

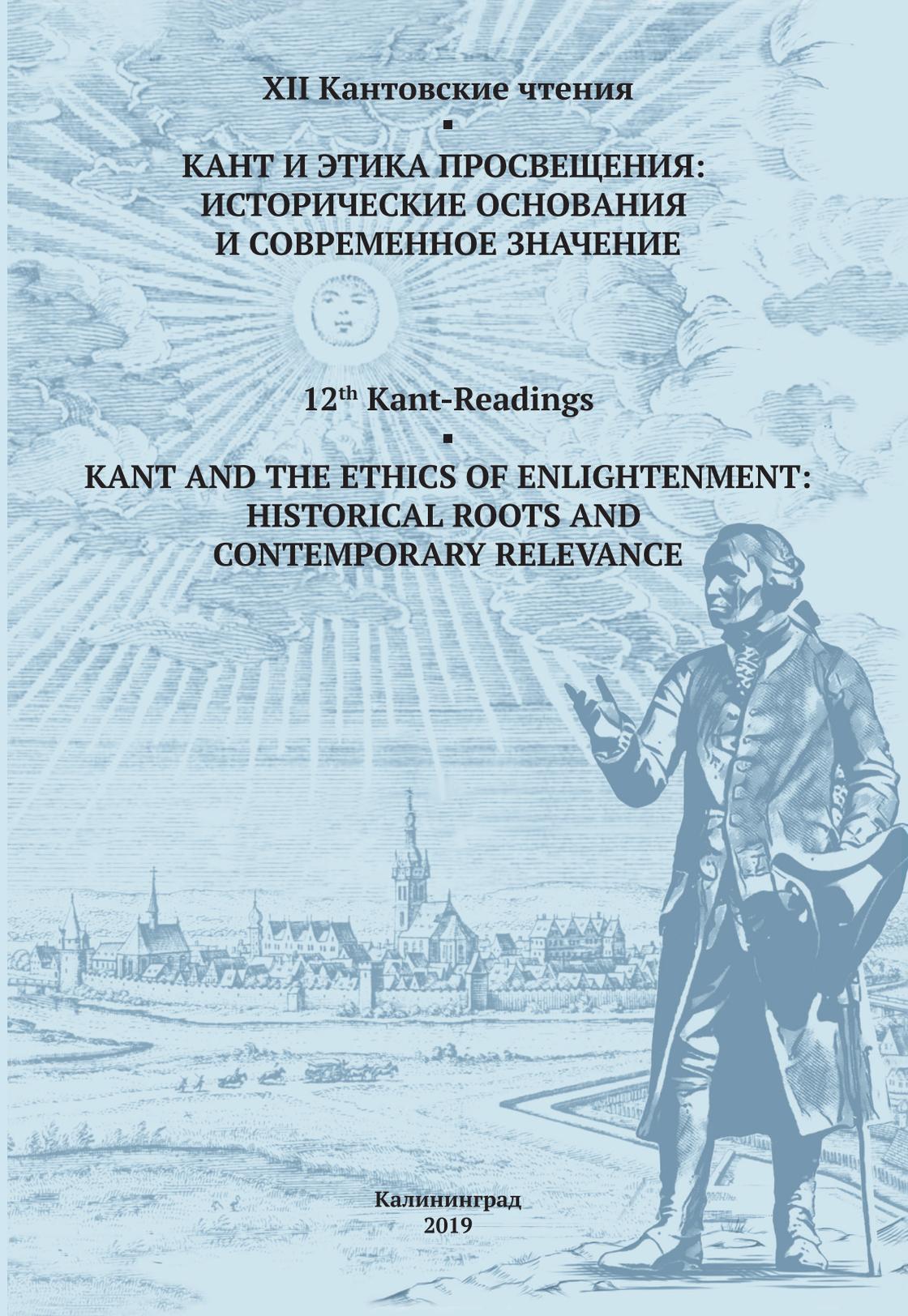
XII Кантовские чтения

**КАНТ И ЭТИКА ПРОСВЕЩЕНИЯ:
ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
И СОВРЕМЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ**

12th Kant-Readings

**KANT AND THE ETHICS OF ENLIGHTENMENT:
HISTORICAL ROOTS AND
CONTEMPORARY RELEVANCE**

**Калининград
2019**





БФУ
им. И. Канта



5100



РОССИЙСКИЙ
ФОНД
ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

XII Кантовские чтения

КАНТ И ЭТИКА ПРОСВЕЩЕНИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ И СОВРЕМЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ

Тезисы докладов международной научной конференции

Калининград
21—25 апреля 2019 года

12th Kant-Readings

KANT AND THE ETHICS OF ENLIGHTENMENT: HISTORICAL ROOTS AND CONTEMPORARY RELEVANCE

Proceedings of the International Conference

Kaliningrad
April 21—25, 2019

Издательство
Балтийского федерального университета им. И. Канта
2019

УДК 1(091):17
ББК 87.7
Д23

Рецензент

Васильев В. В., проф., д-р. филос. наук,
зав. кафедрой истории западной философии
философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова

Д23 XII Кантовские чтения. Кант и этика Просвещения: исторические основания и современное значение = 12th Kant-Readings. Kant and the Ethics of Enlightenment: Historical Roots and Contemporary Relevance : тез. докл. междунар. науч. конф. / ред.-сост. Н. А. Дмитриева, В. А. Чалый. — Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2019. — 289 с.
ISBN 978-5-9971-0530-3

Рассмотрены проблемы, поднятые в этике Канта и этических доктринах Просвещения. Обсуждаются темы этического содержания и значения проекта Просвещения как такового, возможности его рационального обоснования, его рецепции и эволюции в последующие эпохи, в разных странах и особенно в России. Поднимается вопрос о продуктивности кантовской этики и этики эпохи Просвещения для современных размышлений об этике и просвещении, а также для ответа на злободневные и грядущие вызовы, спровоцированные технологическим прогрессом.

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (грант №19-011-20160 «Научные мероприятия»).

This publication was supported by the Russian Foundation for Basic Research (project no. 19-011-20160).

УДК 1(091):17
ББК 87.7

© Н. А. Дмитриева,
В. А. Чалый, составление, 2019
© БФУ им. И. Канта, 2019

ISBN 978-5-9971-0486-3

СОДЕРЖАНИЕ CONTENTS

Пленарные доклады Plenary Presentations

<i>Baum M.</i> Kants praktischer Platonismus.....	15
<i>Vacin S.</i> Moralphilosophie als Aufklärung: Kants Methode und die Bedeutung der „gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis“	17
<i>Семенов В. Е.</i> Специфика трансцендентальной дедукции практического разума в этике И. Канта	19
<i>Круглов А. Н.</i> О роли умонастроения (Gesinnung) в этике Канта..	22
<i>Timmermann J.</i> Kant's Argument against Mercy	25
<i>Kleingeld P.</i> How to Use Someone 'Merely as a Means'	27
<i>Shell S. M.</i> Kant as "Soothsayer": The Problem of Progress and the Sign of History	28
<i>Hanna R.</i> The New Conflict of the Faculties: Kant, Radical Enlightenment, and <i>the Deep(er) State</i>	30
<i>Чалый В. А.</i> Четыре смысла понятия «человечество» в философии Канта.....	32

Главные доклады Main Presentations

<i>Pauer-Studer H.</i> Kant's Idea of a Realm of Ends and Contemporary Kantian Accounts of Self-Constitution	37
<i>Rinne P.</i> Kant and the System of Love of Human Beings	39
<i>Калинников Л. А.</i> Система Канта как развитие идеологических интенций Просвещения	41
<i>Перов В. Ю.</i> Моральная философия И. Канта и судьбы «Проекта Просвещения».....	43

<i>Савельева М.Ю.</i> И. Кант об императивной сущности гениальности.....	45
<i>Белов В.Н.</i> Этико-религиозная концепция Германа Когена и христианство	47
<i>Kornilaeв L. Yu.</i> Kant's Pedagogical Doctrine and the Current Problems of Education.....	49
<i>Denkov D. A.</i> Tier-Mensch-Maschine: die Beantwortung der Frage <i>Was ist Aufklärung?</i> in wirkungsgeschichtlichem Kontext.....	52
<i>Kauark-Leite P.</i> Science, Genius, and Ideas of Reason	53

Секция 1

Этика Канта и ее актуальность

Section 1

Kant's Ethics and Its Actuality

<i>Brandhorst M.</i> Kant über Menschenwürde und die Würde des Gesetzes	57
<i>Stolzenberg J.</i> Human Dignity — A Kantian Defence	59
<i>Kozyra W.</i> Kant's Anti-Humanism: An Outline.....	60
<i>Zanchet M. E.</i> On Feelings as Condition for Morality	62
<i>Харитонова А.М.</i> Понятие «вера» в критической философии: соотношение понятийного аппарата логики, философии религии и этики Канта.....	64
<i>Yeung T. L.</i> Hoffnung in Kant's Philosophy and Its Significance in Kantian and Enlightenment Ethics	66
<i>Basile C.</i> Know Thyself. The Role of Limitation and the Language of the Intelligence in Kant	68
<i>Espirito Santo M.</i> Kant on Freedom and Morality in the <i>Groundwork for the Metaphysics of Morals</i>	70
<i>Болотов И.В.</i> Теоретическое и практическое в учении Канта о свободе: место для одной апории	72
<i>Катречко С.Л.</i> Тезис «свобода есть осознанная необходимость» и его радикальная трактовка у Канта.....	74
<i>Павлов В.Л.</i> Принцип справедливости в моральном учении И. Канта.....	76

Секция 2
Кант и история этики Просвещения

Section 2
Kant and the History of Enlightenment Ethics

<i>Луговой С. В.</i> Этические установки Канта-натурфилософа в магистерской диссертации 1755 года «Об огне»	81
<i>DeWitt J.</i> Kant and Anselm on Freedom and the Rational Origin of Evil ...	83
<i>Russo M.</i> Kantian Enlightenment and Humanism	85
<i>Ender S.-A.</i> Aus dogmatischem Schlummer erwacht. Zur Rolle der Freiheit bei Rousseau und Kant	87
<i>Walsh J.</i> Kant's <i>Principia Diudicationis</i> and <i>Executionis</i>	89
<i>Кауфман И. С.</i> Радикальное Просвещение Спинозы и Мендельсона..	91
<i>Крыштон Л. Э.</i> Кант и Шпальдинг о «добропорядочном человеке» Спинозе.....	93
<i>Garibay-Petersen C.</i> Kant and Mendelssohn on the Limits of the Enlightenment.....	95
<i>Hovda J.</i> Enlightenment, Laziness, and Humanity.....	97
<i>Lopes C.</i> A Haskalah Story.....	99
<i>Reshenin S.A.</i> Schiller on Moral Motivation and the Aesthetic Education..	101
<i>Moro N.</i> Relationships as Foundations of Practical Philosophy: J. F. Herbart's Realism and I. Kant's Transcendental Freedom	103
<i>Румянцева Т. Г.</i> Моральная философия как предмет полемики Г. Гегеля с И. Кантом в «Феноменологии духа»	105

Секция 3
Рецепция этики Канта и Просвещения в России и мире

Section 3
**Reception of Enlightenment and Kant's Ethics
in Russia and the World**

<i>Мальшев А. В.</i> Христология И. Канта и свт. Иннокентия (Борисова): догматический аспект	109
<i>Cibotaru V.</i> The Role of God for Ethics in the Thought of Kant and Dostoevsky	111

<i>Пушкарский А. Г.</i> О компаративистских исследованиях оснований этических концепций И. Канта и Вл. Соловьева на основе системной модели аргументации В. Н. Брюшинкина.....	113
<i>Резвых Т. Н.</i> Этика Канта и ранний Франк: pro et contra	115
<i>Самохвалова В. К.</i> Позитивизм П. А. Сорокина против «этики долга»	117
<i>Чередников В. И.</i> Образ И. Канта в «Истории становления самосознающей души» А. Белого.....	119
<i>Дудчик А. Ю.</i> Культурный трансфер в истории философии: о восприятии кантовских этических и политических идей во Франции XIX века.....	121
<i>Heidenreich H.</i> „Erfahrungsbeweise für die Unsterblichkeit der Seele“? — Die Rezeption der kantischen Postulatenlehre in Spiritismus, Materialismus und Neukantianismus um 1900.....	124
<i>Мухутдинов О. М.</i> О возможностях феноменологической интерпретации системы практического разума Канта	126
<i>Шиян А. А.</i> Основные предпосылки критики М. Шелером этики Канта.....	128
<i>St-Laurent G.</i> Charles Taylor on Self-Responsibility and Self-Legislation	130
<i>Zavalij A. G.</i> Kant's Influence on the Religious and Ethical Doctrines of the “Kerygma” Theologians in the 20 th Century.....	132
<i>Häntschi C.</i> Aufklärung als „philosophisches Ethos“: Kant und Foucault.....	134
<i>Шашлова Е. И.</i> Этика Фуко как Просвещение Канта: неизбежность критики разума и позитивность власти	136

