinen Überschuss an Verdienst produzieren (ebd.). Moralische Schuld lässt sich schließlich auch nicht von anderen begleichen oder übernehmen, anders also als etwa im Falle einer Geldschuld. Der Grund hierfür besteht darin, dass das Bewusstsein der bösen Gesinnung nicht einzelne Taten in der Weise betrifft, wie sie vor einem äußeren Gerichtshof verhandelt und dabei gegeneinander aufgerechnet werden können. Für eine solche äußerliche Beurteilung einzelner Taten ist es nicht entscheidend, wer der Mensch seiner individuellen Gesinnung nach ist, der sie begangen hat. Für die moralische Selbstbeurteilung des Menschen, die in seinem Gewissen, als innerem Gerichtshof, stattfindet (MS TL, AA 06, S. 438), ist hingegen gerade diese Frage entscheidend — sie betrifft seine Maximen und damit sein Selbstverständnis als eine Person, die ihr Leben selbst verantworten und sich darin als individuellen Teil eines Ganzen der Wirklichkeit überhaupt, nämlich eines Reichs der Zwecke, verstehen möchte. Der Mensch sieht sich daher durch das Böse seiner Gesinnung in seiner eigenen Individualität in Frage gestellt. Die aus diesem Grunde „allerpersönlichste“ (RGV, AA 06, S. 72) und deswegen auch unübertragbare Schuld der bösen Gesinnung, mit der sich der Mensch innerlich gegen sich selbst als moralisches Wesen kehrt, scheint daher in seinen eigenen Augen rechtmäßig nur mit der „unendlichen“ Strafe einer „Verstoßung aus dem Reich Gottes“ geahndet werden zu können — der Mensch hält sich selbst des göttlichen Wohlgefallens für unwürdig (ebd.).

Кантова дедукция надежды человека на то, чтобы, совершив предписанный моралью поворот к добру, не оказаться недостойным божественного благоволения, зиждется и здесь на различении чувственного и интеллигибельного мира. Если человек, пока был злым существом, то есть до перемены своего образа мыслей, заслужил, пожалуй, бесконечное наказание, то после его обращения к добру, то есть в качестве «богоугодного человека», такое наказание кажется ему уже неуместным (AA 06, S. 73; Кант, 1994, с. 76). Но поскольку «все же он должен дать удовлетворение высшей справедливости, перед которой человек, подлежащий наказанию, никогда не может остаться безнаказанным», то только «в период самого этого изменения» он может «полагать, что оно соразмерно ей» (ibid.). Если же человек рассматривает себя как существо только чувственного мира, то есть пространственно-временного мира опыта, то добрый и злой образ мыслей кажутся ему двумя различными состояниями, несовместимыми друг с другом во времени. Но образ мыслей, как уже было сказано, затрагивает все существо и тем самым всю жизнь человека — а следовательно, также и сферу умопостигаемого мира, который выходит за пределы опыта лишь отдельных состояний и поступков в мире чувственном. Перемена образа мыслей от злого к доброму, которая кажется человеку невозможной, пока он принимает во внимание только чувственный мир, содержит поэтому не два отдельных состояния, а связывает их в единственном акте. Этот акт происходит, в свою очередь, при условии добрых убеждений:

[В перемене образа мыслей] как интеллектуальном определении заключены не два разделенных промежутком времени моральных акта, а только один-единственный акт, ибо отказ от зла возможен лишь при замене последнего добрым образом мыслей, который приводит ко вступлению в добро, и наоборот. Добрый принцип состоит, таким образом, как в отказе от злого, так и в усвоении доброго образа мыслей, и скорбь, которая правомерно сопровождает первый, совершенно исчезает из второго (AA 06, S. 74; Кант, 1994, с. 77).

Итак, перемена образа мыслей, согласно решающему пункту в аргументации, состоит в том, чтобы быть способным в свете добра увидеть зло в сво-

Kants Deduktion der Hoffnung des Menschen, in der sittlich gebotenen Zuwendung zum Guten dennoch des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdig zu sein, setzt auch hier bei der Differenzierung zwischen sensibler und intelligibler Welt an. Während der Mensch als böses Wesen, also vor seiner Sinnesänderung, eine unendliche Strafe wohl verdient hätte, scheint dies ihm nach seiner Zuwendung zum Guten, also in der Qualität eines „Gott wohlgefälligen Menschen“, gerade nicht angemessen zu sein (RGV, AA 06, S. 73). Da nun aber „der höchsten Gerechtigkeit, vor der ein Strafbarer nie straflos sein kann, ein Genüge geschehen“ muss, kann dies nur „in dem Zustande der Sinnesänderung selbst ihr angemessen und ausgeübt gedacht werden“ (ebd.). Betrachtet sich nun der Mensch als Wesen nur der sensiblen Welt, also der raum-zeitlichen Erfahrungswelt, scheinen ihm gute und böse Gesinnung als zwei verschiedene Zustände in der Zeit miteinander unvereinbar zu sein. Die Gesinnung betrifft aber, wie gesagt, das ganze Wesen und damit das ganze Leben des Menschen — und damit zugleich die Dimension einer intelligiblen Welt, die über die Erfahrung bloß einzelner Zustände und Taten in der sensiblen Welt hinausgeht. Die Sinnesänderung vom Bösen zum Guten, die dem Menschen, sofern er nur auf die sinnliche Welt achtet, unmöglich zu sein scheint, beinhaltet daher nicht zwei getrennte Zustände, sondern verbindet diese in einem einzigen Akt. Dieser Akt geschieht wiederum seinerseits unter der Voraussetzung der guten Gesinnung:

[in der Sinnesänderung] als intellektueller Bestimmung sind nicht zwei durch eine Zwischenzeit getrennte moralische Actus enthalten, sondern sie ist nur ein einiger, weil die Verlassung des Bösen nur durch die gute Gesinnung, welche den Eingang ins Gute bewirkt, möglich ist, und so umgekehrt. Das gute Princip ist also in der Verlassung der bösen eben sowohl, als in der Annehmung der guten Gesinnung enthalten, und der Schmerz, der die erste rechtmäßig begleitet, entspringt gänzlich aus der zweiten (RGV, AA 06, S. 74).

Die Sinnesänderung besteht also darin, so der entscheidende Punkt der Argumentation, das Böse der eigenen Gesinnung im Lichte des Guten sehen

ем образе мыслей — и одновременно, не пытаясь оправдать самого себя, принять за это ответственность, а именно через поступок ради добра.

[Хотя человек] в физическом отношении (рассматриваемый согласно своему эмпирическому характеру, то есть как чувственное существо) ... и остается тем же самым наказуемым человеком, а в этом качестве должен подлежать моральному суду (значит, и своему собственному), — все же в своем новом образе мыслей (как интеллигибельное существо) он предстает перед божественным судьей, который по делам судит этот новый образ мыслей, морально совершенно другим (ibid.).

В этом акте обращения божественная справедливость удовлетворяется следующим образом: новый человек теперь добровольно принимает на себя в своем добром образе мыслей то страдание, которое ветхий человек считал невозможным принять на себя в качестве бесконечного наказания или кары, а именно страдание ради добра. Потому что добро, как пишет Кант, уже само по себе «является жертвой и вступлением в длинный ряд тех зол жизни, которые принимает на себя новый человек в образе мыслей Сына Божьего, а именно исключительно ради блага» (ibid.). Новый человек с готовностью принимает страдания и невзгоды жизни вообще, которые были ниспосланы ветхому человеку в наказание как «повод к испытанию и упражнению своего образа мыслей в добре» (AA 06, S. 75 Anm.; Кант, 1994, с. 78 сн.), и может считать их в то же время наказанием, поскольку он, обращаясь в нового человека, умирает для человека ветхого.

Когда идея этого нового образа мыслей олицетворяется в Сыне Божьем, тогда этот «представитель» человека «несет своими страданиями и смертью как искупительное удовлетворение высшей справедливости» (AA 06, S. 74; Кант, 1994, с. 78). Однако в то время как человек всю свою дальнейшую жизнь должен выносить то страдание, которое связано с «отмиранием ветхого человека», представителю «всего человечества» оно является «как единожды и навсегда выстраданная смерть» (AA 06, S. 74–75; Кант, 1994, с. 78–79). Надежда человека стать действительно угодным Богу, обретя улучшенный добрый образ мыслей, оказывается, следовательно, в практической вере в Сына Божьего «превышением» (AA 06, S. 75; Кант, 1994, с. 79) над понятием как непрерывное становление переходом от ветхого к новому человеку в притязании, которое уже здесь и сейчас удовлетворяется из милости:

zu können — und damit zugleich unter Verzicht auf eine eigene Rechtfertigung doch die Verantwortung hierfür, nämlich in einem Tun um des Guten willen, übernehmen zu können. Obwohl der Mensch „physisch (seinem empirischen Charakter als Sinnenwesen nach betrachtet) eben derselbe strafbare Mensch ist und als ein solcher vor einem moralischen Gerichtshofe, mithin auch von ihm selbst gerichtet werden muß, so ist er doch in seiner neuen Gesinnung (als intelligibles Wesen) vor einem göttlichen Richter, vor welchem diese die That vertritt, moralisch ein anderer“ (ebd.).

In diesem Akt der Umkehr wird der göttlichen Gerechtigkeit auf folgende Weise Genüge getan: Der neue Mensch nimmt in seiner guten Gesinnung das Leiden, das der alte Mensch als unendliche Strafe der Gottesferne bzw. Verdammnis nicht auf sich nehmen zu können meinte, nun freiwillig auf sich, nämlich um des Guten willen. Denn, so Kant, das Gute ist „an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Übeln, die der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes, nämlich bloß um des Guten willen übernimmt“ (ebd.). Der neue Mensch nimmt die Leiden und Übel des Lebens überhaupt, die dem alten Menschen als Strafe gebühren würden, als „Anlässe der Prüfung und Übung seiner Gesinnung zum Guten“ (RGV, AA 06, S. 75 Anm.) willig auf sich und kann sie sich zugleich als Strafe zurechnen, nämlich insofern er in der Hinwendung zum neuen Menschen dem alten Menschen abstirbt.

Wenn die Idee dieser neuen Gesinnung durch den Sohn Gottes personifiziert wird, so tut dieser „Stellvertreter“ des Menschen „durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit als Erlöser genug“ (RGV, AA 06, S. 74). Während jedoch der Mensch das Leiden, das mit dem „Absterben des alten Menschen“ verbunden ist, im Leben fortwährend übernehmen muss, wird es „an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für alle Mal erlittener Tod vorgestellt“ (RGV, AA 06, S. 74-75). Die Hoffnung des Menschen, aufgrund seiner gebesserten guten Gesinnung wirklich Gott wohlgefällig zu sein, nimmt daher im praktischen Glauben an den Sohn Gottes einen „Überschuß“ (RGV, AA 06, S. 75) über das im kontinuierlichen Werden begriffene Übergehen vom alten zum neuen Menschen in Anspruch, der ihm aus Gnade bereits jetzt zugerechnet wird:

Ведь дабы то, что у нас в земной жизни (а может быть, и во все будущие времена, и во всех возможных мирах) всегда находится только в становлении (то есть быть угодным Богу человеком), нам засчитали, как если бы мы уже здесь обладали им в полной мере, — на это, разумеется, мы не можем иметь никаких законных притязаний... Это, следовательно, всегда только приговор из милости, хотя он (будучи основан на искуплении, которое для нас заключено в идее предположительно улучшенного образа мыслей, но известно лишь Богу) вполне соответствует вечной справедливости, если мы освобождаемся от всякой ответственности ради подобного блага в вере (AA 06, S. 75–76; Кант, 1994, с. 79).

Кант подчеркивает, что эта дедукция предполагает переход человека от злого к доброму образу мыслей, но она не претендует на то, чтобы на основе подобных аргументов способствовать этому переходу или даже принудить к нему (AA 06, S. 76; Кант, 1994, с. 80). Она пытается объяснить вопрос, почему в этом переходе надежда человека на полное оправдание перед Богом не теряет смысл перед лицом трех упомянутых трудностей. Обосновывается это тем, что вину и милость, которая связана с образом мыслей человека в отношении его поступков, можно определить только в расчете на умопостигаемый мир, который превосходит объективно познаваемый мир отдельных поступков. Таким образом, можно полагать, что сам Бог вынес суждение о доброте образа мыслей человека, не смотря на его постоянно несовершенные поступки, — эта доброта как бесконечное приближение к добру, по-видимому, означает несовместимость образа жизни с добром самим по себе. Добрый образ мыслей к тому же опосредованно, при сравнении убеждений и поступков, связан с верой в собственное упорство следовать добру и на деле. Напротив, опасение следовать в поступке добру недостаточно упорно смягчается посредством доброго образа мыслей как такового, а именно через осознание возможности обратиться к добру в любое время. Наконец, радикальное зло, в частности постоянное извращение мотивов, предпочтение поступков по долгу поступкам из себялюбия, можно признать в высшей степени личной, непередаваемой и некомпенсируемой виной перед божественным судьей и вместе с тем связать с надеждой на полное прощение или оправдание. Дело в том, что добрый образ мыслей человека, который обе-

Дenn damit das, was bei uns im Erdenleben (vielleicht auch in allen künftigen Zeiten und allen Welten) immer nur im bloßen Werden ist (nämlich ein Gott wohlgefälliger Mensch zu sein), uns, gleich als ob wir schon hier im vollen Besitz desselben wären, zugerechnet werde, dazu haben wir doch wohl keinen Rechtsanspruch [...]. Es ist also immer nur ein Urtheilsspruch aus Gnade, obgleich (als auf Genugthuung gegründet, die für uns nur in der Idee der gebesserten Gesinnung liegt, die aber Gott allein kennt) der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäß, wenn wir um jenes Guten im Glauben willen aller Verantwortung entschlagen werden (RGV, AA 06, S. 75-76).

Кант betont, dass diese Deduktion den Übergang des Menschen von der bösen zur guten Gesinnung voraussetzt, sie beansprucht nicht, diesen Übergang aufgrund ihrer Argumente zu bewirken oder gar zu erzwingen (RGV, AA 06, S. 76). Was sie verständlich zu machen sucht, ist die Frage, wieso in diesem Übergang angesichts der drei angeführten Schwierigkeiten die Hoffnung des Menschen auf eine völlige Rechtfertigung vor Gott nicht vernunftwidrig ist. Das Argument hierfür lautet, dass Schuld und Gnade — die sich auf die Gesinnung des Menschen im Verhältnis zu seinen Taten bezieht — nur aus dem Zusammenhang einer intelligiblen Welt zu begreifen sind, die die objektiv erkennbare Welt einzelner Taten übersteigt. Die Güte der Gesinnung des Menschen lässt sich daher trotz seiner stets mangelhaften Taten — die als unendliche Annäherung an das Gute eine Unvereinbarkeit des Lebenswandel mit dem Guten selbst zu bedeuten scheint — als von Gott beurteilt denken. Die gute Gesinnung ist zudem mittelbar, im Vergleich von Gesinnung und Tat, mit einem Zutrauen in die eigene Beharrlichkeit verbunden, dem Guten auch in der Tat folgen zu können. Die Sorge hingegen, der Tat nach nicht beharrlich dem Guten gefolgt zu sein, erfährt durch die gute Gesinnung selbst einen Trost, nämlich als Bewusstsein der Möglichkeit, sich jederzeit dem Guten zuwenden zu können. Das radikal Böse schließlich, nämlich die habituelle Verkehrung der Triebfedern, das Handeln aus Pflicht dem Handeln aus Eigenliebe unterzuordnen, lässt sich als allerpersönlichste, unübertragbare und nicht kompensierbare Schuld vor einem göttlichen Richter eingestehen und dabei zugleich mit der Hoffnung auf gänzliche Vergebung bzw. Rechtfertigung verbinden. Die gute Gesinnung des Menschen, die diese Sinnesänderung im Eingeständnis der Schuld trägt, hängt nämlich nicht

спечивает эту перемену взглядов в признании вины, не зависит от его поступков в чувственном мире. Наоборот, добрый образ мыслей позволяет человеку распознать свои поступки в чувственном мире как хорошие или плохие и поэтому раскаяться во зле и заботиться о добре ради самого добра. Злой образ мыслей человека состоит, напротив, в желании сделать добро зависимым от себя лично, а именно от последствий своих поступков для физического благоденствия в чувственном мире. Но оттого и наказание за зло, кажется, может состоять только в бесконечных физических страданиях в чувственном мире. А греховный человек не может этого принять именно потому, что заботится только о своем физическом благоденствии. Но если человек воздержится от желания считать добрый образ мыслей следствием своих поступков в чувственном мире, то есть умрет для ветхого человека, тогда и физические страдания он может принять на себя добровольно, а именно в поступке во имя блага и при этом надеясь на полное оправдание со стороны Бога.

Эта дедукция, как уже говорилось, не может и не должна вызывать отказ от попытки оправдать себя, то есть перемену образа мыслей от злого к доброму. Но ее негативное значение состоит в том, чтобы показать, «что лишь при условии полной перемены в убеждениях отягченного виной человека можно думать о его оправдании перед небесной справедливостью» (AA 06, S. 76; Кант, 1994, с. 80). Однако перемена в мыслях — восстановление «чистоты» побуждающих к добру мотивов, которые состоят в уважении к моральному закону (AA 06, S. 46; Кант, 1994, с. 49), — всегда остается моральной заповедью: «Несмотря на отпадение, заповедь: мы должны стать лучше, не ослабевая, звучит в нашей душе. Следовательно, мы должны также и мочь сделать это» (AA 06, S. 45; Кант, 1994, с. 47). Все же остается объективно необъяснимым то, каким образом человек, который «в основании своих максим испорчен... собственными силами был в состоянии совершить эту революцию и сам собой сделаться добрым человеком» (AA 06, S. 47; Кант, 1994, с. 50). Непостижимость возможности сделаться добрым человеком собственными силами — «как и возможность всего того, что должно быть представлено как событие во времени (изменение) и постольку как необходимое по законам природы, противоположное чему все же должно в то же время при действии моральных законов быть представлено как возможное через свободу» (AA 06, S. 50; Кант, 1994, с. 53—54), — «возможности самого восстановления... не противоречит» (AA 06, S. 50; Кант, 1994, с. 54).

von seinen Taten in der sensiblen Welt ab. Die gute Gesinnung ermöglicht es dem Menschen vielmehr, seine Taten in der sensiblen Welt als gut oder schlecht anzuerkennen, deswegen das Böse zu bereuen und sich um das Gute um des Guten willen zu bemühen. Die böse Gesinnung des Menschen besteht hingegen darin, das Gute von sich selbst abhängig machen zu wollen, nämlich von den Folgen seiner Taten für die physische Glückseligkeit in der sensiblen Welt. Damit scheint aber auch die Strafe für das Böse nur in einem unendlichen physischen Leiden in der sensiblen Welt bestehen zu können. Das wiederum kann der sündige Mensch, gerade weil es ihm nur um seine physische Glückseligkeit geht, nicht akzeptieren. Verzichtet der Mensch jedoch darauf, die gute Gesinnung als Folge seiner Taten in der sensiblen Welt verstehen zu wollen, stirbt er also dem alten Menschen ab, dann kann er auch das physische Leiden freiwillig, nämlich in einem Tun um des Guten willen, auf sich nehmen und damit zugleich auf eine gänzliche Rechtfertigung vor Gott hoffen.

Der Verzicht auf den Versuch eigener Rechtfertigung, also die Sinnesänderung vom Bösen zum Guten, kann und soll, wie gesagt, durch diese Deduktion nicht bewirkt werden. Ihr negativer Nutzen besteht jedoch darin zu zeigen, „daß nur unter der Voraussetzung der gänzlichen Herzensänderung sich für den mit Schuld belasteten Menschen vor der himmlischen Gerechtigkeit Lossprechung denken lasse“ (RGV, AA 06, S. 76). Die Sinnesänderung selbst, nämlich die Wiederherstellung der „Reinheit“ der Triebfedern zum Guten, die in der Achtung für das moralische Gesetz besteht (RGV, AA 06, S. 46), ist allerdings jederzeit sittlich geboten: „ungeachtet jenes Abfalls erschallt doch das Gebot: wir sollen bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können“ (RGV, AA 06, S. 45). Gleichwohl bleibt es objektiv unerklärlich, wie der Mensch, der „im Grunde seiner Maximen verderbt ist, [...] durch eigene Kräfte diese Revolution zu Stande bringe und von selbst ein guter Mensch werde“ (RGV, AA 06, S. 47). Die Unbegreiflichkeit der Möglichkeit, von selbst ein guter Mensch zu werden — „wie alles dessen, was als Begebenheit in der Zeit (Veränderung) und so fern nach Naturgesetzen als nothwendig und dessen Gegentheil doch zugleich unter moralischen Gesetzen als durch Freiheit möglich vorgestellt werden soll“ (RGV, AA 06, S. 50) —, ist „aber der Möglichkeit dieser Wiederherstellung selbst [...] nicht entgegen“ (ebd.). Wenn daher der Mensch

[Но если человек] высшее основание своих максим, из-за которого он был злым человеком... ниспровергает одним-единственным твердым решением (и через это облекается в нового человека), то в этом смысле он по принципу и образу мыслей есть субъект, восприимчивый к добру, но добрый человек он только в непрерывной деятельности и созидании, то есть он может надеяться, что при такой чистоте принципа, который он взял за высшую максиму своего произволения, и при твердости того принципа он находится на добром (хотя и узком) пути постоянного движения вперед от плохого к лучшему (AA 06, S. 47–48; Кант, 1994, с. 50).

Таким образом, защищаемая Кантом разумность веры в прощение вины божьей милостью определяется тем, насколько можно понять в границах только разума, что морально добрый образ мыслей человека раскрывается в умопостигаемом измерении, которое формируется не поступками человека. Это интеллигибельное измерение добра открывает греховному человеку перспективу поступательного движения к добру, причем именно признавая на этом пути свою личную вину, он вправе надеяться на то, что в любой момент будет полностью оправдан Богом⁵.

Вина и милость

Против дедукции учения о милости напрашивается прежде всего довольно общее возражение, что как раз ее трудности, выявленные Кантом, делают бесперспективной возможность от имени разума вести речь о таких интеллигибельных вещах, как божественная справедливость, милость и до-

⁵ Развернутые комментарии, предлагаемые, правда, только в англоязычных исследованиях, см. (Palmquist, 2016, S. 179–214). Пальмквист справедливо защищает Канта от подозрения в подмене христианского понятия милости неким моральным учением о самоискуплении. Сам Пальмквист видит в перемене мыслей от зла к добру как «непознаваемом и невыразимом опыте» пример кантовского «критического мистицизма» (Palmquist, 2016, S. 202). И это верно, по крайней мере, в одном пункте – в том, что Кант, следуя традиции, идущей от апостола Павла, ставит в центр дедукции учения о милости предписанное моралью обращение человека, в котором, поскольку это перемена в убеждениях, невозможно удостовериться извне. Но, как я намерен показать в следующих двух частях этой статьи, для Канта все же на первом плане стоит разумность этого обращения – в качестве вменяемого разумного поступка она может и даже должна на словах и на деле быть признана другими как разумность веры, и в этом смысле ее как раз не следует понимать как мистический опыт.

den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare Entschließung umkehrt (und hiemit einen neuen Menschen anzieht): so ist er so fern dem Princip und der Denkungsart nach ein fürs Gute empfängliches Subject; aber nur in continuirlichem Wirken und Werden ein guter Mensch: d. i. er kann hoffen, daß er bei einer solchen Reinigkeit des Principis, welches er sich zur obersten Maxime seiner Willkür genommen hat, und der Festigkeit desselben sich auf dem guten (obwohl schmalen) Wege eines beständigen Fortschreitens vom Schlechten zum Bessern befindet (RGV, AA 06, S. 47-48).

Die von Kant verteidigte Vernünftigkeit des Glaubens an die Vergebung der Schuld durch die Gnade Gottes hängt somit davon ab, inwiefern sich, innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft, verständlich machen lässt, dass die moralisch gute Gesinnung des Menschen sich von einer Dimension des Intelligiblen her versteht, die sich nicht den Taten des Menschen verdankt. Diese intelligible Dimension des Guten eröffnet dem schuldigen Menschen die Aussicht auf ein kontinuierliches Werden zum Guten, wobei er sich auf diesem Weg gerade im Eingeständnis seiner persönlichen Schuld doch bereits jederzeit vollständig vor Gott gerechtfertigt hoffen darf.⁵

Schuld und Gnade

Gegen die Deduktion der Gnadenlehre scheint nun zunächst ganz allgemein eingewendet werden zu müssen, dass gerade ihre von Kant selbst explizierten Schwierigkeiten die Möglichkeit aussichtslos erscheinen lassen, überhaupt im Namen der Vernunft von intelligiblen Dingen wie göttlicher Gerechtigkeit,

⁵ Für eine ausführliche Kommentierung, mit Bezug allerdings nur auf die englischsprachige Forschungsliteratur, vgl. Palmquist, 2016, S. 179-214. Palmquist verteidigt Kant zu Recht gegen den Verdacht, in Verkehrung des christlichen Gnadenbegriffs eine Art moralische Selbsterlösungslehre zu vertreten. Palmquist selbst sieht in der Sinnesänderung vom Bösen zum Guten als „*unknowable and ineffable experience*“ einen Beleg für Kants „*Critical mysticism*“ (ebd., S. 202). Insofern Kant in paulinischer Tradition die sittlich gebotene Konversion des Menschen in das Zentrum der Deduktion der Gnadenlehre stellt, die als Herzensänderung nicht äußerlich überprüft werden kann, trifft dies zwar einen Punkt. Wie in den folgenden beiden Abschnitten verdeutlicht werden soll, steht für Kant jedoch zugleich die Vernünftigkeit dieser Konversion im Vordergrund – als eine zurechenbare Handlung der Vernunft kann und muss sie sogar in Worten und Taten vor anderen als Vernünftigkeit des Glaubens geltend gemacht werden und ist in diesem Sinne eben gerade nicht als mystische Erfahrung zu verstehen.

брота. Не является ли совершенно ошибочным, как гласит возражение, на основе ригористической концепции морали приписать человеку вину, которую он совсем не может нести, чтобы затем догматически предложить ему под страхом изгнания из Царства Божьего учение о милости, которое метафизически, в свою очередь, весьма сомнительно? Не должно ли вместо этого следствие просвещенного умонастроения целиком состоять в критике институции, которая хотя и обещает человеку от имени Бога спасение, но в действительности, как может показаться, только инструментализирует его страх в пользу нелегитимных привилегий?

Но и исходя из теологических соображений можно оспорить то, что божью милость возможно отстоять, опираясь на основанное на разуме учение о самоопределении человека. Не требует ли следствие из защищаемого Кантом морального ригоризма, а именно правомерность такой кары, как изгнание из царства божьего, слишком многого, включая и живую веру, с одной стороны, и моральность человека, с другой? Не следует ли заменить нравственное учение о самоопределении, основанное на одном только разуме, или, по меньшей мере, дополнить его, покоящимся на Евангелии учением об Откровении, чтобы иметь возможность защищать саму веру?

Упрек в инструментализации вины, которая только внушается, непосредственно касается тех внешних и, тем самым, спорных ответов на проблему греха, которые сам Кант критикует: пропаганда одной лишь исторической веры в действительность жизни и смерти Иисуса, через которую собственная моральная вина якобы уже заранее так искупается, будто речь идет о денежном долге или, по меньшей мере, позволяет компенсацию собственной вины заслугами добрых дел. Кант в своем трактате о религии настаивает, по сути, на том, чтобы не смешивать эту критику в адрес ложного решения проблемы с самой проблемой. Проблема состоит не в мнимом ложном ригоризме морали, как если бы здесь речь шла о теоретической концепции, которую можно модифицировать или даже опровергнуть данными опыта, но в самом грехе и, соответственно, в злом образе мыслей. А именно, то, что в сознании морального обязательства поднимается к идеалу добра надо всем произвольным, — это индивидуальность и достоинство человека, который вместе со своей свободой осознает ответственность за свою жизнь. Ложные ответы на проблему зла следуют поэтому тоже критиковать в духе Просвеще-

Gnade und Güte handeln zu wollen. Ist es nicht grundsätzlich abwegig, so der Einwand, dem Menschen auf der Basis einer rigoristischen Moralkonzeption eine Schuld einzureden, die er gar nicht tragen kann, um ihm dann in der Angst vor einer Verstoßung aus dem Reich Gottes dogmatisch eine Gnadenlehre anzubieten, deren metaphysische Einsichtigkeit wiederum gänzlich zweifelhaft ist? Muss nicht stattdessen die Konsequenz einer aufgeklärten Geisteshaltung ganz in der Kritik einer Institution bestehen, die dem Menschen zwar im Namen Gottes Erlösung verspricht, in Wahrheit jedoch, wie es scheinen mag, seine Angst nur zugunsten illegitimer Privilegien instrumentalisiert?

Aber auch aus theologischen Motiven könnte man bestreiten wollen, dass die Gnade Gottes auf der Basis einer auf Vernunft gegründeten sittlichen Selbstbestimmungslehre des Menschen verteidigt werden kann. Würde die Konsequenz des von Kant verteidigten moralischen Rigorismus, nämlich die Rechtmäßigkeit der Strafe einer Verstoßung aus dem Reich Gottes, nicht sowohl dem gelebten Glauben einerseits wie auch der Moralität des Menschen andererseits viel zu viel zumuten? Müsste nicht also, um den Glauben selbst verteidigen zu können, eine bloß auf Vernunft gegründete sittliche Selbstbestimmungslehre durch eine auf dem Evangelium beruhende Offenbarungslehre ersetzt oder doch zumindest ergänzt werden?

Der Vorwurf der Instrumentalisierung einer bloß eingeredeteten Schuld träfe allerdings unmittelbar lediglich jene äußerlichen und insofern missverständlichen Antworten auf das Problem der Sünde, die Kant selbst kritisiert: die Propagierung eines bloß historischen Glaubens an die Wirklichkeit des Lebens und Sterbens Jesu, durch das angeblich die eigene moralische Schuld schon vorab so beglichen worden sei, als ob es sich um eine Geldschuld handele oder doch zumindest eine Kompensation eigener Schuld durch das Verdienst guter Werke erlaube. Kants Religionschrift insistiert jedoch der Sache nach darauf, diese Kritik an einer falschen Lösung des Problems nicht mit dem Problem selbst zu verwechseln. Das Problem liegt nicht im vermeintlich falschen Rigorismus der Moral, als ob es sich hierbei um eine theoretische Konzeption handelte, die durch Erfahrung modifiziert oder gar widerlegt werden könnte, sondern in der Sünde bzw. der bösen Gesinnung selbst. Dasjenige nämlich, was im Bewusstsein der sittlichen Verpflichtung zum Ideal des Guten über alles bloße Belieben hinausgeht, ist die Individualität und Würde des Menschen, der sich aus Freiheit heraus selbst für sein Leben verantwortlich weiß. Die falschen Ant-

ния, ибо они недооценивают проблему индивидуального самоопределения, но вовсе не потому, что этой проблемы, собственно, не существует.

Итак, проблема индивидуального самоопределения основывается на том, что человек в отношении особенных целей, которые он преследует в жизни, не может специально обосновать, почему и как он как индивид должен отвечать за свою жизнь в целом. Но подозрение в том, что такое требование представляет собой не более чем необоснованное обвинение, проистекает из смешения внутренней оценки образа мыслей с внешней оценкой отдельных поступков. Перед внешним судом отдельные поступки взвешиваются и оцениваются в связи с вопросом о вине и наказании — согласно системе позитивного права, современный принцип которой опять же, согласно Канту, состоит в свободе от принуждающего произволения другого (см. AA 06, S. 237; Кант, 2014, с. 107). Поэтому долг непременно отвечать за собственные мысли как добрые или злые, требует, по-видимому, чтобы отдельным поступкам на внутреннем суде придавалось абсолютное моральное значение. Это в свою очередь выглядит как скрытый фундаментализм в предписании или запрещении отдельных поступков, который как таковой пренебрегает правовым принципом свободы от принуждающего произволения другого. Но неправильным было бы понимать эту доброту собственных мыслей, проверяемую внутренним судом, как аналог цели отдельных поступков, которая поддается внешней оценке. Морально релевантным является, по Канту, как раз вопрос о том, из каких побуждений совершен поступок, а вовсе не какое предположительное значение или какие последствия имеет поступок для образа мыслей. Поэтому доброта образа мыслей не является в жизни частной целью, которую можно достичь или не достичь отдельными поступками, как, например, чувственное благоденствие или признание другими. Доброта в образе мыслей относится больше к вопросу о том, как можно в каждый момент давать себе отчет в своей индивидуальной жизни и поведении в соответствии с целями вообще, то есть рассматриваемыми в целом. В этом смысле, чтобы жить согласно свободе, без внешнего принуждения или понуждения, жить так, чтобы в любой момент можно было дать себе отчет, требуется, согласно Канту, самопроверка, насколько собственные максимы поведения (а не конкретные чувственно определенные цели поведения) можно мыслить или желать непротиворечиво как часть всеобщего

worten auf das Problem des Bösen sind daher deswegen auch im Geiste der Aufklärung zu kritisieren, weil sie das Problem individueller Selbstbestimmung verharmlosen, nicht aber deswegen, weil es das Problem eigentlich gar nicht gäbe.

Das Problem individueller Selbstbestimmung beruht nun darauf, dass der Mensch nicht eigens im Rekurs auf besondere Zwecke, die er im Leben verfolgt, begründen kann, warum und wie er sich als Individuum für sein Leben insgesamt zu verantworten hat. Der Verdacht jedoch, dass eine solche Forderung nichts als eine bloß eingeredete Zumutung darstelle, resultiert aus einer Verwechslung der inneren Beurteilung der Gesinnung mit der äußerlichen Beurteilung einzelner Taten. Vor einem äußeren Gerichtshof werden einzelne Taten auf die Frage der Schuld und der Strafe hin beurteilt und gewichtet — und zwar nach einem System positiven Rechts, dessen modernes Prinzip wiederum nach Kant die Freiheit von eines anderen nötiger Willkür ist (vgl. MS RL, AA 06, S. 237). Die eigene Gesinnung daher in unbedingter Weise als gut oder böse verantworten zu sollen, scheint zu erfordern, einzelnen Taten vor einem inneren Gerichtshof eine absolute moralische Bedeutung zuschreiben zu müssen. Dies wiederum scheint einen Fundamentalismus im Vorschreiben oder Verboten einzelner Handlungen zu implizieren, der als solcher gerade das rechtliche Prinzip der Freiheit von eines anderen nötiger Willkür missachtet. Nun ist aber die vor einem inneren Gerichtshof zu prüfende Güte der eigenen Gesinnung nicht analog zu einem äußerlich beurteilbaren Zweck einzelner Taten zu verstehen. Moralisch relevant, so Kant, ist nämlich die Frage, aus welcher Gesinnung die Tat begangen wurde, nicht aber, welche vermeintliche Bedeutung oder Folgen die Tat für die Gesinnung hat. Die Güte der Gesinnung stellt daher gar keinen besonderen Zweck im Leben dar, der durch einzelne Handlungen erreicht oder auch verfehlt werden könnte, wie zum Beispiel sinnliches Wohlergehen oder auch Anerkennung durch andere. Die Güte der Gesinnung betrifft vielmehr die Frage, wie man sein individuelles Leben und Handeln nach Zwecken überhaupt, also im Ganzen gesehen, jederzeit vor sich selbst verantworten kann. In diesem Sinne aus Freiheit, ohne äußeren Zwang oder Nötigung, so zu leben, dass man dies jederzeit vor sich selbst verantworten kann, erfordert nach Kant die Selbstprüfung, ob sich die eigenen Handlungs-

законодательства. Поэтому требование категорического императива проверять собственные максимы поступков на их обобщаемость представляет собой идеал, стремиться к которому человек с необходимостью осознает себя обязанным самим же собой — исходя из свободы, независимо от того, какие частные цели он преследует в поведении. Это обязывание к самопроверке своего образа мыслей включает собственную цель и неотъемлемое достоинство для человека в себе самом, то есть оно не служит цели избежать вины или обрести моральную доброту.

Но в действительной доброты собственного образа мыслей никогда нельзя быть уверенным хотя бы уже потому, что образ мыслей касается всей жизни, которая, однако, вначале должна быть прожита. Но проверка собственного образа мыслей также не дает никакого руководства, в соответствии с которым как средством можно было бы следовать к цели, чтобы тем самым прежде всего создать себе добрый образ мыслей, примерно как сумму добрых дел в жизни. Доброта собственного образа мыслей состоит, скорее, только в сознании требования постоянно возобновляемой самопроверки собственных максим. Поэтому с необходимостью доброй является, как Кант пишет в известных фрагментах «Основположения к метафизике нравов», одна добрая воля сама по себе, то есть сознание долга. Соответственно, моральная вина состоит в том, что в сознании долга извращается нравственный порядок мотивов поведения — поведению по долгу предпочитается поведение из себялюбия. Оценка этого искажения опять же не зависит от суждения какой-либо внешней инстанции, предпосланной в качестве авторитета и карающей или вознаграждающей за отдельные поступки. Потому что об искажении собственных мотивов может знать только сам человек. Хотя фактическое противоречие с самим собой, состоящее в том, чтобы, сознавая моральный долг, не исходить из него в своих поступках, остается для человека непостижимым (см.: AA 06, S. 43; Кант, 1994, с. 45), оправдание во имя зла остается все же немислимым. Поэтому проблема индивидуального самоопределения состоит в том, что де-факто не удается соответствовать собственному моральному мерилу жизни с ответственностью перед самим собой, вследствие чего приходится сомневаться в доброты собственного образа мыслей.

Итак, практический разум человека при вынесении себе моральной оценки мыслит внешнего су-

maximen, nicht aber die einzelnen, sinnlich determinierten Handlungszwecke, widerspruchsfrei als Teil einer allgemeinen Gesetzgebung denken und wollen lassen. Die Aufforderung des kategorischen Imperativs, die eigenen Handlungsmaximen auf ihre Verallgemeinerbarkeit zu überprüfen, stellt daher ein Ideal dar, dem nachzustreben sich der Mensch in unbedingter Weise durch sich selbst verpflichtet weiß — aus Freiheit, unabhängig davon, welche besonderen Zwecke er im Handeln verfolgt. Diese Verpflichtung zur Selbstprüfung der eigenen Gesinnung trägt ihren Zweck und ihre unbedingte Würde für den Menschen in sich selbst, sie dient also auch nicht dem Zweck, Schuld zu vermeiden oder moralische Güte zu gewinnen.

Nun kann man sich der tatsächlichen Güte der eigenen Gesinnung schon deswegen nie sicher sein, weil die Gesinnung ein Ganzes des Lebens betrifft, das doch allererst gelebt werden muss. Das Prüfen der eigenen Gesinnung stellt aber auch gar keine Anleitung dar, der als Mittel zum Zweck zu folgen wäre, um sich daraus eine gute Gesinnung allererst zu verschaffen, etwa als Summe guter Werke im Leben. Die Güte der eigenen Gesinnung besteht vielmehr alleine im Bewusstsein der Forderung einer stetig erneuerten Selbstprüfung der eigenen Maximen. Unbedingt gut ist daher, wie Kant bekanntlich in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ schreibt, alleine der gute Wille selbst, also das Bewusstsein der Pflicht. Moralische Schuld besteht demgemäß darin, im Bewusstsein der Pflicht die sittliche Ordnung der Triebfedern des Handelns zu verkehren, nämlich nicht aus Pflicht, sondern aus Selbstliebe zu handeln. Die Beurteilung dieser Verkehrung hängt wiederum nicht vom Urteil irgendeiner als Autorität vorausgesetzten äußeren Instanz ab, die strafend oder lohnend in Bezug auf einzelne Taten wirkte. Denn um die Verkehrung der eigenen Triebfedern kann der Mensch nur selbst wissen. Der faktische Selbstwiderspruch, im Wissen um die moralische Pflicht dennoch nicht aus Pflicht zu handeln, bleibt dem Menschen aber unbegreiflich (vgl. RGV, AA 06, S. 43), ist eine Rechtfertigung im Namen des Bösen doch undenkbar. Das Problem der individuellen Selbstbestimmung besteht daher darin, dem eigenen moralischen Maßstab eines selbstverantworteten Lebens de facto nicht gerecht zu werden und daher an der Güte der eigenen Gesinnung zweifeln zu müssen.

Nun denkt sich aber die praktische Vernunft des Menschen in der moralischen Selbstbeurteilung

дью (AA 06, S. 438; Кант, 2019, с. 149). Ведь признать несоответствие собственному идеалу доброго образа мыслей возможно только перед «сердцеведом». Точнее, в отличие от внешней правовой оценки поступков, для которой безразлично, каков по его индивидуальному образу мыслей тот человек, который их совершил, при внутренней моральной оценке речь идет о том, чтобы проверять самого себя. Однако сколь маловероятно в этой проверке оправдать доброту собственных мыслей своими поступками или трудами, столько же маловероятно оправдать перед самим собой то зло, которое заключается в искажении собственных максим. «Но считать, что обвиняемый своей совестью и судья — одно и то же лицо, есть нелепое представление о суде, ведь в таком случае обвинитель всегда проигрывал бы» (AA 06, S. 438; Кант, 2019, с. 149). Если бы на внутреннем судебном заседании совести отсутствовал внешний судья, тогда не было бы и самой совести и, соответственно, морали⁶.

Но этот внешний судья на внутреннем судебном заседании практического разума человека — это, согласно Канту, идея морального существа, имеющего власть над всем, то есть идея личности Бога (AA 06, S. 439; Кант, 2019, с. 151). Иметь способность признать моральную вину означает поэтому хотя и ориентироваться, будучи моральным существом, на идеал совершенства, но быть совершенным не в смысле только внешнего исполнения нормы или правила, то есть по результату поступка. Признание вины перед «сердцеведом» — само по себе является моральным актом, принцип которого — добрый образ мыслей — нельзя понимать как результат этого акта. Поэтому признание вины одновременно связывается с надеждой на прощение вины внешним судьей на внутреннем суде совести: признать моральную вину означает способность признать собственную потребность в утешении как потребность сомневающегося в себе существа. Если бы через признание своей вины, напротив,

⁶ Судья, который на внутреннем суде человека мыслится как внешний, не является предметом возможного познания теоретического разума, он превосходит реальность, объективно познаваемую в опыте. Притязание на практическую обязующую силу этой идеи объясняется уже одним осознанием конечности разума. Разум конечен в осознании границ теоретического познания, равно как в осознании моральной вины. Но, будучи конечным, разум восходит к идее безусловного и, соответственно, интеллигибельного. При этом разум употребляется не трансцендентно или избыточно в теоретическом смысле, но метафизически в практическом смысле.

einen externen Richter (*MS TL*, AA 06, S. 438). Denn das Bekenntnis, dem eigenen Ideal der guten Gesinnung nicht entsprochen zu haben, ist nur einem „Herzenskündiger“ gegenüber möglich. Anders nämlich als bei der äußeren rechtlichen Beurteilung von Taten, für die es irrelevant ist, wer der Mensch seiner individuellen Gesinnung nach ist, der sie begangen hat, geht es bei der inneren moralischen Beurteilung darum, sich selbst zu prüfen. So wenig es aber möglich ist, in diesem Prüfen die Güte der eigenen Gesinnung durch eigene Taten oder Werke zu rechtfertigen, so wenig ist es möglich, das Böse, das in der Verkehrung der eigenen Maximen liegt, vor sich selbst zu rechtfertigen. Dass daher, so Kant, „der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren“ (*MS TL*, AA 06, S. 438). Gäbe es keinen externen Richter im inneren Gerichtshof des Gewissens, so gäbe es auch kein Gewissen bzw. keine Moral.⁶

Dieser externe Richter im inneren Gerichtshof der praktischen Vernunft des Menschen ist aber, so Kant, der Gedanke eines über Alles machthabenden moralischen Wesens, nämlich die Person Gottes (*MS TL*, AA 06, S. 439). Moralische Schuld bekennen zu können, heißt daher, als moralisches Wesen zwar an einem Ideal der Vollkommenheit orientiert zu sein, nicht aber vollkommen im Sinne des äußeren Erfüllens einer Norm oder Regel, nämlich als Ergebnis der Tat, sein zu müssen. Das Bekenntnis der Schuld vor einem „Herzenskündiger“ ist selbst ein moralischer Akt, dessen Prinzip, die gute Gesinnung, nicht als Ergebnis dieses Aktes verstanden werden kann. Daher verbindet sich das Schuldbekenntnis aber zugleich mit der Hoffnung auf Vergebung der Schuld durch den externen Richter im inneren Gerichtshof des Gewissens: moralische Schuld zu bekennen heißt, die eigene Trostbedürftigkeit als eines an sich selbst zweifelnden Wesens anerkennen zu können. Würde man sich hingegen durch das Bekenntnis eigener

⁶ Der als extern gedachte Richter im inneren Gerichtshof des Menschen ist kein Gegenstand möglicher Erkenntnis der theoretischen Vernunft, sondern übersteigt die objektiv erfahrbare Wirklichkeit. Der Anspruch auf praktische Verbindlichkeit dieser Idee erklärt sich daher alleine aus dem Bewusstsein der Endlichkeit der Vernunft. Endlich ist die Vernunft im Bewusstsein der Grenzen des theoretischen Erkennens wie auch im Bewusstsein moralischer Schuld. Als endlich aber übersteigt sich die Vernunft auf die Idee eines Unbedingten oder Intelligiblen hin. Der Vernunftgebrauch ist darin nicht transzendent oder überschwänglich im theoretischen sondern metaphysisch im praktischen Sinn.