Секция 4

Просветительские этика и эстетика в их взаимосвязи

Section 4

Enlightenment Ethics and Aesthetics in Correlation

<i>Ferrara I.</i> Ethics and Aesthetics in Kant: from the <i>Observations</i> to the <i>Remarks</i> on the Feeling of Beautiful and the Sublime (1764—1765).....	141
<i>Motta G.</i> Aufklärung durch Urteilskraft. Kants Auffassung der bestimmenden / reflektierenden / praktischen Urteilskraft in drei Modellen der Modalität dargestellt	143

<i>Lai T.</i> Imagination and World: Samuel Todes' Critique of Kant's Epistemology	145
<i>Крюков А. Н.</i> Нравственно ли прекрасное?	147
<i>Грачева М. В.</i> Рецепция теории смеха Иммануила Канта	149
<i>Pfeuffer A.</i> Leibniz and Kant: The Beauty of Harmony.....	151
<i>Sandru A. R.</i> Displeasure as a Principle of Change. The Importance of the Anthropology in Kant's Theoretical and Practical Philosophy.....	153
<i>Felaj S.</i> An Aesthetic Feeling with a Moral Function: the Role of Disgust from Mendelssohn to Kant.....	155
<i>Laiho H.</i> On Taste as Ethical-Aesthetic Notion in Kant.....	157
<i>Klingner S.</i> Durch Literatur bessere Menschen? Kant und der Beitrag der Dichtkunst zur moralischen Kultur.....	158
<i>Концев И. Д.</i> Кант: этика, эстетика и гендерный фактор	160
<i>Тесля А. А.</i> Эстетика в пространстве этики: воспитательная роль искусства и статус музея в культурной ситуации модерна	165

Секция 5

Этика Канта в неокантианстве

Section 5

Kant's Ethics in Neo-Kantianism

<i>Widmer E.</i> The Impact of F. A. Lange's <i>History of Materialism</i> on Socialist Interpretations of Kant's Categorical Imperative	169
<i>Papa S.</i> The End of All Things as Ungovernability. Kant and Cohen on Religion and Reason.....	171
<i>Contadini D.</i> Beauty, Sharing and Moral Virtues. On the Cohenian Reading of the Kant's <i>Critique of Judgment</i>	173
<i>Шевцов А. В.</i> Этика — это логика? (неокантианские воззрения Германа Когена по работе «О философской системе Г. Когена» С. Л. Рубинштейна)	175
<i>Зверева О. Ю.</i> Проблема этического и эстетического: П. Наторп и М. М. Бахтин в контексте ценностного подхода И. Канта и неокантианства.....	178

<i>Владимиров П. А.</i> Значение практической философии И. Канта в этике В. Э. Сеземана.....	181
<i>Тетюев Л. И.</i> Этика Канта в давосской дискуссии: Э. Кассирер и М. Хайдеггер.....	183
<i>Paetz J.</i> The Determinacy of the Practical.....	185
<i>Голубева Ю. В.</i> Влияние этики И. Канта на понимание истории В. Виндельбаном, Г. Риккертом и В. Дильтеем.....	187
<i>Загурняк М. Ю.</i> Антинатуралистическое обоснование этики И. Канта как фундамент конвергенций понятия социального субъекта у М. Вебера и С. И. Гессена.....	189
<i>Pietras A.</i> Hans Wagner's Idea of Human Dignity as a Continuation of Kant's Enlightenment Ethics.....	191

Секция 6

Просвещение, политика и образование

Section 6

Enlightenment, Politics, and Education

<i>Hutflötz K.</i> Erziehung zur Mündigkeit? Eine philosophische Anfrage in bildungspolitischer Perspektive.....	195
<i>Kniep T.</i> Selber denken! — Aber wie? Zur Relevanz der kantischen Grundsätze mündigen Denkens.....	197
<i>Грифцова И. Н., Сорина Г. В.</i> Идеи И. Канта о моральном образовании и воспитании в современном контексте.....	199
<i>Vatansever S.</i> The Role of Education for Individual Enlightenment.....	201
<i>Nowotniak-Poręba J.</i> The Private: Kantian Concept Enlightened by the Feminist Critique of Patriarchy.....	203
<i>Pape C.</i> Kant, the Enlightenment, and Sex Education (Sexualaufklärung).....	205
<i>Baghai F.</i> The Concept of Politics in Kant's Critical Method of Metaphysics.....	206
<i>Zilber A. S.</i> Anthropological Dimension of Kant's Political Philosophy.....	209
<i>Hammer M.</i> Kants Vorurteilslehre und Vorurteilungskritik — Modi radikaler Aufklärung.....	211

<i>Pasquarè R.</i> Kants Aufklärung als kritisches Denken und Handeln. Disziplinierung der Politik durch Selbstdisziplinierung der Öffentlichkeit.....	213
<i>Иванов М. А.</i> Кант о свободном мышлении и его границах	215
<i>Чепурин К. В.</i> Всеобщность и уязвимость: Кант об интенсивности просвещения.....	217
<i>Мясников А. Г., Мясникова Т. А.</i> Современные «философские анти-вирусы» как реализация принципов кантовского критицизма	219
<i>Зубец О. П.</i> Кант и «этика после Аушвица»	221

Секция 7

Наука, технологии и этика просвещения

Section 7

Science, Technology, and Enlightenment Ethics

<i>Gordon J.-S.</i> Kant and Applied Ethics: The Concept of Personhood under Fire	225
<i>Мартынова С. А.</i> Телеология И. Канта и проблемы биоэтики.....	227
<i>Полянский Д. В.</i> Кантовская концепция безумия и гуманизация психиатрии	229
<i>Куракина О. Д.</i> Этика Просвещения в устоях современной науки	231
<i>Зайцева Н. В.</i> От кантовского априоризма к генеративным а priori Гуссерля. Метафизика морали и современные когнитивные исследования	233
<i>Даниелян Н. В.</i> И. Кант как первый эпистемологический конструктивист	235
<i>Бажанов В. А.</i> Числовое познание в перспективе кантианской программы в современной нейронауке.....	237
<i>Смирнов Д. Г.</i> Ноосфера Иммануила Канта: категорический императив и ноосферный закон	239
<i>Смирнов Г. С.</i> И. Кант и критика «синтетического разума»: этико-антропологические аспекты.....	241
<i>Меликян М. А.</i> Человек вечного мира: история и современность.....	243

Секция 8
Кант и радикальное просвещение

Section 8
Kant and Radical Enlightenment

<i>Meer R.</i> The Peculiar Fate of Human Reason	247
<i>Figueiredo V.</i> The Figures of Genius	249
<i>Borges M.</i> How Can Kant Reconcile Enlightenment and Religion? ...	251
<i>Clewis R.</i> Critique of Modernity, Kant's Views of the Fine Arts, and Enlightenment.....	253
<i>Ellis A.</i> Radically Enlightened Epistemology: The Unity of Apperception, the Unity of Space, and the Self-Articulation of Understanding	255
<i>Gözkân B.</i> "Dare to Be Free" as a Key to Understand Contemporary Problems.....	257
<i>Özdağ C.</i> Re-Reading Kant for a New Enlightenment: Kantian Critique of <i>The Dialectics of Enlightenment</i>	259
<i>Hale D.L.</i> Enlightened Heads, Emboldened Hearts, Ennobled Hands: Kant on the Dignity of Labor	261
<i>Pirni A.</i> Heritages of Radical Enlightenment. Kant's Contribution to the Affirmation of Social Rights	263

Форум молодых ученых

Forum for Young Scholars

<i>Kiselev A.S.</i> A Comparative Analysis of the Interpretations of Locke's Concept of the State of Nature.....	267
<i>Slover C.</i> The Paradox of Enlightenment: Freedom and Law in the first <i>Critique's</i> Transcendental Deduction.....	269
<i>Ермолович А. А.</i> Космополитизм позднего Просвещения в политико-правовых проектах Канта и раннего Фихте.....	271
<i>Головин А. А.</i> Этика Канта в осмыслении А. Шопенгауэра и В. Виндельбанда.....	273

<i>Смирнов Г. С.</i> Компатибилистский шов проекта Просвещения Канта.....	275
<i>Рожин Д. О.</i> Этико-теологическое доказательство бытия Бога Канта в умозрительной философии Ф. Голубинского.....	277
<i>Умникова П. Д.</i> Представление о социальном в философии С. Л. Франка: критика Канта и неокантианства.....	279
<i>Бонадысева П. Р.</i> Модель этики Абсолюта: И. Кант и Н. О. Лосский.....	281
<i>Аккаев Р. А.</i> Русская мысль о роли кантианской этики и философии в формировании милитаризма в Германии в начале XX века.....	284
<i>Цидзеневский А. С.</i> О легитимности интерпретации Дж. Ролзом категорического императива морали И. Канта.....	286
<i>Гизбрехт Е. С.</i> Кантовская этика в теории прав животных.....	288

Пленарные доклады

Plenary Presentations

Kants praktischer Platonismus

Manfred Baum

Bergische Universität Wuppertal

E-mail: baum@uni-wuppertal.de

Schon 1935 hat Klaus Reich darauf aufmerksam gemacht, dass die Ethik der ursprüngliche Gegenstand der Beeinflussung Kants durch die Platonische Philosophie war. Denn in der Dissertation von 1770 *De mundi sensibilis atque intelligibilis...* beruft sich Kant auf Platons Ideenlehre und nennt die Idee der Republik als Beispiel für einen moralischen Begriff, der nur durch den reinen Verstand selbst erkannt werden kann. Seitdem gehört die Moralphilosophie für Kant zur Metaphysik, und er ist der erste und einzige Philosoph, der der theoretischen „Metaphysik der Natur“ eine praktische „Metaphysik der Sitten“ an die Seite gestellt hat. Noch 1776/78 notiert sich Kant: „Plato: Moral aus der Idee, nicht den Neigungen oder Erfahrungen gemäß“ (*Refl* 6842). Trotz der Differenzen zwischen Platons und Kants Begriff der Idee, deren er sich bewusst war, hat Kant auch später daran festgehalten dass Platon durch seine Ideenlehre hinsichtlich der Prinzipien der Sittlichkeit, der Gesetzgebung und der Religion „ein ganz eigentümliches Verdienst“ (B 375) habe, wofür er jetzt auch die reine Idee der Tugend als Beleg anführt. „Plato fand seine Ideen vorzüglich in allem was praktisch ist“, sagt Kant (B 371). Also sowohl in der Ethik als auch in der Rechtslehre ist Platon für ihn ein Philosoph, dessen „Bemühung“ „Achtung und Nachfolge verdient“ (B 375), was bei Kant dadurch geschieht, dass er seine Moralphilosophie auf einen Rationalismus gründet, in dem die reine praktische Vernunft die Gesetzgeberin für das Handeln der Menschen und die Maximen ihres

Willens ist. Erst durch diese moralischen Gesetze wird bestimmbar, welches Wollen gut oder böse und welches Handeln recht oder unrecht ist. Damit folgt Kant wiederum Platons Vorbild, indem er den Empirismus in der Moral verwirft: „In Ansehung der sittlichen Gesetze... ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich *tun soll*, von demjenigen herzunehmen, oder dadurch einschränken zu wollen, was *getan wird*.“ (B 375) Das wird im einzelnen weiter ausgeführt.

**Moralphilosophie als Aufklärung:
Kants Methode und die Bedeutung
der „gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis“**

Stefano Bacin

*Università degli Studi di Milano
E-mail: stefano.bacin@unimi.it*

Der Beitrag soll die Bedeutung der von Kant so genannten „gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis“ für die Methode von Kants Moralphilosophie untersuchen. Sie soll bekanntlich nach der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* den Ausgangspunkt der philosophischen Analyse bilden. Damit spielt Kant auf einen zentralen Gedanken der Moralphilosophie aus dem Zeitalter der Aufklärung an, die auf verschiedene Weise die Rolle des gemeinen Verstandesgebrauch und der moralischen Kompetenz jeder vernünftigen Subjekts hervorhebt. Die Bedeutung seines Begriffs der „gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis“ kann allerdings Gegenstand von Missverständnissen sein, die Kants Konzeption erheblich deformieren. Der Beitrag wird die bedeutendsten solcher Missverständnisse berücksichtigen, nämlich die zuerst von Henry Sidgwick vorgeschlagene und in der Debatte immer noch präzise Lesart und die Lesart, die Kants Konzept mit der heutigen Auffassung von Intuitionen als methodische Grundlage für die moralphilosophische Untersuchung in Verbindung setzt. Beide Lesarten schreiben Kant eine Form von Rationalismus zu, die dem Kern von seiner Moralphilosophie nicht entspricht. Indem der Beitrag Kants Auffassung der „gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis“ erklärt, soll er nämlich auch zeigen, wie sie einen bedeutenden Unterschied zum moralischen Rationalismus von anderen Autoren aus dem 18. Jahrhundert wie Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten, sowie Samuel Clarke und Richard Price darstellt. Wie der Beitrag zeigen möchte, entwickelt Kants Auffassung der „ge-

meinen sittlichen Vernunftkenntnis“ und ihrer methodologischen Rolle für die Moralphilosophie eher einen Gedanken, der bei Sentimentalisten wie David Hume und Adam Smith zur Geltung gebracht wurde. Aufgrund dieser kritischen Analyse soll der Beitrag zeigen, inwiefern Kant die Aufgabe der Moralphilosophie als eine Aufklärung der moralischen Urteilen der „gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis“ auffasst. Dies wird mit Bezug auf drei Hauptfragen erläutert: (1) Wie verhält sich die moralphilosophische Untersuchung auf die faktischen moralischen Überzeugungen; (2) Was für eine Evidenz bieten die moralischen Urteile der normalen moralischen Subjekten; (3) Wie verhält sich Kants Auffassung der Aufgabe der Moralphilosophie auf das Ziel eines reflexiven Gleichgewichts.

Специфика трансцендентальной дедукции практического разума в этике И. Канта

Валерий Евгеньевич Семенов

*Московский государственный юридический
университет им. О. Е. Кутафина (МГЮА)
e-mail: vesemenov7@mail.ru*

Стремление И. Канта реформировать всю систему метафизики на трансцендентальных началах и создать, в конце концов, завершённую архитеконику чистого разума — после того как была реорганизована его теоретическая способность — привели кёнигсбергского «всесокрушителя» (вопреки подобной репутации у Мозеса Мендельсона) в сферу практического использования разума.

Канта несколько не удовлетворили разнообразные усилия предшественников построить обновлённые этические системы. В частности, попытка Х. Вольфа создать этику, опирающуюся на понятие «совершенство» (*perfectio*) и фундированную метафизическими (и логическими) основаниями, — что, безусловно, представляло собою определённый прогресс в этической мысли того времени, — не была принята Кантом в качестве заслуживающей серьёзного внимания. Несмотря на то что «совершенство» понималось Вольфом как согласие в разнообразии, или как согласие многих вещей, которые взаимно отличаются друг от друга в одной вещи, и на то, что совершенство означало прежде всего наличие правильной связи между понятиями согласно логическим законам и в первую очередь закону достаточного основания, Кант не согласился с тем, что такая этическая система базируется на неэмпирических и безусловных принципах разума. Ибо, как полагал Вольф, выбирать добро и избегать зла является для души *естественным*, и, следовательно, высшим правилом морали

должно стать следование закону природы человеческого духа. Подобный эмпиризм и эклектику Кант поддержать не мог. Стало быть, необходимо разработать новую этику, которая никак не зависела бы от эмпирических реалий и могла бы претендовать на общезначимый статус.

Такая «чистая моральная философия», или «метафизика нравственности», по мнению Канта, должна быть полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего к антропологии. Она должна базироваться на моральном законе, который мог бы стать основой обязательности и абсолютной необходимости в сфере практического действия. Подобного рода нравственный закон следует искать не в природе человека или каких-то обстоятельствах в окружающем мире, но исключительно только в априорных понятиях практического разума. Для обоснования такого закона необходима трансцендентальная дедукция основоположений чистого практического разума.

Эта дедукция, в отличие от дедукции категорий в области применения теоретического разума, обладает специфическими особенностями. Во-первых, теоретическое применение разума направлено на предметы, которые являются нам в качестве итогового результата нашего опыта — соединения чувственного многообразия с понятиями рассудка. Напротив, в своем практическом использовании чистый разум обращен не на предметы, а на собственные внутренние «продукты» — основания воли, которая обладает собственной причинностью, т. е. свободой.

Во-вторых, сам порядок дедукции в определенном смысле противоположен дедукции категорий: там обоснование продвигалось от чистых форм чувственного созерцания (пространства и времени) к рассудочным понятиям *a priori*, а от них — к основоположениям. Здесь же мы видим зеркальную картину: поскольку в этой сфере разум имеет дело не с предметами, а с чистой волей, то следует идти от априорных основоположений к понятиям, а от этих последних — к моральным чувствам.

В-третьих, дедукция в теоретической сфере наложила *veto* на притязания спекулятивного разума выходить за пределы возможных предметов опыта (правда, при этом сделала возможным мыслить понятия ноуменов и, стало быть, отмела все возражения против существования трансцендентальной свободы). Практическая дедукция явным образом указала на интеллигибельный мир разумных существ, т. е. сверхчувственную природу, которая подчиняется автономии чистого практического разума, не нарушая при этом механизм чувственно воспринимаемого мира.

В-четвертых, в теоретической сфере предмет непосредственно зависит от трансцендентального синтеза как способа, или инструмента, своего генезиса, но при этом лично «ничем не обязан ему». Тогда как в дедукции метафизики нравственности морально добрым является такое действие, которое не только соответствует нравственному закону, но и должно совершаться ради этого закона.

В-пятых, дедукция категорий в некотором смысле «уступает» практической дедукции в своей «чистоте», поскольку в ней необходимо присутствуют чувственные элементы, тогда как в дедукции чистого практического разума не содержится ничего эмпирического. И в такой ситуации, нужно признать, уже заложены определенные трудности для практической дедукции (о чем следует говорить отдельно).

Таким образом, дедукция чистого практического разума должна обосновать необходимость и обязательность морального закона, который базируется на чистой воле, обладающей собственной причинностью — свободой, которая, в свою очередь, делает возможным интеллигибельный мир.

О роли умонастроения (*Gesinnung*) в этике Канта

Алексей Николаевич Круглов

*Российский государственный
гуманитарный университет, Москва
e-mail: akrouglov@mail.ru*

Серьезная философская рефлексия по поводу понятия «*Gesinnung*» обнаруживается не столько в немецкоязычном, сколько во внешнеязычном кантоведении — в англоязычном, португалоязычном или русскоязычном. С. Р. Палмквист даже назвал это понятие «загадочным термином». На русском языке трудность в переводе и понимании данного кантовского понятия усиливается сложившейся традицией перевода и восприятия критиков кантовской этики в первой половине XX века М. Вебера и М. Шелера, противопоставлявших так называемую *Gesinnungsethik*, обычно переводимую в данном контексте как этика убеждений, так называемым этике успеха (*Erfolgsethik*) или этике ответственности (*Verantwortungsethik*).

Без ясности с этим понятием кантовская практическая философия вряд ли может быть адекватно понята. В корпусе докритических сочинений Канта понятие «*Gesinnung*» встречается лишь эпизодически и еще не как сложившийся термин. В качестве вариантов перевода на русском языке фигурируют настроение, стремление, склонность, убеждение, добродетель, добродетельность, образ мыслей. Изменения происходят значительно позже — уже после публикации первого издания «Критики чистого разума» (1781). В самой же «Критике чистого разума» единственным разделом, в котором Кант использует термин «*Gesinnung*», оказывается завершающее трактат учение о методе: «убеждения», «настоящие чувства»,

«добрые чувства», «благородные чувства». Несмотря на то что в первой «Критике» уже видны проблески нового понятия, статистически здесь больше употребляется, скорее, слово в некотором общем смысле, нежели важный философский термин, придающий особенный характер философии Канта.

Характер важного понятия «*Gesinnung*» начинает обретать в «Основоположении к метафизике нравов» (1785): здесь речь идет о «чистых моральных настроениях», «умонастроениях, т. е. максимах воли», «настроении действовать из чистого долга», «нравственно добром умонастроении или добродетели». Самым выразительным оказывается в данной связи тезис Канта о том, что существенно-добрым в действии по категорическому императиву «будет умонастроение, исход же может быть каким угодно» — подобные фразы Канта и привели в XX веке к противопоставлению «этики убеждения» и «этики ответственности». Таким образом, здесь речь идет уже не о каком-то чувствовании, наклонности, эмоциональном сиюминутном настроении, а о таком чистом интеллектуальном настроении морального характера, которое связано с максимами воли, с готовностью действовать из долга в соответствии с категорическим императивом. В «Естественном праве Фейерабенда» — лекции, читавшейся Кантом при завершении «Основоположения...», — также обнаруживаются несколько примечательных высказываний, в которых Кант недвусмысленно использует понятие «*Gesinnung*» для противопоставления этики и права. Настоящий же перелом происходит уже в «Критике практического разума» (1788), в которой Кант употребляет понятие «*Gesinnung*» более полусотни раз, т. е. больше чем за всю предыдущую жизнь во всех своих печатных сочинениях вместе взятых. Своего же пика это понятие достигает в «Религии в пределах одного только разума» (1793).

С чем связаны трудности с данным понятием, особенно в российском кантоведении? Одним из лежащих на поверхности объяснений оказывается то обстоятельство, что само это понятие в немецком языке времен Канта, если верить различным

заслуживающим доверия словарям и справочникам, имело оттенок некоего неологизма. Но тогда откуда именно Кант берет это понятие? Каковы были его возможные источники? Другими возможными объяснениями могли бы быть разнообразные библейские коннотации. Наконец, у самого Канта данное понятие претерпело определенную трансформацию и использовалось в нескольких значениях. В докладе я попробую представить несколько собственных объяснений этих трудностей, а также вариантов перевода и толкования кантовского понятия «*Gesinnung*».

Kant's Argument against Mercy

Jens Timmermann

University of St Andrews
e-mail: jt28@st-andrews.ac.uk

The enigmatic § 34 of Kant's 'Doctrine of Virtue' (1797) contains a little-discussed passage in which Kant rejects mercy (*Barmherzigkeit*), the traditional Christian virtue that combines compassion for the misery of others with charitable action to improve their fate. It cannot, he says, be our duty to act from sympathetic pain. Not only would this call for the unnecessary multiplication of pain since both the beneficiary and the benefactor now have to suffer; it would also "be an offensive kind of beneficence in that it expresses benevolence that refers to someone unworthy", which should not exist among human beings at all since they are hardly in a position "to brag about their worthiness to be happy" (VI 457).

Kant's argument against mercy is thus much more than a restatement of his well-known earlier denial in the *Groundwork* (1785) that being kind to others from sympathy can possess moral worth. An action done because we are inclined to do, he there argues, can never exemplify the special value of the good will that forms the starting point of his enquiry in that work. Beneficence — like all moral action — must rather be motivated by the insight that helping others is morally required. In the later work, Kant provides an additional argument that makes his controversial dismissal of sympathy seem surprisingly modern. Only action from duty, not from sympathetic sentiment, is expressive of the fundamental equality of all human beings — their rational nature as well as their fundamental vulnerability — which is a core Enlightenment idea.

Unlike action from sympathy, action from duty relies on Kant's universalism. As such, it entails the basic acknowledgement that the person who is now the beneficiary would have the obligation to help his current benefactor if fortune had distributed the roles differently. I shall discuss the historical background of Kant's argument against mercy, its philosophical substance and its implications for Kantian ethics as a whole.

How to Use Someone ‘Merely as a Means’

Pauline Kleingeld

University of Groningen
e-mail: pauline.kleingeld@rug.nl

The prohibition on using persons ‘merely as means’ is one of the best-known and most influential elements of Immanuel Kant’s moral theory. It has been invoked in struggles against slavery and other forms of exploitation, and it has inspired the development of ‘informed consent’ requirements in biomedical research, for example. However, it is widely regarded as impossible to specify with precision the conditions under which this prohibition is violated. The prohibition is understood to mean that there is an absolute moral limit to what we may do to one another (and to ourselves) in the service of our ends, no matter how desirable or important those ends may be. The application of the prohibition is straightforward in paradigmatic cases such as enslavement or the secret subjection of individuals to dangerous medical experiments. It is widely regarded as impossible, however, to specify the necessary and sufficient conditions for ‘using merely as a means’ in a way that does not yield problematic implications for other sets of relevant cases. The available interpretations all face significant difficulties, and as a result, the prohibition on using persons ‘merely as means’ is widely considered too imprecise to provide concrete moral guidance. In this paper I develop a novel interpretation and specification of Kant’s conception of using someone ‘merely as a means.’ I argue that this interpretation has strong textual support, concrete practical implications, and significant philosophical advantages over alternative accounts.