хотели собственными силами, то есть добрыми делами себя оправдать, как средство для цели, тогда пребывание во зле приводило бы только к отчаянию. Желание того, чтобы добро и зло зависели от собственных поступков, свелось бы к борьбе добра против зла, в которой бы зло подвергалось постоянным нападкам, но не могло бы отрицаться в его действительности. В отношении этого отчаяния греховного *per se* морального существа можно, следовательно, толковать учение о милости как ядро Евангелия: добро присутствует уже там, где его, казалось бы, нет, а именно во зле, потому что оно позволяет признать зло как таковое, то есть собственную вину, и поэтому, совершая поступок исключительно во имя добра, по праву надеяться на воздаяние.

Подозрение в фундаментализме по отношению к такой морали, которая состоит в необходимом различении добра и зла и которую тем самым можно вместе с Кантом назвать ригористской, упускает, таким образом, из виду различие между мыслями, подлежащими моральной оценке, и поступком, подлежащим правовой оценке. Без этого необходимого различия между добром и злом в образе мыслей даже правовой принцип свободы от принуждающего произволения другого превратился бы в догматический фундаментализм. Потому что государственное регулирование прав и обязанностей сосуществования в отсутствие напоминания о моральном различии добра и зла можно было бы обосновать только прагматически, то есть исходя из цели уклонения от вреда. Но собственно обоснование политического либерализма вытекает как раз из того, что нельзя дать внешнюю оценку совести, и поэтому в области легальности, которая поддается внешней оценке, действует негативно базовый принцип: никого не дозволено принуждать по произволу (см.: AA 06, S. 93–95; Кант, 1994, с. 97–99). По этой причине ослабление связи между верой и собственно практическим разумом стало бы медвежьей услугой не только этике и политике, но и самой религии. Ведь если с одной лишь целью не требовать слишком многого от человеческой веры ограничить разум ролью только средства для достижения любых целей и предоставить решение проблемы самоопределения, то есть вопрос о необходимом смысле самих целей, нравам и обычаям или склонностям, тогда в сфере притязания религии на универсальную значимость трудно было бы отбиться от обвинений в суеверии.

Schuld aus eigener Kraft bzw. durch gute Werke gerecht machen wollen, und zwar als Mittel zum Zweck, dann könnte man am Bösen nur verzweifeln. Gut und Böse von den eigenen Taten abhängig machen zu wollen, liefe nämlich auf einen Kampf des Guten gegen das Böse hinaus, in dem das Böse ständig bestritten werden müsste und doch seiner Realität nach nicht geleugnet werden könnte. In Bezug auf diese Verzweiflung des *per se* sündigen moralischen Menschen lässt sich daher die Gnadenlehre als Kern des Evangeliums verstehen: das Gute ist bereits dort, wo es zu fehlen scheint, nämlich im Bösen, weil es erlaubt, das Böse als solches, also die eigene Schuld, zu bekennen und deswegen, in einem Handeln allein um des Guten willen, auf Vergebung hoffen zu dürfen.

Der Verdacht des Fundamentalismus gegenüber einer Moral, die auf einem unbedingten Unterschied zwischen Gut und Böse besteht und die insofern mit Kant rigoristisch genannt werden kann, übersieht daher den Unterschied zwischen moralisch zu beurteilender Gesinnung und rechtlich zu beurteilender Tat. Ohne die unbedingte Unterscheidung von Gut und Böse in der Gesinnung würde das rechtliche Prinzip der Freiheit von eines anderen nötiger Willkür sogar selbst in einen dogmatischen Fundamentalismus umschlagen. Ohne Erinnerung an den moralischen Unterschied von Gut und Böse könnte nämlich die staatliche Regelung der Rechte und Pflichten des Zusammenlebens lediglich pragmatisch begründet werden, nämlich aus dem Ziel des Vermeidens von Nachteilen. Die eigentliche Begründung des politischen Liberalismus ergibt sich aber gerade daraus, dass das Gewissen nicht äußerlich beurteilt werden kann und dass deswegen im Bereich der äußerlich beurteilbaren Legalität negativ als Grundprinzip gilt, dass niemand willkürlich von anderen genötigt werden darf (vgl. RG V, AA 06, S. 93–95). Aus diesem Grunde täte man ferner nicht nur Ethik und Politik, sondern auch der Religion selbst keinen Gefallen, die Verbindung des Glaubens mit der eigentlich praktischen Vernunft zu lockern. Beschränkte man nämlich die Vernunft, um nur dem Glauben des Menschen nicht zu viel zuzumuten, darauf, bloß als Mittel zur Realisierung beliebiger Zwecke zu dienen, und überließe das Problem der Selbstbestimmung, also die Frage nach einem unbedingten Sinn der Zwecke selbst, den Sitten und Gewohnheiten oder den Neigungen, so ließe sich, was den universalen Geltungsanspruch der Religion betrifft, der Vorwurf des Aberglaubens nur schwer abwenden. Wollte man sich stattdessen aber in Fra-

Но если вместо этого мы пожелали бы в вопросах религии сослаться на некое особое шестое чувство, тогда, согласно критике Канта, потеряли бы всякий критерий нравственного суждения и пошли бы на риск утонуть в пустой мечтательности в отношении проблемы вины и милости (AA 06, S. 113–114; Кант, 1994, с. 120–121). Если же, напротив, пытаться разуму, сведенному к инструментальной рациональности, чисто догматически противопоставить необъяснимость веры как сверхчувственного откровения, то это привело бы к погружению в неразрешимую и поэтому бесплодную диалектику теоретического разума: вопросы метафизики и в особенности также вопросы теологии, как Кант разъясняет в «Критике чистого разума», нельзя ни отбросить, ни разрешить с помощью теоретического разума.

Однако для основанной на морали практической веры в смысле Канта совершенно не важно, в соответствии ли с теоретическим разумом или вопреки ему нужно наделять силой непостижимым образом установленную сверхприродную реальность. Высказывание Канта о Боге как внешнем судье на внутреннем суде совести на первый взгляд может показаться возмутительным как с точки зрения философии Просвещения, так и с позиции теологии Откровения. Но для вопроса о моральной ответственности не имеет значения, как следует представлять этого внутреннего судью в смысле теоретико-объективного познания: как чисто идеальную или как реальную персону. Потому что вопрос о том, что значит самому нести ответственность, относится не к какому-либо объекту, который сначала еще должен быть познан, а к собственной жизни, которую каждый должен вести сам. Этот вопрос о собственной ответственности, то есть не о том, что из внешних предписаний человеком выполнено неверно, а о том, что сам человек сделал правильно, — этот вопрос подразумевает, однако, такой критерий, который не устанавливается по усмотрению человека, — тот идеал доброго образа мыслей, который кажется сошедшим с неба. Поэтому высказывание о внешнем судье на внутреннем суде понимается не догматически-объективно, а исходя из осознания того, что внешним исполнением предписанных норм нельзя ни заслужить, ни восстановить доброту собственного образа мыслей, и что признание собственной моральной вины, состоящей конкретно в том, что хорошему настрою поступать только из долга предпочитается максима себялюбия, — это признание требует иного судьи,

ген der Religion auf ein besonderes, übersinnliches Gefühl berufen, so verlöre man, wie Kant kritisiert, jeden sittlichen Urteilsmaßstab und liefe daher Gefahr, sich in bloßer Schwärmerei in Bezug auf das Problem von Schuld und Gnade zu verlieren (RGV, AA 06, S. 113-114). Wollte man wiederum gegen die auf einen bloß instrumentellen Rationalitätssinn reduzierte Vernunft bloß dogmatisch die Unerklärlichkeit des Glaubens als einer übersinnlichen Offenbarung geltend machen, so verlöre man sich in einer unauflöselichen und daher unfruchtbaren Dialektik der theoretischen Vernunft: Fragen der Metaphysik, und dazu zählt insbesondere auch die Theologie, lassen sich, wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* ausführt, von der theoretischen Vernunft weder abweisen noch beantworten.

Für einen auf Moral begründeten praktischen Glauben im Sinne Kants ist es nun aber gar nicht entscheidend, für oder wider alle theoretische Vernunft, eine als unbegreiflich gesetzte übernatürliche Realität geltend machen zu müssen. Kants Rede von Gott als externem Richter im inneren Gerichtshof des Gewissens mag zwar auf den ersten Blick sowohl von Seiten der Aufklärungsphilosophie wie auch von Seiten der Offenbarungstheologie anstößig erscheinen. Für die Frage der moralischen Verantwortlichkeit ist es aber irrelevant, ob dieser innere Richter im Sinne theoretisch-objektiver Erkenntnis als eine bloß idealische oder als eine reale Person verstanden werden kann. Denn die Frage, was es heißt, selbst Verantwortung zu tragen, gilt gar keinem Objekt, das allererst zu erkennen wäre, sondern dem eigenen Leben, das jeder selbst zu führen hat. Diese Frage nach der eigenen Verantwortlichkeit, nicht danach also, was man nach äußeren Vorgaben falsch, sondern danach, was man von selbst richtig macht, impliziert aber einen Maßstab, der nicht dem Belieben des Menschen untersteht — nämlich jenes Ideal der guten Gesinnung, das wie vom Himmel herabgekommen zu sein scheint. Die Rede von einem externen Richter im inneren Gerichtshof versteht sich daher nicht dogmatisch-objektiv, sondern aus dem Bewusstsein heraus, dass man die Güte seiner eigenen Gesinnung durch das äußerliche Befolgen vorgegebener Normen weder verdienen noch restituieren kann, und dass das Bekenntnis eigener moralischer Schuld, nämlich die Unterordnung der guten Gesinnung, alleine aus Pflicht zu handeln, unter die Maxime der Selbstliebe, einen anderen Rich-

чем тот, которым может быть сам человек. Соответственно, требование индивидуального морального самоопределения как раз не содержит такой недостижимой предпосылки как совершенство или непогрешимость человека в его способности поступать согласно предписанной норме или в соответствии с правилом, — оно ориентировано прежде всего на способность, отличая добро от зла, признаться в собственном несовершенстве.

Дедукции у Канта

Даже если в кантовской защите учения о милости не идет речи о том, чтобы ставить себя посредством разума на место Бога, но, скорее наоборот, о том, насколько это, подобно надежде на отпущение вины божьей милостью, как раз невозможно, — остается объяснить, в каком смысле учение о милости дедуцируется. В этом вопросе полезен экскурс в понятие дедукции у Канта вообще (см.: Henrich, 1989; Seeberg, 2006; 2008; 2012; 2015). Дедукция у Канта означает не логическое заключение, то есть не логическое выведение следствий из посылок. Вместо этого дедукции Канта должны показать в рамках юридически смоделированной критической самопроверки разума, как вообще и в каком объеме с помощью разума могут быть получены притязания того или иного рода на общезначимость. Решающую роль при этом играет понятие вменения. В отличие от приписывания⁷, вменение требует, чтобы поступки совершались с осознанием тех условий, которые конституируют их как поступки, обосновывающие или нарушающие притязания в отношении других, как, например, приобретение собственности или кража соответственно. Поэтому исполнение вменяемых действий определяется правилами. Ведь правило — это то, что в качестве всеобщего идентичным образом применяется в различных случаях. Следовательно, вменяемый поступок (на языке права *factum*) также есть не что иное, как действие согласно правилам (AA 06, S. 227; Кант, 2014, с. 83). Притязания разума на значимость дедуцируются тем самым как правомерные потому, что предъявляются условия или правила, при которых возможно приобретать претензии к другим и, соответственно, вменять их

⁷ Понятие «вменение» (Zurechnung) в немецком языке образовано путем прибавления префикса «zu» к слову «счет», Rechnung, — на этом основана очевидность его противопоставления понятию «приписывание» (Zuschreibung). — Примеч. пер.

ter, als man selbst sein kann, verlangt. Die Forderung nach individueller moralischer Selbstbestimmung setzt daher gerade nicht in unzumutbarer Weise eine Vollkommenheit oder Unfehlbarkeit des Menschen voraus, nach einer vorgegebenen Norm bzw. regelkonform handeln zu können, sie bezieht sich vielmehr auf die Fähigkeit, mit der Unterscheidung des Guten vom Bösen die eigene Unvollkommenheit zugeben zu können.

Deduktionen bei Kant

Auch wenn es also in Kants Verteidigung der Gnadenlehre nicht darum geht, sich durch Vernunft an die Stelle Gottes zu setzen, sondern vielmehr umgekehrt um die Frage, inwiefern dies, wie in der Hoffnung auf Vergebung der Schuld durch Gottes Gnade, gerade nicht möglich ist, bleibt zu klären, in welchem Sinne die Gnadenlehre deduziert wird. Für diese Frage ist ein Blick auf Kants Deduktionsbegriff überhaupt hilfreich (vgl. Henrich, 1989; Seeberg, 2006; 2008; 2012; 2015). Deduktion bedeutet nämlich bei Kant keinen logischen Schluss, also eine vernunftgemäße Ableitung von Konklusionen aus Prämissen. Stattdessen haben Kants Deduktionen im Rahmen einer juridisch modellierten kritischen Selbstprüfung der Vernunft aufzuzeigen, wie und in welchem Umfang durch Vernunft überhaupt allgemeine und notwendige Geltungsansprüche von je bestimmter Art erworben werden können. Hierbei spielt der Begriff der Zurechnung eine entscheidende Rolle. Im Unterschied zur Zuschreibung erfordert die Zurechnung, dass Handlungen im Bewusstsein derjenigen Bedingungen ausgeführt werden, die sie als Handlungen konstituieren, die Ansprüche anderen gegenüber begründen oder verletzen, wie zum Beispiel der Erwerb von Eigentum oder ein Diebstahl. Das Ausführen zurechenbarer Handlungen ist daher durch Regeln bestimmt. Denn eine Regel ist das, was als Allgemeines in identischer Weise in verschiedenen Fällen eine Anwendung findet. Daher ist eine zurechenbare Tat, im juristischen Sprachgebrauch ein „*factum*“, auch nichts anderes als eine Handlung unter Regeln (MS RL, AA 06, S. 227). Geltungsansprüche der Vernunft werden daher dadurch als rechtmäßig deduziert, dass die Bedingungen bzw. Regeln aufgewiesen werden, unter denen es möglich ist, Ansprüche anderen gegenüber zu erwerben bzw. sich oder anderen zuzurechnen. Diese philosophische Klärung und Rechtfertigung der Bedingungen des

себе или другим. Это философское прояснение и оправдание условий приобретения притязаний разума на значимость позволяет, в свою очередь, определить их конкретный объем и границы — в особенности с учетом разнородных притязаний теоретического и практического разума.

Как Кант пытается показать к «Критике чистого разума», условия, необходимые для получения объективного знания, значимого в области доступной для чувственного опыта реальности, ограничены пространством и временем. Поэтому прилагаемую сюда идею необходимой, сверхчувственной или интеллигибельной реальности в ее целом нельзя мыслить как возможный объект познания. В то же время эта идея, в частности как идея, трансцендирующая способность человека к теоретическому познанию, получает свое оправдание тем, что может быть понята в различном отношении как предпосылка осознания этической ответственности. Решающее здесь — понимать вопрошание о добре, или сознание нравственного обязательства, не как подлежащий сперва определению объект опытной реальности, что потребовало бы, в свою очередь, обоснования объективной возможности такого понимания, а как непрерывно существующую, объективную, но необъяснимую возможность самому строить свою жизнь исходя из свободы, ориентируясь на конечную цель жизни человека в мире, последнюю цель, за которую приходится нести ответственность перед всеми остальными людьми. Это сознание нравственного обязательства перед всеми остальными людьми невозможно дедуцировать как объективное знание. Однако в своем учении о недедуцируемом факте чистого практического разума (AA 05, S. 46–48; Кант, 1997а, с. 391–395) Кант не утверждает, что поступок по нравственной обязанности произволен, то есть не подчиняется всеобщему правилу. Соответствующее правило формулируется, напротив, высшим принципом практического разума — категорическим императивом.

Невозможность дедуцировать правомерность этого факта практического разума, то есть сознания нравственной обязанности, можно понять, следовательно, именно во взаимосвязи с дедуцируемостью основных принципов теоретического разума. Речь идет о разнородных притязаниях разума, чья разнородность как вменяемых действий разума определяется только из их соотношения, а именно из проясненного философски сознания их конкретных условий. Поэтому только в систематической взаимосвязи со всей философией Канта можно

Erwerbs von Geltungsansprüchen der Vernunft erlaubt es wiederum, deren jeweiligen Umfang und Grenzen zu bestimmen — und zwar insbesondere im Blick auf die verschiedenartigen Ansprüche der theoretischen und der praktischen Vernunft.

Wie die *Kritik der reinen Vernunft* zu zeigen sucht, sind die notwendigen Bedingungen für den Erwerb objektiven Wissens in ihrer Geltung auf den Bereich der sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit in Raum und Zeit beschränkt. Der sich hieran anschließende Gedanke einer unbedingten, übersinnlichen oder intelligiblen Wirklichkeit im Ganzen kann daher nicht als mögliches Objekt der Erkenntnis verstanden werden. Gleichwohl gewinnt dieser Gedanke, und zwar als eine die theoretische Erkenntnisfähigkeit des Menschen transzendierende Idee, seine eigene Rechtfertigung dadurch, dass er in verschiedener Weise als Voraussetzung des Bewusstseins ethischer Verantwortlichkeit verstanden werden kann. Entscheidend hierfür ist es, das Fragen nach dem Guten bzw. das Bewusstsein sittlicher Verpflichtung nicht wie ein allererst zu bestimmendes Objekt der Erfahrungswirklichkeit zu verstehen, was wiederum seiner objektiven Möglichkeit nach zu rechtfertigen wäre, sondern als jederzeit bestehende, objektiv aber unerklärliche Möglichkeit, das eigene Leben aus Freiheit heraus selbst zu führen — und zwar im Blick auf ein vor allen anderen zu verantwortendes letztes Ziel, einem Endzweck des menschlichen Lebens in der Welt. Dieses Bewusstsein sittlicher Verpflichtung vor allen anderen lässt sich daher nicht als objektives Wissen deduzieren. Die Lehre vom nicht-deduzierbaren Faktum der reinen praktischen Vernunft bei Kant (*KpV*, AA 05, S. 46–48) besagt aber nicht, dass das Handeln aus sittlicher Verpflichtung willkürlich wäre, also keiner allgemeinen Regel unterläge. Die entsprechende Regel wird vielmehr durch das oberste Prinzip der praktischen Vernunft formuliert, durch den kategorischen Imperativ.

Die Nicht-Deduzierbarkeit der Rechtmäßigkeit dieses Faktums der praktischen Vernunft, also des Bewusstseins der sittlichen Verpflichtung, lässt sich daher selbst gerade im Zusammenhang mit der Deduzierbarkeit der Grundsätze der theoretischen Vernunft verstehen. Es handelt sich um verschiedenartige Ansprüche der Vernunft, deren Verschiedenartigkeit als zurechenbarer Vernunftshandlungen sich aber nur aus ihrem Verhältnis, nämlich dem philosophisch geklärten Bewusstsein ihrer jeweiligen Bedingungen, bestimmen lässt. Deswegen lässt sich der Sinn, in dem Kant die Gnadentheorie deduziert, zureichend

удовлетворительно объяснить, в каком смысле он дедуцирует учение о милости. Таким образом, если не обосновать притязание теоретического разума на способность формулировать объективные условия теоретического познания и *одновременно* ограничить это притязание областью действительности чувственного опыта в пространстве и времени, то для разума останется непонятным, в чем состоит особенность сознания нравственного обязательства, то есть притязания чистого практического разума: быть основанным на свободе и тем самым на идее умопостигаемого мира самообязательством человека к нравственному поведению в чувственном мире, чья объективная возможность необъяснима. Ведь объяснение объективной возможности категорического императива значило бы признавать себя нравственно обязанным исходя не из *свободы*, хотя и сознание долга не ведет еще с необходимостью к поступку, — но, сознавая долг, поступать всегда нравственно (Seeberg, 2012, S. 8; об учении Канта о факте разума см.: Henrich, 1973). Поэтому сознание нравственного обязывания самого себя на основе свободы — это не факт опыта и не имеет отношения к факту опыта, оно, скорее, призывает совершать поступки в чувственном мире исходя из доброго образа мыслей абсолютно независимо от опыта. Эта возможность и вместе с ней идея умопостигаемого царства целей, в котором нравственно ориентированная жизнь человека обретает в чувственном мире последний, безусловный смысл, оставались бы без проясненного сознания границ теоретического разума во власти сомнения, не являются ли они голой фикцией. В этом сомнении разум бы не смог понять, что на идею умопостигаемого мира, который его самого превосходит, он ссылается именно и только как конечный разум. Эта взаимосвязь имеет силу в особенности для сознания способности к виновности, и эта способность как импликация нравственного долженствования объективно необъяснима, притом, однако, что возможность ее, по Канту, неоспорима.

Поэтому дедукции, которые Кант выводит в области практического разума, не служат, в свою очередь, доказательству объективной возможности сознания нравственного долженствования. Скорее, их следует понимать как дополнения к дедукции возможности объективного знания, поскольку они предполагают его ограниченность как ограниченность самого разума. Следовательно, они относятся к идее конечной цели жизни человека, который осознает себя объективно необъяснимым образом

аuch nur im systematischen Zusammenhang seiner ganzen Philosophie erklären. Ließe sich also der Anspruch der theoretischen Vernunft, notwendige Bedingungen der objektiven Erkenntnis formulieren zu können, nicht rechtfertigen und dabei *zugleich* auf den Bereich der sensiblen Erfahrungswirklichkeit in Raum und Zeit begrenzen, so bliebe für die Vernunft unverständlich, was die Besonderheit des Bewusstseins der sittlichen Verpflichtung, also des Anspruchs der reinen praktischen Vernunft, ausmacht: nämlich eine auf Freiheit und damit auf der Idee einer intelligiblen Welt beruhende Selbstverpflichtung des Menschen zu einem sittlichen Handeln in der sensiblen Welt zu sein, deren objektive Möglichkeit unerklärlich ist. Eine Erklärung der objektiven Möglichkeit des kategorischen Imperativs würde nämlich bedeuten, sich nicht aus *Freiheit* heraus sittlich verpflichtet zu wissen, wobei das Bewusstsein der Pflicht nicht auch schon notwendigerweise die Tat impliziert, sondern im Bewusstsein der Pflicht immer schon sittlich zu handeln (Seeberg, 2012, S. 8; vgl. zu Kants Lehre vom Faktum der Vernunft auch Henrich, 1973). Das Bewusstsein der sittlichen Selbstverpflichtung aus Freiheit ist daher keine Erfahrungstatsache und gilt auch keiner Erfahrungstatsache, es fordert vielmehr völlig unabhängig von Erfahrungen zum Handeln aus guter Gesinnung in der sensiblen Welt auf. Diese Möglichkeit und mit ihr die Idee eines intelligiblen Reichs der Zwecke, in dem das sittlich geführte Leben des Menschen in der sensiblen Welt einen letzten, unbedingten Sinn gewinnt, bliebe aber ohne ein geklärtes Bewusstsein der Grenzen der theoretischen Vernunft dem Zweifel ausgesetzt, eine bloße Fiktion zu sein. Die Vernunft verstünde in diesem Zweifel nicht, dass sie sich gerade und nur als endliche Vernunft auf die Idee einer sie selbst übersteigenden intelligiblen Welt bezieht. Dieser Zusammenhang gilt insbesondere auch für das Bewusstsein der Schulfähigkeit, die als Implikation des sittlichen Sollens objektiv unerklärlich ist und doch ihrer Möglichkeit nach, wie Kant betont, nicht bestritten werden kann.

Die Deduktionen, die Kant im Bereich der praktischen Vernunft führt, gelten daher auch ihrerseits nicht der objektiven Möglichkeit des Bewusstseins sittlicher Verpflichtung. Sie sind vielmehr insofern komplementär zur Deduktion der Möglichkeit des objektiven Wissens zu verstehen, als sie dessen Begrenztheit als Begrenztheit der Vernunft selbst voraussetzen. Daher gelten sie dem Gedanken eines letzten Zwecks des Lebens des Menschen, der sich

нравственно обязанным и в качестве конечного существа ссылается, таким образом, на интеллигибельный мир. В «Критике практического разума» в этом смысле дедуцируется вера в Бога как условие возможности высшего блага — необходимой цели жизни, за которую несет ответственность сам человек. Идея Бога в таком случае определяется как вера в соединение, которое человек не может обеспечить собственными силами, — в соединение блаженства с нравственной достоинством счастья в высшем благе благодаря существу, которое в наивысшей степени обладает личностными атрибутами разума, могущества и воли (AA 05, S. 113, 124–132; Кант, 1997а, с. 589, 591, 625–647). В трактате о религии Кант в дополнение к этому определяет и обосновывает веру в доброту и милость божью как предпосылку еще и для надежды на то, что человек в нравственном отношении достоин счастья. В нравственную ответственность человека входит способность к виновности. Но человек, как было показано, не может самостоятельно оправдать нравственную вину. Ведь подобное оправдание необходимо предполагало бы такой принцип добра, который как раз не соблюдается при извращении максим превращать в высшую движущую силу поступки не из долга, а из себялюбия. Поэтому вера в прощение вины, признанной перед Богом, представляет собой условие возможности нравственного поведения вменяемого существа, которое как таковое соотносит себя с идеей конечной цели своего бытия. Но это условие, как уже было сказано, не соотносится с объективной возможностью. Оно не означает, что только верующий человек может быть нравственным. Скорее, оно означает, что человек, поступающий морально, имеет право на разумную веру и, соответственно, надежду. Дедукция этой веры как условие возможности морального поведения касается того человека, который в ходе революционной перемены своего образа мыслей способен осознать злое в своих мыслях, не пытаясь себя при этом оправдать. В этом собственно моральном акте, в котором человек делает себя восприимчивым к добру, не зависящему от него самого, он ссылается на превосходящее его самого умопостигаемое основание, а именно на то, которое Кант по традиции называет *Богом*. Эта отсылка появляется в осознании своей конечности — в неспособности объяснить то, как объективно возможна в чувственном мире свобода как предпосылка морального поведения, и то, как сделать себя правым или добрым исключительно своими силами. Позитивный смысл

in objektiv unerklärlicher Weise sittlich verpflichtet weiß und sich damit als ein endliches Wesen auf eine intelligible Welt bezieht. In der *Kritik der praktischen Vernunft* wird in diesem Sinne der Glaube an Gott als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts, des unbedingten Ziels eines vom Menschen selbst verantworteten Lebens, deduziert. Die Idee Gottes bestimmt sich hierbei als Glaube an die dem Menschen nicht aus eigener Kraft mögliche Verbindung von Glückseligkeit und sittlicher Glückswürdigkeit im höchsten Gut, und zwar durch ein Wesen, das in höchstem Grade die personalen Attribute von Vernunft, Macht und Willen besitzt (*KpV*, AA 05, S. 113, 124–132). Die Religionsschrift bestimmt und rechtfertigt wiederum zusätzlich den Glauben an die Güte und Gnade Gottes als eine Voraussetzung auch der Hoffnung auf die sittliche Glückswürdigkeit des Menschen. Zur sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen gehört die Schuldfähigkeit. Sittliche Schuld kann der Mensch aber, wie ausgeführt, nicht selbst rechtfertigen. Denn eine solche Rechtfertigung müsste das Prinzip des Guten voraussetzen, das in der Verkehrung der Maximen, nicht das Handeln aus Pflicht, sondern das Handeln aus Selbstliebe heraus zur obersten Triebfeder zu machen, gerade nicht beachtet worden ist. Der Glaube an die Vergebung der vor Gott eingestanden Schuld stellt daher eine Bedingung der Möglichkeit des sittlichen Handelns eines schuldfähigen Wesens selbst dar, das als solches auf den Gedanken eines letzten Zwecks seines Daseins bezogen ist. Diese Bedingung gilt aber, nochmals, keiner objektiven Möglichkeit. Sie besagt nicht, dass der Mensch glauben müsse, um sittlich sein zu können. Sie besagt vielmehr, dass der Mensch, sofern er sittlich handelt, vernünftigerweise glauben bzw. hoffen darf. Die Deduktion dieses Glaubens als eine Bedingung der Möglichkeit sittlichen Handelns bezieht sich auf den Menschen, der sich in einer revolutionären Änderung seiner Sinnesart das Böse seiner eigenen Gesinnung zurechnen kann, ohne sich dabei selbst zu rechtfertigen. In diesem eigentlich moralischen Akt, in dem sich der Mensch empfänglich für das Gute macht, das nicht von ihm selbst abhängt, bezieht er sich auf einen ihn selbst übersteigenden intelligiblen Grund, nämlich dasjenige, was Kant mit der Tradition *Gott* nennt. Dieser Bezug geschieht im Bewusstsein eigener Endlichkeit — nämlich weder erklären zu können, wie Freiheit als Voraussetzung sittlichen Handelns in der sensiblen Welt objektiv möglich ist, noch auch, sich aus eigener Kraft alleine gerecht oder gut machen zu können. Der positive Sinn dieses Bezugs besteht im

этой отсылки заключается в вере в то, что человек и не должен оправдывать себя своими силами, ибо перед Богом он уже оправдан⁸.

Краткие выводы

Этический вопрос о нравственно добром — это вопрос разума, нуждающийся в личной и свободной способности суждения и предполагающий в ней универсальный критерий оценки. Однако поскольку вопрос о нравственно добром постоянно относится и к самим вопрошающим, в частности как вопрос о доброте собственного образа мыслей и об ответственности, он неизбежно приводит к проблеме как возможного, так и фактического увязания человека в вине и сомнении. Разум человека, правда, позволяет различать добро и зло. Но он не способен объяснить и, соответственно, оправдать то, почему человек, понимая это различие, все же поступает дурно. Однако практический разум, насколько он осознает себя как способный судить о положении дел, сам не поддается суждению. Согласно Канту, разум человека в качестве практического разума ссылается на собственные максимы, то есть на свои нравственные основоположения. Он оценивает их на обобщаемость согласно принципу доброго для всех в равной мере. Но предмет оценки — не этот принцип сам по себе, а собственные максимы разума. Поэтому сам разум может признать, что его максимы испорчены, но без отказа от принципа нравственной оценки. Это, в свою очередь, означает, что разуму не требуется отречься от своих заблуждений или вины ввиду их неразум-

⁸ Здесь было бы уместно обсудить статус христианской веры у Канта, что, однако, заняло бы слишком много места. Кант, правда, принципиально объясняет, что человек всегда должен воспринимать Христа именно как олицетворенный первообраз нравственно доброго образа мыслей. Олицетворенный Сыном Божиим нравственно добрый образ мыслей следует поэтому понимать как веру в божью милость. Она, как уже упоминалось, позволяет осознать в себе зло, не прибегая к оправданию самого себя, и тем самым сделать себя восприимчивым к добру и найти утешение в поступках ради блага, то есть на пути к тому, чтобы стать добрым человеком. Возможность этой предписанной моралью перемены мыслей объективно необъяснима. То, как происходит эта перемена, также не является темой кантовского трактата о религии. Но библейское Откровение сошедшего словно с неба первообраза нравственно доброго образа мыслей в лице Сына Божьего Кант все же понимает как дарование той возможности, до которой разум мог бы и должен был бы дойти самостоятельно, но сам не дошел (AA 06, S. 155; Кант, 1994, с. 162 — 163). Здесь уместно задать вопрос, как относится это Откровение, говоря его собственным (библейским) языком, к пониманию практического разума, что речь идет об Откровении Бога. Но данная статья сконцентрирована, напротив, на некоторых аспектах вопроса о том, насколько вообще разум может строить поведение на вере, не нарушая своих собственных границ.

Glauben daran, dass der Mensch sich auch nicht aus eigener Kraft rechtfertigen muss, sondern vor Gott schon gerechtfertigt ist.⁷

Resümee

Die ethische Frage nach dem sittlich Guten ist eine Frage der Vernunft. Sie erfordert ein eigenes und freies Urteilsvermögen, und sie setzt darin einen universalen Maßstab voraus. Weil die Frage nach dem sittlich Guten aber stets auch auf den Fragenden selbst bezogen ist, nämlich als Frage nach der Güte der eigenen Gesinnung und Verantwortlichkeit, führt sie unausweichlich auf das Problem der möglichen wie auch faktischen Verstrickung des Menschen in Schuld und Zweifel. Die Vernunft des Menschen erlaubt es zwar, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Sie kann aber nicht erklären bzw. rechtfertigen, warum sich der Mensch im Wissen um diese Unterscheidung dennoch böse verhält. Nun ist sich jedoch die praktische Vernunft, und zwar sofern sie um sich als Vermögen weiß, Sachverhalte zu beurteilen, selbst kein beurteilbarer Sachverhalt. Als praktische Vernunft bezieht sie sich zwar, so Kant, auf ihre eigenen Maximen, also ihre sittlichen Grundsätze. Diese beurteilt sie nach dem Prinzip des für alle in gleicher Weise Guten auf ihre Verallgemeinerbarkeit hin. Nicht dieses Prinzip selbst ist aber der Gegenstand ihrer Beurteilung, sondern ihre eigenen Maximen. Daher kann die Vernunft selbst eingestehen, dass ihre

⁷ An dieser Stelle wäre der Sache nach der Status des Christenglaubens bei Kant zu diskutieren. Dies kann aus Umfangsgründen hier jedoch nicht geschehen. Kant erklärt allerdings grundsätzlich, dass Christus, als personifiziertes Urbild der sittlich guten Gesinnung, als solcher auch stets vom Menschen erkannt werden müsse. Die durch den Sohn Gottes personifizierte sittlich gute Gesinnung ist daher selbst als Glaube an die Gnade Gottes zu verstehen. Sie ermöglicht es, wie angeführt, sich das Böse zuzurechnen, ohne sich selbst rechtfertigen zu müssen, sich darin für das Gute empfänglich zu machen und sich in einem Tun um des Guten willen, also auf dem Weg, ein guter Mensch zu werden, getröstet zu wissen. Die Möglichkeit dieser sittlich gebotenen Sinnesänderung ist objektiv unerklärlich. Wie es zu ihr kommt, ist auch nicht Thema von Kants Religionsschrift. Die biblische Offenbarung eines wie vom Himmel herabgekommenen Urbilds sittlich guter Gesinnung im Sohn Gottes versteht Kant jedoch als Eröffnung einer Möglichkeit, auf die die Vernunft von selbst hätte kommen können und sollen, ohne es doch von selbst getan zu haben (RGV, AA 06, S. 155) Hier wäre mit der Frage anzusetzen, in welchem Verhältnis diese Offenbarung in der ihr eigenen (biblischen) Sprache zur Einsicht der praktischen Vernunft steht, dass es sich um eine Offenbarung Gottes handelt. Der vorliegende Essay konzentriert sich hingegen auf einige Aspekte der Frage, inwiefern überhaupt die Vernunft vom Glauben handeln kann, ohne ihre eigenen Grenzen zu verletzen.

ности. Скорее, будучи способностью суждения, он способен к самокорректированию — к признанию собственного заблуждения и собственной вины⁹.

Итак, разум определяет сам себя не как абсолютный предмет — в этом качестве он мог бы на месте Бога вершить правосудие над собой и над всем миром. Заботясь о добре, он как практический разум ссылается на самого себя, точнее, на свои максимы — в соответствии с критерием, то есть принципом добра, превосходящим то, что разум может объективно объяснить и на что он может повлиять. Но тем самым определяется идея умопостигаемого мира, который не противостоит человеку как враждебный, но, скорее, обосновывает его нравственную вменяемость и ответственность как конечного существа. Существо, неспособное быть виновным, не могло бы отвечать за себя и не нуждалось бы в этом, равно как и в оправдании. Оно также не могло бы и обладать своей личной свободой и тем самым возможностью личного заблуждения и личной вины. Существо, неспособное быть виновным, не могло бы самостоятельно найти путь сознания, которое как путь к добру придает его жизни безусловное достоинство. Поэтому такое существо не нуждалось бы ни в Евангелии, то есть в благой вести, несущей ему на этом пути утешение верой, ни в философской этике, которая, как этика Канта, служит для уведомления разумом самого себя о том, что же означает способность во имя добра и, следовательно, веруя, нести ответственность.

Список литературы

Кант И. Религия в пределах только разума // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 6. С. 5—223.

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

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

Кант И. Метафизика нравов в 2 ч. Ч. 1. Метафизические первоначала учения о праве // Соч. на нем. и рус. яз. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. Т. 5, ч. 1.

Кант И. Метафизика нравов в 2 ч. Ч. 2. Метафизические основные начала учения о добродетели // Соч. на нем. и рус. яз. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2019. Т. 5, ч. 2.

Bohatec J. Die Religionsphilosophie Kants in der "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen. Hamburg : Hoffmann & Campe, 1938.

⁹ Хотя заблуждение теоретического разума все еще следует отличать от моральной вины практического разума, Кант неслучайно именуется «набожного язычника» Сократа «потенциально добрым христианином» (AA 23, S. 440) именно потому, что Сократ в пример другим выступает за позитивный смысл осознанного заблуждения в отношении добра: возможность учиться на опровержении своих взглядов на добро — не менее, чем возможность и способность признать собственную вину, — дает повод не к беспокойству, но к благодарности.

Maximen verderbt sind, ohne damit das Prinzip der sittlichen Beurteilung selbst preiszugeben. Das wiederum bedeutet, dass die Vernunft weder Irrtum noch auch Schuld als widervernünftig aus sich selbst auszuschließen braucht. Als Urteilsvermögen besitzt sie vielmehr die Fähigkeit der Selbstkorrektur, nämlich im Eingeständnis eigenen Irrtums wie auch im Eingeständnis eigener Schuld.⁸

Die Vernunft begreift sich also nicht selbst wie einen absoluten Gegenstand — als ob sie an der Stelle Gottes über sich selbst und das Ganze der Welt richterlich urteilen könnte. Sie bezieht sich als praktische Vernunft im Bemühen um das Gute auf sich selbst, nämlich auf ihre Maximen, und zwar nach einem Maßstab, dem Prinzip des Guten, der dasjenige, was sie selbst objektiv erklären und bewirken kann, übersteigt. Dies aber bestimmt die Idee einer intelligiblen Welt, die dem Menschen nicht fremd gegenübersteht, sondern vielmehr seine sittliche Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit als endliches Wesen begründet. Ein Wesen, das nicht schuldig wäre, könnte und bräuchte sich nicht zu verantworten bzw. zu rechtfertigen. Es könnte auch nicht seiner eigenen Freiheit und damit der Möglichkeit eigenen Irrtums und eigener Schuld inne sein. Ein Wesen, das nicht schuldig wäre, könnte sich auch nicht auf einem Weg der Einsicht wissen, der als Weg zum Guten seinem Leben eine unbedingte Würde verleihe. Ein solches Wesen bräuchte daher weder ein Evangelium, also eine frohe Botschaft, die ihm im Glauben auf diesem Weg Trost zuspricht, noch bräuchte es eine philosophische Ethik, die, wie bei Kant, der Selbstverständigung der Vernunft darüber dient, was es bedeutet, um des Guten willen, und damit im Glauben Verantwortung tragen zu können.

Literatur

Bohatec, J., 1938. *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen*. Hamburg: Hoffmann & Campe.

Fischer, N. und Forscher, M., hg. 2010. *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Freiburg: Herder.

⁸ Obwohl der Irrtum der theoretischen Vernunft und die moralische Schuld der praktischen Vernunft noch zu unterscheiden sind, benennt Kant nicht zufällig den „frommen Heyden“ Sokrates als Beispiel eines „guten Christen in potentia“ (VA SF, AA 23, S. 440) — und zwar deswegen, weil Sokrates exemplarisch für den positiven Sinn des eingesehenen Irrtums in Bezug auf das Gute steht: aus einer Widerlegung seiner Ansichten über das Gute lernen zu können, stellt — nicht minder als die Möglichkeit, eigene Schuld eingestehen zu können — keinen Anlass zur moralischen Sorge sondern zur Dankbarkeit dar.

Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants / hrsg. von N. Fischer, M. Forschner. Freiburg : Herder, 2010.

Fischer N. Vom Rang und Sinn der Gottesfrage in der Philosophie Kants // *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Freiburg : Herder, 2010a. S. 1 – 16.

Fischer N. Kants Philosophie und der Gottesglaube der biblischen Offenbarung // *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Freiburg : Herder, 2010b. S. 131 – 154.

Heit A. Versöhnte Vernunft. Eine Studie zur systematischen Bedeutung des Rechtfertigungsgedankens für Kants Religionsphilosophie. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

Henrich D. Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft // *Kant. Zur Deutung seiner Theorie vom Erkennen und Handeln* / hrsg. von G. Prauss. Köln : Kiepenheuer & Witsch, 1973. S. 223 – 254.

Henrich D. Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique // *Kant's Transcendental Deductions* / ed. by E. Förster. Stanford : Stanford University Press, 1989. P. 29 – 46.

Kopper J. Kants Gotteslehre // *Kant-Studien*. 1955/56. Bd. 47. S. 31 – 61.

Langthaler R. Kants Ethik als "System der Zwecke". Perspektiven einer modifizierten Idee der "moralischen Teleologie" und Ethiktheologie. Berlin ; N. Y. : de Gruyter, 1991.

Palmquist St. R. *Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason*. Chichester : Wiley Blackwell, 2016.

Raffelt A. Kant als Philosoph des Protestantismus – oder des Katholizismus? // *Kant und der Katholizismus* / ed. by N. Fischer. Freiburg : Herder, 2005. P. 139 – 159.

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

Seeberg U. Ursprung, Umfang und Grenzen der Erkenntnis. Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien. Hamburg : Europäische Verlagsanstalt, Philo & Philo Fine Arts, 2006.

Seeberg U. Der methodologische Hintergrund der Kategorienduktion // *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses* / ed. by V. Rohden, R.R. Terra, G. de Almeida, M. Ruffing. Berlin ; N. Y. : de Gruyter, 2008. S. 703 – 716.

Seeberg U. Transzendente Deduktionen und das Faktum der Vernunft // XXII. Deutscher Kongress für Philosophie, 11.–15. September 2011, Ludwig-Maximilians-Universität München. München, 2012. URL: <http://epub.ub.uni-muenchen.de/12605/> (дата обращения: 20.08.2018). DOI: 10.5282/ubm/epub.12605

Seeberg U. Deduktion // *Kant-Lexikon* / hrsg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin. Berlin : de Gruyter, 2015. S. 348 – 353.

Spieckermann H., Kertelge K., Dettloff W., Sauter G. Rechtfertigung // *Theologische Realenzyklopädie* / hrsg. von H. Balz [u. a.]. Berlin ; N. Y. : Walter de Gruyter, 1997. S. 282 – 364.

Tietz C., Klaiber W., Jüngel E. Rechtfertigung // *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* / hrsg. von H.D. Betz. 4. Aufl. Tübingen : Mohr Siebeck, 2004. S. 98 – 117.

Fischer, N., 2010a. Vom Rang und Sinn der Gottesfrage in der Philosophie Kants. In: N. Fischer und M. Forschner, hg. 2010. *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Freiburg: Herder, S. 1-16.

Fischer, N., 2010b. Kants Philosophie und der Gottesglaube der biblischen Offenbarung. In: N. Fischer und M. Forschner, hg. 2010. *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Freiburg: Herder, S. 131-154.

Henrich, D., 1973. Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In: G. Prauss, hg. 1973. *Kant. Zur Deutung seiner Theorie vom Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 223-254.

Henrich, D. 1989. Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the *First Critique*. In: E. Förster, hg. 1989. *Kant's Transcendental Deductions*. Stanford: Stanford University Press, S. 29-46.

Heit, A., 2006. *Versöhnte Vernunft. Eine Studie zur systematischen Bedeutung des Rechtfertigungsgedankens für Kants Religionsphilosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kopper, J., 1955/56. Kants Gotteslehre. *Kant-Studien*, 47, S. 31-61.

Langthaler, R., 1991. *Kants Ethik als "System der Zwecke". Perspektiven einer modifizierten Idee der "moralischen Teleologie" und Ethiktheologie*. Berlin und New York: de Gruyter.

Palmquist, S.R., 2016. *Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason*. Chichester: Wiley Blackwell.

Raffelt, A., 2005. Kant als Philosoph des Protestantismus – oder des Katholizismus? In: Fischer, N., hg. 2005. *Kant und der Katholizismus*. Freiburg: Herder, S. 139-159.

Sala, G. B., 1990. *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*. Berlin: de Gruyter.

Seeberg, U., 2006. *Ursprung, Umfang und Grenzen der Erkenntnis. Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, Philo & Philo Fine Arts.

Seeberg, U., 2008. Der methodologische Hintergrund der Kategorienduktion. In: V. Rohden, V., Terra, R.R., Almeida de, G.; Ruffing, M., hg. 2008. *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin und New York: de Gruyter, S. 703-716.

Seeberg, U., 2012. Transzendente Deduktionen und das Faktum der Vernunft. In: Ludwig-Maximilians-Universität München. XXII. *Deutscher Kongress für Philosophie, 11.-15. September 2011, Ludwig-Maximilians-Universität München*, [online] Available at: <http://epub.ub.uni-muenchen.de/12605/> [Accessed 20 August 2018]. <https://doi.org/10.5282/ubm/epub.12605>

Seeberg, U., 2015. Deduktion. In: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin, hg. 2015. *Kant-Lexikon*. Berlin: de Gruyter, S. 348-353.

Spieckermann, H., Kertelge, K., Dettloff, W. und Sauter, G., 1997. Rechtfertigung. In: H. Balz u. a., hg. 1997. *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin und New York: de Gruyter, S. 282-364.

Wimmer R. Kants kritische Religionsphilosophie. Berlin ; N.Y. : de Gruyter, 1990.

Winter A. Kant zwischen den Konfessionen // Theologie und Philosophie. 1975. Jg. 51. S. 1–37.

Об авторе

Ульрих Зеберг, доктор философии, аффилированный исследователь, Институт философии и этнографии, отделение философии, Университет им. Мартина Лютера Галле-Виттенберга, Германия.
E-mail: ulrich.seeberg@gmx.de

О переводчике

Андрей Сергеевич Зильбер, младший научный сотрудник, Академия Кантиана, Институт гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.
E-mail: AZilber@kantiana.ru

Для цитирования:

Зеберг У. Разум и вера. О Кантовой дедукции учения о милости // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 4. С. 7–34. doi: 10.5922/0207-6918-2018-4-1

Tietz, C., Klaiber, W. und Jüngel, E., 2004. Rechtfertigung. In: H. D. Betz, hg. 2004. *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck. S. 98-117.

Wimmer, R., 1990. *Kants kritische Religionsphilosophie*. Berlin und New York: de Gruyter.

Winter, A., 1975. Kant zwischen den Konfessionen. *Theologie und Philosophie*, 51, S. 1-37.

The author

Dr Ulrich Seeberg, affiliated researcher, Philosophy Department, Martin-Luther-University Halle-Wittenberg, Germany.

E-mail: ulrich.seeberg@gmx.de

To cite this article:

Seeberg, U., 2018. Vernunft und Glaube. Zu Kants Deduktion der Gnadenehre. *Kantian Journal*, 37(4), pp. 7-34. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-4-1>

УДК 1 (091):17:14

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЭТИКА СПИНОЗЫ ГЕТЕРОНОМНОЙ В КАНТОВСКОМ СМЫСЛЕ?

В. Козыра¹

Большинство интерпретаторов этики Спинозы видят в ней пример гетерономии в кантовском смысле слова. Я формулирую точку зрения, которая не согласуется с подобными интерпретациями. В ходе ее обсуждения я рассматриваю концепции автономии и гетерономии у Канта и показываю их отношение к воле и этике. Далее я описываю те интерпретации, согласно которым моральная теория Спинозы является гетерономной. Моя критика начинается с представления некоторых текстowych свидетельств, явно противоречащих наиболее смелым гетерономным толкованиям этики Спинозы. После этого я привожу доводы в пользу существования в мысли Спинозы таких условий, которые делают любую гетерономную интерпретацию его практической философии крайне маловероятной, а именно: а) отождествление моральной ценности и мотивации агента, ориентированной на закон; б) различие моральной и аффективной сторон человеческой природы с предписанием каждой из них различных совокупностей законов; в) надделение разума моральным содержанием; г) признание несубъективного понятия доброты. В дополнение я обсуждаю понимание свободы и необходимости у Канта и Спинозы и показываю, что всеобъемлющий детерминизм Спинозы не является препятствием для автономии в кантовском смысле слова. В заключение я формулирую возможные объяснения того факта, что этика Спинозы часто расценивается как пример гетерономии.

Ключевые слова: Кант, Спиноза, этика, автономия, гетерономия, природа и свобода, добро и зло.

Введение

Многообразие отношений между Кантом и Спинозой — по-настоящему интересный предмет. Исторически говоря, отношение Канта к так называемому «спинозизму» было явно негативным, но отношение к самому Спинозе — позитивным. Кант судил о Спинозе как о примере «практического» теиста (то есть морально хорошей лично-

¹ Варшавский университет, Польша, 00-927, Варшава, ул. Краковское предместье, 26/28.
Поступила в редакцию 20.08.2018.
doi: 10.5922/0207-6918-2018-4-2
© Козыра В., 2018.

IS SPINOZA'S ETHICS HETERONOMOUS IN THE KANTIAN SENSE OF THE TERM?

W. Kozyra¹

The prevailing interpretations of Spinoza's ethical theory view it as an example of heteronomy in the Kantian sense of the term. I make a case for the claim that is not in harmony with such interpretations. In the course of the argument I discuss Kant's concepts of autonomy and heteronomy showing how they refer to will and to ethics. Then I describe a group of interpretations which portray Spinoza's moral theory as heteronomous. My critique begins by presenting some textual evidence which vividly contradicts some of the boldest heteronomous renditions of Spinoza's ethics. Then I move on to argue for the existence of conditions in Spinoza's thought that make every heteronomous interpretation of his practical philosophy extremely unlikely. These are i) identification of moral value in the quality of an agent's law-oriented motivation, ii) distinction between human nature as rational and affective, ascribing different sets of laws to each, iii) endowment of reason with moral content, iv) recognition of the non-subjective notion of goodness. Added to this is my discussion of freedom and necessity in Kant and Spinoza in which I show that Spinoza's overarching determinism is not an impediment for autonomy in the Kantian sense of the term. I end the article by presenting possible explanations of the fact that Spinoza's ethics is frequently seen as a case of heteronomy.

Keywords: Kant, Spinoza, ethics, autonomy, heteronomy, nature and freedom, good and evil.

Introduction

The manifold relations between Kant and Spinoza is rather an interesting subject. Historically speaking, Kant's attitude towards co-called "Spinozism" was clearly negative, but his attitude towards Spinoza himself was positive. In Kant's judgment Spinoza was an example of a "practical" theist

¹ Warsaw University, 26/28 Krakowskie Przedmieście st, 00-927 Warsaw, Poland.
Received: 20.08.2018.
doi: 10.5922/0207-6918-2018-4-2
© Kozyra W., 2018.

сти) и разве только «теоретического» атеиста (AA 27.2/2, S. 1456, см. также: AA 05, S. 452, Кант, 2001a, с. 749–751), опровергающего религию лишь на поверхностном уровне богословской и философской спекуляции. Несмотря на эту личную симпатию, Кант решительно отрицал спинозизм (хотя самого Спинозу он никогда не читал, см.: Zammito, 1992, p. 231, 402), который в философском смысле заключался по большей части в утверждении, будто отдельные вещи (соответственно, модусы) *существуют в Боге*, что было вскоре названо Пьером Бейлем «наиболее чудовищной», «абсурднейшей», и «в высшей степени диаметрально противоположной самым очевидным понятиям разума» гипотезой (см.: Melamed, 2013, p. 5).

Показательное описание спинозизма как философской позиции у Канта мы найдем в «Критике способности суждения». Будучи менее эмоциональным, чем Бейль, Кант представляет в этой работе критику спинозизма, понимаемого как теория, утверждающая что не существует ничего, кроме одной простой субстанции и множества присущих ей определений (*Bestimmungen*) (AA 05, S. 421; Кант, 2001a, с. 675). Еще одно упоминание Кантом Спинозы в третьей «Критике» встречается при обсуждении одной из главных тем книги — целесообразности. Кант критикует Спинозу за отрицание им всякой обоснованности идеи цели² (AA 05, S. 452–453; Кант, 2001a, с. 749–755). Примечательно, как Бет Лорд не так давно критиковала кантовскую критику Спинозы. Лорд обратила внимание на то, что на самом деле Кант не был знаком с спинозовской критикой телеологии (Ф. Бейзер предположил, что Кант обратил внимание на проблему целесообразности только в связи с внешними факторами; см. Beiser, 1987, p. 154–155) и пришла к выводу:

Ввиду этого взгляды Канта и Спинозы на телеологические суждения довольно похожи. Спиноза не предлагает собственную теорию суждения, однако его описание воображения включает в себя действия, которые Кант приписывает рефлексивному суждению: нахождение эмпирических понятий (таких как роды и виды) для отдельных вещей и организация этих понятий в систему. И Кант, и Спиноза полагают, что этот процесс эмпирического познания включает в себя

² Кант идет даже дальше и говорит, что отрицание Спинозой целесообразности ведет его к уничтожению надежды на реализацию высочайшей моральной цели, то есть высшего блага. Хотя я думаю, что опасения Канта не основаны на его центральной этической теории (и не только этической, как показали ремарки Лорд) и даже проблематизируют чистоту идеи автономии самого Канта (этот вопрос поднимал, например, Шопенгауэр, см. Klemme, 2003, S. LXII), однако я не могу обсуждать этот вопрос здесь, чтобы не уйти в сторону.

(i.e. morally good person) and a merely “speculative” atheist (*V-Mo/Mron* AA 27.2/2, p. 1456; see also *KU*, AA 05, p. 452; Kant, 1987, p. 341) who contradicted religion only on a superficial level of theological and philosophical speculation. This personal sympathy notwithstanding, Kant was a firm opponent of Spinozism (although he had never actually read Spinoza; see Zammito, 1992, pp. 231, 402) which, in matters of philosophy, consisted mostly in a claim that particular things (resp. modes) *inhere in God*, which Pierre Bayle was quick to describe as a hypothesis which is “the most monstrous”, “the most absurd” and “the most diametrically opposed to the most evident notions of the mind” (see Melamed, 2013, p. 5).

In Kant’s *Critique of Judgment* we find a discussion of Spinozism as a philosophical stance. Although not as emphatic as Bayle, Kant still delivers here a critique of Spinozism understood as a theory which asserts that there is nothing but one simple substance and determinations (*Bestimmungen*) which inhere in it (*KU*, AA 05, p. 421; Kant, 1987, p. 307). Another place where Kant mentions Spinoza in the third *Critique* is on the occasion of discussing purposiveness, which is one of the main themes in the book. Kant criticises Spinoza as denying all validity to the idea of purpose² (*KU*, AA 05, pp. 452–453; Kant, 1987, pp. 341–342). Interestingly enough, Beth Lord has recently criticised Kant’s critique of Spinoza. Lord noted that Kant was not in fact acquainted with Spinoza’s critique of teleology (F. Beiser claimed that only due to external factors Kant had turned his attention to the issue of purposiveness; see Beiser, 1987, pp. 154–155) and she concluded by saying that

On the face of it, Kant and Spinoza have rather similar views on teleological judgment. Spinoza does not offer a distinct theory of judgment, but his account of imagination includes the activities Kant attributes to reflective judgment: finding empirical concepts (such as those of genus and species) for particulars and organizing them into a system. Kant and Spinoza both believe that this process of empirical cognition involves a concept of purposiveness:

² Kant goes on further and says that the denial of purposiveness by Spinoza leads to the subversion of hope for the realisation of the highest moral *purpose*, i.e. highest good. Although I think that Kant’s worries are not grounded in his core theory of ethics (and not only of ethics, as the remarks above made by Lord show) and even problematise the purity of Kant’s own idea of autonomy (a point raised e.g. by Arthur Schopenhauer; see Klemme, 2003, p. LXII), I nevertheless cannot discuss this topic here, for it would lead us too far afield.

понятие целесообразности: мы не можем не судить о естественных вещах в свете их пригодности для познания, а также в свете их происхождения благодаря цели. Они оба считают, что понятие целесообразности возникает из нашей преднамеренной деятельности, и это то понятие, которое суждение «вкладывает» в свою рефлексию об объектах... Ни один из них не согласен с тем, что целесообразность конституируется природой: Спиноза совпадает с Кантом в том, что «цель совсем не находится в объекте, но находится исключительно в... простой способности субъекта к рефлексии» (возможно, заменяя «рефлексию» «воображением») (Lord, 2011, p. 96–97).

Как бы это ни было интересно и познавательно, обсуждение кантовской критики спинозизма и взглядов Спинозы на целесообразность, которое может быть хорошим упражнением в спекулятивной философии, не относится напрямую к цели данной статьи, поскольку меня интересуют только те философские достижения Канта и Спинозы, которые принадлежат к сфере этики. Несмотря на то что практическая философия Спинозы (особенно четвертая и пятая книги «Этики») не получила должного внимания со стороны тех, кто выступал представителем его взглядов во времена Канта (см. Lord, 2011, p. 18), не следует впадать в заблуждение и думать, что поиск сходства между строго *моральными* доктринами этих философов обречен на провал исключительно из-за того, что Кант, не обладая прямым или опосредованным доступом к корпусу этических сочинений Спинозы, иногда³ включался в борьбу с «проклятием» той эпохи — со спинозизмом. Напротив, существуют, как я надеюсь показать далее, глубокие и систематические сходства между этическими теориями Иммануила Канта и Баруха Спинозы. Наибольшее из них состоит в приверженности этих философов делу избавления этики от гетерономии. Моя цель — представить далее доказательство этого тезиса.

Я начну с обсуждения понятий автономии и гетерономии, как они представлены у Канта (разделы 1.1 и 1.2). Далее (раздел 2) я рассмотрю избранные оценки этики Спинозы как гетерономной этики, представлю критику этих оценок и, наконец, приведу свои доводы в пользу того, что этика Спинозы имеет негетерономный характер (разделы 3.1–3.5).

³ У Канта не было особого интереса к Спинозе и спинозизму, что подтверждается тем фактом, что он отказался принимать участие в так называемом «споре о пантеизме» (см. AA 10, S. 432, 442, 455–456).

we inevitably judge natural things in terms of their suitability for knowledge, and in terms of their production through purposes. Both argue that we get the concept of purposiveness from our own intentional activity, and that it is a concept that judgment ‘puts into’ its reflection on objects [...]. Neither one accepts that purposiveness is constitutive of nature: Spinoza would concur with Kant that ‘the purpose is not posited in the object at all, but is posited solely in [...] the subject’s mere power to reflect’ (perhaps substituting ‘imagine’ for ‘reflect’) [...] (Lord, 2011, pp. 96-97).

Interesting and illuminating as they are, discussions of Kant’s criticism of Spinozism and Spinoza’s view on purposiveness, which would amount to an exercise in speculative philosophy, are not directly relevant for the purpose of the present article. This is because the scope of my interest lies only in the philosophical commitments of Kant and Spinoza with respect to the field of ethics. As Spinoza’s practical philosophy (that is, especially books four and five of *Ethics*) was neglected by those who in Kant’s times had served as expositors of Spinoza’s views (see Lord, 2011, p. 18), we should not be misled into thinking that a search for affinities in the strictly *moral* doctrines of these philosophers is doomed to failure only because Kant, who had neither direct nor indirect access to the corpus of Spinoza’s ethical writings, occasionally³ engaged in dismissing the *bête noire* of the period, i.e. Spinozism. On the contrary, there are, as I hope to show below, deep and systematic similarities between ethical theories of Immanuel Kant and Baruch Spinoza. The most important ones give support to the cause of eradicating heteronomy from the field of ethics. To prove this point is the aim of the following presentation.

I will begin with a discussion of the concepts of autonomy and heteronomy, as they appear in Kant (sections 1.1 and 1.2). I will subsequently (section 2) qualify selected accounts of Spinoza’s ethics as heteronomous, criticize these accounts and finally make my own case for the non-heteronomous character of Spinoza’s ethics (sections 3.1 – 3.5). I will not, however, present an exhaustive argument for

³ That Kant had no vital interest in Spinoza and Spinozism is also testified by his reluctance to take part in the so called “pantheism controversy” (see *Br*, AA 10, pp. 432, 442, 455-456; Kant, 1999, pp. 243, 251, 257-258).

Однако я не буду представлять развернутых аргументов в пользу тезиса об автономности этики Спинозы, хотя я считаю, что все указывает на это. Моя цель здесь негативная: я хочу показать что моральная теория Спинозы, вопреки утверждениям многих комментаторов, *не* гетерономна в том смысле, какой приписывается этому понятию Кантом. В то же время я признаю, что причины, по которым, согласно устоявшемуся мнению, Спиноза является представителем гетерономии, требуют объяснения. Я предложу его в последнем, четвертом разделе данной статьи.

1. Кант об автономии и гетерономии

1.1. Автономия и гетерономия как качества воли

Автономия и гетерономия вводятся Кантом в «Основоположении к метафизике нравов» как качества воли как таковой (AA 04, S. 441; Кант, 1997б, с. 207–209). В более поздней «Критике практического разума» Кант не так прямолинеен. Там он приписывает гетерономию произволению (*Willkür*), а автономию — воле (*Wille*) (AA 05, S. 33; Кант, 1997а, с. 355–357). Данное различие является ключевым для понимания кантовского взгляда на автономию. В частности, оно помогает нам избежать частой ошибки, которая заключается в том, чтобы интерпретировать кантовскую идею автономии в терминах *произвольного* самопредопределения. В отношении понятия автономии Кант очень далек от идеи неограниченного, волюнтаристского действия. Наоборот, именно *гетерономия* делает решения и действия людей *произвольными*. Вот почему именно *Willkür*, *произволение*, Кант считает гетерономным. В философии Канта произволение отвечает за способность людей быть причинами до тех пор, пока они рассматриваются как часть каузально-детерминированного механизма природы (A 552 / B 580, A 802 / B 830; Кант, 2006, с. 719, 1007–1009). Соответственно законы, *nomoi*, в гетерономии — это законы природы (AA 05, S. 33; Кант, 1997а, с. 355–357). Человеческая воля гетерономна, когда эти законы детерминируют ее действия, что Кант считал *неподходящим* номологическим мотивом для действия человека. Вот почему у нас есть гетерономия произволения. Когда человек пользуется произволением, его действия включаются в происходящее согласно законам природы. Но Кант полагает, что человек способен на большее, может быть автономным, то есть способен действовать в соответствии с законами, относящимися не только к его произволению (*Willkür*), но и к его этически определенной воле (*Wille*). В философии

the positive thesis, i.e. for the thesis that Spinoza's ethics is autonomous, although I think that the evidence points in this direction. Despite that, my aim here remains negative: I want to show that Spinoza's moral theory, contrary to what many commentators say, is *not* heteronomous in the sense that Kant ascribes to this notion. At the same time I recognise that the reasons standing behind the received view on Spinoza as a proponent of heteronomy require explication. I will propose one in the fourth and last section of the article.

1. Kant on Autonomy and Heteronomy

1.1. Autonomy and Heteronomy as Properties of the Will

Autonomy and heteronomy are introduced by Kant in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* as the properties of will as such (GMS, AA 04, p. 441; Kant, 1998a, p. 47). In the later *Critique of Practical Reason* Kant is more nuanced. There he ascribes heteronomy to the arbitrary will (*Willkür*) and autonomy to will (*Wille*; *KpV*, AA 05, p. 33; Kant, 2002, p. 48). This differentiation is crucial for understanding Kant's view on autonomy. In particular, it helps us to avoid a common mistake which consists in interpreting the Kantian idea of autonomy in terms of *arbitrary* self-determination. For the notion of autonomy in Kant is far removed from the idea of unconstrained, voluntary action. Quite the contrary, it is precisely *heteronomy* which marks human *arbitrary* decisions and actions. This is why it is *Willkür*, the *arbitrary* will, which Kant deems heteronomous. In Kant's philosophy arbitrary will stands for the causal power of human beings, as far as they are considered to be a part of causally determined mechanism of nature (*KrV*, A 552 / B 580; Kant, 1996a, p. 548; *KrV*, A 802 / B 830; Kant 1996a, p. 733). Accordingly, the laws, the *nomoi*, in *heteronomy* are laws of nature (*KpV*, AA 05, p. 33; Kant, 2002, p. 49). Human will is heteronomous when it is determined to action by these laws, which Kant considers *not* to be the proper nomological incentive for men to perform their actions. This is why we have *heteronomy* of arbitrary will. Once men exercise their arbitrary will their actions are subsumed under the laws of nature. But, Kant thinks, men can do better than that: namely, they can be autonomous, i.e. they can act in accordance with laws which refer not to their mere *Willkür*, but to their ethically qualified *Wille*. *Wille* in Kant is a problematic

Канта *Wille* — проблематичное понятие⁴, однако для наших целей достаточно сказать, что в его работах оно обозначает человеческую способность действовать исходя из морального закона, а значит — воплощать вид причинности⁵, отличной от естественной (ср. AA 04, S. 446; Кант, 1997б, с. 221 — 223). Таким образом, законы, *потой* в автономии — это моральные законы (ср. AA 05, S. 33–34, Кант, 1997а, с. 355–359). Человеческая воля автономна только тогда, когда она мотивирована делать то, что предписывает мораль, и только потому, что она это предписывает. В таком случае действует не гетерономная *Willkür*, а автономная *Wille*. Для Канта понимаемая так *Wille* образует «настоящую самость» человека (*eigentliches Selbst*; AA 04, p. 458, Кант, 1997б, с. 257). Вот почему действие, исходящее из морального (категорического) императива, образует *автономию*. В таком случае это не законы природы управляют действиями людей извне, но моральные законы практического разума служат уникальными имманентными средствами сохранения аутентичной моральной самости человека.

1.2. Автономия и гетерономия как качества этики

Как я показал выше, Кант относит понятия автономии и гетерономии в первую очередь к воле, но их приложение к сфере этики представляется простым и оправданным. Путь от автономии воли к автономии этики следующий. Вот что мы уже знаем: мы имеем дело с автономной *Wille*, только когда моральный закон *сам по себе*, вне зависимости от выгоды или ущерба, который может принести следование ему, подталкивает человека к действию. С другой стороны, мы имеем дело с гетерономной *Willkür* когда что-то *отличное* от морального закона (жажда наживы, страх наказания и т.д.) определяет действие человека. Следовательно, если этическая теория не будет рассматривать этические предписания как *сами по себе* достаточные основания человеческих действий, то автономия будет потеряна и останется только *Willkür*. Результатом, необходимо следующим из доктрины автономности *Wille*, становится избавление от всех попыток неморального теоретического обоснования моральных правил, будь то воля Бога, человеческое счастье или требования общественного порядка. Таким образом, мы переходим от необходимости моральной

⁴ В другом месте я постарался проанализировать понятие воли у Канта, рассмотрев различия между святой, свободной, чистой, произвольной и хорошей волей (Kozyra, 2018).

⁵ Кант утверждает, что возможны только два вида каузальности: «каузальность природы и каузальность свободы» (см.: A 532 / B 560; Кант, 2006, с. 695–697).

concept⁴ but for our purposes it suffices to say that *Wille* stands in Kant for man's power to act out of the moral law and therefore to exercise a different kind of causality⁵ than a natural one (cf. GMS, AA 04, p. 446; Kant, 1998a, p. 52). So the laws, the *nomoi*, in *autonomy* are moral laws (cf. *KpV*, AA 05, pp. 33-34; Kant, 2002, pp. 48-49). The person's will is autonomous only when it is motivated to do what morality prescribes, simply because it prescribes it. In such a case it is not heteronomous *Willkür*, but autonomous *Wille*, that acts. For Kant *Wille* so understood makes up each person's "proper self" (*eigentliches Selbst*; GMS, AA 04, p. 458; Kant, 1998a, p. 62). This is why acting out of the moral (categorical) imperative constitutes *autonomy*. In such a case these are not laws of nature that govern human action from without, but moral laws of practical reason which are the unique, immanent means to preserve and perpetuate man's authentic, moral self.

1.2. Autonomy and heteronomy as the properties of ethics

As I suggested above, Kant refers the concepts of autonomy and heteronomy primarily to will. But the application of these concepts to ethics seems easy and justifiable. The route from the autonomy of will (*Wille*) to the autonomy of ethics is the following. This much we already know: we deal with autonomous *Wille* only when the moral law *as such* — regardless of the benefits or losses its prescriptions may bring — pushes man to act. On the other hand, we deal with heteronomous *Willkür* when something *other* than the moral law (desire for gain, fear of punishment *etc.*) determines a man to act. Therefore where ethical theory does not consider ethical prescriptions as *in themselves* sufficient causes of human action, the autonomy is lost and only *Willkür* remains on the scene. Hence the doctrine of the autonomy of *Wille* blocks all attempts to theoretically ground moral rules in something extra-moral, be it God's will, human happiness, or the demands of social order. In this way we go from the necessity of the moral determination of the will to the impossibility of the extra-moral

⁴ Elsewhere I have attempted to provide an analysis of Kant's concept of will where I discuss differences between holy, free, pure, arbitrary and good will (Kozyra, 2018).

⁵ Kant claims that only two kinds of causality are possible; "[one] according to nature and one from freedom" (see *KrV*, A 532 / B 560; Kant, 1996a, p. 535).

детерминированности воли к невозможности неморального обоснования этики. Вот что я имею в виду под *автономной* этикой: этические правила, какими бы они ни были, *необходимо* самоочевидны⁶. Напротив, *гетерономию* этики мы найдем во всякой попытке обосновать моральность, опираясь на причины, выходящие за сферу этики как таковой.

Теперь, обладая необходимым концептуальным аппаратом, мы можем приступить к проблеме статуса моральной доктрины Спинозы. Но сначала я хотел бы обосновать уместность этой дискуссии представлением обзора исследований, в которых этика Спинозы считается гетерономной.

2. Некоторые интерпретации этики Спинозы

В статье «Кант и Спиноза о самоубийстве» Сання Ивич утверждает следующее: «Теория этики Спинозы отличается от теории Канта. Понятие блага первично в этике Спинозы, и Спиноза выводит понятие права из понятия блага. В этике Канта понятие долга, то есть понятие права, первично. Он выводит понятие блага из понятия права» (Ivic, 2007, p. 132). Для понимания данного пассажа важно, что «понятие блага», встречающееся здесь, относится к непредсказуемой, или произвольной идее блага. Благо, о котором идет речь, это благо, опирающееся и основанное на субъективных желаниях индивида. Такое понятие блага, как утверждает Ивич, логически первично по отношению к понятию права у Спинозы. Фактически она утверждает, что для Спинозы произвольное решение агента о том, что хорошо, определяет правомерный закон его поведения. Таким образом, субъект Спинозы оставлен только с гетерономной *Willkür* (если использовать термины Канта) и, следовательно, без возможности автономии.

Следующий на очереди — Ицхак Меламед, один из известнейших современных исследователей Спинозы, автор впечатляющего (и, на мой взгляд, новаторского в области методологии истории философии) исследования метафизики Спинозы (см. Melamed, 2013). Он говорит (но в другой работе):

⁶ Они *необходимо* самоочевидны, поскольку доказательство не сделает их убедительнее, а с другой стороны, с точки зрения автономной этики, попытки экстерналистского обоснования этики доказывают только то, что само понятие этики было неверно истолковано. Этот самоочевидный характер основных принципов морали выражается у Канта в описании их как «фактов разума» (AA 05, S. 31; Кант, 1997а, с. 349–351). Оуэн Уэр недавно доказывал в очень интересной манере, что Кант выводит из самоочевидной необходимости моральных законов понятие высшей способности желания (см.: Ware, 2014, особенно p. 7–10).

justification of ethics. By *autonomous* ethics I mean this: ethical rules, whatever they may turn out to be, are *necessarily* self-evident.⁶ By contrast *heteronomy* of ethics we find everywhere where the attempt is made to provide reasons for being moral which transcend the sphere proper to ethics.

As we are now equipped with the necessary conceptual tools, we may approach the problem concerning the status of Spinoza's moral doctrine. But let me first strengthen the rationale for this discussion by providing a review of scholarship, where Spinoza's ethics is taken to be heteronomous.

2. Some Interpretations of Spinoza's Ethics

In the paper “Kant and Spinoza on Suicide” Sanja Ivic states the following: “Spinoza's theory of ethics differs from Kant's theory. The notion of good is primary in Spinoza's ethics and Spinoza derives the notion of right from the notion of good. In Kant's ethics the notion of duty, i.e. the notion of right, is primary. He derives the notion of good from the notion of right” (Ivic, 2007, p. 132). What is crucial for understanding this passage is that “the notion of good” that occurs in it refers to the whimsical, or arbitrary idea of good. The good talked about is good informed by, and grounded in, subjective desires and wishes of an individual. Such a concept of good, Ivic claims, is, in Spinoza, logically prior to the concept of right. In effect, she claims that for Spinoza the arbitrary decision of an agent, as to what is good, determines the rightful law of his conduct. Therefore the Spinozian subject is left solely with heteronomous *Willkür* (to use Kant's nomenclature) and therefore with no prospects for autonomy.

Next we have one of the most renowned contemporary Spinoza scholars, author of the impressive (and as regards the methodology of history of philosophy, in my opinion, groundbreaking) study of Spinoza's metaphysics (see Melamed, 2013), Yitzhak Melamed. He says elsewhere:

⁶ They are *necessarily* self-evident since proving them cannot make them any firmer; on the contrary, the attempt to justify morality externally — from the point of view of autonomous ethics — proves only that the very concept of ethics has been misperceived. Arguably, this self-evident character of the basic principles of morality is expressed by Kant by describing them as a “fact of reason” (*KpV*, AA 05, p. 31; Kant, 2002, p. 46). Owen Ware has recently argued in a very interesting fashion that Kant infers from the self-evident necessity of moral laws the concept of the higher faculty of desire (see Ware 2014, especially pp. 7-10).

Учитывая название главного труда Спинозы [«Этика»] и тот факт, что значительная часть книги занята улучшением человеческого поведения, может показаться удивительным, что Спинозу называют «аморалистом». Тем не менее это звание вновь и вновь приписывается Спинозе, и, я верю, не напрасно. Для Спинозы «моральная теория», в сущности, есть не что иное, как *теория благоразумия*. Она возникает на явно эгоистическом основании и далее показывает, что благоразумный эгоист во многих отношениях повел бы себя таким образом, о котором судили бы как о правоммерном с точки зрения обыденной морали, и что он усвоил бы качества, которые соответствуют обыденному пониманию добродетели (Melamed, 2011, p. 158).

Меламед определенно считает этику Спинозы гетерономной. Это связано с тем, что такой предположительно спинозианский «благоразумный эгоист», описанный Меламедом как точный пример моральной теории Спинозы, может относиться к этическим принципам в лучшем случае как к средствам для достижения своих благоразумных целей, но не как к самоочевидным мотивам действий. Фактически его *Wille* (если использовать термины Канта) вынуждена все время молчать, а его *Willkür* занимает всю сферу (им) морального.

Последняя столь же краткая, как и прямолинейная цитата принадлежит Ричарду Коэну: «Спиноза... смело отрицает, — говорит Коэн, — и имеет рациональное право отрицать “реальность” даже этой всем очевидной “данности” (то есть сферы этики. — В. К.) и утверждать, что мораль и справедливость — это иллюзорные, фантастические выдумки больных и невежественных» (Cohen, 2010, p. 82). Коэн пишет не только о том, что моральные мотивы, а с ними и автономия не имеют, по мнению спинозиста, никакого значения, но еще и предполагает, что для последнего «рационально оправданно» не придавать им значения. Мы подробнее рассмотрим это специфическое описание позже.

Теперь я перехожу к основной части моего исследования, в которой постараюсь доказать, что в противоположность только что процитированным мнениям этика Спинозы не гетерономна. Сначала я разберу комментарии Меламеда и Коэна, которые будет относительно легко опровергнуть. Это позволит мне пролить свет на те проблемы философии Спинозы, которые имеют отношение к данному обсуждению. После этого я предприму попытку показать несостоятельность взгляда Ивич на отношения между этикой Канта и этикой Спинозы.

Given the title of Spinoza’s main work [i.e. “Ethics”] and the fact that a considerable part of the book deals with the improvement of human conduct, one may be surprised to find Spinoza described as an “amoralist”. Nevertheless, this title is recurrently ascribed to Spinoza, and, I believe, rightly so. For Spinoza’s “moral theory” is essentially nothing but a *theory of prudence*. It begins with a clear egoistic foundation and proceeds to show that a prudent egoist would in many respects behave in a way that would be *judged* righteous by common morality, and that he would adopt characteristics that fit the common understanding of virtue (Melamed, 2011, p. 158).

Melamed clearly takes Spinoza’s ethics to be heteronomous. That is because such an allegedly Spinozian “prudent egoist” — described by Melamed as an accurate exemplification of Spinoza’s moral theory — can treat ethical principles at best as means of achieving his own prudential ends and not as self-evident motives for action. In effect his *Wille* (to use Kant’s term) is permanently muted and his *Willkür* covers the whole (im)moral field.

The last quote comes from Richard Cohen and is as succinct as it is blunt: “Spinoza [...] audaciously denie[s] — says Cohen — and [is] rationally entitled to deny the ‘reality’ of even this globally evident ‘givenness’ [i.e. moral domain] and argue[s] that morality and justice are in truth illusory, fantasy projections of the ignorant or the sick” (Cohen, 2010, p. 82). Cohen writes not only that moral motives, and autonomy with them, count for nothing in the view of a Spinozist, but he also asserts that the Spinozist is “rationally entitled” to count them for nothing. We will busy ourselves with this peculiar qualification later on.

Now I will move to the essential part of this essay where I will attempt to prove that Spinoza’s ethics is not heteronomous, contrary to the views just cited. First I will deal with the comments made by Melamed and Cohen, which are relatively easy to refute. This will give me an opportunity to shed some light on issues in Spinoza’s philosophy which are relevant to my own discussion. After that I will attempt to dismantle Ivic’s account of the relation between the ethics of Kant and Spinoza.

3. Обоснование негетерономного характера этики Спинозы

3.1. Общая проблема с «иммориализмом» Спинозы

На удивление легко показать, что для Спинозы этика это нечто большее, чем «теория благоразумия» (Меламед) и уж тем более «выдумка больных» (Козэн), поскольку Спиноза *не* говорит ничего, что хоть сколько-нибудь близко к подобным взглядам (чтобы быть точным: он, как и Кант, критикует *моралистов*, однако это не имеет отношения к делу, поскольку никак не связано с критикой *морали*), но, напротив, он *говорит*, что человек, поступающий справедливо, поскольку он понимает «необходимость законов... поступает последовательно и по своей, а не чужой воле, и потому заслуженно называется справедливым». С другой стороны, продолжает Спиноза, тот, кто поступает справедливо лишь поскольку «боится виселицы», не заслуживает того, чтобы его называли справедливым (Спиноза, 2006б, с. 56). Здесь Спиноза говорит, что никто не может быть действительно справедливым, или в данном случае — действительно моральным, если действует исходя не из правильного понимания законов, но из благоразумных причин (таких, как «страх виселицы»). Но этот тезис прямо противоречит утверждению Меламеда, о том, что этика Спинозы «есть не более чем теория благоразумия», поскольку в нем однозначно заявляется, что благоразумное не может поглотить моральное. Учитывая вышесказанное, мнение Козэна опровергнуто *a fortiori*, поскольку Козэн утверждает, что для Спинозы справедливость — искусственная химера, однако сам Спиноза далек от утверждения чего-либо подобного и скорее сосредоточен на поиске подходящего критерия для справедливого действия. Очевидно, что он не занимался бы этим, будь справедливость не более чем «проекцией невежественных». Но давайте обратимся к этому критерию, поскольку то, где Спиноза, как кажется, находит его, очень показательно.

Интересно распознать в философии Спинозы термин, который выполняет ту же теоретическую функцию, что и «нравственное умонастроение» (*moralische Gesinnung*) у Канта. Как известно каждому, кто изучает философию, для Канта действие имеет моральную ценность только в том случае, когда совершается исходя из уважения к закону, а не из каких-либо других причин. Эта ориентированная на закон позиция есть моральная позиция, и ее роль заключается в том, чтобы различать действия, которые находятся только во внешнем согласии с законом (Кант описывает такие действия как «допустимые»), и действия, вну-

3. A Case for the Non-Heteronomous Character of Spinoza's Ethics

3.1. A General Challenge to Spinoza's "Immoralism"

It is indeed surprisingly easy to show that for Spinoza ethics is something more than a mere "theory of prudence" (Melamed) let alone a "fantasy of the sick" (Cohen). For Spinoza does *not* say anything which is even remotely close to such views (certainly he, like Kant, criticises *moralists*, but that is beside the point and has nothing to do with criticising *morality*), but he *does* say instead that the person who acts justly because he understands "[...] the necessity of the laws [...] is acting steadfastly and at his own and not another's command, and therefore is deservedly called just". On the other hand, Spinoza continues, one who is just only because he "fears the gallows" does not deserve to be called just (Spinoza, 2007a, p. 58). Here Spinoza says nothing less than that nobody is truly just, or, for that matter, truly moral, who does not act out of the proper knowledge of the laws, but out of prudential reasons instead (like "fear of the gallows"). But this thesis directly contradicts Melamed's claim that Spinoza's ethics "is nothing more than a mere theory of prudence", for it unambiguously states that the prudential cannot absorb the moral. Given the above, Cohen's opinion is refuted *a fortiori*. For Cohen says that for Spinoza justice is just a made-up chimera, but Spinoza himself, while being far from saying anything similar, is rather focused on investigating the proper criterion for a just action. This is obviously not what he would have been doing had he believed that justice is nothing beyond "a projection of the ignorant". But let us now attend to this criterion, because the passage where Spinoza seems to find it is indeed very instructive.

It is interesting to identify in Spinoza a term which fulfils the same theoretical function as "moral attitude" (*moralische Gesinnung*) fulfils in Kantian ethics. As every student of philosophy knows, in Kant an action possesses moral worth only where it is done out of respect for the law and not for any other reason. This law-oriented attitude is moral attitude and its role is to distinguish actions which are only externally in accordance with the law (Kant describes such actions as "legal") from actions which are internally motivated by the law

тренне мотивированные законом (то есть «моральные» действия). Как мы видели в выше процитированном пассаже, для Спинозы внутренняя позиция агента, сопровождающая его действия, важна для моральной оценки самого действия: если оно совершается исходя из признания обоснованности законов, то оно действительно справедливо, и наоборот. Спиноза, как я сказал в начале этого параграфа, предлагает термин, выполняющий в его системе ту же функцию, что и *moralische Gesinnung*. На латыни этот термин — *consensu animi*, что на русский переводят как «вожделение души». Позвольте мне дать пространную цитату соответствующего фрагмента «Богословско-политического трактата», в котором Спиноза иллюстрирует этот важный философский вопрос, используя библейский пример (курсив везде мой.):

...и хотя те пять книг [Моисея] кроме религиозных обрядов содержат в себе много моральных предписаний, однако последние не излагаются в Пятикнижии как моральные правила, общие для всех людей, но как заповеди, весьма приноровленные к пониманию и характеру только еврейской нации, поэтому они имеют в виду пользу одного государства. Например, Моисей не учит иудеев не убивать и не красть как учитель и пророк, но приказывает это как законодатель и владыка; он ведь не подкрепляет правил доводами разума, но присоединяет к приказаниям наказание... Точно так же и заповедь не прелюбодействовать касается пользы только общества и государства, потому что, если бы она желала научить моральному правилу... тогда она осудила бы не только внешнее действие, но и самое вожделение души (Спиноза, 2006б, с. 66).

Хотя Спиноза и не использует *consensu animi* таким же сознательным и систематичным образом, как и Кант, тем не менее легко найти в выше-приведенной цитате похожую на Канта динамику внутреннего и внешнего и привязку источника этической ценности к первому. Это в свою очередь явно отдаляет этику Спинозы от гетерономности, на основании которой невозможно провести различие между благоразумной справедливостью и собственно справедливостью, сопровождаемой правильной *consensu animi*.

Следующие цитаты из «Этики» поддерживают данный выше анализ, а также позволяют мне продолжить дискуссию: 1) «Тот, кто руководствуется страхом и делает добро для того, чтобы избежать зла, тот не руководствуется разумом» (Спиноза, 2006а, с. 438); 2) «Действовать абсолютно по добродетели есть для нас не что иное как действовать... по руководству разума...» (там же, с. 410–411); 3) «Действовать вполне по добродетели есть не что иное, как действовать по законам собственной при-

(i.e. “moral” actions). We saw in the passage cited above that, for Spinoza, the agent’s internal attitude which accompanies his action makes a difference for the moral estimation of the action itself; if an action is done out of the recognition of the validity of the laws, it is truly just, if not, then it is not. Spinoza also provides us, as I said at the beginning of this paragraph, with the term which does the systemic job of *moralische Gesinnung*. This term in Latin is *consensu animi*, which translates to English as “consent of the mind”. Let me quote extensively the relevant fragment of the *Theological-Political Treatise*, where Spinoza illustrates a vital philosophical point using a biblical example.

Although these Five Books [of Moses] contain much about morality as well as ceremonies, morality is not to be found there as moral teachings universal to all men, but only as instructions uniquely adjusted to the understanding and character of the Hebrew nation, and therefore relevant to the prosperity of their state alone. For example, it is not as a teacher or a prophet that Moses requires the Jews not to kill or steal; he decrees it as a legislator and prince. *For he does not ground his teachings on reason, but rather attaches a penalty to his commands* [my italics — W.K.] [...] Equally, the commandment not to commit adultery relates only to the interest of the commonwealth and the state. If he had wanted to give moral instruction [...] then he would condemn not only the external act but also the *consent of the mind* [my italics — W. K.] itself [...] (Spinoza, 2007a, p. 69).

Although Spinoza does not use the term *consensu animi* in such a self-conscious and systematic fashion as Kant uses *moralische Gesinnung*, it is nevertheless easy to find in the above quote the Kantian-like dynamics between moral internalism and externalism together with the identification of the source of ethical value in the former. This, in turn, clearly distances Spinoza’s ethics from heteronomy, where the distinction between prudential justice and proper justice — accompanied by the right *consensu animi* — simply cannot be made.

The following quotes from *Ethics* support the foregoing analysis and also will give me an opportunity to advance our discussion further: (1) “He who is guided by fear, and does good so as to avoid evil, is not guided by reason” (Spinoza, 1992, p. 189), (2) “To act in absolute conformity with virtue is nothing else in us but to act [...] under the guidance of reason [...]”

роды» (там же). Таким образом, мы получаем три утверждения тождества: 1) действовать по добродетели = действовать по руководству разума; 2) действовать по добродетели = действовать по законам собственной природы, отсюда; 3) действовать по руководству разума = действовать по законам собственной природы.

Теперь нам необходимо обсудить два момента. Во-первых, нужно определить хотя бы примерно содержание понятия «разум» у Спинозы, поскольку, если хотим избавить этику Спинозы от гетерономии, мы должны быть уверены, что его понятие разума соответствует хотя бы в общих чертах понятию практического (морального) разума у Канта. Во-вторых, мы должны рассмотреть, что будет значительно труднее, отношение между законом и природой (включая нашу природу) у Спинозы и обсудить эти понятия как таковые, в особенности вопрос их единообразия. Приступим ко всему по порядку.

3.2. Является ли разум Спинозы практическим в кантовском смысле?⁷

Это еще один относительно простой вопрос. Имеющиеся данные однозначно позволяют дать на него положительный ответ. Первое, что бросается в глаза в этом отношении, — Спиноза часто ссылается на то, что обычно считается «народной» версией категорического императива, то есть на «золотое правило морали» («поступай с другими так, как хотел бы, чтобы поступили с тобой») как на предписание разума. Например, в «Этике» Спиноза говорит: «Люди, управляемые разумом... не чувствуют влечения ни к чему, чего не желали бы другим людям, а потому они справедливы, верны и честны» (Спиноза 2006а, с. 408; см. также: Спиноза, 2006б, с. 179). Точно так же можно сказать, что объект воли в том случае, если человеком управляет разум, таков, что он не может быть желаемым, если его не могут желать все люди. Очевидно, что по своей форме это не категорический императив, но требование универсальной гармонии всех возможных волей, утверждаемое здесь, я думаю, достаточно близко к тому, чтобы указывать на то, что для Спинозы разум имеет моральное содержание, схожее с кантовским. Чтобы подкрепить это утверждение, позвольте мне сфокусироваться прежде всего на честности, так как она дает возмож-

⁷ Иногда Кант говорит, что называть разум «практическим» — значит утверждать, что он обладает *sui generis* способностью быть причиной. Я не хочу останавливаться здесь на этой проблеме, но хочу только указать, что разум у Канта и Спинозы обладает одинаковой законодательной функцией в отношении правил, которую мы явно идентифицируем как моральную.

(*ibid.*, pp. 166-167), (3) “To act in absolute conformity with virtue is nothing else [...] but to act according to the laws of one’s own nature” (*ibid.*, p. 167). Thus we obtain the following three identity statements: (1) acting from virtue = acting from reason, (2) acting from virtue = acting from the laws of one’s own nature, hence, (3) acting from reason = acting from laws of one’s own nature.

We have now two issues to discuss. First, we have to determine, even if approximately, the content of Spinoza’s concept of reason. For we need to be sure, if we want to deliver Spinoza’s ethics from heteronomy, that his concept of reason corresponds, if only in broad outline, to Kant’s concept of practical (moral) reason. Secondly and more laboriously, we must treat the relation between law and nature (including our nature) in Spinoza and discuss these concepts as such, especially the question of their uniformity. Let us proceed in order.