Kant as “Soothsayer”: The Problem of Progress and the Sign of History

Susan Meld Shell

Boston College
e-mail: susan.shell@bc.edu

Part Two of Kant’s *Conflict of the Faculties* (1798), “Renewed Question: whether the human race [*Geschlecht*] is in constant progress [*Fortschreiten*] toward the better?,” is not generally held in high regard. Still, much is to be gained, as I will argue, by treating it as one would any carefully written Kantian text, albeit one arising out of and in response to a particular, and fluid, historical moment, in which Kant was forced to confront not only his own immanent physical decline, but also increasing assaults, both intellectual and political, on the philosophic project to which he had devoted his public life. The “conflict of the faculties” was both the overall title of his work and the vehicle from which he launched his own pragmatic response, as a “philosopher and free professor of law,” a subject of the Prussian state, and a world citizen. As such the work sheds instructive light, as it were *in situ*, on what Kant elsewhere calls “application” of the principles of right. Although there can be no “laws of history” for Kant, he can, as his essay shows, “make and stage” the future he predicts, thereby displacing, both directly and through the legal conflict of the faculties, the “academic soothsayers” who pretend to satisfy the people’s “wishes” without “them doing anything.” This progress, to be sure, is only negative, lifting the external freight that discourages an “idiotic” people from attempting the inner transformation to a “patriotic way of thinking” that they must accomplish for themselves. In so doing, Kant not only meets Schlegel’s earlier demand for a “theoretical (if

only hypothetical)” demonstration that eternal peace is not an “empty idea”; he also vindicates his own earlier claim, in *Toward Eternal Peace*, that the “true politics” cannot “take a step” (*keinen Schritt thun*) without first paying homage to morality.

**The New Conflict of the Faculties:
Kant, Radical Enlightenment, and the Deep(er) State**

Robert Hanna

Independent Philosopher, Boulder
The Contemporary Kantian Philosophy Project
e-mail: contemporarykantianphilosophy@gmail.com

Kant's classic essay, *What is Enlightenment?*, is ambiguously written so as to permit two sharply different readings of the concept of enlightenment — which says: dare to know!, dare to think for yourself!, *Sapere aude!* — depending on whether one interprets it in the light of (i) Kant's neo-Hobbesian liberal Statist political philosophy in “The Doctrine of Right” or (ii) his uncompromising non-egoistic, non-consequentialist, autonomy-driven, dignitarian ethics in the *Groundwork* and *Critique of Practical Reason*, his post-Statist, spiritually-inspired moral cosmopolitanism in *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, and his defense of the absolute autonomy of philosophy in *The Conflict of the Faculties*.

According to the first interpretation, which I call *Enlightenment Lite* (EL), you ought to “argue as much you like about whatever you like, but obey!”

But on the contrary, according to the second interpretation, which I call *Radical Enlightenment* (RE), you ought to dare to think *and* act for yourself, and in so thinking and so doing, thereby *exit the State* in order to create and sustain a cosmopolitan moral community: hence RE is a Kantian version of *philosophical and political cosmopolitan social anarchism*.

A good contemporary example of EL is Steven Pinker's *Enlightenment Now*; and I have recently developed and defended RE in *Kant, Agnosticism, and Anarchism*.

Very much in the spirit of RE, in *The Conflict of the Faculties*, Kant is fully critically aware of the real possibility of mind-control and mental slavery (aka “ideological hegemony”) *within* the university, especially via the faculty of theology; and he correspondingly asserts the absolute autonomy of the faculty of philosophy from the theology faculty, from other university faculties, and from the government.

But, as radical as that is, Kant unfortunately neglects to consider the equally real possibility of ideological hegemony *within faculties of philosophy themselves*; nor does he foresee the real possibility of almost unlimited mind-control and mental slavery via *contemporary digital media*, not only within States but also across States, worldwide.

Now when we combine (i) the coercive authoritarianism of States with (ii) global corporate capitalism, (iii) complicit, conformist, neoliberal universities and their faculties, and (iv) globalized digital media, then we have what I call “The Deeper State,” *the military-industrial-university-digital complex* that both nationally and globally guides and shapes States and their governments, often more or less covertly and without our being self-consciously critically aware of it.

In this essay, I want to apply the Kantian (or at the very least, Kant-inspired) interpretation of enlightenment as RE specifically to the enterprise of *philosophy* within the context of the contemporary world-situation, and try to answer this hard question: “As radically enlightened philosophers confronted by The Deeper State, what should we dare to think and do?”

Четыре смысла понятия «человечество» в философии Канта

Вадим Александрович Чалый

Балтийский федеральный университет

им. И. Канта, Калининград

e-mail: VCHaly@kantiana.ru

«Человечество как цель» — эта формула этики Канта сегодня стала одним из постулатов гуманистического мировоззрения. Однако пытаясь проникнуть в ее смысл, мы сталкиваемся с вопросом, который Кант считал самым емким в философии: что такое человек? Мой доклад предлагает попытку выявить и соотнести подходы кантовской мысли к определению понятий человека, человечества и человечности, характеризующих термином *Menschheit*. Первая часть доклада посвящена анализу употреблений этой и смежных категорий в ближайшем контексте философии Просвещения, определившем становление кантовских идей.

Вторая часть обращена к текстам философа, где обнаруживаются четыре основных смысла понятия «человечество»: истористский, индивидуалистский, эссенциалистский и персоналистский. Кантовский историзм предлагает нам панораму естественной истории человечества как целесообразного осуществления набора задатков. Исторически понимаемое человечество связано с приматом рода над индивидом, т.е. является холистским понятием. Ему противоположит кантовский индивидуализм, явный в моральной философии и философии права, а также в его практической антропологии. Право на свободу, на самостоятельно понимаемое счастье, на рациональное преследование интересов в рамках закона представляется сущностным для кантовского индивида. При этом человек выступает также и, возможно, для Канта прежде всего

носителем универсальных свойств разумности и моральности, одних и тех же для всех человеческих существ. Кантовский эссенциализм «чистого разума» является, пожалуй, самой яркой и известной стороной его философии, сталкивающейся, однако, будучи преувеличенной, с трудностями, характерными для всякой эссенциалистской позиции. Четвертый смысл «человечества» мы встречаем в связи с понятием личности, ее свободной воли и моральной ответственности. Персонализм Канта получает развитие в его философии религии.

В третьей части доклада я хотел бы обратиться к некоторым философским попыткам последнего столетия акцентировать тот или иной из четырех смыслов кантовского понятия «человечества». Примерами выступают историзм советского марксизма, индивидуализм и эссенциализм «теории справедливости» Дж. Ролза, а также некоторые концепции христианского и светского персонализма. Тезис моего доклада заключается в том, что напряженная и трудная попытка уравновешивания четырех разнородных и вступающих в противоречия смыслов понятия «человечество» является одним из важнейших достижений философии Канта.

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

Главные доклады

Main Presentations

Kant's Idea of a Realm of Ends and Contemporary Kantian Accounts of Self-Constitution

Herlinde Pauer-Studer

University of Vienna

e-mail: herlinde.pauer-studer@univie.ac.at

How to define the relation between Kant's ethics and Kant's philosophy of right has often puzzled interpreters. Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals* raises the expectation that Kant's program is to come up with a fundamental principle that underlies all of practical philosophy. The *Metaphysics of Morals*, however, disappoints that assumption. In this later work, Kant does not propose a supreme normative principle aimed at providing a link between his ethics and philosophy of right. Some philosophers have therefore argued that Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals* cannot offer a foundation for Kant's philosophy of right — a claim which I reject. While I agree that the basic principles of Kant's philosophy of right cannot be deduced from Kant's ethical Categorical Imperatives, I nevertheless think that there is a normative link between Kant's ethics and his philosophy of right.

The thesis which I will outline and defend in my talk is that Kant's conception of a realm of ends, as he develops it in the *Groundwork*, provides a common normative source for Kant's ethical Categorical Imperatives, on the one hand, and the Universal Principle of Right, on the other. Agreement on common universal principles, which is crucial for Kant's notion of a realm of ends provides, I will argue, a justification of the ethical Categorical Imperatives and the Universal Principle of Right. Focusing on the normative role of Kant's conception of a realm of ends allows us,

as I will argue, to connect Kant's ethical theory with his philosophy of right in a way that pays respect to the overall aim of Kant's practical philosophy, namely to secure the internal and external freedom of agents.

In the second part of my talk I will compare this reading of Kant with prominent neo-Kantian conceptions, foremost Christine M. Korsgaard's suggestion that Kant's categorical imperative amounts to an indispensable principle of self-constitution. I will argue that taking Kant's idea of a realm of ends as the crucial normative principle allows us to overcome the main problem of Korsgaard's reading, namely its restriction to a first-person standpoint of morality.

Kant and the System of Love of Human Beings

Pärtyli Rinne

University of Helsinki
e-mail: partyli.rinne@helsinki.fi

In recent years, scholars working on Kant's ethics have begun to recognise the significance of love for Kant's ethical project. The ethical life is not merely about respect for the moral law, but includes our emotions and emotive dispositions, and the cultivation of our emotive capacities in social relationships. While there is growing consensus in the literature that love is important for Kant, the concept of love in Kant is itself still in need of clarification.

In this presentation I argue for a nuanced understanding of one particular aspect of the concept of love in Kant's philosophy: love of human beings [*Menschenliebe*]. The term *Menschenliebe* only emerged in the German language during the 18th century, as a more secular Enlightenment equivalent of the Christian *Nächstenliebe* (de Levie 1963). I proceed by comparing two recent interpretative accounts of Kant's love of human beings, by Christopher Arroyo in his 'Kant on the Emotion of Love' (2016) and Ryan Patrick Hanley in his 'Kant on Love' (2017). In Arroyo's reading, love of human beings is a 'pathological emotion', where as for Hanley, love of human beings is moral 'practical love'. I point out that as Kant often explicitly distinguishes between 'pathological love' and 'practical love', these readings are incompatible with each other. I argue that if all the textual evidence, from the earliest 'Herder lectures on ethics' up to the 'Doctrine of Virtue' of *The Metaphysics of Morals*, is systematically taken into account, what emerges is Kant's 'system of love of human beings' where 'love of human beings' is a hypernym or superordinate of both 'pathological love' and 'practical love' of others. In contrast to the recent readings, I show how

Kant's system of love of human beings includes 'love of benevolence' and 'love of delight', such that both 'love of benevolence' and 'love of delight' can be understood in both natural-pathological and moral-intellectual terms, yielding a fourfold division for the overall system.

In this way, my argument serves to clarify the conceptual structure of Kant's system of love of human beings.

Система Канта как развитие идеологических интенций Просвещения

Леонард Александрович Калининков

*Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, Калининград
e-mail: LKalinnikov@kantiana.ru*

Если исходить из шуточной сентенции, что *все уже написано до нас*, то идея моего выступления прекрасно выражена еще в конце 20-х годов прошлого столетия Эрнстом Кассирером в его великолепной книге «Философия Просвещения», на общий дух и основные положения которой я и буду опираться. Заканчивая шестую главу «Право, государство и общество», Кассирер писал: «...Руссо, как никакой другой мыслитель XVIII века, проложил путь Канту. Кант мог опираться и ссылаться на Руссо, когда принялся за построение своей собственной системы — того мира мысли, посредством которого Просвещение преодолевается, но в то же время находит свое предельное просветление и свое глубочайшее оправдание» (Кассирер Э. Философия просвещения. М.: РОССПЭН, 2004. С. 299).

В чем же это *просветление и глубочайшее оправдание* заключается?

Смысл книги Кассирера состоит в том, что основная заслуга Просвещения — это формирование одной из важнейших функций человеческого сознания: познавательной, или гносеологической. Выражается эта функция в становлении науки и стремлении сделать научным мир сознания человека полностью, во всех его функциях и содержании, создать *научное мировоззрение*. Средневековая религиозно-теологическая картина мира должна быть очищена от чудес мистики и уступить место научному пониманию мира.

Однако просветители, показывает Кассирер, сделав решающие шаги в указанном направлении, проделать весь путь до конца не смогли. Они остановились, не достигнув цели; разорвать пути теологии полностью им так и не удалось. Кассирер неизменно фиксирует это в каждой из глав своей книги, будь это психология и теория познания, философия истории или религии, понимание природы права или государства.

Выполнить эту задачу, поставленную, но так и не завершённую Просвещением, удалось только Канту. Вдохновлённый духом Просвещения, Кант создал философскую систему, построенную на принципе материального единства мира. Для этого ему пришлось создать систему трансцендентальной антропологии, разрешив проблему природы человека, природной сущности его разума, поскольку именно здесь спотыкалась и останавливалась мысль самых выдающихся представителей Просвещения. Разум в их представлениях неизменно оказывался не от мира сего.

Кант же с первых докритических своих работ, затем в «Критиках» и, наконец, вплоть до «Opus postumum» непрерывно совершенствовал свою систему, опирающуюся на ключевой принцип *материального единства мира*. Принцип этот делал его систему строго монистической, но чтобы стать таковой, ему пришлось подчинить формальную (он называл ее *общей*) логику логике трансцендентальной, широко использующей антиномическую диалектику, принцип относительности рационального мышления, в том числе относительности таких идей разума, как *объект* и *субъект*.