3.2. Is Spinoza’s Reason Practical in the Kantian Sense of the Term?⁷

Again, this is a relatively simple question. The evidence unambiguously supports the positive answer to it. What first comes to view, in this regard, is Spinoza’s frequent reference to what is generally considered a “folk” version of the categorical imperative, i.e., to the “golden rule” (“do to others what you would like them to do to you”) as a dictate of reason. For example in *Ethics* Spinoza says that “[...] men who are governed by reason [...] seek nothing for themselves that they would not desire for the rest of mankind; and so are just, faithful, and honourable” (Spinoza, 1992, p. 164; see also Spinoza, 2007a, p. 198). Equivalently one can say that the object of will in the case of a person governed by reason is such that it cannot be willed unless it can be willed by others as well. Obviously, this is not the categorical imperative in letter, but the demand for universal harmony of all possible wills which it states is, I think, close enough to indicate that reason for Spinoza has a Kantian-like moral content. In order to strengthen this claim, let us now focus specifically on

⁷ Occasionally Kant says that to call reason “practical” means to assert that it has *sui generis* causal power. In this question I do not consider this problem specifically, rather I just want to establish that reason in Kant and Spinoza has the same legislative function with respect to rules which we clearly identify as moral.

ность обсудить достаточно глубокую, по крайней мере на мой взгляд, аналогию между практической философией Канта и Спинозы.

В небольшой работе 1797 г., озаглавленной «О мнимом праве лгать из человеколюбия», Кант утверждает к разочарованию многих людей, хотевших бы видеть в нем образцового гуманиста, что ложь запрещена даже если она необходима для спасения жизни невинного (AA 08, S. 423–431; Кант, 1994б). Кант утверждает, что закон (практического) разума требует всегда говорить правду вне зависимости от обстоятельств. Согласно Канту, даже если мотивом лжи будет сострадание, но не разум (так как сострадание противоположно разуму), она все равно составляет гетерономию *Willkür* и подчинена законам природы, а не законам человеческой «настоящей самости» (*eigentliches Selbst*), то есть этическим законам.

Спиноза тоже размышляет над проблемой границ честности и, похоже, заключает, как и Кант, что честность не имеет границ. Мы видим в «Этике»: «Человек свободный (то есть автономный. — В.К.) никогда не действует лживо, но всегда честно. Если бы человек свободный как таковой делал что-либо лживое, то он делал бы это по предписанию разума (ибо только в этом смысле он и называется нами свободным); а потому действовать лживо было бы добродетелью... а это нелепо» (Спиноза, 2006а, с. 443).

После этого утверждения Спиноза рассматривает контрпример того же типа, с которым был вынужден встретиться Кант в работе «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Единственная разница здесь заключается в том, что второй говорит о спасении чужой жизни с помощью лжи, в то время как первый говорит о той же необходимости, но по отношению к своей жизни. Мы видим:

Если же спросят (отвечает Спиноза потенциальным противникам. — В.К.): «А что если бы человек мог посредством вероломства освободиться от смертельной опасности, разве разум ввиду собственного самосохранения не посоветовал бы ему быть вероломным?»... [но] если бы разум советовал это, то он советовал бы это всем людям, и, следовательно, разум вообще советовал бы людям только лживо условливаться соединять свои силы и иметь общие права... а это нелепо» (там же, с. 444).

Обратите внимание, что Спиноза не только наполняет разум тем же содержанием, что и Кант, по крайней мере в отношении истинности, но также совершает хорошо известную по Канту «проверку обобщением» для того чтобы узнать, разрешается ли данный принцип действия моральным законом. Спиноза определенно рассуждает в кантовской ма-

honesty, for this topic demands a discussion of what I consider to be a profound analogy between Kant's and Spinoza's practical philosophies.

In a short paper of 1797 entitled *On a Supposed Right to Lie from Philanthropy* Kant claims — to the distress of many who would like to see in him an exemplary humanist — that lying is forbidden even if it is necessary to save the life of an innocent (VRML, AA 08, pp. 423-431; Kant, 1996b, pp. 605-617). Kant claims that the law of (practical) reason is that one should always tell the truth, regardless of the circumstances. According to Kant, even if one's lie is motivated by compassion and not by reason (for it is contrary to reason), it still constitutes the heteronomy of *Willkür* and is subsumed under the laws of nature and not under the laws of men's proper self (*eigentliches Selbst*), i.e. ethical laws.

Spinoza also ponders the problem of the limits of honesty and apparently concludes, like Kant, that honesty has no limits. We read in *Ethics*: "If the free [i.e. autonomous — W. K.] man, in so far as he is free, were to act deceitfully, he would be doing so in accordance with the dictates of reason (for it is in this respect only that we call him free), and thus to act deceitfully would be a virtue [...] which is absurd [...]" (Spinoza, 1992, p. 194). After stating this Spinoza considers a type of counterexample that Kant faced in *On a Supposed Right to Lie from Philanthropy*. The only difference is that in the latter case the counterargument involves the necessity of saving somebody else's life by lying and the former talks about the same necessity, but in reference to one's own life. We read:

The question may be asked [says Spinoza on behalf of a potential opponent — W. K.]: "What if a man could by deception free himself from imminent danger of death? Would not consideration for the preservation of his own being be decisive in persuading him to deceive?" [...] [but] If reason urges this, it does so for all men; and thus reason urges man in general to join forces and to have common laws only with deceitful intention [...] which is absurd (*ibid.*, p. 194-195).

Notice that not only has reason in Spinoza the same content, at least with regard to truthfulness, as in Kant, but it also performs Kant's well-known "universalisation test" in order to establish if a given principle of action is permitted or forbidden under the moral law. Spinoza clearly argues in a Kantian

нере. Согласно ему, ложь запрещена, поскольку разум не может без противоречия «призвать» всех людей принять «максиму» (если использовать кантовский термин) лжи, то есть такой принцип действия нельзя обобщить без противоречия. На этот момент уже обратил внимание Стивен Надлер: «Как и кантовские категорические (моральные) императивы, предписания разума [у Спинозы] выходят за пределы личных различий и создают универсальные требования к человеческому поведению. Это подтверждается тезисом Спинозы... (в четвертой книге “Этики”. — Примеч. пер.), где он рассуждает, будет ли ведомый разумом человек когда-либо поступать нечестно, — тезисом о том, что “если разум предписывает это, он предписывает это всем людям”» (Nadler, 2014, p. 46).

3.3. Закон(ы) и природа человека у Спинозы

Теперь я хочу обсудить тему человеческой природы и закона, которую я считаю абсолютно важной как для должного понимания этики Спинозы в целом, так и для убедительности моего аргумента.

Первое, что нужно признать относительно данной проблемы, — это то, что, согласно Спинозе, понятия закона и человеческой природы *не* единообразны. Хотя каждый студент-философ знает, что Спиноза — «монист», это не должно заставлять нас думать, что он отрицает любой вид иерархического дуализма. Наоборот, он признает такой «дуализм без трансценденции», как мы можем его назвать, особенно в сфере законов и подчиненных им объектов. Это дуализм законов желания (*leges appetitus*) и законов разума (*leges rationis* (Спиноза, 2006б, с. 177)). Первые относятся к нашей чувственной, или желающей природе, вторые — к разумной. Если мы не действуем исходя из законов разума, говорит Спиноза, то «... человек отдает себя на произвол вещей, существующих вне его, и определяется ими к таким действиям, которых требует общее состояние внешних вещей, а не самая природа его, рассматриваемая единственно сама в себе» (Спиноза, 2006а, с. 420). Как разъясняет эта цитата, у Спинозы законы *морального* (как было показано выше) разума обращаются к нашей природе *как таковой* («в себе»), которую он иногда еще называет «лучшая наша часть» (Спиноза, 2006а, с. 451), а законы желания относятся к нашей природе как части общей природы. Так что мы можем со всей справедливостью утверждать, по крайней мере пока не будет доказано обратное, что, в принципе, «лучшая часть» нас у Спинозы означает то же, что Кант назвал *eigentliches Selbst*. Оба эти термина означают моральную природу человека в сопоставлении с *uneigentliche*, или «худшей» природой человека, чья судьба — быть подчиненным законам бессмысленного *φύσις*.

fashion; according to him, lying is forbidden because reason could not coherently “urge” all man to adopt a deceitful “maxim” (to use a Kantian term), i.e. such a principle of action could not be universalised without a contradiction. This point has already been hinted at by Steven Nadler who remarked that “like Kant’s categorical (moral) imperatives, the dictates of reason [in Spinoza] transcend personal differences and make universal demands on human behaviour. This is suggested by Spinoza’s claim [...], where he considers whether the person guided by reason would ever act deceptively, that ‘if reason should recommend that, it would recommend it to all men’” (Nadler, 2014, p. 46).

3.3. Law(s) and Human Nature(s) in Spinoza

Now I want to discuss the topic of law and human nature which I take to be absolutely vital for the proper understanding of Spinoza’s ethics as a whole, as well as for the cogency of the present argument.

The first thing to recognise in our present problem is that, according to Spinoza, the concepts of law and human nature are *not* uniform. Although, as every student of philosophy knows, Spinoza is a “monist”, it by no means should make us think that he denies any sort of hierarchical dualism. Quite the contrary: he recognizes such “dualism without transcendence”, as we may call it, precisely in the sphere of laws and objects which fall under them. The relevant dualism takes place between laws of appetite (*leges appetitus*) and laws of reason (*leges rationis*; Spinoza, 2007a, p. 196). The former pertain to our sensual, or appetitive nature, the latter to our rational one. Unless man acts out of laws of reason, says Spinoza, he “[...] suffers himself to be led by things external to himself and is determined by them to act in a way required by the general state of external circumstances, not by his own nature considered only in itself” (Spinoza, 1992, p. 174). As this quote makes clear, in Spinoza, the laws of *moral* reason (as was shown before) appeal to our nature *as such* (“in itself”), which Spinoza sometimes also calls the “better part of us” (Spinoza, 1992, p. 200), and laws of appetite refer to our nature as far as it is taken to be a part of nature as a whole. Hence we can justifiably claim, at least until proven wrong, that, in principle, the Spinozian “better part” of ourselves marks the concept that Kant termed *eigentliches Selbst*. Both of these terms connote the moral nature of a human being in its juxtaposition to the “uneigentliche” or “worse” nature of man, whose fate is to be subsumed under the laws of reasonless *physis*.

Только игнорирование этого дуализма, предположительно вытесненного повсеместной настойчивостью Спинозы в описании своей метафизики как монистической, позволило Генриху Гретцу написать следующее в его влиятельнейшей «Истории еврейского народа» о философии Спинозы: «...сфера права каждого человека простирается так же далеко, как и сфера его силы. Этот закон природы не знает различия между плохим и хорошим, добродетелью и пороком, благодеянием и насилием...» (Graetz, 1998, S. 164)⁸. Очевидно, мы не должны полагаться в таких вопросах на мнения историков, но в точности это же мнение защищает и Ицхаком Меламедом, который повторяет его почти дословно (Melamed, 2011, p. 159).

Чтобы опровергнуть такое прочтение Спинозы, позвольте мне обратить внимание на уже обсуждавшееся выше требование честности даже перед лицом неминуемой смерти. Очевидно, что Спиноза не только отрицает наличие у людей *рационального* права на ложь, но отказывает им в таком праве, даже если «ввиду собственного самосохранения» по здравому рассуждению им следует быть вероломными (Спиноза, 2006а, с. 444). Эта дискуссия становится примером конфликта между законами разума и законами желания, которые побуждают нас к «самосохранению» ценой нарушения законов разума, и Спиноза четко указывает на то, что законы разума, то есть законы нашей «лучшей самости», имеют в нормативном плане приоритет над законами желания. Говоря языком Канта, законы этической воли (*Wille*) имеют приоритет над предписаниями гетерономного произволения (*Willkür*).

Спиноза дает общую формулировку несовпадению между разумом и (лишенной разума) природой в своем «Политическом трактате»: «Ведь природа подчинена не законам человеческого разума, которые имеют в виду лишь сохранение и истинную пользу людей, но бесконечному числу других, сообразующихся с вечным порядком всей природы (человек есть ее атом)» (Спиноза, 2006в, с. 255). Теперь должно быть понятно следующее: кто угодно, говоря языком Спинозы, имеет *естественное* право (в значении *lex appetitus*) желать чего угодно, включая аморальных вещей (см. Спиноза, 2006а, с. 420–422), но никто не имеет *рационального* права (*lex rationis*) следовать цели, которая противоречит моральному разуму.

Теперь у нас есть практически все для того, чтобы надлежащим образом опровергнуть изложение отношения между этикой Спинозы и этикой Канта, представленное Саньей Ивич в пассаже, процитированном выше. Единственное, чего нам все

⁸ Гретц также утверждает, что Спиноза не признает никаких моральных законов (Graetz, 1998, S. 165).

Only the overlooking of this dualism, supposedly overshadowed by the overall insistence of Spinoza on the monistic character of metaphysics, may have allowed Heinrich Graetz to write the following in his massively influential *History of the Jewish People*: „[...] [in Spinoza’s philosophy – W. K.] the sphere of right of each person extends as far as his sphere of power. This law of nature knows no distinction between good and bad, virtue and vice, blessing and violence [...]”⁸ (Graetz, 1998, p. 164; my translation – W. K.). Obviously, we should not rely, in such matters, on the opinions produced by historians. But this particular opinion is vindicated by Yitzhak Melamed, who expresses the same view almost *verbatim* (Melamed, 2011, p. 159).

In order to refute this reading of Spinoza, let us consider once more Spinoza’s demand for truthfulness even under the threat of imminent death. It is clear that Spinoza does not only deny that men have a *rational* right to lie; he also denies that they have such a right even when “the consideration for the preservation of [their] own being” urges them to be deceitful (Spinoza, 1992, p. 194). What this discussion exemplifies is the conflict between the laws of reason and the laws of appetite, which urge us to “stay in existence” at the cost of violating reason, and Spinoza makes it clear that laws of reason, i.e. laws of our “better self”, override – on a normative plane – the laws of appetite. In Kantian terms: the laws of ethical *Wille* override the precepts of heteronomous *Willkür*.

Spinoza gives a general expression to the incongruence between reason and (reasonless) nature in his *Political Treatise*: “[...] the bounds of nature are not the laws of human reason, which do but pursue the true interest and preservation of mankind, but other infinite laws, which regard the eternal order of universal nature, whereof man is an atom” (Spinoza, 2007b, p. 294). This much should now be clear: everybody, in Spinoza’s terms, has a *natural* right (in the sense of *lex appetitus*) to strive for anything whatever, including immoral entities (*cf.* Spinoza, 1992, p. 175), but nobody has a *rational* right (*lex rationis*) to pursue the ends which contradict moral reason.

Now we have almost all we need to satisfactorily dissolve the account of relation between Spinoza and Kant’s ethics presented by Sanja Ivic in the already

⁸ „[...] die Rechtssphäre des einzelnen Menschen erstreckt sich eben so weit wie seine Machtsphäre. Dieses Naturrecht erkenne den Unterschied von Gut und Böse, von Tugend und Laster, von Hingebung und Vergewaltigung gar nicht an“. We read in Graetz as well that Spinoza’s philosophy does not recognise any kind of moral law (Graetz, 1998, p. 165).

еще не хватает, — соответствующего обсуждения понятий добра и зла у Спинозы. Обратимся теперь к этому вопросу.

3.4. Добро и зло у Спинозы

Давайте вспомним утверждение Ивич: «Теория этики Спинозы отличается от теории Канта. Понятие блага первично в этике Спинозы, и Спиноза выводит понятие права из понятия блага. В этике Канта понятие долга, то есть понятие права, первично. Он выводит понятие блага из понятия права» (Ivic, 2007, p. 132). Когда Ивич заявляет, что у Спинозы понятие права / долга происходит из понятия добра, она говорит следующее: произвольное суждение индивида о том, что составляет его благо, содержит в себе *естественное* право стремления к этому благу. Но, как ясно показал наш анализ, для Спинозы никто, рассудивший, что для него «хорошо» солгать для спасения своей жизни, не имеет *рационального* права на это⁹ (и нет, очевидно, никаких причин не распространить эту точку зрения на все поведение, противное закону). Следовательно, Ивич только *частично* права; ее утверждение верно лишь в отношении естественного права и произвольного блага. Но это, конечно, не в полной мере освещает проблему отношения между понятиями закона и права в философии Спинозы. Теперь я покажу, что у Спинозы, как и у Канта, мы имеем дело с понятием блага, производным и зависящим от морального разума.

Для начала отдадим должное нашим оппонентам, поскольку Спиноза *действительно* говорит следующее: «...мы стремимся к чему-либо, желаем чего-нибудь, чувствуем влечение и хотим не вследствие того, что считаем это добром, а наоборот, мы потому считаем что-либо добром, что стремимся к нему, желаем, чувствуем к нему влечение и хотим его» (Спиноза 2006а, с. 343). Действительно, в этом отрывке утверждается грубый релятивизм по отношению к понятию блага; оно описывается как случайное, зависящее от наших желаний. Однако проблема с таким прочтением того, как Спиноза понимает благо, уже должна быть знакома нам. Она заключается в том простом факте, что концепция добра у Спинозы не является завершенной. Процитированный выше пассаж взят из третьей книги «Этики». В целом, до четвертой части книги

⁹ Как мы помним, Коэн утверждал, что субъект Спинозы имеет рациональное право не обращать внимания на мораль. Но это верно только в отношении рациональности, описываемой Кантом в терминах «гипотетических императивов», то есть направленных на получение удовольствия правил благоразумия. Но, как я показал, «гипотетическая» рациональность у Спинозы явно уступает первенство моральной (или «категорической», в терминах Канта) рациональности.

quoted passage. The only thing we still lack is the relevant discussion about Spinoza's notions of good and evil. Let me now turn to it.

3.4. Good(s) and Evil(s) in Spinoza

Let us recall Ivic's statement: "Spinoza's theory of ethics differs from Kant's theory. The notion of good is primary in Spinoza's ethics and Spinoza derives the notion of right from the notion of good. In Kant's ethics the notion of duty, i.e. the notion of right, is primary. He derives the notion of good from the notion of right" (Ivic, 2007, p. 132). When Ivic states that, in Spinoza, the concept of right/duty is a derivative of the concept of good, she says no more than that the arbitrary judgment of the individual as to what constitutes his good carries with it the *natural* right to strive for this good. But as our analysis so far has made clear, nobody, for Spinoza, who judges that it is "good" for him to lie in order to save his live is *rationaly* entitled to do so⁹ (and there is, obviously, no reason why one should not generalise this point to other cases of unlawful behaviour). Therefore Ivic is only *partially* right; her statement is true only if relativised to the concepts of natural right and arbitrary good. But this, of course, does not do justice to the whole issue concerning the relation between the concepts of law and the good in Spinoza's thought. Now I will show that in Spinoza, as in Kant, we do deal with the concept of good which is a derivative of, and is determined by, moral reason.

First of all, let us give our opponents their due. For Spinoza *does* say the following: "[...] we do not endeavor, will, seek after or desire because we judge a thing to be good. On the contrary, we judge a thing to be good because we endeavor, will, seek after and desire it" (Spinoza, 1992, p. 109). Arguably, in this passage a crude relativism with respect to the concept of good is asserted; the good is depicted as contingent upon our wishes and desires. The problem, however, with this account of Spinoza's understanding of the good should be already familiar to us. It lies simply in the fact that, at this point, Spinoza's conception of goodness is not yet finished. The above quoted passage comes from book III of *Ethics*. Generally, before

⁹ As we recall, Cohen claimed that the Spinozian subject is rationally entitled to discard morality. But this is true only of rationality conceived in terms of what Kant called "hypothetical imperatives", i.e. pleasure-oriented rules of prudence. But as I have shown, "hypothetical" rationality clearly gives precedence in Spinoza to moral (or "categorical", in Kantian terms) rationality.

Спиноза недвусмысленно подчеркивает субъективистское понятие блага, в частности следующим образом:

[Понятия добра и зла] не показывают ничего положительного в вещах, если их рассматривать самих в себе, и составляют только модусы мышления, или понятия, образуемые нами путем сравнения вещей друг с другом. Ибо одна и та же вещь в одно и то же время может быть и хорошей и дурной, равно как и безразличной. Музыка, например, хороша для меланхолика, дурна для носящего траур, а для глухого она ни хороша, ни дурна (Спиноза, 2006а, с. 395).

Здесь Спиноза описывает благо, ставшее таким из-за определенных *фактов*. Они могут быть, например, психологическими (как меланхолия в примере Спинозы), культурными, географическими, физиологическими или связанными с окружающей средой. Футбольные фанаты могут послужить нам еще одной иллюстрацией. Они, как я допускаю в целях дискуссии, оценивают некоторую команду X как хорошую, а команду Y как плохую. Но это происходит именно из-за определенных факторов окружающей среды, культуры (или географии), с которыми они имеют дело; сюда подходит «принцип» Г.А. Козна. Этот принцип утверждает: «У вас нет убедительных оснований верить *p*, а не соперничающему с ним утверждению *q*, когда вы не можете оправданно верить, что ваши основания для веры в *p* лучше, чем чьи-то еще для веры в *q*» (Cohen, 2000, p. 11). Причем случаи воздействия на нас тех или иных фактических обстоятельств не могут считаться хорошим *основанием* (поскольку это только *причины*), чтобы превозносить одно (культурное или субкультурное) убеждение в ущерб другому. Момент, когда все футбольные фанаты начнут придерживаться данного принципа, будет моментом их исчезновения из мировой истории, поскольку они поймут, как сказал один американский юморист, что «фанат Рэд Сокс — это фанат Янки, которому просто довелось родиться в Бостоне». Таковы факты и причины, которые, согласно Спинозе, заставляют человека оценивать одни вещи как хорошие, а другие — как плохие.

Но, как я уже говорил, вышеприведенный анализ понятия блага у Спинозы не является исчерпывающим. После того как Спиноза дает описание разных благ и зол, к которым человек стремится из-за своей специфической эпистемической ситуации и которые из-за этого обречены находиться в вечном конфликте, он сохраняет понятия добра и зла в нерелятивистском, объективном смысле. Во введении к четвертой книге «Этики» Спиноза

book IV of *Ethics* Spinoza univocally emphasizes a subjectivist notion of the good. This notion is exemplified by him in the following manner:

[Concepts of good and evil] indicate nothing positive in things considered in themselves, and are nothing but modes of thinking, or notions which we form from comparing things with one another. For one and the same thing can at the same time be good and bad, and also indifferent. For example, music is good for one who is melancholy, bad for one in mourning and neither good nor bad for the deaf (Spinoza, 1992, pp. 153-154).

Spinoza describes here the good which is made so due to certain *facts*. They may be, e.g. psychological (like melancholia from Spinoza's example), cultural, geographical, environmental or physiological facts. Football fanatics can serve as a further illustration. They, I assume for the sake of the argument, evaluate some team X as good and some team Y as bad. But this is precisely due to certain environmental or cultural (or geographical) facts about these people; "the Principle" of G. A. Cohen applies here. The principle says that: "you lack good reason to believe *p* rather than a rival proposition *q* when you cannot justifiably believe that your grounds for believing *p* are better than another's for believing *q*" (Cohen, 2000, p. 11). Whereas the accidents of being influenced by this or that factual circumstance clearly do not count as good *reasons* (because they are merely *causes*) for extolling one (cultural or subcultural) belief over another. The moment all football fanatics subscribe to this principle will be the moment of their withdrawal from world history, for they will realise that, as one American comedian once said, "A Red Socks fan is a Yankee fan who just happened to be born in Boston". Such are the facts and causes that, according to Spinoza, make men value certain things as good and others as bad.

But, as I said, the kind of analysis presented above does not exhaust Spinoza's concept of the good. After giving the description of various goods and evils which men pursue due to their specific epistemic situation, and which therefore are bound to remain in constant conflict, he retains the concepts of good and evil in the non-relativistic, objective sense. In the introduction to book IV of *Ethics* Spinoza complains about the ambiguity of the Latin term *bonum* (Spinoza, 1992, pp. 153-154) and explicitly stipulates a modified understanding of good and evil; "[...] in what follows — he says — I shall mean by 'good' that

жалуется на многозначность латинского термина *bonum* (Спиноза, 2006а, с. 393–396) и открыто оговаривает новое понимание добра и зла: «Поэтому под добром я буду разумею в последующем то, что составляет для нас, как мы наверное знаем, средство к тому, чтобы все более и более приближаться к предначертанному нами образцу человеческой природы [то есть к “лучшей” части нас, определяемой законами морального разума]; под злом же то, что, как мы наверное знаем, препятствует нам достигать такого образца» (там же, с. 395).

Это изменение значения дальше подтверждается в «Этике» еще раз: «...нет разумной жизни без познания, и вещи хороши лишь постольку, поскольку они способствуют человеку наслаждаться духовной жизнью, состоящей в познании. И наоборот, только то, что препятствует человеку совершенствоваться свой разум¹⁰ и наслаждаться разумной жизнью, мы называем злом» (там же, с. 446). Спиноза вводит здесь такие понятия добра и зла, которые, будучи далекими от зависимости от желаний или произволения, определяются скорее разумом и идеалом рациональной жизни. Интересно узнать, что Кант, подобно Спинозе, тоже был недоволен многозначностью латинских терминов *bonum* и *malum*. Это дало ему возможность указать на превосходство немецкого языка над латынью:

К счастью, в немецком языке [в отличие от латыни] имеются термины, которые указывают это различие (между хорошим по случайности и хорошим из разумной необходимости. — В. К.); для того, что в латыни обозначается одним и тем же словом *bonum*, в немецком имеется два очень различных понятия и столь же различных термины: для *bonum* — *das Gute* и *das Wohl*, для *malum* — *das Böse* и *das Übel* (или *Weh*) ... (AA 05, S. 59; Кант, 1997а, с. 427–429).

Кант продолжает:

Благо или *несчастье* всегда означает только отношение к нашему состоянию *приятности* или *неприятности*... и если мы поэтому желаем объекта или питаем отвращение к нему, то это бывает лишь постольку, поскольку это касается нашей внутренней чувственности и вызываемого им чувства удовольствия и неудовольствия. *Доброе* же или

¹⁰ Можно подумать, что здесь Спиноза защищает какой-то вид этического перфекционизма, осужденного Кантом за гетерономность, но это не так. Совершенство, о котором здесь идет речь, — это совершенство (морального) разума, а не смутная идея совершенства как такового (которое, между прочим, как заметил Кант, вряд ли можно выразить в конечном счете иначе, чем в терминах морали; см. AA 06, S. 3 Anm.; Кант, 1994а, с. 6 сн.). Без сомнения, Кант призывал человечество именно к такому перфекционизму (он прямо заявляет, что мы должны *совершенствоваться* себя нравственно; см. AA 06, S. 392–397; Кант, 2018, с. 51–63).

which we certainly know to be the means for our approaching nearer to the model of human nature that we set before ourselves, and by ‘bad’ that which we certainly know prevents us from reproducing the said model” (*ibid.*, p. 154).

This shift of meaning is reaffirmed later in *Ethics*: “[...] there is no rational life without understanding, and things are good only in so far as they assist a man to enjoy the life of the mind, which is defined by understanding. Those things only do we call evil which hinder a man’s capacity to perfect reason¹⁰ and to enjoy a rational life” (*ibid.*, p. 196). Spinoza introduces here the concepts of good and evil which, far from being contingent on our desires or arbitrary will, are rather determined by reason and the ideal of rational life.

It should be interesting to learn that Kant, like Spinoza, was also bothered by the ambiguity of the Latin terms *bonum* and *malum*. This gave him occasion to remark on the superiority of German over Latin:

The German language [contrary to Latin] is fortunate to possess the expressions that keep this difference [between the good by factual accident and the good by rational necessity — W. K.] from being overlooked. It has two very different concepts and also equally different expressions for what the Latins designate by a single word, *bonum* [or *malum* — tr.]: for *bonum* it has *das Gute* and *das Wohl*; for *malum* it has *das Böse* and *das Übel* (or *Weh*) [...] (KpV, AA 05, p. 59; Kant, 2002, p. 80).

Kant continues:

[*Das Wohl* or *das Übel*] always signify only a reference to our state of agreeableness or disagreeableness [...] and if we desire or loath an object only on that account then we do so only insofar as it is referred to our sensibility and the feeling of pleasure and displeasure that it brings about. But [*das Gute* or *das Böse*] always signify the reference to the will insofar as the will is determined by the law of reason [...] (KpV, AA 05, p. 60; Kant, 2002, p. 81).

¹⁰ One may say that Spinoza supports here some sort of ethical perfectionism denounced by Kant as heteronomous. But this is not so. The perfection talked about is the perfection of (moral) reason, not a vague idea of perfection as such (of which, by the way, Kant remarked that in the last analysis it can hardly be explicated in terms other than moral; see *RGV*, AA 06, p. 3; Kant, 1998b, p. 33). Without a doubt Kant did exhort mankind to perfectionism understood in this way (he explicitly says that we have a duty to *perfect* ourselves morally; see *TL*, AA 06, pp. 392-397; Kant, 1996c, pp. 522-527).

злое всегда означает отношение к воле, поскольку она определяется законом разума... (АА 05, S. 60; Кант, 1997а, с. 429 – 433).

Отношение между *das Wohl* и *das Gute*, как и между *das Übel* и *das Böse*, описанное Кантом, зеркально отражает отношение между *malum* и *bonum* из первых частей «Этики» и их инкарнациями в последних двух частях книги. Однако важно понять, что Спиноза действительно пользуется понятием, которое Кант называет *das Gute* и которое обозначает благо, определяемое не чьим-то капризом, но моральным диктатом разума. Ясно, что этика Спинозы, как и Канта, — это этика межличностных правил, а не личных ценностей. Это та часть доктрины блага Спинозы, которой пренебрегла Ивич, но которая очевидно необходима нам, учитывая что цель этой статьи — защитить этику Спинозы от обвинений в гетерономии. Так как у Спинозы нет субъективного блага, определяющего, что рационально законно, то это обвинение, как и другие до него, отвергается, и, следовательно, тезис об отсутствии гетерономии у Спинозы получает подтверждение.

Однако в моих аргументах остается пробел, который следует заполнить. Он относится ни к чему иному, как к проблеме свободы и необходимости у Канта и Спинозы.

3.5. Свобода и необходимость у Канта и Спинозы

В истории философских идей мы встречаемся с двумя фундаментальными взглядами на свободу. Опираясь на анализ этого вопроса, проведенный Клауде Романо (см. Romano, 2014), мы можем называть их «латинским» и «греческим» взглядами¹¹.

¹¹ Я специально ввожу свежую «греко-латинскую» парадигму свободы, чтобы избежать перегруженных, на мой взгляд, сопоставлений «рационалистских» и «эмпирических» взглядов на эту проблему, которые во времена Канта были представлены со стороны эмпириков такими философами, как Самуэль фон Пуфендорф и Христиан Август Крузиус, и Христианом Вольфом и его учениками со стороны рационалистов (см. Klemme, 2006). Очевидно, Кант во многих аспектах практической философии отличался от рационалистов (например, он развел счастье и мораль, различив таким образом два «центра притяжения» человеческой мотивации: счастье и долженствование; помимо этого, он отрицал, что из одного только знания моральных законов автоматически следует готовность им подчиняться, ввел чувство уважения в язык теории мотивации, представил разум как *дающий*, а не *открывающий* законы, и благодаря различению гипотетического и категорического разума нашел место для (гипотетической) рациональности неморальных действий, см. там же). Однако все эти вопросы относятся скорее к моральной психологии или теории моральной мотивации, чем к тому, что объективно (то есть не присуще только человеку) в этической теории Канта (как правило, мы можем говорить, что нечто «объективно» в кантовском человеке, когда оно присутствует также и в кантовском Боге). В этой статье я буду исследовать только объективную сторону этих этических теорий. Но если кто-то настаивает на сопоставлении рационализма и эмпири-

The relation between *das Wohl* and *das Gute*, as well as between *das Übel* and *das Böse*, as described by Kant above, mirrors the relation between *malum* and *bonum* from the earlier parts of *Ethics* and their incarnations in the two last parts of the book. What is crucial to recognise, however, is that Spinoza *does* operate with the concept that Kant termed *das Gute* and which stands for the good which is determined not by anybody's whim, but by reason's moral dictates. Vividly enough, Spinoza's ethics, like Kant's, is an ethics of cross-personal *rules*; not personal *values*. This is the part of Spinoza's doctrine of the good which Ivic neglected, but which is obviously essential for us, given that our aim in this paper is to defend Spinoza's ethics against the allegation of heteronomy. As there is no subjective good in Spinoza which determines what is *rationally* lawful, then this allegation, like others before, is dismissed and hence the case for the absence of heteronomy in Spinoza's ethics has become fortified.

Yet there is still a lacuna in my argument which needs to be filled. It concerns nothing less than a problem of freedom and necessity in Kant and Spinoza.

3.5. Freedom and necessity in Kant and Spinoza

In the history of philosophical ideas we encounter two fundamental views concerning freedom. Drawing on Claude Romano's analysis of the issue (see Romano, 2014) we can call them a "Latin" view and a "Greek" view.¹¹ The Latin view, centred around the

¹¹ I deliberately introduce a fresh Latin/Greek paradigm of freedom in order to avoid what seems to me an overburdened juxtaposition between "rationalist" and "empiricist" views on the matter, which in Kant's times were represented by philosophers like Samuel von Pufendorf and Christian August Crusius on the side of the empiricists, and Christian Wolff and his disciples on the side of the rationalists (*cf.* Klemme, 2006). Obviously, Kant deviated from the rationalists' practical philosophy in many respects (e.g. he divorced happiness from morality and thereby distinguished *two* "gravity centers" for human motivation: happiness and oughtness; beside this he denied that a bare acquaintance with moral laws automatically implies willingness to obey them, introduced a feeling of respect into human motivational make-up, presented reason rather as *law-giving* than *law-discovering* and, in virtue of a distinction between hypothetical and categorical reason, made room for (hypothetical) rationality of immoral actions; see *ibid.*). However, all these issues pertain more to moral psychology or to theory of moral motivation than to what is objective (i.e. not man-specific) in Kant's ethical theory (as a rule of thumb, we can say that what is "objective" in Kantian man is what he shares with the Kantian God). In this article I investigate only the latter set of issues. But if someone insists on rationalist/empiricist juxtaposition then, I must say, my discussion of freedom in Kant puts

Латинский взгляд, сконцентрированный вокруг термина *libertas* (я буду использовать этот термин для обозначения такого взгляда), рассматривает свободу как человеческую способность «действовать или не действовать» (*ibid.*, p. 250). Свобода здесь состоит в способности агента быть конечным источником / причиной его действий (какими бы они ни были: хорошими, плохими, моральными, имморальными). Соответственно, идея детерминации действия законом находится в оппозиции латинскому взгляду. Это происходит потому, что номологический детерминизм представляет угрозу для метафизически субстанциальной и безусловно спонтанной идеи свободного выбора.

С другой стороны, согласно греческому взгляду (главное слово здесь — *eleutheria*), свобода не противоречит (как *libertas*) ходу управляемой законами природы, но дополняет его (*ibid.*, p. 251). Можно сказать, что греческая идея человеческой свободы рассматривает ее как развитие или как реализацию определенного закона настоящего сущностного потенциала человека, причем каждое отклонение от цели, определенной этим потенциалом, по той же самой причине будет примером не свободы, а несвободы. Как говорит Романо, греческая идея свободы утверждает, что «быть свободным... есть не что иное, как достигнуть своей завершенности как человека» (*ibid.*). Романо также находит в диалогах Платона на стороне софистов концепт, который позже в истории будет назван *libertas*. Он пишет:

«Свобода» (*eleutheria*) [для софистов] больше не относится к неограниченному процветанию «в согласии» с φύσις, так что φύσις на самом деле — именно то, что регулирует развитие и дает ему свой собственный закон, и где процветание состоит именно в согласии индивида с законом его сущности. Напротив, идея, стоящая за софистической концепцией свободы — это идея развития, исходящего из закона, который мы сами себе даем... (*ibid.*, p. 252)¹².

Романо приходит к выводу, что основная греческая идея свободы (в противовес концепции софистов, как и латинскому взгляду) заключается в приоритете разума (νοῦς) над желанием (ἐπιθυμία), и, значит, она «наиболее удалена от способности

ма, то я должен сказать, что мои рассуждения о свободе у Канта ставят его в этом отношении скорее на сторону рационалистов (которые, очевидно, не придерживались латинского взгляда) того периода (хотя это и «отличающийся рационализм», поскольку Кант использует научную парадигму объяснения), однако я убежден, что содержание источников поддерживает такое прочтение.

¹² Последнее предложение не должно заставить нас думать что софисты поддерживали человеческую автономию в кантовском смысле. Как раз наоборот: то, что они поддерживали, — гетерономия, поскольку они провозглашали произвольную самодетерминацию.

term *libertas* (I will use this term to refer to the view in question), sees freedom as a power of human beings to “[...] act and not to act [...]” (*ibid.*, p. 250). Freedom consists here in an ability of an agent to be the ultimate cause/source of his actions (whatever these actions may be, good or bad, moral or immoral). Accordingly, the idea of determination by a law stands in opposition to the Latin view. This is because nomological determinism poses a threat to the metaphysically substantive and unconditionally spontaneous idea of free choice.

On the other hand, according to the Greek view, (the word here is *eleutheria*), freedom, rather than contradicting (like *libertas*) the course of law-governed nature, completes it (*ibid.*, p. 251). This is to say that the Greek idea of human freedom sees freedom as a development, or as a realisation, of a law-governed essential potential proper to man, whereas each deviation from the purpose set by this potential is, by the same token, not an example of freedom but of unfreedom. As Romano says, the Greek idea of freedom states that “to be free... is nothing other than to achieve once fulfilment as man” (*ibid.*). Romano also finds in Plato’s dialogues, on the side of the sophists, the concept that will later in history be termed *libertas*. Romano says:

“Freedom” (*eleutheria*) no longer refers [for sophists] to unrestrained flourishing “in accordance” with *phusis*, such that *phusis* is in fact what regulates development and gives it its own law, and where flourishing consists precisely in this agreement or conformity of the individual with the law of his essence. Rather, the idea behind the Sophistic conception of freedom is that of a development that is its own law unto itself [...] (*ibid.*, p. 252).¹²

Romano concludes that the mainstream Greek idea of freedom (opposed to the conception of the sophists as well as to the Latin view) resides in the priority of reason (*nous*) over desire (*epithumia*) and as

him in that respect rather on the side of the rationalists (who certainly did not hold the Latin view) of the period (although this is still a “rationalism with a difference”, since Kant makes use of a scientific paradigm of explanation); however, I believe that the textual evidence strongly supports such a reading.

¹² We should not be misled by the last sentence into thinking that sophists supported human autonomy in the Kantian sense of the term. On the contrary, what they supported was heteronomy, since what they proclaimed was *arbitrary* self-determination.

совершить действие или его противоположность (что характерно для латинского взгляда. — В. К.)» (*ibid.*, p. 253).

Спиноза не отстаивает латинский взгляд. Он не считает что свобода требует отсутствия детерминации. Он придерживается обратного взгляда, как лаконично сказал Ленн Э. Гудман. Для Спинозы свобода «связана не с индетерминизмом, а с самодетерминацией» (Goodman, 2002, p. 32). Это не должно пониматься в том смысле, что Спиноза смотрит на свободу как на произвольную самодетерминацию (что было бы вариантом латинского взгляда); он полагает, что для того, чтобы действовать свободно, человек должен быть детерминирован своей настоящей (этически рациональной, как показано выше) природой, а не быть помыкаемым своими аффектами (быть детерминированным аффектами, конечно, тоже вид детерминирования, однако детерминирования не человеческой природой как таковой, но природой как таковой). Как говорит Спиноза, свободный человек — только такой человек, который живет «единственно по предписанию разума» (Спиноза, 2006а, с. 440). Следовательно, Спиноза является представителем греческого взгляда (см. также: Спиноза, 2006а, с. 253–254, 268–270, 437, 443–445)¹³.

Здесь может возникнуть беспокойство о том, что у Спинозы нет свободной воли, подобной кантовской (ввиду его всеобъемлющего детерминизма) и что без такой воли нет возможности для существования автономии. Это беспокойство открывает обширную и дискуссионную область проблем. Я не могу в должной мере рассмотреть ее в этом разделе. Я могу лишь устранить беспокойство, обратив внимание на определенную тенденцию в мысли Канта относительно свободы и автономии и их отношения к необходимости. Я, по меньшей мере, докажу проблематичность утверждения, что отсутствие у Спинозы *libertas*, поскольку мы говорим о свободе как противоположности детерминизма, является препятствием для автономии в кантовском смысле слова.

Отправной точкой для моего рассуждения послужит анализ понятия природы (*Natur*), которое Кант вводит в «Критике практического разума». Кант дает широкое определение этого понятия, говоря что природа — это все, что подчиняется законам (AA 05, S. 43; Кант, 1997а, с. 377–381), в то время как законы могут относиться либо к чувственным, либо к сверхчувственным объектам. Согласно Канту, в первом случае мы имеем дело с чувственной

such “[...] is furthest removed from the capacity to do either a thing or its contrary [which is characteristic of the Latin view — W. K.]” (*ibid.*, p. 253).

Spinoza does not fall under the Latin view. He does not think that freedom requires absence of determination. He holds the exact opposite view, as Lenn E. Goodman succinctly put it. Freedom, for Spinoza, “is not a matter of indeterminism but of self-determination” (Goodman, 2002, p. 32). That is not to be understood in the sense that Spinoza sees freedom as *arbitrary* self-determination (which would amount to the Latin view) but that, according to him, to act freely man needs to be determined by his proper (ethically rational, as shown above) nature rather than being pushed around by the affects (to be determined by the affects is, of course, also a kind of determination, but not by human nature *as such*, but by nature *as such*). As Spinoza says, “a free man [is] one who lives solely according to the dictates of reason” (Spinoza, 1992, p. 192). Therefore Spinoza falls under the Greek view (see also Spinoza, 1992, pp. 31, 44, 54-56, 188-189, 194-196).¹³

Here one could express concern that there is no Kantian-like free will in Spinoza (this being the case due to his overarching determinism) and that without such a will there can be no prospects for autonomy. This worry opens a vast and controversial area of problems. I cannot do full justice to them in this section. What I can do here is to address this concern by presenting a certain tendency in Kant’s thought concerning freedom and autonomy and their relations with necessity. My discussion will at least prove that it is highly problematic to claim that the lack of *libertas* — because freedom as the opposite of determinism is at issue here — in Spinoza is an impediment for autonomy in the Kantian sense of the term.

As a point of departure for my discussion I will give an analysis of the concept of nature (*Natur*) that Kant presents in the *Critique of Practical Reason*. In this work Kant provides a broad definition of the concept, saying that nature is simply everything which falls under a law (*KpV*, AA 05, p. 43; Kant, 2002, p. 62), while such a law may refer either to sensible objects or to supersensible objects. According to Kant, in the former case we are dealing with sensible nature (*sinn-*

¹³ Теорию свободы Спинозы недавно подробно рассматривал Мэтью Дж. Кинсер в книге «Спиноза о человеческой свободе» (см.: Kinser, 2011). Я должен заметить, что обсуждая понятие автономии у Спинозы, Кинсер приводит Канта и его понятие автономии как пример глубоко конгениального пониманию автономии, встречаемому у Спинозы (см.: *ibid.*, p. 130–131).

¹³ Spinoza’s theory of freedom has been recently discussed in depth by Matthew J. Kinser in his book *Spinoza on Human Freedom* (see Kinser, 2011). I should note that Kinser, while discussing the concept of autonomy in Spinoza, brings forth an example of Kant and his notion of autonomy as a case of an understanding of autonomy that is profoundly congenial to the one present in Spinoza (see *ibid.*, pp. 130-131).

природой (*sinnliche Natur*), а во втором — со сверхчувственной природой (*übersinnliche Natur*). Область чувственной природы составляет сумма всех объектов возможного опыта. Область сверхчувственной природы состоит из личностей как ноуменов, являющихся примером свободы, понимаемой как вид причинности, отличный от естественной (физической) причинности¹⁴. Эта причинность «из свободы» (*aus Freiheit*) несовместима лишь с определением законов чувственной природы, но не с номологической структурой сверхчувственной природы; напротив, свобода как причинность разума конституируется этой структурой. Примером здесь является то, что для Канта понятие причины как *таковой* требует номологического детерминизма одного (феноменального)¹⁵ или другого (ноуменального) вида. Вот что мы видим в «Основоположении к метафизике нравов»:

Так как понятие причинности влечет за собой понятие законов, по которым в силу чего-то, что мы называем причиной, должно полагаться нечто другое, именно, следствие, то свобода, хотя она и не есть свойство воли по законам природы, тем не менее не является на этом основании совершенно беззаконной; скорее, она должна быть причинностью по неизменным законам... (AA 04, S. 446; Кант, 1997б, с. 221 – 223).