Кант, начиная со «Всеобщей естественной истории и теории неба» и вплоть до «Opus postumum», выстраивал свою систему, исходя из принципа материального единства мира. В результате всех этих усилий природа человека предстала в качестве неотъемлемой части природы в ее целом, и порог, о который спотыкалось Просвещение, был преодолен. Для определяющей интенции Просвещения — построить мир на принципах человеческого Разума — открылись бесконечные горизонты и реалистические пути к движению в *Царство Целей*.

Моральная философия И. Канта и судьбы «Проекта Просвещения»

Вадим Юрьевич Перов

*Санкт-Петербургский государственный университет
e-mail: vadimperov@gmail.com*

Своим небольшим эссе «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» И. Кант во многом определил ценностно-нормативные ориентации того, что принято называть современным обществом, или обществом модерна. Для их восприятия широкой как научно-философской, так образованной публикой существенное значение оказало то обстоятельство, что изложенные идеи имели свое основание в моральной философии Канта, что придавало им дополнительный интеллектуальный «вес». Сформулированный им «девиз» Просвещения «имей мужество пользоваться собственным умом!», призывы к свободе мысли и свободе действий, этический антипатернализм и требование отказа от опеки за поведением (особенно моральным поведением) со стороны церкви и государства коррелируются с этическими идеями автономии, категорического императива (максима *твоей* (!) воли), негативной (*свобода от*) и позитивной (*свобода для*) свободы, «царства целей», универсальности морали в отношении человека как разумного существа и т. д.

Последующее развитие не только философии, этики и политической мысли, но и исторические события и процессы социальных изменений во многом подтвердили востребованность этих положений кантовской мысли. Но во второй половине XX века возникают если не сомнения, то критический взгляд на моральную и социально-практическую «незыб-

лемость» идей Просвещения вообще и их кантовской интерпретации в частности. Актуальными становятся дискуссии по поводу того, что получило общее название «Проект Просвещения», главными их вопросами оказываются не только «что такое Просвещение», а насколько оно правильно как само по себе, так и с точки зрения его исторической «реализации».

В таком контексте можно выделить три основные позиции, которые наиболее ярко воплощены в концепциях соответствующих мыслителей. Во-первых, это позиция А. Макинтайра, который, отрицая этический универсализм и отстаивая позицию коммунитаризма, полагает, что Проект Просвещения в силу изначально имеющихся в нем теоретических и методологических недостатков был обречен на провал, свидетелями которого мы сегодня и являемся. Во-вторых, по мысли Ю. Хабермаса, человечество, по сути дела, еще даже не начало или находится в самом начале пути воплощения идей Просвещения (общества модерна) в действительность. В-третьих, в своей работе «Поминки по Просвещению» Дж. Грей пытается доказать, что заложенный в «Проекте Просвещения» потенциал оказался исчерпанным, и человечество стоит перед необходимостью формирования новых моральных идеалов. Такое многообразие точек зрения требует нового взгляда на идеи И. Канта, что, может быть, позволит снова дать ответ на вопрос «Что такое Просвещение?»

И. Кант об императивной сущности гениальности

Марина Юрьевна Савельева

*Центр гуманитарного образования,
Национальная академия наук Украины, Киев
e-mail: mars6464@gmail.com*

Основными особенностями кантовской концепции гениальности являются:

1) трактовка гениальности не как наивысшего уровня мастерства, которым овладевают в процессе обучения, а как особого душевного состояния, являющегося *основанием* самостоятельного, уникального отношения личности к творческой деятельности и миру в целом;

2) обоснование *императивной* сущности гениальности как практического воплощения высшего нравственного закона;

3) *историческая открытость*: во времена написания «Критики способности суждения» философ полагал гениальность прерогативой лишь искусства, а через восемь лет в работе «Антропология с прагматической точки зрения» уже рассматривал ее и в отношении к сфере науки.

Возможность продуктивно пересматривать отношение к предмету исследования заложена в изначальном определении гения, в частности в трактовке его «природы». Последнюю Кант рассматривал не с позиции просвещенческой натурфилософии (как «мир без человека»), а в трансцендентально-метафизическом ключе — как первоначально абсолютное, непротиворечивое единство мира, являющегося *основанием* творчества гения. В этом смысле гений, во-первых, абсолютно свободен как творец — его возможности выражают единство человеческих способностей и природных особенностей. Во-вторых, он правомочен давать правила любой творческой дея-

тельности вплоть до искусства, поскольку остальные человеческие способности проявляются лишь в пределах социального опыта и выступают его отражением. Гений же оценивает заново основания творческой деятельности, а не отдельные ее виды — генерирует *идеи*, невыразимые логикой понятий.

Отсюда следует императивный характер гениальности: ***абсолютная свобода тождественна абсолютному долгу***, поэтому гений является образцом не только мастерства, но и ***нравственности***. Цель гениального действия заключается в воплощении должного представления о чем-то — *идеала*, точное понимание которого невозможно сформировать путем обучения, воспитания, заимствования, подражания и проч. Следовательно, осознание свободы исходит из глубины душевных сил гениального субъекта. При отсутствии внешней причины свобода одновременно выступает и как личная *воля* — способ, порыв к действию, материализация сверхчувственного. Это *императив*, потому что у гения нет выбора в поступках. И он *нравственен*, потому что *долженствование зла как всеобщая норма противоречит здравому смыслу*, ведь это означало бы отмену долженствования всего.

Императивность «действия по природе» — не обычное социальное действие, проявляющееся в противоречии с другими. Это *побуждение других действовать*, потому что законодательное действие воспринимается как наилучший пример для подражания. И это *позитивное* действие, потому что способность по определению не несет негативного смысла. Негативность содержится в ее отсутствии: «способность разрушать» — в действительности «отсутствие способности созидать».

Этико-религиозная концепция Германа Когена и христианство

Владимир Николаевич Белов

*Российский университет дружбы народов, Москва
e-mail: belov_vn@rudn.university*

В докладе обосновывается мысль о том, что философия религии Когена является попыткой синтеза кантианства и иудаизма, анализируются основные идеи главы Марбургской школы неокантианства, которые, по его мнению, должны были осуществить этот синтез в рамках трансцендентальной философии. Указываются две причины, послужившие побудительным мотивом для пересмотра Когеном кантовской оценки места и роли религии в культурном прогрессе человечества: стремление более выверено и непротиворечиво построить свою философскую систему, избежав дуализма логического и этического начал мышления и в то же время преодолев формализм самого этического начала, а также стремление вписать иудейство в европейскую традицию Просвещения.

Философия религии Когена была необходимой частью его философской системы, придающей ей ту специфику, которая во многом определяет своеобразие его философской позиции как в отношении кантовской философии, так и неокантианства в целом. Именно философия религии позволяет когеновской системе расширить рамки критицизма, рационализма и гуманизма трансцендентальной традиции философии. Коген обосновывает необходимость философии стремиться к тому, чтобы быть пророческой, а философу — чтобы быть пророком. Только через такой идеал, по его убеждению, может быть оправдана культурно-историческая миссия философии и философа.

Некоторые философы религии не без основания называют учение Когена «этическим монотеизмом» (В. Дитрих (W. Dietrich), М. Виал (M. Vial), М. Хэдли (M. Hadley)). Коген счита-

ет, что, поскольку монотеизм имеет этическое измерение, он достигает высшей формы в пророческом мессианизме. Для Когена мессианство является господством добра на земле. Таким образом, пророческий мессианизм становится выражением веры в то, что человечество продвигается к реализации идеальных этических законов.

Главные обвинения Канту в философии религии Когена сводятся к тому, что у Канта, по мнению марбургского неокантианца, Божье Царство оказывается выше нравственного государства. А это, в свою очередь, произошло потому, что Кант этику оставил, по сути, в теоретической части и сделал ее теоретической силой, а религию, в свою очередь, сделал практической первосилой, силой реального исторического процесса.

Концепция иудаизма Когена имела важные последствия для его взглядов на отношение иудаизма к другим религиям. Ввиду позиции Когена о том, что этический характер иудаизма выражается его монотеизмом, он считал, что по крайней мере некоторые формы христианства имеют одинаковую этическую природу, например либеральный протестантизм.

Главные догматические претензии Когена к христианству, помимо того что он выступал за демифологизацию религиозных доктрин, можно свести к следующим:

— учение о Святой Троице приводит к дроблению идеи единого человечества и идеи единой личности;

— воплощение (Вочеловечение) Христа является атакой на свободу и автономию человека;

— игнорирование Закона («Ветхого Завета») перемещает выполнение нравственной идеи в бесконечность и ведет в конце концов к отрицанию нравственности в посюстороннем мире.

В то же время, поскольку для Когена религия иудаизма в конечном итоге направлена на этический идеал, включающий все человечество, он отвергает национализм, который находит в нелиберальных формах иудаизма и является последовательным критиком сионизма.

Kant's Pedagogical Doctrine and the Current Problems of Education

Leonid Yu. Kornilaev

Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad
e-mail: LKornilaev@kantiana.ru

The last twenty years saw the appearance of a large number of philosophical works in English and in German, dedicated to the interpretation of Kant's theory of education in relation to different sections of his philosophy: G. Cavallar, J. Giesinger, A. M. González, L. Koch, I. Loosman, R. B. Louden, M. Merritt, K. Moran, G. F. Munzel, Y.-M. Sagou, R. Santos, M. Speidel, K. Roth & C. Surprenant, A. P. Walla, and others. Also, it is worth highlighting articles in Russian: E. A. Aksyonova, R. A. Burkhanov, A. Yu. Butalova, I. N. Gritsova, G. V. Sorina, A. G. Myasnikov, T. G. Rummyantseva, and others. Kant's pedagogical theory was reconstructed in detail and with great quality taking into account all the discussions about the nonauthenticity of the treatise "*Über Pädagogik*" (T. Weisskopf, T. Winkels, etc.). Research on ethics, anthropology, philosophy of history, and political philosophy of Kant always concerns in one degree or another the problems of formation and education. Against the background of the existing reconstructions of Kant's pedagogical doctrine, it seems fruitful to relate his ideas to current problems of education. Kant's ideas can serve as a criterion for assessing the problems faced by contemporary pedagogy.

Humanity lives in the conditions of a constantly renewable request for education. Such requests are formed as a rule by the state. According to Kant, the state limits progressive education. It opposes the conformance of education to "for a possibly improved condition of man in the future; that is, in a manner which is

adapted to the *idea of humanity* and the whole destiny of man.” At the same time, “the focus of humankind on the ideal,” inherent in Kant’s pedagogical theory, could serve as a guideline for the formation of a universal request for education. Is it possible to find a compromise between the state’s request and the mankind’s request for education? Can the state become the creator of the optimistic (aimed at the future, the best state of humanity) request for education? How should the “family-teacher” relationship look like in the light of such compromise?

In the contemporary world we can observe the transformation of relations between a teacher and a pupil. In the global information space a teacher is no longer the holder of undoubted knowledge. The competence of the teacher is constantly checked and questioned. The ideal of humanity transmitted by the teacher, who should push the pupil to the correct moral choice, is in fact dissolved in the flow of information.

Nowadays Internet is one of the most powerful and at the same time unpredictable factors affecting education. According to Kant, it is necessary to educate a person so that she can become worthy of humanity. A human should be educated for good, but can one speak of such education in the conditions of the contemporary development of Internet?

With all the known limitations in the worldwide network it could be fruitful to investigate Internet from a Kantian perspective, namely, from the point of view of determining its place and role in the development of the “makings” of the human race. Internet is developing, and its influence on different aspects of human life is still being researched. Is it possible to translate the worldwide network into the service of education, common to all mankind? Can we / could we call the Internet “the unit of education that seeks to establish a civil system based on the principle of freedom” (AA VII 328)? Are modern technologies and Internet an obstacle on the way “to the ultimate goal of mankind” or a means to achieve it?

The question of progress in education in general remains open. Can we discern the work of generations on “a scheme of educa-

tion”? Are we approaching the ideal, moving away from it, or not going anywhere? Maybe we would be happier in an uncivilized society? These questions interested Kant, too. We can speak of Kant’s pedagogical theory (with ethics in the center) as an eternal reference point for an optimistic view of education. However, the assessment of how fruitful such a setup remains in reality is a big challenge.

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

**Tier-Mensch-Maschine:
die Beantwortung der Frage *Was ist Aufklärung?*
in wirkungsgeschichtlichem Kontext**

Dimitar A. Denkov

*Softioter Universität Kliment Ohridski
e-mail: denkov@phls.uni-sofia.bg*

Es geht um die Erörterung der kaum erforschten Beziehung zwischen den beiden Ausgaben der Kritik der reinen Vernunft und der Teilnahme von Kant an dem Streit um die Beantwortung der Frage: *Was ist Aufklärung?*, die in Zöllner's Replik gegen Biester in der Berlinischen Monatsschrift im 1784 gestellt und geführt worden ist. Methodisch werden die leitenden Prinzipien des Aufklärungsdenkens — Toleranz und Verzicht auf das Vorurteil der Autorität — befolgt, um die Möglichkeit eines Verstehens zu zeigen, wobei alle Texte als faktisch gleichbedeutend benutzt und die eindimensionalen und politisch ideologisierten Darstellungen der Aufklärung vermieden werden können. Nach dem hermeneutisch-metaphysischen Ansatz „Nicht die Sachen, wie sie waren, sondern wie sie einst sein sollten, damit wir sie jetzt besser verstehen“ werden das Fabelchen „Der Affe“, Kant's Beantwortung und der anonyme Brief über die Kempelnsche Schach- und Redemaschine in ihrem Kontext nicht nur als Modi der Aufklärungsgenres Fabel, Beantwortung der Preisfrage und Brief dargestellt, sondern auch als Beispiele der ethischen Streitfragen um die Beziehung Tier-Mensch-Maschine. Dadurch werden die Topoi des Aufklärungsdenkens (Theorie-Praxis, Wissenschaft-Technik, Vernunft-Sinnlichkeit, Pflicht-Handlung, Genie-Kunst *etc.*) zu ihren besonderen Form der kopernikanischen Wende bei Kant spezifiziert. Die Redewendungen und Begriffe, die Kant nach seiner Teilnahme an diesem Streit benutzt, etwa in der Vorrede zu der zweiten Ausgabe der Kritik, werden als Indizien für die veränderte Denkgangsart betrachtet, welche den Übergang von individualistischer zum öffentlichkeitsorientierten und aufklärungsgemässen, doch nicht radikalen Standpunkt nachweisen.

Science, Genius, and Ideas of Reason

Patrícia Kauark-Leite

*Universidade Federal de Minas Gerais
National Council for Scientific
and Technological Development of Brazil (CNPq)
e-mail: pkauark@gmail.com*

The aim of this essay is to explore how the activity of genius contributes to the development of scientific theories, even despite Kant's claim in the third *Critique* that genius produces only beautiful art. I intend to show that science appeals not only to the *determining* power of judgment, along with the logical rules that structure scientific knowledge, but also to the *reflecting* power of judgment, along with ideas of reason that are explicitly regulative and even fictional. In my view, it is precisely this creative, fictional dimension of scientific theories that constitutes the Kantian radical enlightenment of knowledge: *dare to know!* The creative, fictional power of reason, in its scientific use, is incompatible with the needlessly restrictive view of the activity of genius that Kant himself presents in the Critique of the Aesthetic Power of Judgment, as limited only to artistic creativity. In this connection, I will discuss the role of the creative imagination in science, which operates in a way that is not reducible to the role of the transcendental imagination of the faculty of understanding as it is presented in the Transcendental Analytic of the first *Critique*. In order to do this, I will examine the different roles that creative imagination plays in (i) artistic creation based on aesthetic ideas, (ii) in the mathematical method of construction based on *a priori* exhibition of a pure intuition that corresponds to a concept, (iii) in philosophical inquiry based on metaphysical ideas of reason, and, finally, (iv) in the empirical investigations of natural science, which are based on mathematical methods involving construction

of concepts, as well as discursive metaphysical inquiry. The problem that arises here is that the productive imagination, as an intermediate faculty that relates intuition and concepts, and enables the construction of particular pure intuitions in mathematics as well as the invention of particular image-based intuitions in art, does not seem to perform any function in the discursive, hence non-intuitive, enterprise of philosophy. To respond to this problem, I spell out a careful distinction between artistic creation based on aesthetic ideas, and philosophical creation based on ideas of reason.

References

Crawford, D. W., 2003. Kant's Theory of Creative Imagination. In: *Kant's Critique of the Power of Judgment: critical essays*, edited by Paul Guyer. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 143—170.

Hall, B., 2014. Kant on Newton, genius, and scientific discovery. *Intellectual History Review*, 24(4), pp. 539—556.

Kant, I., 1998. *Critique of pure reason*. Translated by P. Guyer, A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2000. *Critique of the power of judgment*. Translated by P. Guyer, E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2004. *Metaphysical foundations of natural science*. Translated by M. Friedman. Cambridge: Cambridge University Press.

Секция 1
Этика Канта и ее актуальность

Section 1
Kant's Ethics and Its Actuality

Kant über Menschenwürde und die Würde des Gesetzes

Mario Brandhorst

Johannes-Gutenberg-Universität Mainz

Georg-August-Universität Göttingen

e-mail: Mario.Brandhorst@phil.uni-goettingen.de

Kants Ethik wird oft und zweifellos zu Recht als einer der entscheidenden Impulse einer Tradition angesehen, die Würde als einen zentralen Begriff der Moral interpretiert. "Würde" bezeichnete bereits vor Kants Zeit einen besonderen Rang, der Menschen über andere Geschöpfe und rein natürliche Dinge erhebt. Doch ein Blick in die Geschichte dieses Wortes zeigt, dass dieser Status noch nicht die moralischen und auch politischen Implikationen hatte, die heute in der Rede von der Würde nicht zu übersehen sind. Das ändert sich mit Kant und hat besonders in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf die geteilten moralischen, rechtlichen und auch politischen Grundsätze gewirkt.

Sieht man nun genauer hin, so sieht man aber auch, dass Kant nicht ohne Weiteres als ein Verteidiger des heutigen Begriffs der Menschenwürde angesehen werden kann, sofern es einen solchen gibt. Kant sieht den Grund der Würde eines Menschen in der Freiheit und, mit ihr verbunden, im moralischen Gesetz. Wenn das zutrifft, dann ist aber gar nicht klar, ob Kant tatsächlich den Begriff der Menschenwürde haben kann, wenn dieser, wie es scheint, alle Menschen als Menschen betrifft. Eine Würde als ein natürliches Wesen, sei es auch das Naturwesen Mensch, gibt es Kant zufolge nicht. Das wirft die Frage auf, wie Kant die Menschenwürde als die Würde aller Menschen deuten kann.

In meinem Vortrag arbeite ich die Spannung zwischen Kants Position und einer heute verbreiteten Deutung des Begriffs der

Menschenwürde deutlicher heraus. Ich diskutiere dann die Frage, wie Kant Menschenwürde als die Würde aller Menschen deuten kann. Abschließend gehe ich der Frage nach, ob das eine heute noch vertretbare Deutung der Moral der Menschenwürde ist. Die Antwort ist aus meiner Sicht nicht klar. In jedem Fall ist Kant derjenige, der einer heutigen sehr verbreiteten Idee der Menschenwürde mit ihrem besonderen moralischen Gehalt die Bahn gebrochen hat. Kant hat zu Recht hervorgehoben, dass die Menschenwürde Achtung und Respekt von uns verlangt. Mein Vortrag schließt mit einem Vorschlag, wie man dieser Einsicht Rechnung tragen kann, ohne Freiheit oder das moralische Gesetz als Grund der Würde anzusehen, die ein Mensch als Mensch besitzt.

Human Dignity — A Kantian Defence

Jürgen Stolzenberg

Martin-Luther-University Halle-Wittenberg
e-mail: juergen.stolzenberg@phil.uni-halle.de

Freedom and human dignity are widely considered as absolute moral values. Human dignity is considered as the highest value of a political constitution. Recently there have been some critical attacks against the concept of human dignity especially of the Kantian tradition. The critical challenges are: 1. Human dignity is a metaphysical concept which cannot be held up today. 2. The history of the concept of human dignity is a history of errors, fancies and ideologies. 3. Human dignity is a contingent human attitude. It is opposite to the idea of human dignity as an unconditional value in the Kantian tradition.

In the paper, it will be shown that to defend a value like human dignity means neither to refer to a strictly metaphysical concept nor to refer to a contingent empirical fact of a person. It means to refer to our capacity to determine ourselves by reason. This kind of reason proves its existence by the human mental capacity to distance oneself from contingent circumstances and to submit oneself to a universal perspective of action and behaviour. Following Kant, such a mental capacity can be called a pure practical reason. Therefore, a pure practical reason is not a metaphysical thing in itself. There is a purely functional sense. It consists in the function insofar as human beings are able to commit themselves in an unconditional way. This shows their freedom as autonomy, and this property is the reason of ascribing them dignity. The course of history is no proof against the normative quality of human dignity. And the concept of human dignity as a contingent human attitude means an empirical attitude which has a totally different meaning than the Kantian concept. Therefore it cannot serve as a criticism against the non-empirical concept of human dignity in the Kantian tradition.

Kant's Anti-Humanism: An Outline

Wojciech Kozyra

Warsaw University

e-mail: wojciechkozyra01@gmail.com

Kantian ethics is widely associated with a dictum stating that a human being constitutes an absolute value, or possess an absolute worth. This dictum is famously expressed by Kant in one of the formulas of the categorical imperative, namely the one which says that each person should always be treated as an ultimate end, not as a mere mean. This categorical prohibition of treating persons in a an instrumental way, and assigning to them absolute and unique value, makes up for a good *prima facie* case for reckoning Kant among humanists. A case in point is that in his article “Spinoza’s Anti-Humanism: An Outline”, of which the title of my presentation is a paraphrase, Y. Y. Melamed (2010) contrasted anti-humanist views of Spinoza with an allegedly exemplary humanism of Kant. I, on the other hand, want to problematize in my paper the issue of Kant’s humanism. Although I do recognize that good reasons can be given for holding Kant among humanist ethicists, simultaneously I am convinced that in the final analyses, “humanist” is not an accurate predicate to describe Kant’s ethical theory. I will argue that rather than humanist, Kant’s ethics should be taken as strictly nomocentric. To be sure, human beings for Kant are special in a morally important way, but their unique significance is not due to their nature as such, but consists solely in their capacity to fulfill the demands imposed on them by the moral law, or at least I will argue that this is so. On my way to establish this thesis I will discuss many examples from Kant’s texts, ranging from the pre-critical period up to the late writings, and thereby show that Kant’s (in)famous insistence on a claim that innocent human life is not

worth a white lie, which found expression in *On the Right to Lie from Philanthropy* of 1797, is anything but a slip of the pen on Kant's side.

Reference

Melamed, Y. Y., 2010. Spinoza's Anti-Humanism: An Outline. In: C. Fraenkel, D. Perinetti, J. E. H. Smith, eds. *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*. Dordrecht et al.: Springer, pp. 149—165.

On Feelings as Condition for Morality

Maria Eugênia Zanchet

University of Bayreuth

e-mail: Eugenia.Zanchet@uni-bayreuth.de

The boundaries of practical philosophy go back to Greeks, throughout the Aristotle Poetics and his matters about art and even of the expulsion of the poets of the Plato's Republic. The role of emotions for one's moral education is one of the remaining questions in this field in which the modern philosopher Immanuel Kant extensively undertook his argumentative effort. The traditional interpretation of the Kantian theory, according to which, the motive for deliberations that are intended to be moral must be the motive of duty alone, relates to an intuition present in common sense. According to this interpretation, feelings are impulses, precognitive and natural responses to our representations, and therefore do not play a significant role in our moral actions. With respect to common sense, it can be said that acting morally involves reason and, in this sense, feelings can be seemed as a hindrance to the rightness of an action. These two readings condemn reason and feelings — and because of this, ethics and aesthetics, to spheres that do not touch each other and this incompatibility extends to a postulation on the nature of the practical philosophy — namely, that moral judgments must take an abstract, purely rational and universal form. The unreliability of our feelings, therefore, decrees their exile from Kantian moral theory, and also from the general idea people have about their practical/moral lives. The idea that our predisposition to the feeling for practical ideas brought by Kant in the Third Critique has been used as a basis by contemporary philosophers to question the traditional interpretation. In this sense, the feeling of respect for the

moral law is, for example, one of the representatives of the role of emotions for Kantian ethics. I aim, thereby, to explore the nature of feelings in Kant's theory to suggest that some of them are not only necessary but condition of the possibility of morality, while others, from the instrumental point of view, are relevant material for one's moral improvement.

**Понятие «вера» в критической философии:
соотношение понятийного аппарата логики,
философии религии и этики Канта**

Алена Михайловна Харитоновна

*Российский государственный
гуманитарный университет, Москва
e-mail: kha.alyona@gmail.com*

Понятия «вера» (Glaube) и «неверие» (Unglaube) имеют существенное значение для критической философии Канта. Вопросы веры и неверия тесным образом связаны с моральной проблематикой — в рамках как философии религии, так и практической философии. Помимо этого особенно часто рассматриваемые понятия встречаются в другой дисциплине, на первый взгляд максимально далекой от этики, а именно логики.