Это определенно вариант греческого взгляда на свободу. Свобода здесь не противостоит номологической необходимости, а реализуется исключительно в рамках специального вида номологической необходимости, то есть той, в которой свобода служит причинным фактором, а этические законы — номологическим фактором. По существу, свобода и авто-

¹⁴ Тут следует избежать возможного недопонимания. Я имею в виду спорный в данном контексте вопрос о том, является ли человек целиком частью природы (согласно распространенной интерпретации Спинозы) или нет (согласно распространенной интерпретации Канта). Я бы хотел отметить, что ответ на этот вопрос у Канта зависит от того, как мы определим понятие природы (и сочинения Канта позволяют обе интерпретации). Если взять это понятие шире, как все, что управляется законами (а это, как я ранее говорил, одно из кантовских определений), будь это эмпирические или моральные законы, то ни у Канта, ни у Спинозы человек не способен «выйти за пределы» природы. Но если взять его уже (как оно в основном и понимается в этой статье), обозначая им только эмпирико-физическую область *Willkür* и *leges appetitus*, то, согласно обоим философам, человек, очевидно, может выйти за «пределы природы», используя выражение Спинозы, становясь этически рациональным.

¹⁵ Кант готов признать последствия включения детерминизма в само понятие причины. Во второй критике он утверждает, например, что если бы мы обладали всей необходимой информацией о предстоящих состояниях, то мы бы могли предсказывать человеческое поведение, как сейчас мы предсказываем солнечные затмения (AA 05, S. 99; Кант, 1997а, с. 547 – 551).

liche Natur) and in the latter with supersensible nature (*übersinnliche Natur*). The domain of sensible nature is constituted by the sum total of objects of possible experience. The domain of supersensible nature is constituted by persons as noumena who exemplify the property of freedom understood as a kind of causality which is different from the natural (physical) causality.¹⁴ This causality “from freedom” (*aus Freiheit*) is incompatible only with determining laws of sensible nature but not with the nomological structure of supersensible nature; on the contrary, freedom as causality of reason is constitutive of it. A case in point is that, for Kant, a concept of cause *as such* requires nomological determinism of one kind (phenomenal)¹⁵ or another (noumenal). We read in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*:

Since the concept of causality brings with it that of laws in accordance with which, by something that we call a cause, something else, namely an effect, *must* be posited, so freedom, although it is not a property of the will in accordance with natural laws is not for that reason lawless but must instead be a causality in accordance with immutable laws [*my italics* – W.K.] (GMS, AA 04, p. 446; Kant, 1998a, p. 52).

This is clearly a variant of the Greek view on freedom. Freedom here is not opposed to nomological necessity, rather it is realised only within a special kind of nomological necessity, i.e. the one which has freedom as a causal factor and ethical laws as a nomological factor. In effect, freedom and autonomy, for Kant,

¹⁴ This is a good moment to preempt a possible misunderstanding. What I have in mind is the issue, controversial in certain contexts, about man being a part of nature (received Spinoza’s view) and not entirely being a part of nature (received Kant’s view). I would like to point out that whether man is or is not a part of nature in Kant depends solely on how we construe the concept of nature (and Kant’s writings allow for both interpretations). If we take this concept broadly, as everything that is law-governed (this is, as I said above, one of Kant’s definitions of the concept), be it moral or empirical laws, then neither in Kant nor in Spinoza is man able to “transcend” nature. But if we take the concept narrowly (as it is mostly understood in this paper), qualifying only the empirical-physical realm of *Willkür* and *leges appetitus*, then obviously man can — according to both these philosophers — go beyond “the bounds of nature”, to use Spinoza’s expression, through becoming ethically rational.

¹⁵ Kant is ready to admit the consequences that follow from inscribing determinism into every concept of cause. In the second *Critique* he asserts, for instance, that if we knew all the relevant information about preceding conditions, we would be able to predict human behaviour just as at present we can predict the eclipse of the sun (*KpV*, AA 05, p. 99; Kant, 2002, p. 126).

номия для Канта состоят в реализации «настоящей самости» (*eigentliches Selbst*) человека в соответствии с его этической сущностью. *Libertas*, способность к произвольному выбору, не есть кантовская парадигма свободы. В «*Метафизике нравов*» Кант открыто выступает против этого:

Нельзя, однако... дать дефиницию свободы произволения как способности выбора совершать поступки в пользу или против закона (*libertas indifferentiae*) (то есть латинский взгляд. — В. К.), хотя произволение как феномен дает тому в опыте многочисленные примеры... Мы можем постичь только следующее: [во-первых], хотя человек как чувственно воспринимающее существо обнаруживает на опыте способность делать выбор не только *сообразно с законом*, но и *в противовес ему*, однако это не позволяет нам *определить* его свободу как свободу *интеллигибельного существа*... [во-вторых], свободу нельзя полагать в том, что разумный субъект может сделать выбор, противоречащий его (законотворяющему) разуму, хотя опыт довольно часто и показывает, что это случается (однако мы не можем постигнуть возможность этого) (AA 06, S. 226; Кант, 2014, с. 77–79).

Здесь Кант говорит, что сознательный акт выбора в соответствии с законом или против него («выбор как феномен») не составляет собой свободу. Мы вновь видим, что свобода для Канта — это не простая способность «действовать или не действовать», что означает отрицание им латинского взгляда. Отрицание этого взгляда, имплицитное или эксплицитное, на самом деле часто встречается в сочинениях Канта. В качестве убедительного имплицитного отрицания может служить утверждение Канта о том, что Бог, обладающий святой волей (*heiliger Wille*), *действует* свободно, хотя и лишен самой возможности противоречить моральному закону (ср.: Ludwig, 2014, S. 260; см. также: AA 05, S. 32; Кант, 1997а, с. 353–355; AA 27.2/2, S. 1418, см. также: AA 15, S. 457), и, следовательно, не обладает произвольной свободой выбора (*libertas*). На самом деле, если мы посмотрим на утверждения Канта о том, что степень свободы увеличивается с уменьшением сопротивления чувственной природы перед лицом требований морали (AA 06, S. 382; Кант, 2018, с. 29–31, см. также: AA 06, S. 397; Кант, 2018, с. 61–63), то мы можем заключить, что кантовский Бог совершенно свободен, *потому что* у него нет *libertas*, наличие которой подразумевает возможность падения во власть чувственной природы, а значит и несвободы (обратите внимание на то, что и у Спинозы, несмотря на все различия между концепциями Бога у него и Канта, только Бог обладает абсолютной свободой, понимаемой как управляемое законами самовоплощение).

consist in a realisation of man's "proper self" (*eigentliches Selbst*) in accordance with its ethical essence. *Libertas*, the power of arbitrary choice, is not a Kantian paradigm of freedom. Against this background Kant says explicitly in the *Metaphysics of Morals* that

[...] freedom of choice cannot be defined [...] as the ability to make a choice for or against the law (*libertas indifferentiae*], i.e. the Latin view — W.K.) even though choice as a phenomenon provides frequent examples of this in experience [...] we can indeed see that, although experience shows that the human being as a *sensible being* is able to choose *in opposition to* as well as *in conformity with* the law, his freedom as an *intelligible being* cannot be defined by this [...]. We can also see that freedom can never be located in a rational subject's being able to choose in opposition to his (lawgiving) reason, even though experience proves often enough that this happens (though we still cannot comprehend how this is possible) (MS RL, AA 06, p. 226; Kant, 1996c, pp. 380-381).

Kant says here that the conscious act of choosing, for or against the law ("choice as a phenomenon") does not constitute a substantive case of freedom. We see here again that freedom for Kant is not an unqualified ability to "act and not to act", which means that he dismisses the Latin view. The rejection — implicit or explicit — of this view is indeed often present in Kant's writings. For a conclusive implicit rejection may serve Kant's claim that God who possess holy will (*heiliger Wille*) *does* act out of freedom yet He lacks the very possibility of contradicting moral law (cf. Ludwig, 2014, p. 260; cf. also *KpV*, AA 05, p. 32; Kant, 2002, p. 47; *V-Mo/Mron*, AA 27.2/2, p. 1418; see also *Refl* 1021, AA 15, p. 457) and therefore He does not possess arbitrary freedom of choice (*libertas*). Actually, if we consider Kant's claims about a degree of freedom increasing with a decrease of resistance of sensual nature *vis à vis* the demands of morality (*V-Mo/Mron*, AA 27.2/2, p. 1417; *MS TL*, AA 06, p. 382; Kant, 1996c, p. 514; see also *MS TL*, AA 06, p. 397; Kant, 1996c, p. 527), then we can conclude that Kant's God is perfectly free precisely *because* He lacks *libertas*, possession of which involves an option of collapsing into the order of sensual nature, and hence of unfreedom (note that in Spinoza as well, only God — notwithstanding the differences between Kant's and Spinoza's concept of God — possess perfect freedom understood as law-governed self-realisation).

Еще одно имплицитное отрицание латинского взгляда Кант представляет, когда во второй «Критике» предидирует автономии чистого практического разума (который он отождествляет с чистой волей (*reiner Wille*)), а потом просто отождествляет все это, то есть автономии чистого практического разума, со свободой. И это неудивительно, поскольку в своих работах Кант во многих местах повторяет, что свобода в философски субстанциональном позитивном¹⁶ смысле есть специфическая (познаваемая) причинность, отличная от естественной (эмпирической) причинности, использующая законы морали как правила которые определяют необходимость взаимодействий подчиненных им объектов. В «Аналитике чистого практического разума» второй «Критики» Кант пишет: «Моральный закон есть действительно закон причинности через свободу и, следовательно, закон возможности некоторой сверхчувственной природы, подобно тому как метафизический закон событий в чувственно воспринимаемом мире был законом причинности некоторой чувственной природы» (AA 05, S. 47; Кант, 1997а, с. 389–393, см. также: AA 05, S. 49; Кант, 1997а, с. 395–399; AA 05, S. 73; Кант, 1997а, с. 467–471).

Также нужно заметить, что понимаемая таким образом свобода (как причинность практического разума) не тождественна кантовскому понятию свободной воли (*freier Wille*), которая ранее, во второй «Критике», охарактеризована Кантом только в терминах *возможности* быть детерминированным одним только разумом (AA 05, S. 29; Кант, 1997а, с. 345–347), а в другой части той же работы — через аналогичную *возможность* детерминации чувствами (AA 05, S. 44; Кант, 1997а, с. 381–383). Подобное не может относиться к Богу, и, следовательно, кантовский Бог обладает свободой в указанном выше смысле, но не обладает и не может обладать свободной волей (*freier Wille*)¹⁷, как и произволением (*Willkür*) (соответственно, *libertas*).

¹⁶ Свобода в позитивном смысле — это актуальное действие, исходящее из морального закона (см. AA 06, S. 213–214; Кант, 2014, с. 39–45). Эту свободу не следует отождествлять с известной из первой «Критики» трансцендентальной свободой. Во второй «Критике» Кант описывает трансцендентальную свободу как «независимость от всего эмпирического» (AA 05, S. 96–97; Кант, 1997а, с. 539–545). Трансцендентальная свобода, таким образом, является *негативной* свободой и не должна быть спутана со свободой как каузальностью практического разума. Такой взгляд подтверждается письмом Канта к И.Г.К.Х. Кизеветтеру 1790 г., в котором автор «Критик» убеждает своего собеседника в том, что в первой «Критике» речь шла о негативном, трансцендентальном понятии свободы, не относящемся к позитивной идее свободы как каузальности, подчиненной моральным законам воли, то есть свободы как автономии (см.: AA 11, S. 154–155).

¹⁷ В своей ранее упомянутой статье (Козыра, 2018) я доказывал, что *Willkür* — это то, что происходит с *freie Wille*, когда она действительно определяется законами чувственной природы.

Another implicit rejection of the Latin view on freedom is performed by Kant when, in the second *Critique*, he predicates autonomy of pure practical reason, which he identifies with pure will (*reiner Wille*), and then simply identifies the whole thing, i.e. the autonomy of pure practical reason, with freedom. This is not surprising since Kant repeats in numerous places in his writings that freedom, in a philosophically substantial and positive¹⁶ sense, is a specific (intelligible) causality distinct from natural (empirical) causality, having laws of morality as rules which determine the necessary interactions of objects that fall under them. In the section of the second *Critique*, entitled “Analytic of Pure Practical Reason” Kant says that “The moral law is in fact a law of causality through freedom and hence a law of the possibility of a supersensible nature, just as the metaphysical law of events in the world of sense was a law of the causality of sensible nature (*KpV*, AA 05, p. 47; Kant, 2002, p. 66).¹⁷

It is also to be noted that freedom so understood (as causality of practical reason) is not identical with the Kantian notion free will (*freier Wille*), which, earlier in the second *Critique*, is characterized by Kant only in terms of *possibility* of being determined by reason alone (*KpV*, AA 05, p. 29; Kant, 2002, p. 42) and, in another place in the work, by the analogous *possibility* of being determined by the senses (*KpV*, AA 05, p. 44; Kant, 2002, p. 63) which cannot pertain to God and therefore Kant’s God possesses freedom in the relevant sense but does not possess, and cannot possess, *freier Wille*¹⁸ as well as *Willkür*, resp. *libertas*.

Subsequent implicit rejection of the Latin view in Kant is to be found at the beginning of the *First Introduction to the Critique of Judgment*¹⁹ (*Erste Einleitung*

¹⁶ Freedom in the positive sense is the actual acting out of moral law (see *MS RL*, AA 06, pp. 213-214; Kant, 1996c, p. 375). This freedom is not to be identified with transcendental freedom as it is known from the first *Critique*. In the second *Critique* Kant describes transcendental freedom as “[...] independence from everything empirical [...]” (*KpV*, AA 05, pp. 96-97; Kant, 2002, p. 123). Transcendental freedom is therefore a *negative* concept of freedom and as such it is not to be confused with freedom as a causality of pure practical reason. Such a view is also vindicated by the letter of 1790 from Kant to J. G. C. Ch. Kiesewetter, where the author of the *Critiques* assures his interlocutor that the first *Critique* treated of a negative, transcendental concept of freedom with no reference to a positive idea of freedom as causality of the will under moral laws, which is also freedom as autonomy (see *Br*, AA 11, pp. 154-155; Kant, 1999, p. 343 with editor’s footnote on the same page).

¹⁷ See also *KpV*, AA 05, p. 49; Kant, 2002, p. 68; *KpV*, AA 05, p. 73; Kant, 2002, p. 97.

¹⁸ In my article mentioned earlier (Kozyra, 2018) I argued that *Willkür* is what becomes of *freier Wille* once the latter is *actually* determined by the laws of sensual nature.

¹⁹ The English translation by Werner S. Pluhar is added to his translation of the third *Critique* (Kant, 1987).

Последующее имплицитное отрицание Кантом латинского взгляда находится в начале «Первого введения в “Критику способности суждения”». В соответствующем фрагменте Кант описывает человеческую борьбу за счастье как всего лишь еще один способ (здесь Кант опирается на сравнение с механикой Ньютона), которым чувственная природа старается достичь равновесия сил (AA 20, S. 196; Кант, 2001б, с. 839). Кант ставит под вопрос власть сознания над предположительно свободно выбираемыми действиями и начинаниями. Он говорит, что все практические положения, выводящие некое содержание из произволения, не могут считаться подходящим содержанием практической философии (AA 20, S. 197; Кант, 2001б, с. 841), которая может основываться только на сверхчувственной причинности (то есть на свободе) и ее законах. Кант предостерегает читателей от того, чтобы спутать свободу в таком смысле с вольностью, характеризующей произвольные действия (*willkürliche Handlungen*), которые, как Кант говорит в «Первом введении», «принадлежат “к естественным причинам”» (AA 20, S. 196; Кант, 2001б, с. 839) (внимательный читатель заметит, что подобная классификация произвольных действий — просто еще один способ описания гетерономности *Willkür*).

В этом контексте стоит пролить свет на одно поразительное сходство между Кантом и Спинозой. Кант прямо говорит в «Первом введении» и в других работах, что процесс обдумывания человеком действий образует модальность натуралистической (чувственной) каузальности и *не* сводится к свободе в значении разумной каузальности. В «Записях лекций Канта по метафизике нравов» И. Ф. Вигилантиуса (эти лекции Кант читал во время зимнего семестра 1793/94 г.) Кант выражает это кристально ясно:

Можно полагать... подобно Вольфу и Баумгартену, что действующий человек не зависит от всякой природной необходимости, если его действия направляются мотивами, следовательно, детерминируются рассудком и разумом. Но это неверно¹⁸. Человек не освобождается от механичности природы, просто действуя разумно. Каждый акт мышления, рассуждения есть сам природное событие [*Begebenheit der Natur*] (AA 27.2/1, S. 503).

Моя догадка заключается в том, что именно это имел в виду Спиноза, когда делал свое провокационное (ср. Deleuze, 1998, p. 17–18) заявление: «...до сих пор никто еще не определил, то есть опыт никого еще до сих пор не научил, к каким действиям *тело является способным* в силу одних только зако-

¹⁸ Вот еще одно отличие Канта от рационалистов, но здесь Спиноза, как я покажу ниже, также расходуется с ними.

in die Kritik der Urteilskraft). In the relevant fragment Kant depicts human struggle for happiness as just another way (Kant draws here a comparison with Newtonian mechanics) in which sensual nature attempts to achieve an equilibrium of forces (*EEKU*, AA 20, p. 196). The authority of consciousness that human beings have of their allegedly freely chosen acts and endeavors is questioned by Kant, who says that all practical propositions which derive something from arbitrary will cannot be considered a proper content of practical philosophy (*ibid.*, p. 197) which can be constituted only by supersensible causality (i.e. freedom) and its laws. Kant is careful to warn his reader against confusing freedom in this sense with liberty that characterises arbitrary actions (*willkürliche Handlungen*) which, says Kant in the *Erste Einleitung*, belong “to the sphere of naturalistic causality”²⁰ (*ibid.*, p. 196) (an attentive reader will notice that this classification of arbitrary actions is just a different way of describing the heteronomy of *Willkür*).

In this context one striking similarity between Kant and Spinoza should be brought to light. Kant makes it clear in the *Erste Einleitung* and elsewhere that human deliberative processes constitute a modality of naturalistic (sensual) causality and do *not* amount to freedom in a robust sense of causality of reason. In the *Metaphysik der Sitten Vigilantius* (these lectures were given by Kant during the winter semester of 1793/94) Kant makes this point crystal clear:

One assumes [...], like Wolf and Baumgarten, that an acting man is independent from all naturalistic necessity, insofar as his actions are guided by motives, hence being determined by intellect and reason. But this is false.²¹ A man will not become free from the mechanism of nature if he just carries out his actions in a rational fashion. Each act of thought, each of deliberation is itself a naturalistic occurrence [*Begebenheit der Natur*] (*V-MS/Vigil*, AA 27.2/1, p. 503, my translation — W. K.).²²

²⁰ “[...] eine willkürliche Handlung, (die eben so wohl zu den Naturursachen gehört).”

²¹ This is another difference between Kant and the rationalists but at this point — as I will show below — Spinoza differs from them as well.

²² “Man nimmt [...] an, z. E. Wolf sowie Baumgarten, daß der handelnde Mensch von aller Naturnothwendigkeit unabhängig sey, insofern seine Handlungen durch motiven geleitet, mithin durch Verstand und Vernunft determinirt würden; dies ist aber falsch. Der Mensch wird dadurch nicht vom Natur-Mechanismus befreit, daß er bey seiner Handlung einen actum der Vernunft vornimmt. Jeder Actus des Denkens, Ueberlegens ist selbst eine Begebenheit der Natur.”

нов природы, рассматриваемой исключительно в качестве телесной» (Спиноза, 2006а, с. 337). В приведенных выше цитатах Кант и Спиноза указывают на то, что в противоположность нашему опыту, который подсказывает, что обдумывание совершается свободным духовным субъектом, на самом деле оно не выходит за рамки натуралистического механизма и подчинено ему. То, что Спиноза имеет в виду именно процесс обдумывания действий, в этом контексте видно из его рассуждений, продолжающих процитированный выше фрагмент:

...многие думают, что мы только то делаем свободно¹⁹, к чему не сильно стремимся, так как стремление к этому легко может быть ограничено воспоминанием о другой вещи, часто приходящей нам на ум, и наоборот, всего менее мы свободны в том, к чему стремимся с великой страстью, которая не может быть умерена воспоминанием о другой вещи (там же, с. 53).

Для Спинозы описанное выше противопоставление заключается в том, что различие между импульсивными и обдуманнами действиями как таковыми есть отличие между двумя видами натуралистических (так сказать, «свободных от свободы») событий, и, следовательно, оно не предоставляет критерия для идентификации настоящей свободы, то есть свободы как моральной детерминации, о чем говорит и Кант.

Другие, на этот раз эксплицитные, отрицания латинского взгляда также имеются в работах Канта. В наброске № 3856 Кант спрашивает, можем ли мы свободно творить зло (*aus freiem Vorsatz*) и отвечает: «Нет!» (AA 17, S. 314). А в наброске № 1021 философ отвечает, что «способность действовать против объективной нужды не составляет свободы» (AA 15, S. 457).

Приведенные выше соображения дают основание утверждать, что Кант явно склонен мыслить свободу в соответствии с греческим взглядом. Как и у Спинозы, у Канта свободная воля в значении *libertas* совсем не требуется для свободы как автономии, которая состоит в актуализации моральной самости человека. Быть свободным и автономным для Канта и Спинозы — значит быть *детерминированным* моральными принципами разума. В обоих случаях есть гармония и взаимозависимость, а не конфликт между свободой и номологическим детерминизмом (моральной версии).

Мне стоит добавить следующее уточнение, чтобы избежать возможного недопонимания. Как

¹⁹ Согласно Спинозе, у людей наличествует это неверное убеждение вследствие незнания ими реальных причин.

My guess is that this is what Spinoza had in mind when he was making his provocative (*cf.* Deleuze, 1998, pp. 17-18) point, saying that “[...] nobody as yet has determined the limits of the body’s capabilities: that is, nobody as yet has learned from experience what the body can and cannot do [...] solely from the laws of its nature in so far as it is considered corporal” (Spinoza, 1992, p. 105). The point that Kant and Spinoza put forth in the above quotes is that, contrary to conscious experience which suggests that deliberation is performed by a free spiritual subject, it does not in fact go beyond the naturalistic mechanism, but is subsumed under it. That these are specifically deliberative processes that Spinoza refers to in the context at hand can be seen from his discussion which follows the above cited fragment; Spinoza says that

[...] the commonly held view [is] that we act freely²³ only in cases where our desires are moderate because our appetites can then be held in check by the remembrance of another thing that frequently comes to mind; but when we seek something with a strong emotion which cannot be allayed by the remembrance of some other thing, we cannot check our desires (*ibid.*, p. 106).

The meaning of the above-outlined contrast is that, for Spinoza, a difference between impulsive and deliberative actions as such is a difference between two sorts of naturalistic (“freedom-free,” so to speak) happenings and hence does not provide a criterium for identifying freedom proper, i.e. freedom as moral determination — which is also Kant’s point.

Other rejections — this time explicit — of the Latin view in Kant’s writings are also available. In Reflexion 3856 Kant asks straightforwardly if one can do evil freely (*aus freiem Vorsatz*) and answers: “No!” (*Refl* 3856, AA 17, p. 314). And in Reflexion 1021 the philosopher says that “[...] a power to act against the objective necessitation does amount to freedom”²⁴ (*Refl* 1021, AA 15, p. 457, my translation — W.K.).

The above considerations constitute a case for the existence of a robust tendency in Kant to think of freedom along the lines of the Greek view. As in Spinoza so in Kant free will in the sense of *libertas* is simply not required for freedom as autonomy which consists in an actualization of man’s moral self. To be free and autonomous, for Kant and for Spinoza, is to be *determined* by reason’s moral principles. In both cases there is a harmony and mutual dependence — not conflict — between freedom and (a moral kind of) nomological determinism.

²³ For Spinoza men have this false belief due to their ignorance of real causes.

²⁴ “[...] das Vermögen, der objectiven necessitation entgegen zu handeln, beweiset nicht die Freyheit.”

я указал выше, у Канта свободная воля в значении *libertas* не требуется для автономии (то есть для свободы как автономии), но следует отметить, что она не требуется для морали как таковой, поскольку, используя простейший пример, Бог у Канта не имеет свободной воли в данном значении, но его действия тем не менее одновременно совершенно свободны (в причинностно-номологическом значении «свободы») и совершенно моральны (то есть для Бога нет возможности нарушить законы морали). С другой стороны, верно, что для Канта без *libertas*, произволения, и с одной только святой волей нет возможности для моральности в смысле *моральной ценности*, поскольку в этике Канта она может появиться только у существ, способных *чувствовать* уважение к закону, и, следовательно, у существ, которые *обладают* чувственной природой. Как бы это ни было интересно, здесь не хватит места для продолжения этой темы²⁰.

Здесь кончаются мои аргументы в пользу негетерономного и, следовательно, предположительно автономного характера этики Спинозы. Различные утверждения о гетерономности этики Спинозы были одно за другим отвергнуты в разделах 3.1–3.5. Раздел 3.1 показал, что Спиноза обладает

²⁰ Представленная мной трактовка концепции свободы у Канта непопулярна. На самом деле, современными кантоведами был проделан значительный труд для интерпретации понятия свободы у Канта скорее как *libertas*, чем как *eleutheria*. Эта парадигма была обозначена Генри Эллисоном в его основополагающей работе «Кантова теория свободы». Основной ее тезис заключается в том, что взгляды Канта на свободу лучше всего выражаются так называемым «тезисом включения» (см.: Allison, 1990, p. 132), который утверждает, что свободное действие заключается во включении мотива в максимум действия, в то время как максима может быть универсализируемой (и в таком случае нравственной) или нет. Со времен формулировки «парадигмы Эллисона», как можно ее назвать, такая интерпретация свободы у Канта получила множество сторонников (см., напр.: Reath, 2006, p. 12–19; Yovel, 1998, p. 288; Wood, 1999, p. 51–53; Kloc-Konkołowicz, 2007, s. 21–23). Взгляд Джона Ролза на кантовского субъекта как обладающего «избирательной волей» (термин Ролза), чья функция заключается во «включении желания в максимум, исходя из которой мы собираемся действовать» (см.: Rawls, 2000, p. 152), также во многом напоминает интерпретацию Эллисона. Главным источником для интерпретации Эллисона служила «Религия в пределах только разума» (1793), в которой Кант действительно в явном виде поддерживает латинский взгляд. Здесь не место для решительного опровержения парадигмы Эллисона с точки зрения общей непротиворечивости описаний свободы у Канта. Я только хочу заметить, что известная из «Религии» поддержка Кантом латинского взгляда, если использовать термин Мишель Кош, который она использует в том же самом контексте, «засандвичена» (см.: Kosh, 2006, p. 46) между сочинениями Канта критического периода (но и более ранними; см. выше «Наброски») и «Метафизики нравов» (1797), выражающими то, что я для удобства назвал греческим взглядом на свободу.

I should also add the following elucidation in order to avoid a possible misconception. As I argued above, in Kant, free will in the sense of *libertas* is not required for autonomy (i.e. freedom as autonomy), but it should be noted that it is also not required for morality as such, since – to give the simplest example – Kant’s God does not have free will in this sense but his actions, nevertheless, are both perfectly free (in the relevant, causal and nomological, sense of “free”) and perfectly moral (i.e. there is no possibility for God to transgress the laws of morality). On the other hand, it is true that, for Kant, without *libertas*, the arbitrary will – and with holy will only – there would probably be no morality in the sense of *moral worth*, for moral worth, in Kant’s ethical theory, can arise only in beings capable of *feeling* respect towards the law, and, consequently, in beings who *do* possess sensible nature. Interesting as it is, I don’t have space to pursue this theme here.²⁵

Here my case for a non-heteronomous, and therefore presumably autonomous, character of Spinoza’s ethics has come to an end. The various presumptions of heteronomy in Spinoza have been dismissed one by one in the sections 3.1 – 3.5. The section 3.1 has shown that Spinoza has a genuine interest in ethics

²⁵ The interpretation of Kant’s conception of freedom which I have presented above is not a popular one. Actually a significant effort has been made in contemporary scholarship to depict Kant’s concept of freedom rather in terms of *libertas* than *eleutheria*. The paradigm in this regard has been set by Henry Allison’s seminal work *Kant’s Theory of Freedom* published in 1990. The main thesis of the book is that Kant’s view on freedom is best expressed by the so-called “incorporation thesis” (see Allison, 1990, p. 132) which states that the act of freedom consists in an incorporation of a given incentive into a maxim of action, while the maxim itself can be either universalisable (and in this sense moral) or not. Since the time of its formulation the “Allison paradigm”, as we may call it, in the interpretation of freedom in Kant has gained many supporters (see e.g. Reath, 2006, pp. 12-19; Yovel, 1998, p. 288; Wood, 1999, pp. 51-53; Kloc-Konkołowicz, 2007, pp. 21-23; also John Rawls’ view on the Kantian subject as possessing “elective will” (Rawls’ term) which function resides in “[...] incorporating the desire into the maxim from which we propose to act” (Rawls, 2000, p. 152) much resembles Allison’s interpretation). The main source of textual evidence for Allison’s interpretation is to be found in *Religion within the Boundaries of Mere Reason* (1793) where Kant indeed clearly expresses support for the Latin view. This is not the place for decisive refutation of Allison’s paradigm from the point of view of the overall coherency of Kant’s account of freedom. I just want to note that Kant’s support of the Latin view, taken from *Religion*, is, to use Michelle Kosh’s term (which she uses in exactly the same context), “sandwiched” (see Kosh, 2006, p. 46) between Kant’s writings from the critical period (and even earlier ones; see above *Reflexionen*) and *Metaphysics of Morals* (1797) which all are in line with what I called for convenience the Greek view on freedom.

настоящим интересом к этике, простирающимся за пределы соображений о благоразумии, в разделах 3.2 и 3.3 обосновано, соответственно, что Спиноза использует понятие разума, согласующееся в существенных аспектах с понятием практического разума у Канта, и что, несмотря на свой монизм, Спиноза различает рациональную (моральную) и эмпирическую (аффективную) природу человека и определяет их номологические границы. В разделе 3.4 мы установили, что Спинозе близко подобное кантовскому понятие добра, выводящееся из требований морального разума, а раздел 3.5 заполнил пробел в моей аргументации, описав взгляд Канта на свободу и необходимость. В нем я указал на то, что, как и у Спинозы, у Канта свобода и особый вид номологической необходимости не только не исключают друг друга, но концептуально и, возможно, онтологически взаимозависимы. Это определено так для Спинозы, поскольку он прямо связывал порядок выведения понятий с порядком причин. У Канта отношение между концептуальным и онтологическим намного сложнее. Моя догадка заключается в том, что, поскольку Кант однозначно утверждает, что разум обладает сверхприродной, каузальной способностью, он приверженец полноправной реальности таких существ, как разум, свобода и закон.

В заключительном разделе статьи я попробую найти объяснения для распространенного мнения о гетерономности этики Спинозы.

4. Почему этику Спинозы считают гетерономной?

Я полагаю, для того есть несколько причин. По моему мнению, самая важная из них — «метафизический предрассудок». Под ним я понимаю то, что кажется распространенным среди интерпретаторов «Этики» — явно главного источника по этике Спинозы. Разобравшись с первыми тремя книгами, в которых Спиноза представляет свои общие метафизические предположения относительно природы и человека как ее части, они, оставаясь довольными своими результатами, обращаются с оставшимися двумя книгами как не более чем с приложением к тому, что уже узнали из первых трех. Идеальным примером этой тенденции является Ицхак Меламед; он говорит, что «самая фундаментальная доктрина “моральной теории” Спинозы появляется уже в третьей части “Этики”» (Melamed, 2011, p. 159). Я просто не согласен с этим. Я думаю, что во введении к четвертой книге Спиноза довольно ясно сообщает, что с этого момента он использует *новый* план для постижения этических понятий. На самом деле, все цитаты из «Этики», приведенные

which goes beyond mere prudential considerations; the sections 3.2. and 3.3. showed, respectively, that Spinoza operates with a concept of reason which in essential respects agrees with the Kantian notion of practical reason and that, notwithstanding his monism, Spinoza does distinguish between the rational (moral) and empirical (affective) nature of man and specifies their respective nomological domains. Section 3.4 established that Spinoza is familiar with a Kantian-like notion of the good which is derivative *vis à vis* the demands of moral reason and the section 3.5. filled a lacuna in my overall argument by outlining Kant’s view on freedom and necessity, where I pointed out that, as in Spinoza, so in Kant freedom and a *specific* kind of nomological necessity do not only mutually exclude each other, but are conceptually, and, perhaps, ontologically interdependent. This is certainly true of Spinoza because he simply identified the order of conceptual derivation with the order of causation. With Kant the relation between conceptual and ontological commitments is much more complex. My guess though is that, since Kant univocally asserts that reason has supernatural, *causal* power, he is committed to the full-fledged *reality* of entities like reason, freedom and law.

In the remainder of the article I will try to find a rationale for a popular view which takes Spinoza’s ethics to be heteronomous.

4. Why Spinoza’s ethics is taken to be heteronomous?

I think that there are several reasons that it is taken to be so. In my opinion, the most important among them is a “metaphysical prejudice”. By this I mean that it seems common for interpreters of *Ethics* which is, obviously, the main source for Spinoza’s ethics, after labouring through the first three of its books — where Spinoza puts down his general metaphysical assumptions concerning nature and man as part of it — to rest satisfied with their results and consequently to treat the remaining two books as a mere appendix to what has already been established earlier. Yitzhak Melamed is a perfect example of this tendency; he says that “[...] the most fundamental doctrine of Spinoza’s ‘moral theory’ appears already in the third part of the *Ethics*” (Melamed, 2011, p. 159). I simply disagree with this. I think that Spinoza makes it clear in the introduction to the fourth book that from there on he sets a *new* agenda for grasping ethical concepts.

мною в защиту тезиса о негетерономной природе моральной теории Спинозы, взяты из четвертой и пятой книги²¹. Главная причина для серьезного отношения к последним двум частям «пяти книг Спинозы», однако, еще не названа, и именно это я намерен сейчас сделать. Люди часто спрашивают, почему сочинение называется «Этика»? Ведь книга, говорят они, в основном об абстрактной метафизике (Меламед выражал это сомнение, как мы видели выше). Мое решение этой проблемы состоит в следующем. Этика *есть* метафизика, но не общая или универсальная метафизика, которую мы находим в книгах I–III. В них говорится о человеке не как о чем-то специфичном, но как о частном случае работы законов природы. Человек здесь берется не как таковой, или «в себе», но как часть большего целого, «в котором он всего лишь атом» (Спиноза, 2006в, с. 255). Только в четвертой книге метафизика концентрируется на человеке, превращаясь, таким образом, в этику. Следовательно, для Спинозы этика — это *метафизика* человека. Согласно такой интерпретации, первые три книги «Этики» предлагают *пропедевтику* этики, то есть специальной метафизики, которая является целью «Этики» (как подсказывает название).

Рядом с метафизическим предрассудком находится предрассудок исторический. Здесь не то место, где я мог бы охватить весь ход рецепции Спинозы и обсудить колоссальный труд вкупе с мотивирующими силами, который начиная с первых публикаций Спинозы был проделан для того, чтобы представить его как отъявленного immoralista (отдельный пример такого труда можно увидеть в процитированном фрагменте Генриха Гретца)²². Будет достаточно сказать, что Спиноза никогда не критиковал основное содержание «популярной» морали, которую можно, например, найти в декалоге. Единственной вещью, которую он крити-

In fact all the quotes from *Ethics* which I have provided to support the thesis about the non-heteronomous character of Spinoza's moral theory come from books four and five.²⁶

The formulation of the main reason for treating the last two parts of the “five books of Spinoza” seriously is, however, still pending. I will now state it. People often wonder why the title, why “Ethics”? The book, they say, is mostly about some abstract metaphysics (Melamed invoked this doubt, as we saw above). My own resolution of this puzzle is as follows. Ethics simply *is* metaphysics, but it is not general or universal metaphysics which we find in books I–III. In these books man is treated not specifically, but as a case falling under the general laws of nature. The man is taken there not as such, or “in itself”, but as a part of the larger whole “whereof [he] is just an atom” (Spinoza, 2007b, p. 294). It is only with book IV that metaphysics zooms in on man and consequently turns into ethics. Therefore ethics, for Spinoza, is the *metaphysics* of a human being. Under this interpretation the first three books of *Ethics* provide only the propaedeutic for *ethics*, i.e. special metaphysics, which is a goal of *Ethics*, the book, as well as its main concern (as the title suggests).

Next to the metaphysical prejudice stands the historical prejudice. This is not the place to review the reception of Spinoza and discuss the enormous effort — together with its motivating forces — that has been made since Spinoza's first publications in order to make him figure as a notorious immoralist (a tiny example of this effort can be seen in the fragment I quoted from Heinrich Graetz).²⁷ Let it suffice to say that Spinoza never criticised the basic contents of “popular” morality, which you can find, e. g., in the Decalogue. The only thing he did criticise in that

²¹ Другой пример «метафизического предрассудка» в интерпретации этики Спинозы можно привести из моего личного опыта. Однажды мне встретилось следующее возражение против моего утверждения о том, что этика Спинозы скорее автономна, чем гетерономна. Мой собеседник доказывал, что основы учения Спинозы полностью исключают какой-либо вид человеческой автономии, и чем раньше мы это поймем, тем лучше это для нашего благополучия. Однако такие аргументы основываются на связывании человеческой автономии с субстанциальностью, которая у Спинозы принадлежит только Богу. Но когда мы принимаем строгое значение автономии, *моральную* автономию в кантовском смысле этого термина (который имеет мало общего с доктриной метафизической субстанциальности), возражение теряет смысл.

²² Классическими исследованиями этого вопроса можно назвать работы «Судьба разума» Фредерика Байзера, где он обсуждает рецепцию Спинозы прежде всего в Германии, а также «Радикальное Просвещение» Джонатана Исраэля, где представлен общий обзор данного вопроса (см.: Beiser, 1987, p. 48–61; Israel, 2001).

²⁶ A different example of “metaphysical prejudice” in the interpretation of Spinoza's ethics comes from my personal experience. I met once with the following objection to my claim that Spinoza's moral doctrine is rather autonomous than heteronomous. My interlocutor's point was that it is precisely the main teaching of Spinoza that any kind of human autonomy is strictly excluded and the quicker we recognize this fact the better for our well-being. But this argument simply reads into the concept of human autonomy the concept of substantiality, which in Spinoza pertains uniquely to God. But when we assume the strict understanding of autonomy, as *moral* autonomy in the Kantian sense of the term (which has little to do with the doctrine of metaphysical substantiality), the foregoing objection loses its appeal.

²⁷ The classic studies of this issue are included in Frederick Beiser's *The Fate of Reason*, where the author discusses Spinoza's reception specifically in Germany, as well as in Johnathan Israel's *The Radical Enlightenment*, in which a synoptic view of the matter in hand is presented (see respectively Beiser, 1987, pp. 48–61 and Israel 2001).

ковал, было отношение к этому содержанию, продвигаемое, по большей части, христианской церковью²³. Например, золотое правило морали как таковое не было для Спинозы проблемой (напротив, он превознесил его, как я указывал в своем основном аргументе); проблемой для него были священники, заставлявшие человека надеяться на вечное вознаграждение за следование этому и другим правилам (которые не были моральными в чистом виде), а также бояться вечного наказания за их нарушение. Спиноза критиковал, в сущности, именно гетерономное обоснование принципов морали.

Остаются еще два фактора, заставляющие думать, что Спиноза выступает за этическую гетерономию. Я называю их «последовательностями тождеств» и «истинными определениями». Первые относятся к его тенденции утверждать, довольно беспечно, тождество множества вещей. Такие понятия, как добродетель, разум, свобода, спасение и счастье, у него зачастую смешаны (Спиноза, 2006а, с. 328–233, 430, 452–454, 473), как если бы между ними не было примечательных различий. В одном месте Спиноза даже утверждает, что способствование человеческому «счастью» есть цель доктрин, включенных в «Этику» (там же, с. 428–433). Увидев это, кантианец мог бы решить импульсивно, что Спиноза выступает за гетерономию и эвдемонизм. Но это суждение было бы слишком поспешным.

Спиноза использует как минимум три латинских термина, которые часто переводят как «счастье»: *salus*, *beatitudo* и *felicitas*. Я не в состоянии дать здесь развернутый филологический анализ этих терминов, но я, по крайней мере, могу гарантировать, что то, что часто переводят у Спинозы как «счастье» отлично от кантовского *Glückseligkeit*, означающего всего лишь чувственное удовольствие (A 806 / B 834; Кант, 2006, с. 1013). В противном случае для Спинозы было бы абсурдно отождествлять счастье со свободой, как и провозглашать следующее: «...самое полезное в жизни — совершенствовать свое познание или разум, и в этом одном состоит высшее счастье или блаженство человека» (Спиноза, 2006а, с. 445) или: «Истинное счастье и блаженство каждого состоит только в наслаждении благом, а не в той славе, что благом наслаждается лишь он один и больше никто» (Спиноза, 2006б, с. 42). Таким образом, важно помнить, что Спиноза никогда не утверждал, будто счастье (в том смысле, который придавал этому понятию Кант²⁴) следует

²³ Главными врагами Спинозы были кальвинисты (Jura, 2003, s. 25, 34–35).

²⁴ Тем не менее мы можем заметить, что Кант использует *Glückseligkeit* с уточнениями. Например, в «Религии в пределах только разума» он различает «моральное блаженство» и «физическое блаженство», говоря, что первое заключается в постоянстве моральной предрасположенности, а второе — в преходящем чувственном удовольствии (AA 06, S. 67; Кант, 1994а, с. 69).

regard was the *attitude* towards these contents, promoted mainly by the Christian church.²⁸ Spinoza did not have any problems with, say, the golden rule as such (on the contrary, he had extolled it, as I pointed out in the main argument of this paper), but he did have a grave problem with the priests who had been making men *hope* for eternal reward as an outcome of subscribing to this rule — as well as to other rules (which were by no means purely moral) — and also who had been making men *fear* eternal punishment for transgressing them. What Spinoza criticised, in effect, was precisely the *heteronomous* justification of moral principles.

There are still two more factors which may make one think that Spinoza promotes ethical heteronomy. I call them “identity sequences” and “veridical qualifications”. The former refers to the tendency of Spinoza to make, rather carelessly, a large number of various identity statements. Concepts like reason, virtue, freedom, salvation, and happiness are often simply lumped together (Spinoza, 1992, pp. 100, 183, 201, 219), as if there were no interesting differences between them. At one point Spinoza even says that to foster human “happiness” is the goal of the doctrines expounded in the *Ethics* (*ibid.*, p. 100). Seeing this a Kantian could impulsively form a belief that Spinoza subscribes to the heteronomy of eudaimonism. But this judgment would be much too hasty.

Spinoza uses at least three Latin terms which have often been rendered into English as “happiness”, they are *salus*, *beatitudo* and *felicitas*. I am by no means in a position to deliver a comprehensive philological investigation into this matter, but this much I can guarantee: what English translations of Spinoza tend to render as “happiness” is a very different concept from Kantian *Glückseligkeit* which stands for merely sensual satisfaction (*KrV*, A 806 / B 834; Кант, 1996а, p. 736). Otherwise, for Spinoza to identify happiness with reason and freedom would be absurd, as would also be formulations like the following: “[...] it is of the first importance in life to perfect [...] reason, as far as we can; and the highest happiness [...] for mankind consists in this alone” (Spinoza, 1992, p. 196), or: “True joy and happiness lie in the simple enjoyment of what is good and not in the kind of false pride that enjoys happiness because others are excluded from it” (Spinoza, 2007а, p. 43). Thus what is essential to bear in mind is that Spinoza has never argued that

²⁸ Spinoza’s direct enemies were Calvinists (Jura, 2003, pp. 25, 34–35).

считать целью подчинения моральному разуму. У Спинозы нет независимого от этики понятия счастья, которое он указывал бы как мотивирующую силу для собственно этического действия или как конечное обоснование этического поведения.

Последняя проблема представлена «истинными определениями» Спинозы. У него есть привычка использовать те же термины, что и предшествующая философская традиция, но с радикально измененным значением. Главным примером в области теоретической философии служит его критика картезианского понимания субстанции. В сфере этики, по моему мнению, примером является понятие пользы (*utilitas*; что можно перевести как «преимущество» или как «интерес»), или, более точно, *истинной* пользы (*vere utile*). Спиноза, кроме того, уточняет определения (чем он показывает, что не удовлетворен распространенными значениями) других понятий, таких как разум (Спиноза, 2006а, с. 406, с. 430–431), свобода (там же, с. 444–445), «знание добра и зла» (там же, с. 405), добродетель (там же, с. 328–334, 420–421), или счастье и блаженство (Спиноза, 2006б, с. 42, 66), но здесь будет достаточно обсудить только его понятие (истинной) пользы. Так как обильное присутствие положительных (или, по крайней мере, лишенных неодобрения) оценок пользы в сочинениях Спинозы может заставить подумать, что он рассуждает об этике в эгоистичной или «меркантильной» манере, считая, что моральность должна окупить себя (этого взгляда придерживается Меламед). Такой вывод неправомерен по следующей причине: Спиноза действительно представляет понятие пользы, как и понятия добра и зла, как относительные и произвольные (см., напр.: Спиноза, 2006а, с. 446–447). Но как только он дает его истинное определение, все переворачивается с ног на голову. Когда в «Этике» Спиноза говорит, что разум требует от всех искать своего «настоящего» преимущества (см., напр.: Спиноза, 2006а, с. 407–408; см. также: Спиноза, 2006в, с. 173–174), он более не говорит о произвольном выборе человека того, что тот считает для себя полезным. Такая «рыночная» польза — это не истинная польза Спинозы. Его истинную пользу также не стоит путать с так называемым «просвещенным эгоизмом». Просвещенный эгоист добивается для себя преимуществ, что бы он ими ни считал, признавая за другими то же право. Но это все еще не истинная польза Спинозы, указывающая только на то, что *истинно* полезно, *истинно* выгодно для человека *как* человека. И автор «Этики» думает, что есть только одна такая вещь: этически обоснованная рациональность.

happiness in the Kantian sense of the term²⁹ should be considered the goal of abiding by moral reason. In Spinoza there is no ethics-independent concept of happiness which he declares to be a motive force for the ethically proper action, or as the ultimate justification of ethical conduct.