В «Логике», опубликованной Йеше в 1800 году, при обсуждении достоверности человеческого знания, мнение, вера и знание выделяются как модусы признания его истинности. Сам термин «достоверность», традиционный для понятийного аппарата логики, получает новое, этическое измерение (в случаях, когда речь идет о «моральной достоверности»). Понятие веры классифицируется, приводятся такие ее виды, как «историческая вера», «вера разума», «моральная вера», а также «моральная вера разума». Понятие «моральная вера» довольно часто встречается в опубликованной «Логике», и в «Критике чистого разума», и в «Религии в пределах только разума». Именно оно отличает кантовскую логику от того представления, которое можно обнаружить на страницах учебника Майера, базового для лекционного курса кёнигсбергского философа.

Подобное наслоение смыслов, возникающее при использовании одних и тех же терминов в рамках таких довольно удаленных друг от друга с точки зрения содержания областей, как

логика, философия религии и этика, требует более подробного анализа. Дело также осложняется проблемным статусом самой «Логики» Йеше, которая не может считаться аутентичным кантовским компендиумом. Как моральные, так и логические коннотации понятий «вера» и «неверие» находят свое отражение во втором издании «Критики чистого разума», что лишь подтверждает значимость рассматриваемой проблематики для критической философии Канта. Обращение к рукописному наследию, в первую очередь к манускрипту Венской логики (по оценкам исследователей, именно он отражает кантовские лекции по логике того периода, в который создавалась «Критика чистого разума»), позволяет прояснить, как соотносится используемый Кантом понятийный аппарат, какие несоответствия в содержании тех или иных терминов, используемых в различных контекстах, можно выявить, а также пролить свет на историю формирования самого проекта критической философии Канта.

Hoffnung in Kant's Philosophy and Its Significance in Kantian and Enlightenment Ethics

Tyler T. L. Yeung

Freie Universität Berlin
e-mail: yeungtaklap@zedat.fu-berlin.de

In the Age of Enlightenment, many philosophers are immersed in an optimistic atmosphere towards the power of reason. The authority of reason started replacing the authority of religion, not only in the matter of interpreting God's will but also the meaning of life and morality. In Kant's system, Reason (*Vernunft*) serves the role as the transcendental ground of morality ensuring the righteousness of the moral action. Moreover, due to one's own morality, one is worthy (*würdig*) of hoping for a retributive justice for happiness (as well as punishment) in life, which meanwhile echoes with Protestant ethics. The consideration of the righteousness and worthiness of moral action jointly constituted the full picture of Kantian ethics. Thus, we should not consider the Kantian ethics separating from his theory of hope.

In this paper, I am going to shed light on the significance of the concept of hope in the Kantian philosophy regarding the Enlightenment background and the philosophical revolution started by his critical philosophy. "What may I hope" as one of the three cardinal problems of reason has long been treated solely in the realm of philosophy of religion, thus its philosophical significance in Kantian system has been overlooked. I will, however, argue by a textual reconstruction that the concept of hope indeed plays a key role not just in the field of morality or religion, but also of history and politics. I argue that there are two stages of handling the concept of hope in his entire philosophical agenda. In the first stage, Kant handled the concept of hope in abstracto in terms of the

highest good (*summum bonum*). In the second stage, he turned his gaze towards the advancement of morality and politics for human beings, which can be conceived as a different handing of the concept of hope in concreto. By this reorientation, we could gain a new perspective of the concept of hope and rediscover its concealed significance in Kantian ethics and in the Age of Enlightenment.

Know Thyself. The Role of Limitation and the Language of the Intelligence in Kant

Cassandra Basile

University of Pisa

e-mail: cassandra.basile88@gmail.com

The aim of my paper is to show multiple levels of consideration that can be applied to the Kantian reading of *know thyself* that is found in the *Metaphysics of Morals*. Certainly, if you need courage to use your own intelligence, as Kant says in the essay *What is Enlightenment*, you must, first of all, try to know thyself, to do a self analysis of your abilities as well as your limitations. In Kant, this manner of doing takes on more directives and must be considered from various levels: from the same criticism that reason raises to itself in the first *Critique* to the criticism that man, as a social being, poses to himself, or that of the scientist who raises questions about limits of science.

The discipline that reason must impose on itself in the first *Critique* is indispensable in order to establish its own area of consideration, as well as to try to determine its internal conflict originated by transcendental illusion that reason created by itself. In a particular way, we can think about the discipline that reason imposes on itself as similar to self research that leads to a new awareness and knowledge of itself. This discovery is also indispensable in the field of science when we formulate a hypotheses about our reality. In other words, we can use the role of an idea as a direction for the use of understanding, but limiting its application on phenomena.

In *Anthropology from a Pragmatic Point of View* and in the *Lectures on Pedagogy* we discover the same situation as it relates to the man who enters into society: he has to limit himself and his wild freedom. This type of limitation is productive because through

it, man can discover something about himself. Limiting his actions requires man to shed his mask of morality (§ 14 **Anthropology**) and analyze his true intentions hidden behind the action.

I would like to highlight the aspects of Enlightenment through three important avenues of considering the awareness of oneself, of one's own powers and limits, moving from the plane of reason to that of science and of man in society. I want to show how there is a single common thread that binds together each of these awareness and, at the same time, bring to light the aspects of modernity characterizing Kantian thought.

Kant on Freedom and Morality in the *Groundwork for the Metaphysics of Morals*

Marília Espirito Santo

Federal University of Rio de Janeiro
e-mail: mariliaespiritosanto67@gmail.com

In *Groundwork* III Kant warns about a suspicion of circularity in the relationship between freedom and morality: “it must be freely admitted that a kind of circle comes to light here from which, as it seems, there is no way to escape” (4: 450). How exactly to understand the problem of the circle is controversial. Commentators often dispute on whether this “kind of circle” is either a *circulus in probando* or a *petitio principii*, and whether Kant avoids this alleged logical defect or not. These interpretations neglect, however, the role that *Groundwork* I and II play in the problem of the circle. In this paper I argue that the circle consists of *two petitiones in one non-vicious-circle* and that Kant removes it by replacing the analytical procedure in *Groundwork* I, II and beginning of III by the synthetic procedure from subsection 3 of *Groundwork* III on. The first *petitio* of the circle arises from *Groundwork* I and II, where one starts from morality and arrives analytically at freedom; the second, from subsections 1 and 2 of *Groundwork* III, where one starts from freedom and arrives analytically at morality. In my view, the reference to a “kind of circle” is Kant’s strategy to emphasize the need of shifting procedure to justify human morality. Kant explicitly criticizes Wolff, but his criticism is broader, since the analytical procedure is a common way of proof in German traditional metaphysics, it is “the usual procedure of philosophical investigations” (A 65/B 90). The analytical procedure is sufficient to expound the supreme principle of morality and to justify it for perfectly rational beings alone; but it is insufficient

to justify the starting point of analysis and to justify morality for imperfectly rational beings, as the human being. It is only Kant's critical philosophy that possesses the necessary and sufficient resources for justifying an *a priori* synthesis. In other words, the reference to a kind of circle is to emphasize the need of shifting procedure to justify human freedom through the critical distinction between *phenomena* and *noumena*, and human morality through the transcendental deduction of the categorical imperative.

Теоретическое и практическое в учении Канта о свободе: место для одной апории

Иван Владимирович Болотов

Высшая школа экономики, Москва
e-mail: bolotov.ivan.vladimirovich@gmail.com

Отправной точкой предложенного размышления является лежащее в основании философской системы Канта напряжение между теоретическим и практическим. Следует теперь определиться, что будет пониматься под двумя этими частями: в случае теоретического мы имеем то, что Кант называет «природой», — проект определенной предметной области, наброшенный исходя из наперед рассмотренного предметного состава, которому всякое природное сущее должно соответствовать. Область практического являет собой нечто противоположное, а именно человека или «свободу». Отличие свободного сущего от природного заключается ровно в том, что первое способно пересекать условности мира, претворяя в жизнь путем собственного действия некоторые представления.

И свобода, и природа, как нам известно из раздела об антиномиях в КЧР, являются различными аспектами единого мира. Именно это утверждение звучит в учении Канта о двух характерах. В своей «Антропологии» он различает физический характер — «то, что можно сделать из человека», и разумный — «то, что он сам готов сделать из себя». Следовательно, в человеке различается манера поведения, привычка и формальный способ его существования. Как природное существо человек стремится быть счастливым и не может игнорировать свои потребности, но будучи свободным, он осознает достоинство себя как личности. Поступки человека как явления строго определены причинностью. Вместе с тем в основе ряда поступков лежит свободная от причинности личность.

Это напряжение создает место для одной поразительной апории, способной вывести в сердце кантовской революции. В своих поступках я не узнаю себя как себя, однако именно эта самость делает поступки моими. Таким образом, я никогда не знаю себя — ведь время не закончено, и до конца неизвестно, каким образом я еще могу проявиться. Встающий в связи с этим вопрос можно сформулировать так: является ли там самость, которую я встречаю в поступках, одной и той же, т.е. всегда уже вставшей (или нет) вровень с моральным законом, или же я каждый раз сызнова должен открывать себя и формальный закон в себе? Иными словами, я бы хотел задать вопрос, является ли человек, согласно Канту, производной от морального закона, всегда уже наличного и определенного в его душе, что в контексте системы означало бы подчинение практической свободы свободе трансцендентальной, следовательно, до известной степени теоретического практическому. Или дело обстоит так: чтобы человеку быть человеком, необходимо принимать решение, ответственность в любой момент времени. В таком случае практическое сохраняет свою независимость, а человек и человечество — историю.

Тезис «свобода есть осознанная необходимость» и его радикальная трактовка у Канта

Сергей Леонидович Катречко

*Московский православный институт св. Иоанна Богослова
Государственный академический
университет гуманитарных наук, Москва
e-mail: skatrechko@gmail.com*

В своем докладе я дам анализ различных историко-философских трактовок тезиса «свобода есть осознанная необходимость» (Спиноза, Гегель, Маркс и Энгельс) и эксплицирую кантовское понимание данного тезиса (resp. кантовской этики), опираясь прежде всего на произведения И. Канта. Кантовская радикальная трактовка тезиса о свободе как осознанной необходимости связана с тем, что Кант вслед за Ж.-Ж. Руссо рассматривает человека как существо, которое одновременно принадлежит двум мирам: *природному* миру необходимости («естественной причинности») и *нравственному* миру свободы («причинность через свободу»; см. третью антиномию разума из кантовской «Критики чистого разума»). В этом отношении кантовская концепция *человеческой свободы* [свободы человека] отличается как от понимания свободы у Спинозы, который относил категорию свободы лишь к Богу (ср. с концептом «Мирового духа» Гегеля), так и от марксистского понимания свободы как господства человека над силами Природы (материалистическое понимание человека). Важной составляющей кантовского подхода выступает его трансцендентальный метод, как «измененный метод мышления [в метафизике]» (КЧР, ВХVIII). Соответственно, трансцендентализм Канта осуществляет переход от эмпирической проблемы свободы человека (resp. категории «свобода») к трансцендентальному модулю ее рассмотрения. Это позволяет Канту избежать кажущегося

ся противоречия между *природой* и *свободой*. Поскольку человек, по Канту, является не только природным, но и моральным существом, то он свободен *от* законов необходимости («естественной причинности» (КЧР, В415)) природы (ср. с понятием *отрицательной свободы* как «свободы *от*...» у Э. Фромма). Но вместе с тем так понимаемая — эмпирическая — свобода человека не означает полную *вседозволенность* человека (в том числе и по отношению к природе; проблема экологии): она служит основанием (указанием) для перехода к *трансцендентальному* пониманию человека как морального существа, к переходу от «свободы *от*» к более высокой «свободе *для*...» Согласно Канту, в области нравственности действуют автономные *моральные законы* (заметим, что это не религиозные законы), которые он именуется *категорическими императивами* («Основоположения метафизики нравов», «Критика практического разума»). Соответственно, человек (resp. человечество в целом) в своем развитии, освобождаясь от подчинения законам природы, не должен оставаться варваром, а должен стремиться стать *просвещенным человеком*, который «подчиняется» осознаваемым им законам свободы. На этой основе Кант развивает свою *этику долга*.

Принцип справедливости в моральном учении И. Канта

Валерий Лукьянович Павлов

*Национальный университет пищевых технологий, Киев
e-mail: vpavlov52@gmail.com*

1. Справедливость как социальная ценность и принцип (моральный и правовой) регулирования отношений между людьми интересует И. Канта в контексте его рассуждений о статусе и роли практического разума, а также практического бытия индивидов в смысловом поле морали и права. Хотя у немецкого философа право — составная часть учения о морали, значительная часть его мыслей о справедливости имеет собственно правовой, а не моральный контекст.