The last problem is posed by Spinoza's "veridical qualifications". Spinoza has a habit of using the same terms as the philosophical tradition that preceded him, but with a radically modified meaning. In the realm of theoretical philosophy his criticism of the Cartesian notion of substance is the prime example of this practice. In the field of ethics, in my opinion, it is the notion of utility (*utilitas*; translatable also by "advantage" or "interest"), or, more precisely, *true utility* (*vere utile*). Spinoza also veridically qualifies (thus indicating his dissatisfaction with their mainstream meanings) other concepts like reason (Spinoza, 1992, p. 163, 183), freedom (*ibid.*, p. 195), "knowledge about good and evil" (*ibid.*, p. 162), virtue (*ibid.*, p. 100, 174), or happiness (Spinoza, 2007a, p. 43, 69). However, it will suffice to make my point to discuss only the Spinozian concept of (true) utility. For the abundantly positive (or at least not pejorative) presence of this concept in Spinoza's writings might make one think that Spinoza treats ethical considerations along the egoistic or "mercantilistic" lines, where morality simply must pay off (this is actually Melamed's view). This inference is illicit for the following reason: Spinoza, indeed, does often present the concept of utility, like the concepts of good and evil, as relativistic and arbitrary (cf. e. g. Spinoza, 1992, pp. 57-58). But once he qualifies it veridically, he simply turns it upside down. When Spinoza says in *Ethics* that reason demands of everyone to seek their "real" advantage (cf. e. g. Spinoza, 1992, p. 164; cf. also Spinoza, 2007b, p. 294), then he no longer refers to the arbitrary choice of a man as to what he considers useful for himself. Such kind of "market" utility is not Spinozian true utility. Spinozian true utility is also not to be confused with so-called "enlightened egoism". The enlightened egoist pursues his own advantage, whatever he judges it to be, recognising the same right for others. But it is still not yet Spinozian true utility, which marks only what is *truly* useful, or *truly* advantageous, for man *qua* man. And the author of *Ethics* thinks that there is only *one* such thing: ethically informed rationality.

²⁹ Although we can spot Kant using *Glückseligkeit* with qualifications. For example in the *Religion within the Bounds of Mere Reason* he distinguishes "moral happiness" and "physical happiness" and says that the former consists in the consciousness of the constancy of one's moral disposition and the latter in a transitory, sensual contentment (RGV, AA 06, p. 67; Kant, 1998, p. 85).

Список литературы

- Kant I.* Религия в пределах только разума // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 6. С. 5–222.
- Kant I.* О мнимом праве лгать из человеколюбия // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 8. С. 256–262.
- Kant I.* Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997а. Т. 3. С. 277–733.
- Kant I.* Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 39–276.
- Kant I.* Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001а. Т. 4. С. 67–833.
- Kant I.* Первое введение в «Критику способности суждения» // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001б. Т. 4. С. 835–957.
- Kant I.* Критика чистого разума. Ч. 1 // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.
- Kant I.* Метафизика нравов. Ч. 1 // Соч. на нем. и рус. яз. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. Т. 5, ч. 1.
- Kant I.* Метафизика нравов. Ч. 2 // Соч. на нем. и рус. яз. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2018. Т. 5, ч. 2.
- Spinoza B.* Этика // Соч. : в 2 т. СПб. : Наука, 2006а. Т. 1. С. 251–478.
- Spinoza B.* Богословско-политический трактат // Соч. : в 2 т. СПб. : Наука, 2006б. Т. 2. С. 5–246.
- Spinoza B.* Политический трактат // Соч. : в 2 т. СПб. : Наука, 2006в. Т. 2. С. 247–330.
- Allison H.* *Kant's Theory of Freedom.* Cambridge : Cambridge University Press, 1990.
- Beiser F.C.* *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte.* Cambridge ; L. : Harvard University Press, 1987.
- Cohen G.A.* *If You're an Egalitarian, How Come You're so Rich?* Cambridge ; L. : Harvard University Press, 2000.
- Cohen R.A.* *Franz Rosenzweig's Star of Redemption and Kant* // *The Philosophical Forum.* 2010. Vol. 41, №1–2. P. 73–98.
- Deleuze G.* *Spinoza: Practical Philosophy* / transl. by R. Hurley. San Francisco : City Light Books, 1998.
- Goodman L.E.* *What Does Spinoza's Ethics Contribute to Jewish Philosophy?* // *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy* / ed. by H.M. Ravven, L.E. Goodman. N. Y. : State University of New York Press, 2002. P. 17–93.
- Graetz H.* *Geschichte der Juden: von der dauernden Ansiedlung der Marranen in Holland bis zum Beginne der Mendelssohn'schen Zeit.* Berlin : Arani, 1998. Vol. 10.
- Israel J.I.* *The Radical Enlightenment: The Philosophy and Making of Modernity 1650–1750.* Oxford : Oxford University Press, 2001.
- Ivic S.* *Spinoza and Kant on Suicide* // *Res Cogitans.* 2007. Vol. 4, № 1. P. 132–144.
- Jura G.* *Wstęp* // *Spinoza B. Traktaty* / tl. I. Halpern-Myślicki. Kęty : Antyk, 2003. S. 5–73.
- Kinser M.* *Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life.* Cambridge : Cambridge University Press, 2011.

References

- Allison, H., 1990. Kant's Theory of Freedom.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, F.C., 1987. The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte.* Cambridge & London: Harvard University Press.
- Cohen, G.A., 2001. If You're an Egalitarian How Come You're so Rich?* Cambridge & London: Harvard University Press.
- Cohen, R.A., 2010. Franz Rosenzweig's Star of Redemption and Kant. The Philosophical Forum, 41(1-2), pp. 73-98.*
- Deleuze, G., 1998. Spinoza: Practical Philosophy.* Translated by R. Hurley. San Francisco: City Light Books.
- Goodman, L.E., 2002. What Does Spinoza's Ethics Contribute to Jewish Philosophy? In: H.M. Ravven, E. Lenn Goodman, eds. 2002. Jewish Themes in Spinoza's Philosophy.* New York: State University of New York Press, pp. 17-93.
- Graetz, H., 1998. Geschichte der Juden: von der dauernden Ansiedlung der Marranen in Holland bis zum Beginne der Mendelssohn'schen Zeit. Volume X.* Berlin: Arani.
- Israel, J.I., 2001. The Radical Enlightenment: The Philosophy and Making of Modernity 1650-1750.* Oxford: Oxford University Press.
- Ivic, S., 2007. Spinoza and Kant on Suicide. Res Cogitans, 4(1), pp. 132-144.*
- Jura, G., 2003. Wstęp. In: B. Spinoza, 2003. Traktaty.* Edited and translated by I. Halpern-Myślicki. Kęty: Antyk, pp. 5-73.
- Kant, I., 1987. Critique of Judgment.* Translated by W. S. Pluhar. Indianapolis & Cambridge: Hackett.
- Kant, I., 1996a. Critique of Pure Reason.* Translated by W. S. Pluhar. Indianapolis & Cambridge: Hackett.
- Kant, I., 1996b. On the Supposed Right to Lie from Philanthropy. In: I. Kant, 1996. Practical Philosophy.* Edited by A. Wood, P. Guyer, J.M. Gregor. Translated by M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 605-617.
- Kant, I., 1996c. Metaphysics of Morals. In: I. Kant, 1996. Practical Philosophy.* Edited by A. Wood, P. Guyer, J.M. Gregor. Translated by M.J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 353-605.
- Kant, I., 1998a. Groundwork of the Metaphysics of Morals.* Translated by M.J. Gregor. New York: Cambridge University Press.
- Kant, I., 1998b. Religion within a Boundaries of Mere Reason.* Translated by A. Wood, G.D. Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I., 1999. Correspondence.* Translated and edited by A. Zweig. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I., 2002. Critique of Practical Reason.* Translated by W.S. Pluhar. Indianapolis & Cambridge: Hackett.
- Kinser, M., 2011. Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Klemme, H.F., 2003. Einleitung. In: I. Kant, 2003. Kritik der Praktischen Vernunft. Hg. von H. D. Brandt, H. F. Klemme.* Hamburg: Felix Meiner, pp. IX-LXIII.

Klemme H.F. Einleitung // Kant I. Kritik der praktischen Vernunft / hrsg. von H.D. Brandt, H.F. Klemme. Hamburg : Felix Meiner, 2003. S. IX–LXIII.

Klemme H.F. Praktische Gründe und Moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive // Moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive / hrsg. von H.F. Klemme, M. Kühn, D. Schönecker. Hamburg : Felix Meiner, 2006. S. 113–153.

Kloc-Konkołowicz J. Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Wrocław : Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2007.

Kosch M. Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard. Oxford : Calderon Press ; Oxford University Press, 2006.

Kozyra W. Kant o woli i wolności // Edukacja Filozoficzna. 2018. Vol. 65, № 1. S. 95–116.

Lord B. Kant and Spinozism: Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze. L. : Palgrave, 2011.

Ludwig B. Die Freiheit des Willens und die Freiheit zum Bösen: Inhaltliche Inversionen und terminologische Ausdifferenzierungen in Kants Moralphilosophie zwischen 1781 und 1797 // Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III: Deduktion oder Faktum? / hrsg. von H. Puls. Berlin : De Gruyter, 2014. S. 227–269.

Melamed Y.Y. Spinoza's Anti-Humanism: An Outline // The Rationalists: Between Tradition and Innovation / ed. by C. Fraenkel, D. Perinetti, J. E.H. Smith. Dordrecht ; Heidelberg ; L. ; N.Y. : Springer, 2011. P. 147–167.

Melamed Y.Y. Spinoza's Metaphysics: Substance and Thought. N.Y. : Oxford University Press, 2013.

Nadler S. The Lives of Others: Spinoza on Benevolence and Rational Virtue // Essays on Spinoza's Ethical Theory / ed. by M.J. Kisner, A. Youpa. N.Y. : Oxford University Press, 2014. P. 41–57.

Rawls J. Kant // Rawls J. Lectures on the History of Philosophy / ed. by B. Hermann. Cambridge ; L. : Harvard University Press, 2000. P. 143–325.

Reath A. Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination // Reath A. Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory. N.Y. : Oxford University Press, 2006. P. 8–33.

Romano C. Eleutheria // Dictionary of Untranslatables: a Philosophical Lexicon / ed. by B. Cassin, transl. by S. Rendall, C. Hubert, J. Mehlman, N. Stein, M. Syrotinski. Princeton : Princeton University Press, 2014. P. 250–256.

Ware O. Rethinking Kant's Fact of Reason // Philosophers Imprint. 2014. Vol. 14, № 32. P. 1–21.

Wood A. Kant's Ethical Thought. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.

Yovel Y. Kant's Practical Reason as Will: Interest, Recognition, Judgment and Choice // The Review of Metaphysics. 1998. Vol. 52, № 2. P. 267–294.

Zammito J.H. The Genesis of Kant's Critique of Judgment. L. ; Chicago : The University of Chicago Press, 1992.

Klemme, H.F., 2006. Praktische Gründe und Moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive. In: H.F. Klemme, M. Kühn, D. Schönecker, hg. 2006. *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*. Hamburg: Felix Meiner, pp. 113-153.

Kloc-Konkołowicz, J., 2007. *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Kosch, M., 2006. *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*. Oxford: Calderon Press, Oxford University Press.

Kozyra, W., 2018. Kant o woli i wolności. *Edukacja Filozoficzna*, 65(1), pp. 95-116.

Lord, B., 2011. *Kant and Spinozism: Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*. London: Palgrave.

Ludwig, B., 2014. Die Freiheit des Willens und die Freiheit zum Bösen: Inhaltliche Inversionen und terminologische Ausdifferenzierungen in Kants Moralphilosophie zwischen 1781 und 1797. In: H. Puls, hg. 2014. *Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III: Deduktion oder Faktum?* Berlin: De Gruyter, pp. 227-269.

Melamed, Y.Y., 2011. Spinoza's Anti-Humanism: An Outline. In: C. Fraenkel, D. Perinetti, J.E.H. Smith, eds. 2011. *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*. Dordrecht & Heidelberg & London & New York: Springer, pp. 147-167.

Melamed, Y.Y., 2013. *Spinoza's Metaphysics: Substance and Thought*. New York: Oxford University Press.

Nadler, S., 2014. The Lives of Others: Spinoza on Benevolence and Rational Virtue. In: M.J. Kisner, A. Youpa, eds. *Essays on Spinoza's Ethical Theory*. New York: Oxford University Press, pp. 41-57.

Rawls, J., 2000. *Kant*. In: J. Rawls, 2000. *Lectures on the History of Philosophy*. Edited by B. Hermann. Cambridge & London: Harvard University Press, pp. 143-325.

Reath, A., 2006. Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination. In: A. Reath, 2006. *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory: Selected Essays*. New York: Oxford University Press, pp. 8-33.

Romano, C., 2004. Eleutheria. In: B. Cassin, eds. 2004. *Dictionary of Untranslatables: a Philosophical Lexicon*. Translated by S. Rendall, C. Hubert, J. Mehlman, N. Stein, M. Syrotinski. Princeton: Princeton University Press, pp. 250-256.

Spinoza, B., 1992. *Ethics*. In: B. Spinoza, 1992. *Ethics, Treatise on the Emendation of the Intellect and Selected Letters*. Translated by S. Shirley. Edited, with Introductions, by S. Feldman. Indianapolis & Cambridge: Hackett, pp. 31-223.

Spinoza, B., 2007a. *Theological-Political Treatise*. Translated by J. Israel, M. Silverthorne. New York: Cambridge University Press.

Spinoza, B., 2007b. *A Political Treatise*. In: B. Spinoza, 2007. *A Theologico-Political Treatise, and A Political Treatise*. Translated by B.R.H. Elwes. New York: Cosimo, pp. 279-389.

Ware, O., 2014. Rethinking Kant's Fact of Reason. *Philosophers Imprint*, 14(32), pp. 1-21.

Об авторе

Войцех *Козыра*, аспирант кафедры истории философии Нового времени, Институт философии, Варшавский университет, Польша.

E-mail: wojciechkozyra01@gmail.com

О переводчике

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

E-mail: AlSKiselev@stud.kantiana.ru

Для цитирования:

Козыра В. Является ли этика Спинозы гетерономной в кантовском смысле? // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 4. С. 35 – 66. doi: 10.5922/0207-6918-2018-4-2

Wood, A., 1999. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yovel, Y., 1998. Kant's Practical Reason as Will: Interest, Recognition, Judgment and Choice. *The Review of Metaphysics*, 52(2), pp. 267-294.

Zammito, J. H., 1992. *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. London & Chicago: The University of Chicago Press.

The author

Wojciech *Kozyra*, PhD student, History of Modern Philosophy Department, Institute of Philosophy, Warsaw University.

E-mail: wojciechkozyra01@gmail.com

To cite this article:

Kozyra, W., 2018. Is Spinoza's Ethics Heteronomous in the Kantian Sense of the Term? *Kantian Journal*, 37(4), pp. 35-66. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-4-2>

УДК 141.5:124.5:304.2

ПОНЯТИЕ СВОБОДЫ ВОЛИ В КОНЦЕПЦИИ КУЛЬТУРЫ С. И. ГЕССЕНА

М. Ю. Загирняк¹

Свою философию культуры С. И. Гессен выстраивает, опираясь на теорию ценностей Г. Риккерта. Подобно Риккерту, Гессен отводит индивиду важнейшую роль в формировании культуры. Индивид проявляет свою свободу лишь в творчестве, и степень реализации его творческого потенциала зависит не только от культурного контекста, в условиях которого это происходит, но и от регламентации возможностей для самоактуализации в определенном обществе. В связи с этим Гессен рассматривает общество как сферу коммуникаций множества индивидов, чье творчество служит продолжению процесса структурирования культуры как таковой. Эффективность реализации ценностей в культурной действительности, таким образом, находится в прямой зависимости от обеспечения условий реализации свободы воли. Потенциально существует неограниченное множество вариантов раскрытия понятия свободы воли, каждый из которых предполагает определенные ограничения в актуализации индивида в культуре. Возникает вопрос, каким образом каждый индивид осознает возможность творчества в условиях конкретной культуры, а также что позволяет ему выстраивать векторы самоактуализации. В поисках ответа на этот вопрос Гессен прибегает к диалектическому методу как универсальному формальному инструменту оценки развития культуры. Преодоление в теории распад культуры на множество вариаций актуализации свободы воли Гессену позволяет трактовка общей воли как перманентно обновляющегося результата взаимодействия множества индивидов. Отдельный человек, согласно Гессену, может осмыслить собственное прошлое как континуальность, только сопоставив составляющие ее социальные практики с чем-то превосходящим его цели.

Ключевые слова: С. И. Гессен, Г. Риккерт, ценность, индивид, общество, свобода воли, культура, право, коммуникация.

Постановка проблемы

Сергей Иосифович Гессен (1887–1950) — известный представитель русского неокантианства как в дореволюционной России, так и в русском за-

¹ Балтийский федеральный университет им. И. Канта, 236016, Калининград, ул. Александра Невского, д. 14. Поступила в редакцию 10.11.2018 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2018-4-3
© Загирняк М. Ю., 2018.

THE NOTION OF FREE WILL IN SERGEY HESSEN'S CONCEPTION OF CULTURE

M. Yu. Zagirnyak¹

Sergey Hessen builds his philosophy of culture on Heinrich Rickert's theory of values. Like Rickert, he believes that the individual plays a key role in the formation of culture. The individual exercises freedom only in creative activity and the degree to which he fulfils his creative potential depends not only on the cultural context in which it happens, but also on the regulation of the opportunities for self-actualisation in any given society. Accordingly, Hessen defines society as the sphere of communication among a multitude of individuals whose creative activities serve to continue the process of culture-structuring. Thus the effectiveness of the realisation of values in cultural reality depends directly on ensuring the conditions for the exercise of free will. There is potentially an unlimited number of ways of defining the concept of free will, each imposing certain limitations on the actualisation of the individual in culture. The question arises, how does each individual understand the possibility of creative activities within a concrete culture and what permits him to determine the vectors of self-actualisation? In seeking an answer to this question Hessen resorts to the dialectical method as a universal formal instrument for assessing the development of culture. What enables Hessen to overcome in theory the fragmentation of culture into a multitude of variations of actualisation of free will is the interpretation of the common will as a continuously renewed result of interaction among a multitude of individuals. An individual, according to Hessen, can understand his own past as a continuity only by comparing its component social practices to something that transcends his goals and that is not reduced to a fragment of personal being.

Keywords: Sergey Hessen, Heinrich Rickert, value, individual, society, free will, culture, law, communication.

Stating the Problem

Sergey Hessen (1887 — 1950) is a prominent representative of Russian Neo-Kantianism in pre-revolutionary Russia and in the Russian émigré community.

¹ Kant Baltic Federal University, 236016, 14, St. Alexandra Nevskogo, Kaliningrad.
Received: 10.11.2018.
doi: 10.5922/0207-6918-2018-4-3
© Zagirnyak M. Yu., 2018.

рубежье. Предложенная Гессеном модель социума основана на безусловном приоритете свободы воли индивида, обеспечение которой является условием развития культуры. Согласно Гессену, каждый индивид участвует в создании и развитии культуры — и делает это настолько эффективно, насколько не ограничены его творческие возможности. Возникает вопрос, почему Гессен позиционирует свободу воли индивида как главный критерий для оценки культурного развития *per se*. В поисках ответа на этот вопрос я обращаюсь прежде всего к работам Гессена по политической философии и философии права, поскольку в них он объясняет особенности функционирования и развития социума. Принимая во внимание интеллектуальные истоки философии Гессена в целом (Гессен, 1999б, с. 782)², я собираюсь выяснить, на какие принципы и положения аксиологии баденского неокантианства он опирался при создании модели для анализа динамики социальных феноменов. Забегая вперед, следует отметить, что, по убеждению Гессена, взаимодействия людей создают культуру, которую можно помыслить только в исторической перспективе как динамику воплощения идей³. Эти идеи не могут быть редуцированы к интересам и стремлениям какого-либо индивида. Поэтому возникает еще один вопрос: каким образом реализуется свобода воли отдельных индивидов в рамках развития культуры, обладающей собственной логикой?

Принципы аксиологии Г. Риккерта

Риккерт, учеником которого был Гессен, настаивал на едином универсальном алгоритме раскрытия культурного содержания и предложил аксиологическое обоснование социальных феноменов как условий, необходимых для создания культуры. В основу своей концепции он положил понятия:

1) *ценности (Werte)* — вневременного образования, находящегося за пределами взаимодействия субъекта и объекта (Риккерт, 1998б, с. 23) и никогда содержательно во всей полноте не совпадающего с действительностью (там же, с. 22);

² М. Стычиньский показал, что Гессен выстраивает собственное учение как философию культуры на основе немецкой идеалистической философии и прежде всего аксиологии Г. Риккерта (Styczyński, 2004, p. 57).

³ Данная особенность развития культуры распространяется на все сферы деятельности человека, например «прялка и соха могут сохраняться в музеях как вещественные памятники прошлого только потому, что они в гораздо более глубоком смысле продолжают жить и действовать в работающем с помощью электрического двигателя прядильном станке и в плугу-тракторе» (Гессен, 1999г, с. 156–157).

Hessen's model of society is based on the unconditional priority of individual free will whose exercise is a precondition for the development of culture. According to Hessen, every individual takes part in the creation and development of culture, doing this as effectively as his creative potential permits. The question arises, why does Hessen position the individual's free will as the main criterion in assessing cultural development *per se*? In search of an answer to this question I will draw above all on the works of Hessen on political philosophy and the philosophy of law, because it is in these that he explains the peculiarities of the functioning and development of the *so-cium*. Considering the intellectual sources of Hessen's philosophy as a whole (Hessen, 1999b, p. 782),² I have to clarify the principles and provisions of the axiology of the Baden Neo-Kantianism he proceeded from in developing his model of analysing the dynamics of social phenomena. If I may anticipate here, it has to be noted that, according to Hessen, the interactions among people create a culture which can only be conceptualised in the historical perspective as the dynamic of implementing ideas.³ These ideas cannot be reduced to the interests and strivings of any particular individual. This prompts yet another question: how is the free will of particular individuals exercised in the framework of the development of culture which has its own logic?

Principles of Rickert's Axiology

Rickert, who was Hessen's teacher, insisted on a single universal algorithm for revealing the cultural content and proposed an axiological grounding of social phenomena as conditions required for the creation of culture. His theory is based on the following concepts:

1) *values (Werte)* — an extra-temporal entity outside the realm of the interaction between subject and object (Rickert, 1910/1911, p. 12) which never quite coincides with reality in terms of content (*ibid.*, p. 11);

² Marek Styczynski has shown that Hessen builds his teaching as a philosophy of culture on the basis of German idealism, above all on the axiology of Rickert (Styczynski, 2004, p. 57).

³ This feature of the development of culture applies to all spheres of human activity, for example, "the spinning wheel and the hoe may be preserved in museums as physical monuments of the past only because, in a far more profound sense, they continue to live and act in the spinning machine and tractor plough driven by an electric motor" (Hessen, 1999c, pp. 156-157).

2) *благ* (Güter) – проявления ценности в действительности в определенных артефактах (там же, с. 21 – 22);

3) *оценки* (Wertung) – обнаружения индивидом в каком-либо объекте проявления ценности, то есть выявления благ (там же, с. 22 – 23).

Таким образом, культура, согласно Риккерт, представляет собой «совокупность благ», в которых «как бы осела, выкристаллизовалась множественность ценностей» (там же, с. 27). Существование же вневременных ценностей не позволяет ограничить набор возможных актов оценки. Этим неограниченным объемом ценностей, который дает возможность индивиду сформировать собственную оценку любого феномена и выявить новое благо, обосновывается у Риккерта свобода индивида.

Еще одним важным понятием в аксиологии Риккерта является *смысл* (Sinn), который всякий раз порождается оценкой и содержит в себе раскрытое значение ценности по отношению к определенной действительности (там же, с. 35 – 36). Смысл предоставляет каждому индивиду возможность истолкования (Sinndeutung) акта оценки по отношению к тому, что обладает значимостью (там же, с. 36). Причем каждый человек сам обретает смысл в результате актов оценки, то есть в процессе определения значения с точки зрения ценностей существующих благ. Поэтому, как верно замечает Б. Кроу, в философии Риккерта смысл актуализируется персонально⁴. Смысл дает возможность толковать культуру как историю воплощения ценностей в благах (Риккерт, 1998а, с. 90 – 92), то есть выявлять то, что существенно и симптоматично для определенного этапа культурного развития. Согласно Ч. Бамбаху, Риккерт был убежден, что аксиология позволяет преодолеть разрыв между субъективной оценкой культуры и объективным пониманием культуры⁵. Однако несомненно, что в концепции Риккерта главную роль в развитии культуры играет субъект, который путем осмысления ценностей создает объект – культурное содержание, позволяя ценностям проявиться в действительности в форме благ. Таким образом, раскрытие содержания культуры требует постоянного взаимодействия индивидов, которое обосновано общими для всех людей ценностями, служащими основой для оценки и последующего формирования смыслов.

⁴ «Таким образом, проблема “смысла” возникает вообще только у субъекта» (Crowe, 2010, p. 620).

⁵ «Риккерт был убежден в том, что нашел способ преодолеть раскол, сложившийся в методологии историографии между субъективной, оценочно нагруженной культурой и объективным, внеоценочным изучением культуры» (Bambach, 2009, p. 481).

2) *goods* (Güter) – manifestations of value in reality in certain artefacts (*ibid.*, p. 12-13);

3) *evaluations* (Wertung) – discovery by the individual of manifestations of value in some object, i.e. revealing goods (*ibid.*, p. 11).

Thus, culture according to Rickert is a “totality of goods” in which “the multitude of values has settled and crystallised as it were” (*ibid.*, p. 17). The existence of extra-temporal values precludes the limiting of the range of possible acts of evaluation. This unlimited volume of values, enabling the individual to form his own assessment of any phenomenon and reveal a new good, is the basis of individual freedom, according to Rickert.

Another important concept in Rickert’s axiology is *sense* (Sinn), which is generated on each occasion by evaluation and contains the disclosed meaning of the value with respect to a certain reality (*ibid.*, pp. 25-26). Sense enables every individual to interpret (*Sinn-deutung*) the act of evaluation with regard to what has significance (*ibid.*, p. 26). Every person obtains sense himself as a result of the acts of evaluation, i.e. in the process of determining meaning from the viewpoint of the values of existing goods. One can go along with Benjamin Crowe that sense is actualised in Rickert’s philosophy personally.⁴ Sense makes it possible to interpret culture as a history of the embodiment of values in goods (Rickert, 1915, p. 89-93), i.e. to reveal what is substantial and symptomatic for a certain stage of cultural development. According to Charles Bambach, Rickert was convinced that axiology helps to bridge the gap between subjective assessment of culture and objective understanding of culture.⁵ However, it is clear that the key role in Rickert’s concept of the development of culture is played by the subject who by understanding values creates an object, i.e. cultural content, enabling values to manifest themselves in reality in the shape of goods. Thus, understanding the content of culture requires constant interaction between individuals based on values shared by all people and providing the basis for evaluation and subsequent formation of meanings.

⁴ “That is, it is only for a subject that the issue of ‘meaning’ arises at all” (Crowe, 2010, p. 620).

⁵ “Rickert was convinced he had found the means to overcome the split that reigned in historiographic methodology between subjective, value-laden and objective, value-free cultural science” (Bambach, 2009, p. 481).

Творчество индивида в аксиологии Гессена

Гессен разработал предложенную Риккертом модель, акцентируя внимание на континуальности становления культуры, развитие которой зависит от социально обусловленной свободы воли индивида. Анализ условий деятельности индивида дает возможность оценить эффективность развития культуры, в рамках которой он проявляет себя как член социума.

Гессен, как пишет Н. Ханс, основательно переработал теорию ценностей Риккерта (Hans, 1950, p. 298). С одной стороны, как и в теории ценностей немецкого мыслителя, культура осмысливается Гессеном как процесс реализации в действительности ценностей, содержание которых принципиально безгранично, «неисчерпаемо» (Гессен, 1995, с. 33). Но с другой — опираясь на аксиологические категории ценности и благ, Гессен идет дальше и разрабатывает понятия *цели-задания* и *предания*. *Цель-задание* — это вектор развития определенной сферы культуры с неисчерпаемым содержанием (там же, с. 33–34), тогда как *предание* — это существенные культурные феномены прошлого, представляющие собой последовательность осуществления цели-задания и совершенствования ее реализации⁶. Риккертовские акт оценки и смысл стали у Гессена основой понятия *творчества*.

Творчество, согласно Гессену, — это деятельность индивида, которая заключается в выявлении значения цели-задания применительно к существующему преданию и в последующем его качественном изменении. Как справедливо замечает М. В. Воробьев, в социальной философии Гессена творчество «становится воплощением свободы» (Воробьев, 2017, с. 76). Каждый индивид получает возможность осознать, каким образом были осуществлены цели-задания в условиях определенной культуры, и на основе этого определить векторы возможного развития содержания предания как направления собственного творчества. Только в результате творческих действий индивид утверждает себя в действительности как свободное существо (Гессен, 1995,

⁶ Для развития культуры большое значение имеют только существенные для истории события. Чтобы проиллюстрировать эту мысль, Гессен приводит пример из сферы политического развития российского государства: «Учреждение Иваном Грозным в 1564 г. опричнины и проигрыш им утром такого-то года шахматной партии своему лекарю являются в равной мере фактами прошлого. Но один из этих фактов есть *исторический факт*, другой же в лучшем случае просто факт, *свидетельствующий* нам о тех или иных исторических отношениях и событиях» (Гессен, 1999г, с. 152). Этот же пример см.: (Гессен, 1995, с. 31).

Individual Creativity in Hessen's Axiology

Hessen developed Rickert's model of culture focusing on continuity in the emergence of culture whose development depends on the socially determined free will of the individual. Analysis of the conditions of the activity of an individual makes it possible to assess the effectiveness of the development of culture within which the individual manifests himself as a member of a *socium*.

Hessen, according to Nicholas Hans, has thoroughly reworked Rickert's theory of values (Hans, 1950, p. 298). On the one hand, like Rickert, Hessen interprets culture as a process of realisation of values whose content is in principle infinite, "inexhaustible" (Hessen, 1995, p. 33). But on the other hand, proceeding from the axiological categories of values and goods, Hessen goes further to develop the concept of *end-task*⁶ and *legend*. *End-task* is the vector of development of a certain sphere of culture with inexhaustible content (*ibid.*, pp. 33-34), whereas *legend* refers to essential cultural phenomena of the past representing a sequence in the implementation of the end-task and improvement of its implementation.⁷ Rickert's act of evaluation and meaning provided the basis for Hessen's concept of *creativity*.

Creativity, according to Hessen, is activity of the individual that reveals the meaning of the end-task with respect to existing legend and its subsequent qualitative change. As Maxim Vorobiev rightly notes, in Hessen's social philosophy creativity "becomes an embodiment of freedom" (Vorobiev, 2017, p. 76). Every individual has an opportunity to understand how end-tasks were implemented in the context of a certain culture and on that basis determine the vectors of possible development of the content of legend as areas of his own creative activity. It is only as a result of creative actions that the individual asserts himself in reality as a free being (Hessen, 1995, p. 70), becomes aware of a multitude of discrete moments

⁶ "End-task" was created by Hessen from two German (Neo-) Kantian terms "*Zweck*" and "*Aufgabe*".

⁷ Only events essential for history are important for the development of culture. To illustrate this, Hessen cites an example from the political development of the Russian state: "The creation of *Oprichnina* by Ivan the Terrible in 1564 and his losing a game of chess in the morning of a certain year to his physician are equally facts of the past. But one of these facts is a *historical fact*, the other is at best a fact *attesting* to certain historical relations and events" (Hessen, 1999c, p. 152). This example is given a second time (Hessen, 1995, p. 31).

с. 70), осознает множество дискретных моментов собственной жизни как некую единую последовательность (Гессен, 1999а, с. 93–94). Гессен обосновывает взаимодействие цели-задания и предания через творчество, все индивидуальные вариации которого являются проявлениями общего целого, представляя собой разные решения одного и того же задания (там же, с. 93). Таким образом, Гессен обосновывает свободу воли как возможность *самоактуализации* индивида в пространстве культуры⁷.

Культурное содержание (предание) представляет собой результат творчества множества индивидов, но благодаря целям-заданиям может иметь значение вне связи с каким-либо конкретным индивидом (Гессен, 1995, с. 33–34). Ведь *каждый* индивид может осмыслить ограниченную часть цели-задания и актуализировать ее в действительности (Гессен, 1999а, с. 92). Это позволяет каждому индивиду актуализировать свободу и соединить из множества разрозненных кусков прошедшего времени свою жизнь как континуальность воплощения целей-заданий, оценить собственную жизнь как единую траекторию самоактуализации в условиях определенной культуры. Формирование личного прошлого, таким образом, зависит от осмысления индивидом целей-заданий, выполняющих роль критериев по отделению существенных событий прошлого от несущественных сопутствующих фактов. Поэтому возможна оценка чьей-либо жизни как следствия установления уникальности творческих результатов (там же). А поскольку цель-задание неисчерпаема, то каждый индивид обладает шансом актуализировать себя в творчестве как свободное существо, внося вклад в культурно-историческую динамику.

Итак, творчество — это стремление индивида в условиях фактологии определенной культуры реализовать связанный с существующим содержанием новый элемент, который воплощает цель-задание. Таким образом, Гессен в своих текстах периода эмиграции решает проблему, которую, по мнению Н.А. Дмитриевой, поставил перед собой еще в докторской диссертации: проблему «объективности и общезначимости индивидуального» (Дмитриева, 2013, с. 143). Ведь, согласно Гессену, не каждый отдельный индивид создает уникальную культуру только для себя, но совместная деятельность людей приводит к формированию культуры, поскольку в собственном творчестве люди предлагают вариации реализации целей-заданий, одинаковых для всех разумных существ. Поэтому культура — про-

of his own life as a single sequence (Hessen, 1999a, pp. 93-94). Hessen explains the interaction between end-task and legend as creativity of which all the individual variations are manifestations of a common whole, representing various solutions of one and the same task (*ibid.*, p. 93). Thus, Hessen explains free will as the possibility of *self-actualisation* of the individual in the cultural space.⁸

Cultural content (legend) is the result of the creativity of many individuals, but thanks to end-tasks it can have a meaning apart from any concrete individual (Hessen, 1995, pp. 33-34). For *each* individual can only understand a limited part of the end-task and actualise it in reality (Hessen, 1999a, p. 92). This enables every individual to actualise freedom and put together his own life from a multitude of separate portions of the past as a continuity of implementation of end-tasks, assess his own life as a single trajectory of self-actualisation in the context of a certain culture. The formation of the personal past thus depends on the understanding by the individual of end-tasks performing the role of criteria in separating substantial events of the past from insubstantial accompanying facts. Therefore it is possible to assess someone's life as a consequence of the establishment of the uniqueness of creative results (*ibid.*). Because end-task is inexhaustible, every individual has a chance to actualise himself in creative activity as a free being contributing to cultural-historical dynamics.

Thus, creativity is the individual's desire, in the context of the facts of a certain culture, to implement a new element which embodies the end-task and is linked with existing content. Thus, Hessen in his texts written in emigration, solves the problem which, according to Nina Dmitrieva, he set for himself already in his doctoral dissertation: the problem of "objectivity and universal significance of the individual" (Dmitrieva, 2013, p. 143). For, according to Hessen, an individual does not create a unique culture only for himself, but the joint activities of people lead to the formation of culture, because in their own creative activity people offer variations of implementation of end-tasks that are the same for all thinking creatures. Therefore culture is a product of creative interaction among many individuals and does not depend on the subjective interests and aspirations of any particular human being. Accordingly, culture forms its

⁷ По этому поводу А. Маслоу замечает, что в философии Гессена свобода личности определяется как возможность самоактуализации при взаимодействии с культурной действительностью (Masłowski, 1982, s. 89–90).

⁸ Andrzej Masłowski remarks in this connection that in Hessen's philosophy the freedom of the individual is defined as the possibility of self-actualisation in interaction with cultural reality (Masłowski, 1982, pp. 89-90).

дукт творческого взаимодействия множества индивидов, и потому она не зависит от субъективных интересов и стремлений какого-либо отдельного человека. Соответственно, у нее формируются собственные векторы развития, которые являются *ценными сами по себе*⁸. При этом каждый отдельный человек не утрачивает свободу, не превращается в безвольный элемент или винтик механизма культурной динамики. Возникает вопрос, каким образом Гессен устанавливает корреляцию между возможностью реализации свободы воли отдельным индивидом и процессом культурного развития.

Универсальные ценности, или, в терминологии Гессена, цели-задания, выступают в качестве необходимого условия взаимодействия между людьми, поскольку эти цели-задания осознаются принципиально *каждым* отдельным человеком как пути самоосуществления. Чтобы обосновать свободу воли отдельного человека, Гессен вслед за Риккертом отказал обществу в самостоятельном онтологическом статусе. Социум — это только система коммуникаций. Любая социальная общность, равно как и ее институционализация, согласно Гессену, не более чем инструментальное образование, задача которого — обеспечивать возможность самоактуализации личности (Hessen, 1968, s. 48–49), участвуя, таким образом, в создании культуры. Поскольку создание культуры напрямую зависит от свободы воли индивида, то обеспечение свободы воли рассматривается как главный критерий качества функционирующей системы коммуникаций, то есть социума. Гессен предлагает для характеристики социальных феноменов использовать понятие *общей воли* (см.: Воробьев, 2017, с. 78–79). *Общая воля* — это созидательный процесс постоянного поиска компромисса (Гессен, 1999г, с. 200–201) для максимально возможного развития разных социальных групп. Эти группы выражают разные векторы самоактуализации индивидов таким образом, чтобы в наименьшей степени ограничить свободу каждого индивида⁹. Поэтому эффективность развития культурного содержания, или, в терминах Гессена, предания зависит от отсутствия препятствий для творчества.

⁸ Гессен, таким образом, определяет отличие ценностей культуры (наука, искусство, нравственность, хозяйство и др.) от всех прочих ценностей: «И мы не думаем утверждать, что культурные ценности суть исключительно цели в себе, что они не могут или не должны служить орудиями достижения чего-то другого. Мы утверждаем только, что среди всех других целей именно культурные ценности выделяются тем, что, служа орудиями другого, они кроме того ценны и сами по себе» (Гессен, 1995, с. 32).

⁹ В одной из самых первых работ — в статье «Герцен», опубликованной в сборнике «О мессии» в 1909 г., Гессен настаивает на первостепенной важности создания условий для самоактуализации личности, приводя пример личностного становления А. И. Герцена (Гессен, 2010, с. 48).

own vectors of development that are *valuable in themselves*.⁹ The individual does not forfeit freedom, does not become a passive element or a screw in the mechanism of cultural dynamics. But the question arises, how does Hessen establish a correlation between the possibility of exercising free will in an individual and the process of cultural development?

Universal values, or — to use Hessen’s terminology — end-tasks, are a necessary condition for interaction among people, because these end-tasks are seen by *every* individual as a path to self-fulfilment. To explain the free will of an individual person Hessen, following Rickert, does not recognise society’s independent ontological status. The *socium* is only a system of communications. Any social community, and its institutionalisation, according to Hessen, is no more than an instrumental entity whose task is to make individual self-actualisation possible (Hessen, 1968, pp. 48–49), thus taking part in the creation of culture. Because the creation of culture depends directly on the individual’s free will, ensuring free will is seen as the key criterion of the quality of the functioning system of communications, i.e. the *socium*. Hessen proposes to use the concept of *common will* to characterise social phenomena (*cf.* Vorobiev, 2017, pp. 78–79). *Common will* is a creative *process* of constant search for a compromise (Hessen, 1999c, pp. 200–201) to achieve maximum possible development of various social groups. These groups express different vectors of self-actualisation of individuals in a way that minimises limitations of the freedom of each individual.¹⁰ Therefore the effectiveness of the development of cultural content or — to use Hessen’s term — legend, depends on the absence of obstacles to creativity.

The question arises however: how to link together disparate elements of legend and present them as *sequences* in the implementation of end-tasks? How does Hessen try to lend dynamics to creative solutions formed by individuals in conditions of free will

⁹ Thus Hessen defines the difference of cultural values (science, art, morality, economy, etc.) from all the other values: “It is not my intention to maintain that cultural values are exclusively ends in themselves, that they cannot or must not be instruments of achieving something other. I merely maintain that among all the other ends the cultural values are unique in that while serving as instruments of something other they are also valuable in themselves” (Hessen, 1995, p. 32).

¹⁰ In one of his early works, the 1909 article “Herzen”, published in the symposium of articles “On Messiah”, Hessen stresses the prime importance of creating conditions for self-actualisation of the personality, taking the personal evolution of Alexander Herzen as an example (Hessen, 1909, p. 49).

Однако возникает следующий вопрос: как связать между собой разрозненные элементы предания и представить их как *последовательности* в реализации целей-заданий? Как Гессен пытается придать динамике творческим решениям, сформированным индивидами в условиях свободы воли, понимаемой определенным образом? Другими словами, каким образом можно обосновать личное творчество как часть процесса формирования предания всей культуры? Гессен внедряет в предложенную модель диалектический метод, который позволяет разные воплощения цели-задания в действительности представить как *прогрессивную* континуальность формирования предания.

Диалектический метод в философии Гессена

Каждый индивид, согласно Гессену, проходит стадии принятия культурного содержания, его критического переосмысления, *отрицания* уже имеющегося содержания предания, выработки векторов его изменения и последующей деятельности, направленной на достижение поставленных задач. Данная модель позволяет не нарушать линию демаркации между ценностью и действительностью, оставляя субъекту культуру как объект структуризации содержания в соответствии с целями-заданиями.

Гессен отмечает, что специфика раскрытия цели-задания зависит от национальной традиции, которая представляет собой непосредственную окружающую творческую среду (Гессен, 1999а, с. 94). Прошлое индивида, актуализированное как канва последовательных событий, которым можно дать оценку, то есть сопоставить с общим объемом предания и определить их значение, всегда возникает в условиях *определенной культуры*. Творчество способствует созданию культурной традиции (там же, с. 96) и, как следствие, формированию и укреплению социальных коммуникаций, которые и представляют собой бытие нации (там же). Диалектика же позволяет правильно осмыслить былое и избежать ошибки исключения элементов прошлого, которые кажутся разнородными, при подведении их к общему знаменателю — критерию обеспечения свободы воли.

Свобода воли становится для Гессена вообще важнейшим критерием для оценки развития какой-либо культуры: определение степени, в какой самоактуализация личности ограничена в конкретной культуре, позволяет сравнивать различные периоды ее истории и обнаруживать прогрессивное / регрессивное движение в обеспечении свободы воли. Причем Гессен акцентирует внимание на предании как постоянной континуальности, в которой можно выделить этапы с помощью диалектического метода (см. Гессен, 1999г, с. 165–166, 441). Предание — постоянно формирующееся содержание культуры, которое принципиально не может достичь статичного состоя-

understood in a certain way? In other words, how can one explain personal creativity as part of the process of forming the legend of an entire culture? Hessen introduces into his model the dialectical method which makes it possible to present various embodiments of end-task as a *progressive* continuity in forming the legend.

The Dialectical Method in Hessen's Philosophy

Every individual, according to Hessen, passes through the stages of accepting cultural content, its critical analysis, *negation* of existing content of the legend, working out the vectors of its change and subsequent activity aimed at achieving the end-determinations. This model makes it possible to keep intact the demarcation line between value and reality leaving to the subject culture as an object of structuring content in accordance with end-tasks.

Hessen notes that the specificities of the disclosure of end-task depend on the national tradition which forms the immediate creative environment (Hessen, 1999a, p. 94). The individual's past actualised as a sequence of events that can be evaluated, i.e. compared with the entire body of the legend, and which define their meaning, always appears in the conditions of a *certain culture*. Creativity contributes to the emergence of a cultural tradition (*ibid.*, p. 96) and as a consequence to the formation and strengthening of social communications which constitute the being of a nation (*ibid.*). Dialectics makes it possible to correctly understand the past and avoid the error of excluding elements of the past that seem to be disparate, while bringing them to a common denominator, the criterion of ensuring free will.

Free will becomes for Hessen the key criterion for assessing the development of any culture. Determining the degree to which self-actualisation of the individual is limited in a concrete culture makes it possible to compare various periods in its history and discover progressive / regressive movement in ensuring free will within these periods. Hessen focuses attention on legend as a permanent continuity in which stages can be identified by using the dialectical method (*cf.* Hessen, 1999c, pp. 165-166, 441). Legend is a constantly evolving content of culture that cannot achieve a static state in principle. Completion of the formation of legend would mean substantive limitation of the end-task which contradicts an essential feature of this concept, its being inexhaustible. Legend is

ния. Завершение формирования предания означало бы содержательную ограниченность цели-задания, что противоречит существенному признаку данного понятия — неисчерпаемости. Предание находится в состоянии постоянного формирования. Именно данная особенность позволяет нам понимать прошлое как историческую перспективу в реализации целей-заданий. Завершение формирования предания означало бы не что иное, как смерть культуры.

В работе «Правовое государство и социализм»¹⁰ Гессен применяет диалектический метод для определения стадий развития политических учений¹¹. Положив в основу разграничения этапов развития политической мысли обеспечение свободы воли, Гессен выделил следующие стадии в развитии политических учений в европейской культуре: 1) либеральные учения; 2) социалистические учения; 3) социальное право. В соответствии с диалектическим методом данная прогрессивная тенденция представляет собой последовательность смены *тезиса, антитезиса и синтеза*¹².

В более поздних работах Гессен применяет диалектический метод для того, чтобы связать различные политические учения в одну прогрессивную последовательность развития правового государства, подчиненную критерию улучшения условий для самоактуализации личности, то есть создания максимально благоприятной ситуации для творчества. С точки зрения Гессена раннего эмигрантского периода, *абсолютизм* — это первый этап в развитии правового государства¹³, который сыграл роль тезиса в развитии государства и права. Либе-

in a state of constant formation. This feature enables us to understand the past as a historical perspective in implementing end-tasks. Completion of the formation of legend would signify the death of culture.

In his book *Rule-of-Law State and Socialism*¹¹ Hessen applies the dialectical method to determine stages in the development of political teachings.¹² By delimiting stages in the development of political thought in terms of ensuring free will Hessen identifies the following stages in the development of political teachings in European culture: 1) liberal teachings, 2) socialist teachings, 3) social law. In accordance with the dialectical method this progressive trend is a sequence of changes of the *thesis, antithesis and synthesis*.¹³

In his later works Hessen applies the dialectical method to combine different political teachings into a single progressive sequence of the development of the rule-of-law state judged by the criterion of improving conditions for self-actualisation of the personality, i.e. the creation of the most favorable environment for creativity. According to Hessen in his early emigration period, *absolutism* is the first stage in the development of a rule-of-law state,¹⁴ which played the role of thesis in the development of state and law. Liberalism, according to the Russian Neo-Kantian, had to arise on the soil of absolutism (Hessen, 2011, p. 96) as a critique of the conditions of self-actualisation of

¹⁰ Книга включает в себя переработанный цикл статей «Проблема правового социализма (эволюция либерализма)», изданный в журнале русского зарубежья «Современные записки» (Гессен, 1924–1927), и примыкающую к нему статью «Крушение утопизма» (Гессен, 1924).

¹¹ См. об этом подробнее: (Загирняк, 2017).

¹² Влияние гегелевской диалектики легко прослеживается даже в названиях глав: «I. Утопический социализм как абстрактное отрицание либерально-капиталистического строя» (Гессен, 1999г, с. 237); «II. Марксизм как реальное отрицание либерально-капиталистического строя» (там же, с. 255); «III. Вырождение реального отрицания в чистое уничтожение: революционный коммунизм» (там же, с. 283); «IV. Перерождение реального отрицания в преобразующее (утверждающее) отрицание» (там же, с. 313). Причем четвертая глава начинается такими словами: «У Гегеля есть замечательная формула, касающаяся существа отрицания: становясь реальным, отвлеченное отрицание имеет перед собой два пути — или выродиться в уничтожение, или стать “снятием”, “отменой”, то есть отрицанием, одновременно утверждающим отрицаемое им, переводящим его на высшую ступень бытия» (там же, с. 313). В тексте Гессен поясняет, что использует данный метод для понимания истории.

¹³ Данная позиция обосновывается следующим доводом: «Монополизация нормотворчества государственной властью связывается с унификацией и систематизацией традиционного права одновременно с его ревизией, нацеленной на приведение его в соответствие с новыми экономическими и социальными условиями» (Гессен, 2011, с. 94).

¹¹ The book includes a reworked series of articles, “The Problem of Legal Socialism (Evolution of Liberalism)” published in the Russian émigré journal *Sovremennye zapiski* (Hessen, 1924–1927), and the related article “The Collapse of Utopianism” (Hessen, 1924).

¹² See more: (Zagirnyak, 2017).

¹³ The influence of Hegelian dialectics can easily be traced even in the titles of chapters: “I. Utopian Socialism as an Abstract Negation of the Liberal-Capitalist System” (Hessen, 1999c, p. 237), “II. Marxism as Real Negation of the Liberal-Capitalist System” (*ibid.*, p. 255), “III. Degeneration of Real Negation into Pure Destruction: Revolutionary Communism” (*ibid.*, p. 283), “IV. Regeneration of Real Negation into Transformative (Asserting) Negation” (*ibid.*, p. 313). Chapter Four opens with the words: “Hegel has a wonderful formula concerning the essence of negation: by becoming real, abstract negation is faced with two options: either to degenerate into destruction or become ‘sublation’, ‘canceling’, i.e. negation which at the same time asserts what it negates by elevating it to a higher stage of being” (*ibid.*, p. 313). In his text Hessen explains that he uses this method to understand history.

¹⁴ This position is backed by the following argument: “Monopolisation of norm-setting by state power is associated with unification and systematisation of traditional law simultaneously with its revision aimed at harmonising it with the new economic and social conditions” (Hessen, 2011, p. 94).

рализм, согласно русскому неокантианцу, должен был возникнуть на почве абсолютизма (Гессен, 2011а, с. 96) как критика условий самоактуализации свободы воли в абсолютистском государстве, как расширение и углубление понятия свободы (там же, с. 99), как попытка ограничить вмешательство государства в личную жизнь, то есть как антитезис. Однако либеральные принципы свободы и равенства остались в статусе провозглашенных, но не обеспеченных государством, которое не должно было вмешиваться в сферы экономики и социальной жизни (там же, с. 104). Поэтому последующая стадия *синтеза* представляет собой в соответствии с диалектическим методом соединение условий, содержащихся в *тезисе* и *антитезисе*¹⁴. Демократическое государство позволяет создавать для индивидов условия их возможной самоактуализации в культуре (Гессен, 2012, с. 82)¹⁵.

А. Валицкий по этому поводу пишет, что для Гессена «диалектика была средством борьбы с релятивизмом и защиты ценностей от уничтожения: она позволяла ему обнаруживать преемственность и постоянство в исторических переменах, видеть отражение абсолютных ценностей в области относительного» (Валицкий, 2012, с. 502). Таким же образом Гессен применяет диалектический метод для трактовки всего многообразия фактов прошлого как составляющих культуру процессов реализации целей-заданий. Необходимым условием реализации последних оказываются социальные коммуникации, регламентацию которых обеспечивают, согласно Гессену, государство и право.

Статус права и государства

На протяжении всего философского творчества Гессен отстаивал идею безусловной ценности свободы воли¹⁶. Право и государство – важнейшие

¹⁴ «В отличие от негативной свободы либерализма перечисленные права на образование, труд, социальное обеспечение – это права позитивной свободы. Они требуют от государственной власти не только воздерживаться от вмешательства в жизнь индивидов и их объединений, но, напротив, оказать индивиду помощь, требуют от правительства позитивной деятельности в сфере образования, социальной и экономической жизни» (Гессен, 2012, с. 78).

¹⁵ В своей статье «Права человека в либерализме, социализме и коммунизме» Гессен добавляет четвертую стадию развития правового государства – стадию социализма (Hessen, 1948, p. 99).

¹⁶ В частности, в работе «Правовое государство и социализм» Гессен пишет о ядре личности, которое должно оставаться непроницаемым независимо от намерений государства в условиях любой правовой системы. Если нарушается принцип безусловной значимости свободы воли отдельного человека, то функционирование этих социальных институтов теряет смысл. Основная задача государства – обеспечить условия для максимально неограниченной самоактуализации личности (Гессен, 1999г, с. 190–191).

free will in an absolutist state, as an expansion and deepening of the concept of freedom (*ibid.*, p. 99), as an attempt to limit state interference in personal life, i.e. as an antithesis. However, the liberal principles of freedom and equality were merely proclaimed but not ensured by the state which should not have interfered in economic and social spheres of life (*ibid.*, p. 104). Therefore the following stage of *synthesis* is, in accordance with the dialectical method, a combination of the conditions contained in the *thesis* and *antithesis*.¹⁵ The democratic state makes it possible to create conditions for self-actualisation of individuals in culture (Hessen, 2012, p. 82)¹⁶.

Andrzej Walicki comments that for Hessen “dialectic was a means of combating relativism and saving values from destruction: it enabled him to detect continuity and permanence in historical change, to see in the realm of the relative a reflection of absolute values” (Walicki, 1987, p. 417). Thus Hessen applies the dialectical method to interpret the whole diversity of facts of the past as the processes of realisation of end-tasks that constitute culture. A necessary condition for implementing end-tasks is social communications regulated, according to Hessen, by the state and law.

The Status of Law and State

Throughout his philosophical work Hessen upheld the idea of the absolute value of free will.¹⁷ Law and state are the key indicators and instruments of ensuring free will. Hessen links the possibility of the exercise of free will by an individual to the process of the development of culture by turning the state and

¹⁵ “Unlike the negative freedom of liberalism the above-mentioned rights to education, labor and social security are the rights of positive freedom. They require state power not only to refrain from interfering in the life of individuals and their associations, but on the contrary, to help the individual, they require from the government positive activity in the sphere of education, social and economic life” (Hessen, 2012, p. 78).

¹⁶ In his article “The Rights of Man in Liberalism, Socialism and Communism” Hessen adds the fourth stage to the development of rule-of-law state – the stage of socialism (Hessen, 1948, p. 99).

¹⁷ In his work “Rule-of-Law State and Socialism” Hessen writes about the nucleus of the personality that should remain impermeable, regardless of the intentions of the state within any legal system. If the principle of the unconditional significance of free will of the individual is violated, the functioning of these social institutions becomes meaningless. The main task of the state is to provide conditions for as unlimited self-actualisation of the personalisation as possible (Hessen, 1999c, pp. 190-191).

индикаторы и инструменты обеспечения свободы воли. Гессен непосредственно связывает возможность реализации свободы воли отдельным человеком и процесс развития культуры, превращая государство и право в механизмы, чья функциональность не превышает решения служебной задачи — оптимизации социальных коммуникаций для максимизации реализации свободы воли отдельным человеком. Однако неисчерпаемость целей-заданий как фактор возникновения новых вариаций творчества приводит к ситуации постоянного запаздывания системы государственного права по отношению к развитию социальных коммуникаций. Как замечает М. В. Воробьев, в философии Гессена «нормы права представляют собой “гетерономное должностование”, они, ожидая подчинения себе, “притязают действовать” так, как если бы они были законами природы. Будучи по своему существу нормами установленными, нормы права всегда запаздывают по отношению к постоянно меняющейся реальности» (Воробьев, 2017, с. 79).

Право позиционируется Гессеном как инструмент налаживания общественных отношений, как средство поддержания и укрепления общественного порядка, главным критерием которого остается создание и поддержание условий для самоактуализации каждого индивида, сформировавшегося в данной культуре¹⁷. Гессен пишет: «В основе социального права лежат разнообразные “мы”, то есть факты реально существующих социальных общений, воплощающих в себе различные ценности культурного человеческого бытия» (Гессен, 1932, с. 424). Соответственно, возникает еще один вопрос: каким образом определить границы свободы воли, как регламентировать взаимодействия людей? Идею справедливости как фундамент правовой системы невозможно представить в виде универсальной инструкции по логистике в сфере социальности, поскольку в различных культурах и в разное время содержание свободы воли раскрывается по-разному. В этом Гессен следует за Б. Констаном, опираясь на его идеи об изменчивом содержании свободы (см.: Гессен, 1999в, с. 106–108; Гессен, 1999г, с. 187–188). Следовательно специфика справедливости как критерия обеспечения свободы воли зависит от особенностей развития определенной культуры, в условиях которой индивид был сформирован.

¹⁷ Исследователи философии русского неокантианства Н. А. Дмитриева, М. В. Воробьев и К. Ю. Миронова справедливо отмечают, что для многих представителей русского неокантианства характерно выделение «главенствующей роли права в деле нормализации общественных отношений на ненасильственной основе» (Дмитриева, Воробьев, Миронова, 2017, с. 99).

law into mechanisms whose functionality does not exceed its task of optimising social communications to maximise the exercise of free will by the individual. However, because end-tasks as a factor contributing to the emergence of new variations of creativity are inexhaustible the system of state law constantly lags behind the development of social communications. As M. Vorobiev notes, in Hessen’s philosophy “legal norms represent ‘heteronomic obligation’; expecting subjugation to them they “claim to act” as if they were the laws of nature. Being essentially established norms, legal norms always lag behind the constantly changing reality” (Vorobiev, 2017, p. 79).

Hessen defines law as an instrument for establishing social relations, as a means of maintaining and strengthening social order, whose main criterion remains the creation and maintenance of conditions for the self-actualisation of every individual formed in a given culture.¹⁸ Hessen writes: “Social right is based on a diverse ‘we’, i.e. the facts of real social communications that embody various values of cultural human being” (Hessen, 1932, p. 424). Accordingly, yet another question arises: how to define the limits of free will, how to regulate interactions among people? The idea of justice as the foundation of the legal system cannot be presented in the shape of universal instructions in social logistics, because the content of free will differs in different cultures and at different times. On this issue Hessen follows Benjamin Constant, proceeding from his idea of the changing content of freedom (*cf.* Hessen, 1999c, pp. 106-108; Hessen, 1999d, pp. 187-188). Consequently, the specificities of justice as a criterion of ensuring free will depend on the character of the development of a certain culture within which the individual has been formed.

Because there are no extra-temporal universal factors of assessing sociability¹⁹ that are external with

¹⁸ Researchers of the philosophy of Russian Neo-Kantianism Nina Dmitrieva, Maxim Vorobiev and Kristina Mironova note with good reason that many representatives of Russian Neo-Kantianism have stressed the “key role of law in normalising social relations on a non-violent basis” (Dmitrieva, Vorobiev and Mironova, 2017, p. 99).

¹⁹ *Sociability* is a concept reflecting the dependence of the structure of social interactions on the cultural-historical situation of the interpretation of free will of the individual (*cf.* Withington, 2007, p. 294). Social communications form a complicated and constantly evolving infrastructure that contributes to the correlation of the actions of individuals in the process of self-actualisation. Therefore the study of sociability makes it possible to assess the diversity of social phenomena as effective or ineffective instruments for the exercise of the potential of free will by the individual (*cf.* for example: Hardtwig, 2009).

Поскольку не существует внешних по отношению к культурам вневременных универсальных факторов оценки социальности¹⁸, то оценить варианты реализации свободы личности возможно только на основе тех понятий о свободе, которые сформированы в данной культуре¹⁹. Поэтому философская концепция Гессена позволяет обосновать мультикультурализм, согласно которому все известные культуры — это всего лишь часть неисчислимого множества всех возможных культур всех времен с определенным воплощением идеи свободы личности в каждой из них. Соответственно, осмысление трактовки свободы воли в любой другой культуре предполагает прежде всего коммуникацию, в ходе которой сравниваются вариации обеспечения идеи свободы в конкретных культурах, порождающие разные (возможно, нередуцируемые к общему основанию) трактовки социальных конструктов²⁰.

Следует заметить, что в учении о социальном праве Гессен позиционирует государство как *координирующую организацию* по отношению к различным общественным организациям (Гессен, 1999г, с. 384, 405), которые регламентируют самоактуализацию людей в разных сферах жизни: «Наибольшей гарантией свободы личности является то, что... личность принадлежит сейчас одновременно многим разнообразным общественным целым (“союзам”),

¹⁸ *Социальность* — это понятие, которое отражает зависимость структуры социальных взаимодействий от сложившейся в данной культурно-исторической ситуации трактовки свободы воли отдельного человека (см.: Withington, 2007, p. 294). Социальные коммуникации образуют сложную постоянно формирующуюся инфраструктуру, способствующую корреляции действий отдельных индивидов в процессе самоактуализации. Поэтому исследование социальности дает возможность оценивать все многообразие социальных феноменов как эффективных или неэффективных инструментов для реализации индивидом потенциала свободы воли (см., например: Hardtwig, 2009).

¹⁹ В связи с этим Гессен в одной из поздних работ объясняет, что сформировать обобщенное универсальное понятие любой составляющей предания невозможно. Так, с его точки зрения, принципиально невозможно дать универсальное определение демократии, применимое к характеристике любого общества: «Определить демократию вообще — дать определение, охватывающее настолько различные продукты истории, как античная афинская демократия, средневековая демократия швейцарских кантонов, демократия пуританских общин в Америке XVII–XVIII веков, американская демократия Авраама Линкольна, парламентская демократия XX века, — представляется мне невозможным» (Гессен, 2011, с. 93).

²⁰ «Поэтому и на вопрос “что такое демократия?” в разные эпохи давался разный ответ, и для всякого, чувствующего своеобразие исторического предмета и исторического закона, нет никакого соблазна в том, что ответы эти не покрывали друг друга, но в разные периоды истории выдвигали те моменты внутри идеи демократии, которые для их времени освещались лучами актуального» (Гессен, 1935, с. 362).

regard to cultures, variants of exercise of the freedom of the individual can only be assessed on the basis of the concepts of freedom that have been formed in a given culture.²⁰ Therefore Hessen’s philosophical concept supports multiculturalism, whereby all the known cultures are but part of a countless number of possible cultures of all times with the idea of individual freedom implemented in each of them. Accordingly, the interpretation of free will in any other culture assumes above all communication, in the course of which variants of ensuring the idea of freedom in concrete cultures are compared, generating various interpretations of social constructs (which probably cannot be reduced to a common denominator).²¹

It has to be noted that in his teaching on social law Hessen positions the state as a *coordinating organisation* with regard to various social organisations (Hessen, 1999d, pp. 384, 405), which regulate the self-actualisation of people in various spheres of life: “The biggest guarantee of freedom of the individual is the fact that [...] the individual today belongs to many different social entities (‘unions’) which intersect among themselves and within a single person while not wholly belonging to any of them” (Hessen, 1935, p. 369). The state should smooth over interests, find a compromise for the exercise of freedom (Hessen, 1999d, p. 199), i.e. the state must optimise the system of social communications.

Cultural Relativism

According to Hessen, the level of (un)freedom in a culture can be judged by *how* the idea of free will

²⁰ In one of his later works Hessen explains that it is impossible to form a generalised universal concept of any component of legend. Thus, from his point of view, it is impossible to give a universal definition of democracy applicable to any society. I think it is impossible to determine democracy in general, i.e. to give a definition covering such disparate products of history as the ancient Athenian democracy, the medieval democracy of the Swiss cantons, the democracy of Puritan communities in America in the seventeenth and eighteenth centuries, American democracy under Abraham Lincoln, and twentieth-century parliamentary democracy” (Hessen, 2011, p. 93).

²¹ “Therefore different answers were given in different epochs to the question ‘what is democracy?’ and anyone who is aware of the originality of the historical object and historical law would not be tempted by the fact that the answers have not covered one another but in various periods of history gave prominence to those elements in the idea of democracy which were illuminated by the rays of the actual for their times” (Hessen, 1935, p. 362).

перекрещивающимся между собою и в личности отдельного человека скрещивающимся, ни к кому из них однако не принадлежат безраздельно» (Гессен, 1935, с. 369). Государство должно сглаживать интересы, находить компромиссы для выражения свободы (Гессен, 1999г, с. 199), то есть оптимизировать систему социальных коммуникаций.

Культурный релятивизм

Согласно Гессену, об уровне (не)свободы в определенной культуре можно судить, только исходя из того, как идея свободы воли раскрывается в условиях данной культуры²¹. Пока не доказано ограничение свободы, считающееся непозволительным в рамках функционирующего в данной культуре понятия свободы, нельзя считать, что какое-либо действие нарушает свободу. Данная позиция содержит установку на культурный релятивизм и, положенная в основу международного законодательства, может служить основой международных отношений в случае принципиальных расхождений в трактовке свободы воли.

Аксиологические конструкты «цель-задание» и «предание» задают динамическое понимание общества и культуры, прогресс которых зависит от следования тенденции уничтожения искусственных ограничений для самоактуализации индивида. В основе культурной динамики Гессеном положена творческая активность отдельного индивида, чья самоактуализация зависит от неограниченности его свободы воли в условиях эффективно регламентированного пространства социальной коммуникации. Концепция Гессена позволяет выработать принципы международного права, в котором все культуры по умолчанию признаются эквивалентными, обладающими равенством, независимо от политических и экономических ресурсов.

В связи с этим вспоминаются вопросы, поставленные У. Эко: «Вмешиваться, если в этой стране тысячелетиями существует ритуальное людоедство, которое для нас кошмар, а для них — нормальное богослужение? Не так ли прошел по лицу земли белый человек со своим тяжеловесным просвещением и растоптал древние, хотя и не похожие на нашу, цивилизации?» (Эко, 2003, с. 153–154). С позиции философии Гессена можно однозначно ответить на эти вопросы: уровень свободы в обществе определяется не внешними по отношению к культуре критериями, а исходя из максимальных ожиданий,

²¹ В одной из последних работ Гессен следующим образом прокомментировал принцип оценки правовой системы, представляющей собой часть предания определенной культуры: «... все особые права, как мы заметили, получают свое конкретное значение в рамках исторической ситуации, которую они должны сформировать» (Hessen, 1948, p. 113).

manifests itself in a given culture.²² Until a restriction of freedom, considered to be inadmissible in the framework of the concept of freedom functioning in a given culture, is proven, no action can be considered to violate freedom. This position supports cultural relativism and, when forming the basis of international law, can underpin international relations in the event of fundamental differences in the interpretation of free will.

The axiological constructs “end-task” and “legend” offer a dynamic understanding of society and culture whose progress depends on following the trend of destroying artificial restrictions on the self-actualisation of the individual. Hessen places at the foundation of cultural dynamics the creative activity of an individual whose self-actualisation hinges on his unlimited free will in the context of an effectively regulated social communication space. Hessen’s concept makes it possible to work out the principles of international law in which all cultures are tacitly recognised to be equal irrespective of their political and economic resources.

This brings to mind the questions asked by Umberto Eco: “Is intervention necessary because for thousands of years a certain country has practiced ritual cannibalism, which is a horror for us but a religious practice there? Isn’t this the way the white man shouldered his virtuous burden and subjected the peoples of civilizations that were ancient, although different from the white man’s” (Eco, 2002, p. 108). In terms of Hessen’s philosophy these questions can be answered unequivocally: the level of freedom in society is determined not by criteria that are external with regard to a culture, but proceeding from the maximum expectations determined by the possibilities of personal self-actualisation in a given culture. Otherwise a representative of a culture who decides to judge how free will is ensured in another culture can potentially experience Kipling’s *[the] white man’s burden*. Therefore, it is impossible not to recognise as fair the remark of Vladimir Belov that Neo-Kantianism for the present time provides the “grounding for a new humanism in the era of differences and differ-

²² In one of his latest works Hessen thus commented on how a legal system representing part of the legend of a certain culture should be assessed: “all special rights, as we have seen, get their concrete meaning from the historical situation which they have to shape” (Hessen, 1948, p. 113).

обусловленных возможностями самоактуализации личности в данной культуре. В противном случае представитель культуры, который решит судить об обеспечении свободы воли в другой культуре, потенциально может испытать на себе килплинговское бремя белого человека. Поэтому нельзя не признать справедливым замечание В.Н. Белова, что неокантианство для современности — это «обоснование нового гуманизма эпохи различий и дифференциаций, сознание человеческой культуры, философия диалога и коммуникаций» (Белов, 2016, с. 104).

Заключение

Общество, понятое как система социальных коммуникаций, образующихся и развивающихся как средство формирования культуры, способно обеспечить условия для актуализации свободы воли. Поэтому право и государство как инструменты регламентации свободы воли в процессе самоактуализации индивида в обществе получают в философии Гессена значение главных факторов развития культуры. Именно они обеспечивают (или не обеспечивают) условия для самоактуализации каждого человека с учетом особенностей понимания свободы воли в той культуре, в которой данный человек сформировался как участник социальных отношений.

Творчество возможно как переосмысление уже существующего культурного содержания, или, в терминах Гессена, как соотнесение индивидом предания с целями-заданиями. Поскольку культура понимается Гессеном как континуальность структурирования социальной сферы, представляющей собой систему социальных коммуникаций, то социальный субъект осознаёт себя как личность только в процессе приобщения к уже существующему культурному содержанию. Причем каждый индивид критически переосмысливает предание и тем самым открывает возможность для усовершенствования воплощения цели-задания посредством диалектического метода. Диалектика позволяет структурировать множество дискретных моментов собственной жизни как единую последовательность, выстроенную в условиях предания определенной культуры, то есть осознать свое прошлое как процесс актуализации свободы воли.

Человек становится свободным только тогда, когда занимается творчеством, потому что именно в этом процессе осознает собственную активность как фактор формирования культуры. А поскольку цель-задание неисчерпаемо, то и возможности творчества неограниченны, что позволяет каждому индивиду вносить уникальный вклад в формирование предания (Гессен, 1995, с. 32–33).

entiations, the consciousness of human culture, the philosophy of dialogue and communications” (Belov, 2016, p. 104).

Conclusion

A society understood as a system of social communications formed and developing as a means of forming culture can provide conditions for the actualisation of the free will. Therefore law and the state as instruments of regulating free will in the process of self-actualisation of the individual in society become in Hessen’s philosophy key factors for the development of culture. They ensure (or fail to ensure) the conditions for self-actualisation of every person, taking due account of the way free will is understood in the culture in which that person has been formed as a participant in social relations.

Creativity is possible as a reinterpretation of the existing cultural content or, to use Hessen’s terminology, as the way the individual links legend and end-tasks. Because Hessen interprets culture as a continuity of the structuring of the social sphere, which is a system of social communications, the social subject becomes aware of himself as a personality only in the process of becoming part of the existing cultural content. Every individual critically reinterprets legend and thus creates an opportunity for improving the implementation of end-task by a dialectical method. Dialectics makes it possible to structure a multitude of discrete elements of one’s own life as a continuity built according to the legend of a certain culture, i.e. makes it possible to understand one’s past as a process of actualisation of the free will.

Man only becomes free when he engages in creative activity because it is in this process that he becomes aware of his activity as a factor in forming culture. Because end-task is inexhaustible, the possibilities of creativity are unlimited, which enables every individual to make a unique contribution to the formation of legend (Hessen, 1995, pp. 32-33).

Creativity, according to Hessen, implies that each individual looks towards the *supra-individual* (Hessen, 1999a, p. 93). Owing to this every individual has an opportunity to structure the multitude of discrete elements of his life as a single process of creative self-actualisation which has a past, a present and a future in the framework of a certain culture. In this connection Hessen interprets general will as a non-stop process of creation linking the individual and culture, which is not a multitude of narratives of

Творчество, по мнению Гессена, предполагает устремленность каждого индивида к *сверхиндивидуальному* (Гессен, 1999а, с. 93). Благодаря этому каждый индивид получает возможность структуризации множества дискретных элементов собственной жизни как единого процесса творческой самоактуализации, обладающего прошлым, настоящим и будущим в рамках развития определенной культуры. В связи с этим Гессен трактует общую волю как непрерывающийся процесс созидания, связывающий индивида и культуру, которая представляет собой не множество историй развития личностей, а процесс формирования предания. Так, развивая учение Риккерта о ценности, неокантианец русского зарубежья поддерживает социально-философскую тенденцию осмысления культуры как эффективности развития общественных феноменов. Согласно концепции Гессена, культура конструируется в процессе взаимодействия индивидов, в которое они вступают ради творчества, то есть воплощения целей-заданий в предании. Это возможно только в условиях регламентаций, определяемых государственно-правовой системой, в основе которой лежит то или иное понятие свободы воли.

Данное исследование было поддержано из средств субсидии, выделенной на реализацию Программы повышения конкурентоспособности БФУ им. И. Канта.

Список литературы

Белов В.Н. [Рец.:] Мелих Ю.Б. Иррациональное расширение философии Канта в России // Кантовский сборник. 2016. № 4 (35). С. 103–105.

Валицкий А. Философия права русского либерализма. М.: Мысль, 2012.

Воробьев М.В. Философско-правовое содержание концепции личности С.И. Гессена // Кантовский сборник. 2017. Т. 36, № 2. С. 73–86. doi: 10.5922/0207-6918-2017-2-6.

Гессен С.И. Крушение утопизма // Современные записки. 1924. Кн. 19. С. 277–295.

Гессен С.И. Проблема правового социализма (эволюция либерализма) // Современные записки. 1924. Кн. 22. С. 257–293; 1925. Кн. 23. С. 313–342; 1926. Кн. 27. С. 382–430; 1926. Кн. 28. С. 299–345; 1926. Кн. 29. С. 308–342; 1926. Кн. 30. С. 380–409; 1927. Кн. 31. С. 328–358.

Гессен С.И. Идея социального права // Современные записки. 1932. Кн. 49. С. 421–435.

Гессен С.И. Правда демократии // Современные записки. 1935. Кн. 58. С. 361–377.

Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М.: Школа-Пресс, 1995.

Гессен С.И. Идея нации // Гессен С.И. Избранные сочинения. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999а. С. 78–105.

Гессен С.И. Мое жизнеописание // Избранные сочинения. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999б. С. 723–782.

development of personalities but a process of forming a legend. Thus, by developing Rickert's teaching on value, the Russian Neo-Kantian émigré contributes to the socio-philosophical trend of understanding culture as the effectiveness of the development of social phenomena. According to Hessen's concept, culture is constructed in the process of interaction of individuals in which they engage for a creative purpose, i.e. the implementation of end-tasks in the legend. That is only possible in conditions of regulations determined by the state and legal system based on this or that concept of free will.

This research was supported by the Russian Academic Excellence Project at the Immanuel Kant Baltic Federal University.

References

Bambach, C., 2009. Neo-Kantianism. In: A. Tucker, ed. 2009. *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*. Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 477-487.

Belov, V. N., 2016. (Book Review) Yu. Melikh. Irrational Expansion of Kant's Philosophy in Russia. *Kantian Journal*, 4(35), pp. 103-105. (In Russ.)

Crowe, B., 2010. Faith and Value: Heinrich Rickert's Theory of Religion. *Journal of the History of Ideas*, 4(41), pp. 617-636.

Dmitrieva, N. A., 2013. The Concept of *A priori* in German and Russian Neo-Kantianism. *Mnogoobrazie apriori. Materialy mezhdunarodnoy konferentsii na filosofskom fakultete RGGU 19-20 Aprelya 2012 [The Variety of A Priori. Proceedings of the International Conference in the Faculty of Philosophy of the Russian State University for the Humanities on April 19-20, 2012]*. M.: "Kanon+" ROOI "Rehabilitation", pp. 129-147. (In Russ.)

Dmitrieva, N. A., Vorobiev, M. V. and Mironova, K. Yu., 2017. Man in History and Culture: Forgotten Pages of Russian Neo-Kantianism. *Russian Foundation for Basic Research Journal. Humanities and Social Sciences*, 3(88), pp. 94-102. (In Russ.)

Eco, U., 2002. Migration, Tolerance and Intolerance. In: U. Eco, 2002. *Five Moral Pieces*. Translated by A. McEwen. New York & San Diego & London: Houghton Mifflin Harcourt, pp. 89-111.

Hans, N., 1950. Sergius Hessen. *The Slavonic and East European Review*, 72(29), pp. 296-298.

Hardtwig, W., 2009. *Macht, Emotion und Geselligkeit. Studien zur Soziabilität in Deutschland 1500-1900*. Stuttgart: Franz Steiner.

Hessen, S. I., 1909. Herzen. In: R. Kroner, N. Bubnoff, G. Mehlis, S. Hessen, F. Steppuhn, 1909. *Vom Messias: kulturphilosophische Essays*. Leipzig: W. Engelmann, pp. 42-59.

Гессен С.И. Политическая свобода и социализм // Избранные сочинения. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999в. С. 106 – 144.

Гессен С.И. Правовое государство и социализм // Избранные сочинения. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999г. С. 147 – 542.

Гессен С.И. Герцен // Кронер Р., Бубнов Н., Мелис Г., Гессен С., Степун Ф. О мессии. Эссе по философии культуры / сост., послесл., примеч. А.А. Ермичева; пер. с нем. А.А. Ермичева [и др.]. СПб. : Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2010. С. 42 – 55.

Гессен С.И. Современная демократия / пер. с пол. Н.В. Данилкиной // Кантовский сборник. 2011. № 3 (37). С. 93 – 97.

Гессен С.И. Современная демократия / пер. с пол. Н.В. Данилкиной // Кантовский сборник. 2012. № 1 (39). С. 75 – 84.

Дмитриева Н.А. Понятие «априори» в немецком и русском неокантианстве // Многообразии априори: матер. междунар. конф. на философском факультете РГГУ 19 – 20 апреля 2012 г. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. С. 129 – 147.

Дмитриева Н.А., Воробьев М.В., Миронова К.Ю. Человек в истории и культуре: забытые страницы русского неокантианства // Вестник РФФИ. Гуманитарные и общественные науки. 2017. № 3 С. 94 – 102.

Загирняк М.Ю. Диалектика Г.В.Ф. Гегеля в политической философии С.И. Гессена // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2017. № 37. С. 30 – 36. doi:10.17223/1998863X/37/3.

Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / пер. с нем.; общ. ред. и предисл. А.Ф. Зотова; сост. А.П. Полякова, М.М. Беляева; подгот. текста и прим. Р.К. Медведевой. М. : Респубблика, 1998а. С. 43 – 128.

Риккерт Г. О понятии философии // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М. : Республика, 1998б. С. 15 – 42.

Эко У. Миграция, терпимость и нестерпимое // Эко У. Пять эссе на темы этики. СПб. : Symposium, 2003. С. 128 – 158.

Bambach Ch. Neo-Kantianism // A Companion to the Philosophy of History and Historiography / ed. by A. Tucker. Chichester : Wiley-Blackwell, 2009. P. 477 – 487.

Crowe B. Faith and Value: Heinrich Rickert's Theory of Religion // Journal of the History of Ideas. 2010. Vol. 71, № 4. P. 617 – 636.

Hans N. Sergius Hessen // The Slavonic and East European Review. 1950. Vol. 29, № 72. P. 296 – 298.

Hardtwig W. Macht, Emotion und Geselligkeit. Studien zur Soziabilität in Deutschland 1500 – 1900. Stuttgart : Franz Steiner, 2009.

Hessen S. Studia z filozofii kultury, wybór i opracowanie. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1968.

Hessen S.I. The Rights of Man in Liberalism, Socialism and Communism // Human Rights: Comments and Interpretations. A Symposium edited by UNESCO / UNESCO, Doc. PHS/3 (rev.) (Paris, 25 July 1948). P. : UNESCO, 1948. P. 99 – 130.

Hessen, S. I., 1924. The Collapse of Utopianism. *Sovremennye zapiski / Annales Contemporaines*, 19, pp. 277-295. (In Russ.)

Hessen, S. I., 1924 – 1927. The Problem of Legal Socialism (Evolution of Liberalism). *Sovremennye zapiski / Annales contemporaines*, 22, pp. 257-293; 23, pp. 313-342; 27, pp. 382-430; 28, pp. 299-345; 29, pp. 308-342; 30, pp. 380-409; 31, pp. 328-358. (In Russ.)

Hessen, S. I., 1932. The Idea of Social Right. *Sovremennye zapiski / Annales Contemporaines*, 49, pp. 421-435.

Hessen, S. I., 1935. True about Democracy. *Sovremennye zapiski / Annales Contemporaines*, 58, pp. 361-377. (In Russ.)

Hessen, S. I., 1948. The Rights of Man in Liberalism, Socialism and Communism. In: UNESCO, ed. 1948. *Human Rights: Comments and Interpretations. A Symposium edited by UNESCO* (Paris, 25 July 1948). Paris: UNESCO, pp. 99-130.

Hessen, S., 1968. *Studia z filozofii kultury, wybór i opracowanie*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Hessen, S. I., 1995. *Osnovy pedagogiki. Vvedenie v prikladnyuyu filozofiyu. [Principals of Pedagogy. Introduction to Applied Philosophy]*. M: School-press. (In Russ.)

Hessen, S. I., 1999a. The Idea of the Nation. In: S. I. Hessen, 1999. *Izbrannye sochineniya [Selected Writings]*. M: ROSSPEN, pp. 78-105. (In Russ.)

Hessen, S. I., 1999b. My Biography. In: S. I. Hessen, 1999. *Izbrannye sochineniya [Selected Writings]*. M: ROSSPEN, pp. 723-782. (In Russ.)

Hessen, S. I., 1999c. Political Freedom and Socialism. In: S. I. Hessen, 1999. *Izbrannye sochineniya [Selected Writings]*. M: ROSSPEN, pp. 106-144. (In Russ.)

Hessen, S. I., 1999d. State of Law and Socialism. In: S. I. Hessen, 1999. *Izbrannye sochineniya [Selected Writings]*. M: ROSSPEN, pp. 147-542. (In Russ.)

Hessen, S. I., 2011. Modern Democracy. Translated by N. V. Danilina. *Kantian Journal*, 3(37), pp. 93-97. (In Russ.)

Hessen, S. I., 2012. Modern Democracy. Translated by N. V. Danilina. *Kantian Journal*, 1(39), pp. 75-84. (In Russ.)

Masłowski, A., 1982. Sergiusz Hessen – filozof kultury. *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Filozofia*, 6 (130), pp. 87-98.

Rickert, H., 1910 – 1911. Vom Begriff der Philosophie. *Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 1, pp. 1-34.

Rickert, H., 1915. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. 3rd ed. rev. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Styczyński, M., 2004. Sergei Hessen, Neo-Kantian: Dedicated to Professor Andrzej Walicki. *Studies in East European Thought*, 1(56), pp. 55-71. <http://dx.doi.org/10.1023/B:SOVI.0000007365.04004.5b>.

Vorobiev, M. V., 2017. The Philosophical and Legal Content of Sergey Hessen's Concept of Personality. *Kantian Journal*, 2(36), pp. 73-86. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2017-2-6>. (In Russ.)

Walicki, A., 1987. *The Legal Philosophies of Russian Liberalism*. New York: Clarendon Press of Oxford University Press.

Maslowski A. Sergiusz Hessen – filozof kultury // *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Filozofia.* 1982. T. 6 (130). S. 87–98.

Styczyński M. Sergei Hessen, Neo-Kantian: Dedicated to Professor Andrzej Walicki // *Studies in East European Thought.* 2004. Vol. 56, № 1. P. 55–71. doi:10.1023/B:SOVI.0000007365.04004.5b

Withington P. Company and Sociability in Early Modern England // *Social History.* 2007. Vol. 32, № 3. P. 291–307.

Об авторе

Михаил Юрьевич Загирняк, кандидат философских наук, научный сотрудник Академии Кантiana, Институт гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: MZagirnyak@kantiana.ru

Для цитирования:

Загирняк М. Ю. Понятие свободы воли в концепции культуры С. И. Гессена // *Кантовский сборник.* 2018. Т. 37, № 4. С. 67–82. doi: 10.5922/0207-6918-2018-4-3

Withington, P., 2007. Company and Sociability in Early Modern England. *Social History*, 3(32), pp. 291-307.

Zagirnyak, M. Yu., 2017. Hegel's Dialectic in Political Philosophy of Sergius Hessen. *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*, 37, pp. 30-36. <http://dx.doi.org/10.17223/1998863X/37/3> (In Russ.)

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Dr Mikhail Yu. Zagirnyak, Research Fellow, *Academia Kantiana*, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: MZagirnyak@kantiana.ru

To cite this article:

Zagirnyak, M. Yu., 2018. The Notion of Free Will in Sergey Hessen's Conception of Culture. *Kantian Journal*, 37(4), pp. 67-82. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-4-3>

КАНТ И СОЛОВЬЕВ:
КОНВЕРГЕНЦИИ И ДИВЕРГЕНЦИИОбзор международной конференции
(Калининград, 15–16 ноября 2018 г.)С. В. Луговой¹

В обзоре представлены основные идеи, прозвучавшие на международной научной конференции «Кант и Соловьев: конвергенции и дивергенции». Конференция прошла 15 и 16 ноября 2018 г. в Калининграде. Ее организатором выступила Академия Кантиана, научно-исследовательское подразделение Института гуманитарных наук БФУ им. И. Канта, совместно с кафедрой истории русской философии философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. Выступления были разделены на два тематических блока. Первый был посвящен рецепции идей Канта и Соловьева в русской философской традиции, второй – рецепции и критике практической философии Канта Соловьевым. Докладчики уделили внимание историко-философской проблематике, а также различным аспектам кантовской и соловьевской трактовки этики, эстетики, политики, права, религии и культуры в целом. Приведено краткое содержание прозвучавших докладов и выступлений в дискуссиях.

Ключевые слова: И. Кант, В. С. Соловьев, философская рецепция, история философии, теоретическая философия, этика, философия политики, эстетика.

15 и 16 ноября 2018 г. в Калининграде прошла международная научная конференция «Кант и Соловьев: конвергенции и дивергенции», организованная Академией Кантианой, научно-исследовательским подразделением Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта, совместно с кафедрой истории русской философии философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова². Концепция конферен-

¹ Балтийский федеральный университет им. И. Канта, 236016, Россия, г. Калининград, ул. Александра Невского, д. 14. Поступила в редакцию 23.11.2018 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2018-4-4

© Луговой С. В., 2018.

² Видеоматериалы конференции см. на канале Академии Кантианы в YouTube: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLd0R4QMdRX5017mUJm1idxDZEWUoUEEJM>, программу конференции на официальном сайте Академии Кантианы: http://kant-online.ru/wp-content/uploads/2019/01/Kant-and-Solovyov_Programme-and-Abstracts.pdf

KANT AND SOLOVYOV:
CONVERGENCES AND DIVERGENCESReport of the International Conference
(Kaliningrad, 15-16 November 2018)S. V. Lugovoy¹

This review sums up the main ideas presented at the international conference “Kant and Solovyov: Convergences and Divergences” held in Kaliningrad, Russia on 15-16 November 2018. The Conference was organised by the Academia Kantiana, a research unit of the Humanities Institute, Immanuel Kant Baltic University, in conjunction with the Department of the History of Russian Philosophy at the Philosophical Faculty of Lomonosov Moscow State University. The presentations were divided into two thematic blocks. The first was devoted to the perception of the ideas of Kant and Solovyov in the Russian philosophical tradition and the second to the perception and critique of Kant’s practical philosophy by Solovyov. The speakers also paid attention to historical-philosophical problems as well as to various aspects of Kant and Solovyov’s treatment of ethics, aesthetics, politics, law, religion and culture in general. The review sums up the presentations and discussions.

Keywords: Immanuel Kant, Vladimir Solovyov, philosophical perception, history of philosophy, theoretical philosophy, ethics, political philosophy, aesthetics.

An international scientific conference “Kant and Solovyov: Convergences and Divergences” held in Kaliningrad on 15-16 November 2018. The conference was organised by the *Academia Kantiana*, a research unit of the Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), in conjunction with the Department of the History of Russian Philosophy at the Philosophical Faculty of Lomonosov Moscow State University.² The conference concept was developed by *Dr Boris*

¹ Immanuel Kant, Baltic University, 14 Aleksandra Nevskogo St., 236016 Kaliningrad, Russia.
Received: 23 November 2018.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-4-4

© Lugovoy S.V., 2018.

² The video materials of the conference are available on *Academia Kantiana* channel on YouTube: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLd0R4QMdRX5017mUJm1idxDZEWUoUEEJM>, the conference programme is on the official site of *Academia Kantiana*: http://kant-online.ru/wp-content/uploads/2019/01/Kant-and-Solovyov_Programme-and-Abstracts.pdf

ции была разработана кандидатом философских наук, доцентом МГУ и м. М. В. Ломоносова *Борисом Вадимовичем Межуевым* при участии доктора философских наук, научного директора Академии Кантианы *Нины Анатольевны Дмитриевой*, которые возглавили программный и организационный комитеты. Этим мероприятием Академия Кантиана БФУ им. И. Канта открыла цикл конференций «Иммануил Кант и русские философы: конвергенции и дивергенции»³. Цикл рассматривается организаторами как один из научно-тематических блоков в программе подготовки к 300-летию юбилею И. Канта, который будет отмечаться в 2024 г.

В первой конференции цикла, посвященной вопросам рецепции и критики философии Иммануила Канта русским философом Владимиром Соловьевым, приняли участие философы из России, Нидерландов, США, Финляндии, Франции и Швейцарии, причем не только маститые специалисты, но и молодые исследователи. На конференции действовали две секции, в ходе работы которых было представлено четырнадцать докладов.

На открытии, помимо непосредственных организаторов, выступила директор Института гуманитарных наук, кандидат филологических наук, доцент *Татьяна Валентиновна Цвигун*, которая подчеркнула важность проводимой конференции, встраивающейся в длинный сценарий университетских мероприятий, связанных с именем Канта, и отметила, что таким путем во времени и пространстве выстраивается диалог между Соловьевым и Кантом.

Первый тематический блок конференции был посвящен обсуждению культурно-исторических и теоретических аспектов рецепции Канта и Соловьева в русской философской традиции. Его открыл доклад *Анатолия Владимировича Черняева* (Институт философии РАН, Россия) «К вопросу о современной рецепции философского наследия Канта и Соловьева в России (опыт реализации продолжающихся проектов многотомных изданий их трудов)». По мнению докладчика, основная научная и духовно-культурная миссия издания сочинений Канта, Соловьева и других мыслителей — восстановление связи времен. *А. В. Черняев* сообщил, что 6 ноября 2018 г. в Москве прошла презентация издания второго полутома пятого тома собрания

³ Конференция, в некоторой степени предварившая этот проект, прошла в БФУ им. И. Канта в ноябре 2017 г. и была посвящена проблеме революции у Канта и в политической философии XVIII–XXI вв. См. подробнее: (Корнилаев, 2018).

V. Mezhev, Associate Professor at Lomonosov Moscow State University in collaboration with *Prof. Dr Nina A. Dmitrieva*, Scientific Director of the *Academia Kantiana*, who led the programme and organisation committees. The event sponsored by the Immanuel Kant Baltic Federal University's *Academia Kantiana* opens the cycle of conferences “Immanuel Kant and Russian Philosophers: Convergences and Divergences”.³ The organisers see the cycle as a research-thematic block in the programme of preparations for the three-hundredth anniversary of Immanuel Kant which will be marked in 2024.

Taking part in the first conference of the series devoted to the perception and critique of Immanuel Kant's philosophy by the Russian philosopher Vladimir Solovyov were philosophers from Russia, the Netherlands, the USA, Finland, France and Switzerland, including both established scholars and young researchers. The conference comprised two sections where fourteen presentations were submitted.

The opening of the conference was addressed by the two organisers and by the Director of the Institute for the Humanities, *Dr Tatyana V. Tsvigun*. She stressed the importance of the conference as part of a long series of university events associated with the name of Kant which between them signified a dialogue between Solovyov and Kant across time and space.

The first thematic block of the conference was devoted to cultural-historical and theoretical aspects of the perception of Kant and Solovyov in the Russian philosophical tradition. It was opened by the presentation by *Anatoly V. Chernyayev* (RAS Institute of Philosophy, Russia) “On Modern Perception of the Philosophical Legacy of Kant and Solovyov in Russia (Experience of the Implementation of Ongoing Projects of Multivolume Editions of their Works)”. The speaker believed that the main scholarly and spiritual-cultural mission of the publication of the works of Kant, Solovyov and other thinkers was to restore continuity in time. *Anatoly Chernyayev* said that a presentation of the

³ The conference that to some extent anticipated this project was held at the Immanuel Kant Baltic Federal University in November 2017 and was devoted to the problem of revolution in Kant and political philosophy from the eighteenth to the twenty-first century. For more detail see: Kornilaev, 2018.

сочинений Канта, завершившего инициированный Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлингом двузычный русско-немецкий издательский проект, продолжавшийся почти четверть века. Над Полным собранием сочинений и писем Соловьева работа, начатая в конце 1990-х гг., продолжается — из планируемых двадцати томов пока вышло только четыре. Докладчик отметил, что в XXI в. все еще неясно, какое место занимает Соловьев в русском философском наследии, и в этом смысле о Канте писать проще, так как историческая дистанция между ним и нами намного длиннее. В ходе дискуссии Б.В. Межуев подчеркнул, что вопрос об актуальности идей Соловьева возникал всегда, но вместе с тем все крупные отечественные философские проекты связаны с этими идеями, даже в тех случаях, когда они полемизировали с соловьевским учением, отталкивались от него или пытались его преодолеть. *Эдвард Свидерски* задался вопросом о возможности определить уникальную специфику философии Соловьева, позиционировавшего себя как универсального человека. С точки зрения Б.В. Межуева, уникальным у Соловьева является имперское мироощущение, его всемирная отзывчивость.

Алексей Павлович Козырев (МГУ им. М.В. Ломоносова, Россия) своим докладом «Соловьевский взгляд на русское просвещение в лекциях “О ходе русского просвещения” 1881 года» как бы продолжил начатую Э. Свидерски дискуссию, показав, что уникальность Соловьева заключается еще и в том, что благодаря ему русская философия впервые вышла в публичное пространство. В своей первой лекции о Просвещении, которая до сих пор не опубликована и должна выйти в 5-м томе Полного собрания сочинений, Соловьев дал свое определение Просвещения, выделил три этапа его развития в России, подчеркнул параллелизм путей европейского и русского Просвещения и поставил в его центр идею ценности человеческой личности, получившую детальное обоснование в философии Канта. Программу второй лекции Соловьев сжал — возможно, из опасения, что продолжения лекций не последует, — сбился на рассказ о народной вере, а в финале призвал отменить смертный приговор первоапрельцам — убийцам императора Александра II, что повлекло запрет последующих лекций цикла. *Эверт ван дер Звейрде* задал вопрос о численности и специфике аудитории, которая присутствовала на второй лекции Соловьева. Докладчик ответил, что известно о присутствии на лекции весьма разнородной

publication of the second half of Volume 5 of the collection of Kant's works had taken place in Moscow on 6 November 2018. It completes the bilateral Russian-German publication project initiated by Nelly V. Motroshilova and Burkhard Tuschling which lasted nearly a quarter of a century. Work on the Complete Collection of the Works and Letters of Solovyov, begun in the late 1990s, is still in progress: so far only four volumes have been published out of the planned twenty volumes. This speaker noted that in the XXI century it is still unclear what place Solovyov occupies in the Russian philosophical heritage, and that in this sense it is easier to write about Kant because the historical distance between him and ourselves is much greater. In the course of the discussion B. Mezhuiev stressed that the question of the relevance of Solovyov's ideas has always cropped up, but at the same time all the major Russian philosophical projects are linked with these ideas, even in those cases where they polemicalised against Solovyov's doctrine, departed from it, or tried to overcome it. Edward Swiderski asked whether it was at all possible to define the uniqueness of Solovyov's philosophy, seeing that Solovyov positioned himself as a universal man. From Mezhuiev's point of view, what makes Solovyov unique is his imperial perception of the world, his "universal responsiveness".

Alexei P. Kozyrev (Lomonosov Moscow State University, Russia), who presented a paper entitled "Solovyov's View of Russian Enlightenment in his 1881 Lectures 'On the Course of Russian Enlightenment'", continued, as it were, a discussion started by Edward Swiderski, showing that Solovyov is also unique in that he for the first time brought Russian philosophy into the public domain. In his first lecture on enlightenment, still unpublished and due to be included in Volume 5 of the Complete Works, Solovyov gave his definition of enlightenment and identified three stages of its development in Russia, stressing the parallel pathways of European and Russian enlightenment, putting at its centre the idea of the value of the human individual which has been thoroughly elaborated in Kant's philosophy. Solovyov had restricted the programme of his second lecture — probably because he feared that there would be no follow-up to his lectures — sidetracking into the story of people's

публики — от великих князей до курсисток и студентов, о количестве же присутствующих точных сведений пока нет — предположительно, на лекции было 300—400 человек.

Александра Юрьевна Бердникова (Институт философии РАН, Россия) посвятила выступление кантианскому аспекту этического идеала в концепции «свободной теократии» Соловьева. С точки зрения докладчика, «теократический» период творчества Соловьева, который венчает незавершенный труд «История и будущность теократии» (1887), был только на первый взгляд свободен от кантианской рефлексии. Но это впечатление должно быть откорректировано: кантианские мотивы проявляются здесь и в том, как Соловьев понимает свободу в теократическом обществе, и в его рассуждениях о государственном устройстве, праве, справедливости и принципах христианской политики, о месте и роли личности в истории, о цели истории, идеале Богочеловечества, а также в идее исторического и общественного прогресса. В ходе дискуссии *Б.В. Межуев* предположил, что в русской религиозной философии окончательный переход от нейтрального восприятия Канта к враждебному произошел лишь после статьи *А.И. Введенского* о мистицизме и критицизме Соловьева (см.: *Введенский*, 1901). *А.В. Черняев* отметил, что в православных духовных академиях к Канту относились как к почтенной фигуре. *Б.В. Межуев* в качестве контрпримера привел позицию *П.Д. Юркевича*, утверждавшего, как свидетельствовал Соловьев, что философия начиная с Канта сошла с ума. *А.П. Козырев* констатировал, что в духовных академиях в Советском Союзе защищались диссертации о Канте даже в 1970-е гг.

Эдуард Жирар (Университет Париж-1 Пантеон-Сорбонна, Франция) в своем докладе рассмотрел соловьевское понятие экуменизма, которое у Соловьева в отличие от традиционного понимания не просто относится к совокупности различных христианских литургий в рамках одной концепции, не затрагивая смысла или специфики каждой литургии в отдельности, но подразумевает всеохватность и желание изменить мир, объединив его через христианство. Такое понимание экуменизма кажется похожим на гегелевское понимание религии, согласно которому религия — не формальное понятие, а диалектический, самодостаточный процесс. Однако гегелевский подход к определению религии представляется противоречащим антропологическому обоснованию своего учения

faith and ending with a call to rescind the death sentence on the “First of Marchers”, the assassins of Emperor Alexander. This led to the remaining lectures of the cycle being banned. E. van der Zweerde asked a question about the size and composition of the audience that attended Solovyov’s second lecture. The speaker replied that from available information the audience was a motley assemblage ranging from Grand Princes to students. The exact number of attendees is still unknown but was probably around 300-400.

Alexandra Yu. Berdnikova (RAS Institute of Philosophy, Russia) devoted her speech to the Kantian aspect of Solovyov’s ethical ideal of the concept of “free theocracy.” She believes that the “theocratic” period in Solovyov’s work, crowned by the unfinished book *The History and Future of Theocracy* (1887), was free of Kantian reflection only at the first glance. That first impression needs to be corrected: Kantian motives are manifested here, among other things, in the way Solovyov interprets freedom in a theocratic society and in his reflections on state structure, law, justice and the principles of Christian politics, the place and role of the individual in history, the goal of history, the ideal of God-manhood, as well as the idea of historical and social progress. During the course of the discussion *B. Mezhuev* suggested that in Russian religious philosophy the final transition from neutral to hostile perception of Kant did not occur until *Vvedensky’s* article on mysticism and Solovyov’s critique (see *Vvedensky*, 1901). *A. Chernyaev* noted that in Orthodox religious academies Kant was treated with reverence. *B. Mezhuev* cited as an opposite example the position of *P. Yurkevich* who claimed, according to Solovyov, that philosophy had gone mad beginning with Kant. *A. Kozyrev* stated that dissertations on Kant were still being defended at religious academies in the Soviet Union even as late as the 1970s.

Édouard Girard (L’Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France) in his presentation looked at Solovyov’s concept of ecumenism which in Solovyov, unlike the traditional concept, refers not only to the body of different Christian liturgies within a single concept without touching upon the meaning or specifics of each liturgy separately, but also implies an all-embracing attitude and the wish to change the world by uniting it through Chris-

Соловьевым. Поэтому Э. Жирар обращается к кантовской философии как более продуктивной для описания того, что Соловьев понимает под экуменизмом, поскольку Кант предполагает изначальное отношение человека к Богу и основывает концепцию чистого разума на человеческой способности понимания. Вместе с тем Соловьева не устраивает кантовская трактовка Бога как вещи самой по себе, и он пытается ее видоизменить, используя гегелевское учение о религии. Согласно Соловьеву, необходим свободный, реальный и всеохватывающий союз между Богом и человеком. В основании соловьевского экуменизма, полагает докладчик, — феноменологически непознаваемое единство сознания: человек постигает единство Церкви, подразумевая встречу Сущности с самим собой.

Фредерик Трэмблей (БФУ им. И. Канта, Россия / Софийский университет им. Св. Климента Охридского, Болгария) в своем выступлении защищал тезис о преодолении Канта Соловьевым в вопросе о существовании и познаваемости внешнего мира. Он указал, что отнесение Соловьева к идеалистам было намеренной или ненамеренной ошибкой марксистских историков философии, так как для русского мыслителя внешний мир существует и является реальностью сам по себе, а люди знают о существовании других людей по аналогии. Соловьев, согласно Ф. Трэмблею, — онтологический и эпистемологический реалист. В ходе дискуссии В.В. Сидорин указал, что аналогия — это не единственный механизм познания реальности, а Э. ван дер Звейрде напомнил, что в своих письмах Соловьев сообщает, что вещи кажутся ему нереальными, и предположил, что реальность для русского философа — диалектическое явление. В.А. Чалый отметил, что смысловое наполнение термина «реальность» менялось во времени, а Соловьев склоняется к платоновской его трактовке, поэтому, на его взгляд, неосторожно называть Соловьева неидеалистом только потому, что он признает существование мира внешних вещей.

Вячеслав Игоревич Савинцев (БФУ им. И. Канта, Россия) в своем докладе сравнил рецепции кантовской темпоральной концепции в творчестве В.С. Соловьева, С.Н. Трубецкого и Н.Я. Грота. По его мнению, ближе всего к кантовскому пониманию времени был Соловьев. Трубецкой считал, что Кант рассуждал о времени как об интеллектуальной модели, тогда как в реальности имеются уникальные конкретные личности и духовные связи между ними, что описывается понятием «со-

тианити. This perception of ecumenism appears to be similar to Hegel's understanding of religion, whereby religion is not a formal concept but a dialectical self-sufficient process. However, Hegel's approach to defining religion appears to contradict Solovyov's anthropological grounding of his teaching. Therefore É. Girard proposes to invoke Kantian philosophy as being more productive in describing what Solovyov means by ecumenism because Kant assumes an initial relationship of man with God and bases his concept of pure reason on human capacity for understanding. At the same time Solovyov is not satisfied with the Kantian treatment of God as a thing in itself and tries to modify it using Hegel's teaching on religion. According to Solovyov, there is a need for a real and all-embracing union between God and man. The speaker believes that Solovyov's ecumenism is based on the phenomenologically unknowable unity of consciousness: man understands the unity of the Church, meaning an encounter of the Entity with itself.

Frederic Tremblay (Immanuel Kant Baltic Federal University, Russia / Sofia University "St. Kliment Ohridski", Bulgaria) in his speech defended the thesis that Solovyov sublated Kant on the issue of the existence and cognisability of the external world. He noted that referring Solovyov to idealists was a witting or unwitting error of the Marxist historians of philosophy because, for the Russian thinker, the external world exists and is a reality in itself and people know about the existence of other people by analogy. Solovyov, according to Frederic Tremblay, is an ontological and epistemological realist. During the course of the discussion V. Sidorin pointed out that analogy is not the only mechanism of cognising reality, while E. van der Zweerde recalled that in his letters Solovyov writes that things appear to him to be unreal and suggested that reality was a dialectical phenomenon for the Russian philosopher. V. Chaly said that the semantics of the term "reality" was changing over time and Solovyov was inclining towards its Platonic interpretation; therefore in his opinion it would be risky to describe Solovyov as a non-idealist only because he recognises the existence of the world of external things.

Vyacheslav I. Savintsev (Immanuel Kant Baltic Federal University, Russia) compared the perceptions of the Kantian temporal concept in V. Solovyov, S. Trubetsky and N. Grot. In his opinion, Solovyov's understanding of time was the clos-

борность сознания». Грот, провозгласивший время духовным инструментом, упорядочивающим явления сознания, видел у Канта две ошибки: кёнигсбергский философ рассуждал о времени как о понятии и признавал время только внутренней формой опыта. В дискуссии выступил Б.В. Межуев, предположивший, что Соловьев увидел у Грота собственные мысли о времени, которые не сумел по тем или иным причинам высказать сам (например, открытие психологической вечности), поэтому расхождений между ними быть не может. В дополнение к размышлениям докладчика о понимании времени Трубецким А.П. Козырев указал, что Трубецкой искал в чувственности априорные категориальные формы, поэтому у него была интенция на преодоление Канта.

Предположения, объясняющие загадочное приближение соловьевской мысли к кантовской в поздней неоконченной работе «Теоретическая философия», где Соловьев критикует Декарта почти так же, как Кант, выдвинул в своем докладе Веса Ойттинен (Хельсинкский университет, Финляндия). Но, несмотря на все сходства кантовской критики с соловьевской, докладчик выявляет и существенные отличия: чистый субъект у Соловьева оказывается феноменологическим фактом, «Я» не определяется им как трансцендентальная апперцепция. Функции, которые у Канта были свойственны трансцендентальному единству апперцепции, Соловьев придает слову. Человеческое мышление у Соловьева не есть нечто самосозидающее, оно лишь реакция на память и слово. Субъект лишается у Соловьева автономии и подводится к надперсональному Слову. Поэтому коперниканский переворот, осуществленный Кантом в философии, нужно, согласно Соловьеву, преодолеть: истинная философия начинается тогда, когда субъект поднимается к свету Истины.

Владимир Николаевич Белов (РУДН, Россия) в докладе «Вл. Соловьев и русское неокантианство: историческая судьба учения Платона» показал, что Соловьев и русская религиозная философия пытались христианизировать учение Платона и неоплатоников. Неокантианцы Коген и Наторп, наоборот, «кантонизировали» своего Платона. В.Э. Сеземан создал целостную интерпретацию платонизма, не разрывая онтологические и гносеологические моменты. Философия, согласно Сеземану, — опытная наука, но этот опыт доступен человеку только в редкие моменты полной концентрации. На вопрос Э. ван дер Звейрде, ссылается

est to that of Kant. Trubetskoy believed that Kant thought of time as an intellectual model whereas in reality there are unique concrete individuals and spiritual links between them, described by the concept of *sobornost soznaniya* (roughly, “catholicity of consciousness”). Grot, who proclaimed time to be a spiritual instrument that orders the phenomena of consciousness, identified two mistakes in Kant: the Königsberg philosopher spoke about time as a concept and recognised time only as an inner form of experience. The discussion was joined by B. Mezhuiev who suggested that Solovyov saw in Grot some of his own thoughts about time which for various reasons he failed to formulate himself (for example, the discovery of psychological eternity). For this reason there can be no divergences between them. A. Kozyrev made an addition to the speaker’s reflections on Trubetskoy’s concept of time by pointing out that Trubetskoy sought in sensuality *a priori* categorical forms, so he had the intention to overcome Kant.

Vesa Oittinen (Helsinki University, Finland) in his presentation suggested explanations of the enigmatic rapprochement of Solovyov’s thought to Kantian thought in the later unfinished work *Theoretical Philosophy* in which Solovyov criticises Descartes almost in the same way as Kant. However, in spite of all the similarities between Kantian and Solovyovian critique, the speaker found substantial differences: the pure subject in Solovyov is a phenomenological fact. The self is not determined as transcendental apperception. Solovyov attributes to the word the functions which Kant attributed to the transcendental unity of apperception. Human thought, according to Solovyov, is not something that creates itself, it is merely a reaction to memory and word. Solovyov strips the subject of autonomy and brings it to the suprapersonal Word. Therefore the Copernican revolution accomplished by Kant in philosophy has to be overcome, according to Solovyov: true philosophy begins when the subject ascends to the light of the Truth.

Vladimir N. Belov (RUDN University, Russia) in his presentation “Vladimir Solovyov and Russian Neo-Kantianism: the Historical Destiny of Plato’s Teaching” demonstrated that Solovyov and Russian religious philosophy tried to Christianise the teaching of Plato and the neo-Platonists. Neo-Kantians Hermann Cohen and Paul Natorp, on the contrary, “Kantonised” their Plato. Vasiliy Seseman

ли Сеземан на Соловьева, *В.Н. Белов* ответил, что Сеземан воспринимал свою работу в контексте интернациональной традиции и не делал специального акцента на отечественной философии и на учениях ее представителей, хотя их влияние прослеживается в его работах.

Второй блок докладов, посвященный практической философии Канта и Соловьева в контексте русской и западной философской традиции, открыло выступление *Бориса Вадимовича Межуева* (МГУ им. М.В. Ломоносова, Россия) «Этика стыда вместо этики долга: опыт преодоления кантианства». Он подчеркнул, что главное отличие этики Соловьева от кантовской — рассмотрение не только отношений между разумными существами, но и отношений человека к животным и Богу. Если Кант выразил идею добра в максимальной чистоте, то Соловьев пытается это сделать в максимальной полноте. Распространяя добро на все сферы человеческой жизни, Соловьев постепенно переходит от чисто философской этики к прикладной, рассматривая социальные и правовые аспекты нравственности. *Б.В. Межуев* попытался выявить причины, побудившие Соловьева использовать достаточно специфичную терминологию в «Оправдании Добра», и акцентировал внимание на том, что в отличие от представителей немецкой классической философии — прежде всего Канта и особенно Фихте — Соловьев не считает свободу высшей ценностью, у него абсолютная свобода возможна только для абсолютного зла. *А.П. Козырев* заметил, что у позднего Соловьева человек смеющийся превращается в человека стыдящегося, и спросил, обусловлена ли эта трансформация влиянием Канта. По мнению *Б.В. Межуева*, здесь Соловьев сознательно отошел от Канта, который сузил этику, сведя ее к долгу.

Алексей Николаевич Круглов (РГГУ, Россия) в своем рассмотрении соловьевской критики в адрес кантовской практической философии сконцентрировался на пьесе «Альсим», диссертации «Критика отвлеченных начал», рассказе «На заре туманной юности...», словарной статье «Кант» и главном этическом труде русского философа «Оправдания Добра». По мнению докладчика, соловьевский перевод «Пролегоменов...» свидетельствует, что русский философ был беспрецедентным знатоком кантовских текстов, однако в «Оправдании Добра» вторую формулировку категорического императива Канта он приводит с небольшим сокращением

created a coherent interpretation of Platonism without severing ontological and epistemological aspects. Philosophy, according to Seseman, is an experiential science, but this experience is available to man only at rare moments of complete concentration. Asked by E. van der Zweerde whether Seseman was referring to Solovyov, Vladimir Belov replied that Seseman saw his work in the context of international tradition and did not specifically focus on Russian philosophy and the teachings of its representatives, although their influence can be traced in his works.

The second block of reports, devoted to the practical philosophy of Kant and Solovyov in the context of Russian and Western philosophical tradition, opened with the presentation by *Boris V. Mezhuев* (Lomonosov Moscow State University, Russia). “The Ethics of Shame in Place of the Ethics of Duty: an Experiment in Sublating Kantianism”. He stressed that the main difference of Solovyov’s ethics from that of Kant was that he considered not only the relations between reasonable creatures but also the relations of man to animals and to God. Whereas Kant expressed the idea of good in its purest form, Solovyov tries to make it as full as possible. By spreading good to all the spheres of human life Solovyov gradually moves from purely philosophical to applied ethics, considering social and legal aspects of morality. Boris Mezhuев tried to identify the reasons that prompted Solovyov to use somewhat unusual terminology in *The Justification of the Good* and drew attention to the fact that unlike the representatives of German classical philosophy — notably Kant and especially Fichte — Solovyov does not consider freedom to be the highest value; for him absolute freedom is possible only for absolute evil. A. Kozыrev noted that in later Solovyov the laughing man turns into a shame-ridden man and asked whether this transformation was due to Kant’s influence. In Boris Mezhuев’s opinion, Solovyov deliberately departed from Kant who had narrowed ethics by reducing it to duty.

Alexei N. Krouglov (Russian State University for the Humanities, Russia) examining Solovyov’s critique of Kant’s practical philosophy, concentrated on the play “Alsım”, the dissertation *Critique of Abstract Principles*, the story “At the Dawn of Misty Youth”, the dictionary entry “Kant” and the Russian philosopher’s main ethical work *The Justifica-*

ем. Возможно, Соловьеву было важно подчеркнуть, что классы и государство покушаются на человека, превращая его в голое средство. Но такое толкование, полагает А.Н. Круглов, вероятно, способствовало извращенным истолкованиям категорического императива в России, в соответствии с которыми человек якобы никогда не должен быть средством, а всегда целью. Сам Соловьев неизменно восхищался категорическим императивом, но от остальных положений кантовской этики он постепенно отказался. После доклада состоялась дискуссия относительно автономии и гетерономии воли в этике Соловьева. Б.В. Межуев подчеркнул, что в попытке Соловьева совместить категорический императив с высшим благом — весь смысл позднего периода его творчества, и в этом стремлении можно увидеть развитие кантовских идей. По мнению А.Н. Круглова, вряд ли возможно согласовать такое развитие с кантовским учением, поскольку в «Основоположениях метафизики нравов», ключевом тексте для своей этики, Кант объясняет, что гетерономия воли есть принцип всех неподлинных этических систем. Совершенно невозможно совместить категорический императив с отрицанием автономии воли — а именно это Соловьев пытается сделать в «Оправдании Добра», вводя в этику высшее благо, или Бога.

Доклад Владимира Витальевича Сидорина (Институт философии РАН, Россия) был посвящен значению идей Канта для нравственной философии Соловьева и Н.И. Кареева. Докладчик показал, что оба русских мыслителя уважительно относились к философии Канта, пытались преодолеть утилитаристские тенденции в этике, но они по-разному формулировали и разрешали этические проблемы в рамках своих учений, имели разные читательские аудитории. Для Кареева нравственность существует только в сознании человека. Здесь он ссылается на идеи Ф. Brentano о происхождении нравственного сознания, смягчая антикантианский пафос последнего. Психологические развитие субъекта, лежащее в основе его нравственного совершенствования, видится Карееву условием всеобщего счастья. Соловьев в отличие от Кареева субъектом нравственного развития провозглашал не только личность, но и общество в целом. Некоторые главы «Оправдания Добра» содержат критику субъективно-социологического подхода в этике, одним из представителей которого был Кареев, и потому их можно рассматривать как критические и в адрес

tion of the Good. In his opinion, Solovyov's translation of the *Prolegomena* attests that the Russian philosopher was a peerless connoisseur of Kantian texts, but he cites the second definition of Kant's categorical imperative in a slightly abridged version in *The Justification of the Good*. Perhaps it was important for Solovyov to stress that social classes and the state infringe upon man by turning him into a bare means. But such an interpretation, according to A. Krouglov, probably prompted distorted interpretations of the categorical imperative in Russia, whereby man should never be a means but always an end. Solovyov himself invariably admired the categorical imperative, but gradually renounced all the other provisions of Kantian ethics. The presentation was followed by a discussion between A. Krouglov and B. Mezhuiev on autonomy and heteronomy of the will in Solovyov's ethics. B. Mezhuiev stressed that Solovyov's attempt to combine the categorical imperative with the supreme value forms the gist of the later period of his work, an impulse in which one can discern a development of Kantian ideas. In the opinion of A. Krouglov it is hardly possible to match such a development with the Kantian teaching because in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, the key text for his ethics, Kant explains that the heteronomy of the will is the principle of all non-genuine ethical systems. It is totally impossible to combine the categorical imperative with negations of the autonomy of will, which is precisely what Solovyov attempts in *The Justification of the Good* by introducing the supreme value or God into ethics.

The presentation of Vladimir V. Sidorin (RAS Institute of Philosophy, Russia) was devoted to the significance of Kant's ideas for the moral philosophy of Vladimir Solovyov and Nikolai Kareev. The speaker argued that the two philosophers had respect for Kant's philosophy and tried to overcome utilitarian trends in ethics, but they formulated and resolved ethical problems in different ways in their teachings and had different audiences. For Kareev, morality exists only in the human consciousness. He cites the ideas of F. Brentano on the origin of moral consciousness, muting the latter's anti-Kantian pathos. The psychological development of the subject that underlines its moral self-improvement is seen by Kareev

Кареева. Однако ясных указаний на то, что Соловьев при этом имеет в виду конкретные этические сочинения Кареева, пока обнаружить не удалось. В дискуссии по докладу была артикулирована проблема упрощенного понимания кантовского категорического императива в русской философии, как это имеет место у Кареева, которой считал, что, согласно Канту, человек должен якобы всегда выступать только как цель, но никогда как средство наших поступков. По мнению А.Н. Круглова, такая интерпретация была характерна для позднего советского времени, а во времена Соловьева русских философов интересовали преимущественно проблемы адекватного перевода на русский кантовских слов и выражений. На вопрос Э. Свидерски, повлияли ли на Соловьева идеи Brentano и, в частности, его идея о том, что любовь должна играть особую роль в этике, В.В. Сидорин ответил, что до революции и в советский период Brentano был мало известен в России и потому, вероятно, не был известен и Соловьеву. Б.В. Межуев отметил, что об эросе Соловьев вспомнил только в «Жизненной драме Платона», то есть после завершения «Оправдания Добра».

Evert van der Zweijde (Неймегенский университет им. Св. Радбода, Нидерланды) в докладе «О неизменном докантианском ядре практической философии В.С. Соловьева» сосредоточился на политическом измерении философии русского мыслителя: соловьевские тексты всегда полемичны, а полемика — это форма политики в философии. Воспользовавшись понятием Дж. Ролза «идеальная теория», можно говорить, полагает Э. ван дер Звейрде, о сходстве кантовской идеи всемирного государства и предшествующей ему идеи федерации народов с соловьевскими идеалом свободной теократии и справедливым христианским государством. Но Соловьев в отличие от Канта допускает возможность познания реальности самой по себе. Далее, поздний Соловьев полагает, что знание не может быть объектом *всех* рациональных умов, а должно быть эксклюзивной привилегией некоторых или даже одного ума. Поэтому Соловьев фокусируется на источнике своей мудрости — Софии. Он стремится быть рыцарем Софии, христианским политиком. Однако возникает проблема: Божественная мудрость должна быть единой и всеобщей, но при ее исповедании она неизбежно превращается в частный опыт, а частное — это зло. Возможно, поэтому Соловьев оставляет свою

as the condition of universal happiness. Solovyov, unlike Kareev, declared as the subject of moral development not only the individual but society as a whole. Some chapters in *The Justification of the Good* contain a critique of the subjective-sociological approach to ethics, one of whose representative was Kareev, so that they can be seen as being critical of Kareev. However, no definitive proof has yet been found that Solovyov had in mind specific works of Kareev. The discussion of the above-mentioned presentation articulated the problem of a simplistic understanding of Kant's categorical imperative in Russian philosophy as is to be found in Kareev, who believed that according to Kant man should be only an end and never a means of our acts. According to A. Krouglov, such an interpretation was characteristic of the later Soviet period, whereas in the times of Solovyov Russian philosophers were interested primarily in the problems of an adequate translation into Russian of Kantian words and expressions. Asked by E. Swiderski whether Solovyov was influenced by Brentano's ideas, notably his idea that love must play a special role in ethics, V. Sidorin replied that before the revolution and during the Soviet period Brentano was little known in Russia and was probably unknown to Solovyov. B. Mezhuev noted that Solovyov turned to Eros only in *Plato's Life Drama*, i.e. after completing *The Justification of the Good*.

Evert van der Zweerde (Radboud University Nijmegen, Netherlands) in his presentation "The Permanent Kantian Core of Vladimir Solovyov's Practical Philosophy" concentrated on the political dimension of the Russian thinker's philosophy: Solovyov's texts are invariably polemical and polemics is a form of politics in philosophy. E. van der Zweerde believes that, taking advantage of John Rawls's concept of "ideal theory", one can say that the Kantian idea of the world state and the preceding idea of the federation of nations were similar to Solovyov's idea of free theocracy and a just Christian state. However, unlike Kant, Solovyov allows for the possibility of cognising reality in itself. Furthermore, the later Solovyov believes that knowledge cannot be the object of *all* rational minds, but only an exclusive privilege of

работу «La Sophie...» незавершенной. В ходе последовавшей дискуссии Э. Свидерски обратил внимание, что у Соловьева в «Оправдании Добра» играет роль конкретная эмпирическая история в ее развитии. Э. ван дер Звейрде согласился, что, с одной стороны, Соловьев — типичный мыслитель XIX в., потому что верит в прогресс и даже в гармоничное развитие человечества — и здесь чувствуется влияние контовского позитивизма. С другой — Соловьев смотрит на историю как на шахматы, подразумеваемая за историческим развитием некий план, что порождает своего рода исторический схематизм. В «Оправдании Добра» Соловьев несколько изменил свой взгляд на историю, обратив внимание на конкретные эмпирические изменения и события. Вообще в этой работе он поставил такие вопросы, которые оказались даже важнее предложенных им ответов. Б.В. Межуев заметил, что в своем понимании истории Соловьев не мог согласиться с принципом зла во спасение, точнее, он готов был допустить, что, например, эгоизм деятелей прежних времен мог привести к положительным последствиям, — и в этом у него действительно прослеживается некий эсхатологический план. Но Соловьев не приемлет этот принцип для современной эпохи, которая должна была, по его мнению, наступить после выхода «Оправдания Добра». Э. ван дер Звейрде предположил, что такая позиция Соловьева объясняет, почему он не либерал, если понимать под либералом человека, который считает эгоизм и индивидуализм неотъемлемым правом людей и причиной богатства общества. В этом смысле Кант — либерал и философ модерна, а поздний Соловьев — консерватор и философ антимодерна. Однако мыслить так, будто философии Канта не было, Соловьев уже не мог — и в этом один из интереснейших парадоксов его как мыслителя.

Эдвард Свидерски (Фрибурский университет, Швейцария) в своем докладе «Самоопределение и / или реакция на ценность? Кант, Соловьев, Шелер — и Гарри Франкфурт — о моральной психологии» рассмотрел сложное соотношение самодетерминированной автономной воли и чувства любви. Шелер и Соловьев настроены критически и оппозиционно по отношению к кантовской формальной этике, полагая, что должен существовать источник нормативности воли, лежащий за ее пределами. В отличие от Канта, Соловьев и Шелер признают наличие объективных ценностей, верят,

some or even one mind. Therefore Solovyov focuses on the source of his wisdom: Sophia. He seeks to be the knight of Sophia, a Christian politician. However, a problem arises: divine wisdom should be one and universal, but when preached it inevitably turns into particular experience and the particular is evil. This may be why Solovyov left his work “La Sophie” unfinished. During the discussion after the presentation Edward Swiderski drew attention to the fact that in Solovyov’s *The Justification of the Good* concrete empirical history in its development plays a role. Evert van der Zweerde agreed that on the one hand Solovyov was a typical nineteenth-century thinker because he believed in progress and even in the harmonious development of humankind, which is redolent of Comte’s positivism. On the other hand, Solovyov sees history as a game of chess, seeing a certain plan in historical development, which generates a kind of historical schematicism. In *The Justification of the Good* Solovyov tweaks his view of history, drawing attention to concrete empirical changes and events. In general, in his work he raised the questions that turned out to be even more important than the answers he proposed. B. Mezhuiev noted that in his approach to history Solovyov could not agree with evil for the sake of the redemption principle, or rather, he was prepared to admit that, for example, the egotism of historical figures of earlier times could have brought positive consequences — and this does indeed indicate a certain eschatological aspect. However, Solovyov rejects that principle for the modern epoch, which in his view must come after the publication of *The Justification of the Good*. Evert van der Zweerde suggested that Solovyov’s position explains why he is not a liberal if by liberal one understands a person who considers egotism and individualism to be an inalienable right of people and the source of society’s wealth. In that sense Kant is a liberal and modern philosopher and the later Solovyov is a conservative and an anti-modern philosopher. However, Solovyov could no longer think as if Kant’s philosophy did not exist, and this is one of the most intriguing paradoxes of Solovyov as a thinker.

что Бог и бессмертная душа действительно существуют, а не являются лишь постулатами практического разума, поэтому у них нравственный человек свободно выбирает гетерономию собственной воли. Современный философ Г. Франкфурт противостоит Соловьеву и Шелеру, соглашаясь с кантовской концепцией автономной воли. Ни отклик на ценность, как у Шелера, ни открытие истинной нравственной природы, как у Соловьева, не являются правильной характеристикой роли любви по отношению к воле. Мы конституируем нашу волю, если и только если мы заботимся о чем-то или о ком-то, отождествляем себя с нашей заботой, обязуясь действовать надлежащим образом, чтобы исключить других. Любовь вовсе не обязательно возникает как результат ценности кого-либо или чего-либо. Скорее, наоборот: нечто или некто для нас ценны, именно потому что мы их любим. Любовь имеет отношение к личной интеграции: я не могу любить, если не забочусь о себе как о своем заботящемся «Я». Однако, согласно Канту, долг любить — это абсурд, у Франкфурта же все, что нам нужно для фундаментальной идентификации себя, — это любовь. На вопрос *В.Н. Белова*, присутствует ли у Соловьева хотя бы в имплицитном виде эстетический аспект любви, *Э. Свидерски* ответил, что этот аспект у Соловьева не играет никакой роли, а для Франкфурта этот аспект имеет смысл. Например, мы, любя искусство, сами наделяем его ценностью и ориентируем свою волю на эту ценность. *В. Ойттинен* указал на спинозистскую концепцию интеллектуальной любви к Богу как возможный источник для морального учения Соловьева и его понимания любви. *Б.В. Межуев* уточнил, что в «Оправдании Добра» у позднего Соловьева речь идет только о половой любви. *Пярттыли Ринне* обратил внимание на то, что для Канта любовь — это проявление не только чувства, но и воления. В «Метафизике нравов» Кант пишет о «практической любви», что напоминает позицию Франкфурта, хотя обоснование последним своих тезисов существенно отличается от кантовского.

Работа конференции завершилась выступлением *Томаса Немета* (Нью-Йорк, США) на тему: «Эстетика у Соловьева и Канта: Должна ли красота соответствовать моральному благу?» По мнению докладчика, трактовки красоты у Канта и Соловьева разительно отличаются. Согласно Канту,

Edward Swiderski (Fribourg University, Switzerland) in his presentation “Self-Determination and/or Reaction to Value? Kant, Solovyov, Scheler — and Harry Frankfurt on Moral Psychology” looks at the complicated relationship between self-determination of the autonomous will and the feeling of love. Scheler and Solovyov are critical of Kant’s formal ethics, believing that there must exist a source of normative will outside its limits. Unlike Kant, Solovyov and Scheler recognise the existence of objective values, believe that God and the immortal soul do exist and are not merely postulates of practical reason, therefore for them the moral man freely chooses the heteronomy of his own will. Modern philosopher Harry Frankfurt takes issue with Solovyov and Scheler agreeing with the Kantian concept of autonomous will. Neither a response to value, as with Scheler, nor the discovery of the true moral nature, as with Solovyov, are correct characteristics of the role of love with regard to will. We state our will if and only if we care for something or somebody, identifying ourselves with our care, pledging to act in a proper way in order to exclude others. Love by no means always arises as a result of the value of somebody or something. The reverse is probably true: something or somebody are valuable for us because we love them. Love relates to personal integrity: I cannot love if I do not care about myself as about my caring self. However, according to Kant, the duty to love is an absurdity. But according to Frankfurt, all we need for fundamental self-identification is love. Asked by *V. Belov* whether Solovyov at least implies the aesthetic aspect of love, *Edward Swiderski* replied that this aspect plays no part in Solovyov while it has meaning for Frankfurt. For example, in loving art we invest with value and orient our will towards this value. *V. Oittinen* brought up Spinoza’s concept of intellectual love of God as a possible source of Solovyov’s moral teaching and his understanding of love. *B. Mezhuiev* added that in *The Justification of the Good* later Solovyov speaks only about sexual love. *Pärttyli Rinne* drew attention to the fact that for Kant love manifests not only feeling but also volition. In *Metaphysics of Morals* Kant writes about “practical love” which is reminiscent of Frankfurt’s position, although the latter’s explication of his thesis differs substantially from that of Kant.

мы можем говорить об эстетических свойствах предметов, используя исключительно субъективный критерий: предмет рассматривается нами как эстетический только тогда, когда он обеспечивает удовольствие нам как наблюдателям уже только одним своим существованием. Соловьев не говорит о ключевой роли наблюдателя в эстетике, для него красота объективна и является неотъемлемым качеством предмета самого по себе. Однако он не приводит никакого определенного критерия, руководствуясь которым мы можем установить, что такое красота. В «Критике отвлеченных начал» Соловьев утверждает, что реализация всеединства во внешнем материальном мире будет абсолютной красотой. Но поскольку эта красота не присутствует в нашей реальности, ее осуществление представляет собой эстетическую задачу человечества. А в статье «Красота в природе» Соловьев определяет красоту как результат трансформации вещи путем воплощения в ней «сверхматериального принципа». В ходе дискуссии по докладу Б.В. Межуев предположил, что если бы Соловьев начал писать «Оправдание Красоты», то, скорее всего, он бы его не закончил: в поздний период творчества объективизм красоты стал для него неприемлемым.

Все доклады и выступления в дискуссиях, состоявшиеся в рамках конференции, продемонстрировали неослабевающий интерес международного философского сообщества к философскому наследию Иммануила Канта и Владимира Соловьева и наличие большого количества открытых исследовательских вопросов, подлежащих дальнейшему скрупулезному изучению. По итогам конференции планируется издание сборника статей.

Конференция и данная публикация были поддержаны из средств субсидии, выделенной на реализацию Программы повышения конкурентоспособности БФУ им. И. Канта.

Список литературы

Введенский А.И. О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 56, № 1. С. 2–35.

Корнилаев Л.Ю. Кант и проблема революции. Обзор международной конференции (Калининград, 9–10 ноября 2017 г.) // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 1. С. 74–87. doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-5.

The Conference ended with the presentation by *Thomas Nemeth* (New York, USA) on “Aesthetics in Solovyov and Kant: Must Beauty Parallel the Moral Good?” He drew attention to the striking difference in the way Kant and Solovyov interpret beauty. According to Kant, we can speak about the aesthetic features of objects using an exclusively subjective criterion: we consider an object as an aesthetic one only when it gives us pleasure as observers by just being in existence. Solovyov does not speak of the key role of the observer in aesthetics. For him beauty is objective and is an inalienable quality of the object in itself. However, he does not provide any coherent criterion by which we can establish what beauty is. In his *Critique of Abstract Principles* Solovyov claims that the implementation of unitotality in the external material world would amount to absolute beauty. But because this beauty is not present in our reality, implementing it is the aesthetic task of humanity. In his article “Beauty in Nature” Solovyov defines beauty as the result of the transformation of a thing through making it an embodiment of “supramaterial principle.” In the discussion that followed B. Mezhuiev suggested that if Solovyov had started writing “Justification of Beauty” he would probably never have completed it because in his later period he no longer accepted the notion that beauty was objective.

All the presentations and the discussions held as part of the Conference demonstrated an unflagging interest of the international philosophical community in the philosophical legacy of Immanuel Kant and Vladimir Solovyov and the existence of a large number of open questions that call for further scrupulous study. A collection of articles on the results of the Conference is planned.

This International conference and this publication were supported by the Russian Academic Excellence Project at the Immanuel Kant Baltic Federal University.

References

Vvedensky, A. I., 1901. On Mysticism and Criticism in Solovyov’s Theory of Cognition. *Voprosy filosofii i psikhologii* [Problems of Philosophy and Psychology], 56(1), pp. 2-35. (In Russ.)

Kornilaev, L. Yu., 2018. Kant and the Problem of Revolution: A Report of the International Conference (Kaliningrad, November 9-10, 2017). *Kantian Journal*, 37(1), pp. 74-87. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-1-5>.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

Об авторе

Сергей Валентинович Луговой, кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Академии Кантианы, Институт гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: SLugovoi@kantiana.ru

Для цитирования:

Луговой С.В. Кант и Соловьев: конвергенции и дивергенции. Обзор международной конференции (Калининград, 15–16 ноября 2018 г.) // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 4. С. 83–95. doi:10.5922/0207-6918-2018-4-4

The author

Dr Sergey V. Lugovoy, Associate Professor, Senior Research Fellow, *Academia Kantiana*, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad, Russia.

E-mail: SLugovoi@kantiana.ru

To cite this article:

Lugovoy, S. V., 2018. Kant and Solovyov: Convergences and Divergences. Report of the International Conference (Kaliningrad, 15-16 November 2018). *Kantian Journal*, 37(4), pp. 83-95. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-4-4>

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК
KANTIAN JOURNAL

2018

Том 37
Vol. 37

№ 4

Перевод с англ. *А. С. Киселев*
Перевод с нем. *А. С. Зильбер*
Перевод на англ. *Е. Н. Филиппов*
Редактор *И. О. Дементьев*
Корректор *П. С. Щербаков*
Компьютерная верстка *А. В. Иванов*

Translated from Russian by *E. N. Filippov*
Translated into Russian by *A. S. Kiselev, A. S. Zilber*
Copy-edited by *I. O. Dementev*
Russian version proofread by *P. S. Tscherbakov*
English version proofread by *K. Caskie*
Layout by *A. V. Ivanov*

Подписано в печать 21.01.2019 г.
Формат 84×108 1/16. Усл. печ. л. 10,0
Тираж 500 экз. (1-й завод 42 экз.). Заказ 95

Sent to the printers on January 21, 2019
Size 84×108 1/16. 10.0 sheets
500 copies (first print: 42 copies). Order 95

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236022, г. Калининград, ул. Гайдара, 6

Immanuel Kant Baltic Federal University Press
6 Gaidara st., Kaliningrad, 236022, Russia