2. Очевидными являются расхождения в понимании И. Кантом роли чувств и разума в формировании идеи справедливости в докритический и критический периоды его творчества. В первый период он считает, что идея справедливости возникает из чувства равенства. Во втором придерживается принципиально иной точки зрения — ни один моральный принцип не может основываться на чувстве.

3. Среди положений методологического характера, имеющих большое значение для обоснования роли принципа справедливости, особое место занимают кантовское положение о самоценности личности и его учение о долге. Согласно философу, справедливость — следование долгу. Иными словами: долг выше справедливости.

4. Мыслитель не дает более-менее четкого определения справедливости и рассуждает не столько о сути этой ценности и ее основных характеристиках, сколько о том, как она может проявлять себя в разных ситуациях, в которые попадают люди.

У него мало мыслей о теории справедливости. В непрямом виде они представлены в «Критике практического разума» и «Основах метафизики нравственности».

5. И. Кант различает содержание понятий «правомерное» и «справедливое». Считает, что суть справедливости нельзя постичь, используя данные чувственного опыта. На их основе можно судить только о правомерном. Для понимания справедливого пригоден лишь чистый практический разум. Именно в этой сфере способен наиболее полно раскрыть свой потенциал принцип справедливости, который, как и многие другие образования кантовского учения, имеет априорный характер.

6. Мыслитель не обходит вниманием вопрос, имеющий в философском и правовом сознании статус проблемы, — что является критерием справедливости законов? Он дает на него оригинальный ответ: коллективные решения людей («первоначальный договор»), т. е. функционирующие в системе права законы, справедливы настолько, насколько они соответствуют желаниям и стремлениям людей жить по ним. По сути, речь идет о коллективной воле. С одной стороны, формулировка вполне соответствует духу и слову кантовской философии, а с другой — в ней мало предметности, того, что реально, конкретно можно положить в основу справедливых законов.

Секция 2
Кант и история этики Просвещения

Section 2
**Kant and the History
of Enlightenment Ethics**

**Этические установки Канта-натурфилософа
в магистерской диссертации 1755 года «Об огне»**

Сергей Валентинович Луговой

*Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, Калининград
e-mail: SLugovoi@kantiana.ru*

Значение этической концепции Канта, выработанной им в критический период своей философии, выходит далеко за границы Просвещения. Во втором примечании к четвертой теореме «Критики практического разума» Кант показал, что просветители Мандевиль, Хатчесон, Вольф, Крузий, как и другие моралисты, исходят при определении принципа нравственности из ошибочных материальных оснований, тогда как начинать надо с формы: «...хотя материя максимы и может оставаться, но она не должна быть ее условием, иначе такая максима не годится для закона» (Кант, 1994а, с. 414). Критику просветительской теории морального чувства у Канта, помимо вышеуказанного труда, мы также найдем в «Основоположениях метафизики нравов» (Кант, 1994б) и в «Метафизике нравов» (Кант, 1994в). Однако формирование Канта как оригинального мыслителя, бесспорно, происходило в век Просвещения. Поэтому в контексте этики Просвещения целесообразно рассматривать прежде всего ранние докритические кантовские работы. Правда, значительная их часть посвящена естественно-научным проблемам, непосредственно не связанным с практической философией. Возникает задача выявить на этом материале этические основания, которых придерживался Кант-естествоиспытатель, установить, насколько они типичны для немецкого Просвещения середины XVIII столе-

тия и какие из них будут по-прежнему значимы для Канта в зрелом периоде философствования. Начать ее решение целесообразно с анализа магистерской диссертации И. Канта «Об огне» (*Di AA 01*), которая до сих пор не переведена на русский язык. В качестве примеров этических установок Канта здесь можно указать на следование этикетным нормам письменной речи Галантного века, правдивость, стремление к установлению истины с синтезом умозрительного и опытного знания, а именно недоверие к философским спекуляциям самим по себе в сочетании с конструированием эмпирически проверяемых гипотез.

Список литературы

Кант И. Критика практического разума // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 4.

Кант И. Основоположения метафизики нравов // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 4.

Кант И. Метафизика нравов // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 6.

Kant I. Meditationum quarundam de igne succincta delineatio // AA 01. S. 369—384.

Massimi M. Kant's dynamic theory of matter in 1755, and its debt to speculative Newtonian experimentalism // *Studies in History and Philosophy of Science*. 2011. Vol. 42, № 4. P. 525—543.

Kant and Anselm on Freedom and the Rational Origin of Evil

Janelle DeWitt

University of California, Los Angeles
e-mail: dewitt@humnet.ucla.edu

In the *Metaphysics of Morals*, Kant clearly states that freedom of choice *cannot* be defined as “the ability to make a choice for or against the law” (*MM* 6:226). Instead, he conceives of freedom as a form of rational/moral self-determination. The problem, however, is that defining freedom in this way appears to make moral evil an impossibility. Why? Because in acting immorally, one would fail to be rational (i. e., fail to determine oneself according to the moral law), and so fail to be free. But if this were true, then why would Kant go on to declare that evil has a “rational origin” (*R* 6:41)? I believe the answer lies in the work of Anselm of Canterbury. In a set of texts (little known to Kant scholars), Anselm explains how it is that Satan can come to sin and be justly punished, given that he was created by an all-good, all-powerful god. His answer is that Satan acts from a *spontaneous* or *free* will. For such a will to be free, in the sense of self-caused, it must be constituted by at least two affections, one for justice/morality (correctness of will) and one for happiness. And it is only by facing a choice when these two rational ends conflict, a choice which forces him to prioritize one end over the other, that an angel can be said to “give justice to himself”, a form of moral self-determination. More specifically, it is only in being able to abandon the justice given to him by God (by willing an unjust benefit) that an angel can then be said to will justice for its own sake, *by his own choice* (rather than of necessity by the nature given to him by God). The result is the first ever *intellectual* account of moral evil, one that clearly parallels Kant’s

own, making it the perfect blueprint to guide us through theoretical mire of Kant's account. But perhaps even more significantly, I believe it will lead us to a very different way of understanding the nature of happiness and the complex (and essential) role that it plays in Kant's account of human agency.

Kantian Enlightenment and Humanism

Marco Russo

University of Salerno
e-mail: mrusso@unisa.it

Has Kant something to do with Humanism? My contribution tries to answer this question showing the strong link between humanistic tradition and Enlightenment, but also the differences that make the relationship complicated and fruitful, even for a current reflection on the nature of a universal ethics. The first part outlines the humanistic anthropological ethics. The second part analyzes some humanistic aspects of Kant, a rather ignored aspect in Kantian studies.

Enlightenment can be considered the heir of a great “humanistic family” (T. Todorov), that is a doctrine according to which man and not God or Nature or Cosmos is the point of departure and the point of reference for human actions. It is an anthropocentric vision in which, however, the central position indicates an epistemological and ethical approach, not a hierarchical position of domination over all things. From Machiavelli to Kant this vision led to the development of a reflection on the human condition, on its ambiguity, on its masks, which however have the same root of its rational power. The humanistic ethics derives from an anthropological investigation which results in a doctrine of the virtues suited to human ambiguous nature, offering patterns of behavior suitable for a fluid and unpredictable world.

This humanistic background also acts on Kant, as is evident from the anthropological writings, but also from the doctrine of the virtues presented in the *Metaphysik der Sitten*. We find there references to French moralists, to the theory of social conduct, to the man of the world, to the *humanitas aesthetica* and *practica*, to *virtutes homileticae*, all figures of the humanistic tradition connected to culture and civilization, to the “beautiful appearance” regarding

how to take care of oneself and how to behave appropriately in the social game. The problem that emerges is the extent to which social rules, culture, education, the experience of the “wide world” are compatible with the purity of the ethical imperative. Pragmatic or even humanistic ethics seems, on the one hand, to help and on the other to conflict with ethics of autonomy. And this tension between pure, rationalist and “impure ethics” (R. Loudon) is still of great relevance to define what we should do and what we may hope.

Aus dogmatischem Schlummer erwacht. Zur Rolle der Freiheit bei Rousseau und Kant

Sven-Arvid Ender

Universität Duisburg-Essen
e-mail: sven.ender@uni-due.de

In meinem Vortrag soll die Beziehung zwischen Rousseau und Kant einer näheren Betrachtung unterzogen werden. Hierbei soll die These vertreten werden, dass sich die Kantische Moralphilosophie als eine Fortsetzung und Verbesserung des Rousseauschen Kontraktualismus verstehen lässt.

Dabei besteht die Verbesserung in einer Verbesserung der Begründungsmittel und einer spezifischeren Fassung des Begründungszieles und die Fortsetzung in der Unterscheidung von zwei Freiheitsbegriffen.

Ausgangspunkt der Überlegungen ist die Rekonstruktion des Begründungszieles und der Begründungsmittel des *zweiten Diskurses* von Rousseau. Bei dieser Rekonstruktion wird deutlich werden, dass Rousseau durch den methodischen Aufbau seiner hypothetischen Entwicklungs-geschichte des Menschen zwar zeigt, dass diese Geschichte nur erzählt werden kann, wenn man die Freiheit des Menschen (als Instinktungebundenheit) voraussetzt. Aber das eigentliche Be-gründungsziel — die normative Grundlage einer Staats- bzw. Rechtsphilosophie zu rechtfertigen — verfehlt wird. Dies wird besonders daran deutlich, dass Rousseau unvermerkt von der Freiheit als Instinktungebundenheit zu einem normativen Freiheitsbegriff übergeht, der die Grundlage für den *Contract Social* bildet wird.

Kant greift diese Freiheitsbegriffe in seinen Schriften zur Theoretischen und Praktischen Philosophie als die Begriffe der Freiheit der Willkür und der Freiheit des Willens auf. Durch die bessere

Differenzierung dieser Begriffe gelingt es Kant zum einen den Sollencharakter von Praktischen Normen genauer zu bestimmen. Praktische Normen müssen in Form von Imperativen (Aufforderungen) verstanden werden, da der Mensch zwar unabhängig von seinen Neigungen handeln kann, aber deswegen nicht zwangsläufig auch aus guten Gründen handelt. Durch die Unterscheidung dieser Freiheitsbegriffe wird es zugleich möglich, die Form von Praktischen Normen genauer zu bestimmen und zwar, dass es sich bei diesen Normen um Kategorische Imperative handeln muss und diese eine unbedingte Geltung besitzen. Auf dieser Grundlage lässt sich nun das eigentliche Begründungsziel der Praktischen Philosophie angeben; es besteht in der Rechtfertigung des Kategorischen Imperativs (wobei die Befolgung des Kategorischen Imperativs die Freiheit des Willens ist).

Kant's *Principia Diudicationis* and *Executionis*

John Walsh

Martin-Luther-University Halle-Wittenberg
e-mail: john.walsh@netzwerk-arw.uni-halle.de

In the 1770s lectures on ethics Kant distinguishes the *principium diudicationis* from the *principium executionis*. The former principle determines the normative standard of moral evaluation while the latter principle refers to the incentive for the performance of an obligatory action. This distinction is significant in that it anticipates Kant's mature position of combining these two principles, i. e. the moral law later becomes the supreme principle of morality and (via respect) is itself the incentive to moral action. While scholars have taken note of Kant's distinction of these two principles in his account of moral motivation in the lectures on ethics, there is disagreement on the historical influences of Kant's development of the distinction. Given that Kant relates the *principium executionis* to moral feeling, the British moral sense theorists are often thought to have inspired Kant's distinction. In this paper it is argued that although Kant's moral philosophy was influenced by Hutcheson in the 1760s, the *diudicationis/executionis* distinction shares important features with Christian Wolff's rationalist theory of practical philosophy. In Part 1, it is shown that Kant's conception of the moral feeling qua *principium executionis* undergoes a fundamental change from being connected to happiness to being a capacity for being affected by moral judgment. In Part 2, it is argued that while Hutcheson's distinction between "justifying" and "exciting" reasons is loosely similar to Kant's own distinction, Kant characterizes his *principia* as principles of obligation. Given that Hutcheson's distinction has nothing to do with the concept of obligation strictly speaking, Kant's deve-

lopment of these principles in terms of obligation (*Verbindlichkeit*) must be seen in connection with Kant's indebtedness to Wolff and Baumgarten. In Part 3 is argued that Kant's claim that the motive force of moral obligation is ultimately grounded in the understanding — insofar as the moral judgment produces the moral feeling via sensibility — corresponds to Wolff's account of moral motivation whereby recognition of the good is sufficient for action. Of course, Kant's position differs from Wolff's in its strict divide between understanding and sensibility, and Kant is critical of what he considers Wolff's tautological principle of moral perfection. Nevertheless, Kant maintains that recognition of the good *would be* sufficient for action in the absence of our inclinations. In this regard, Kant's *principium diiudicationis* and *principium executionis* can be seen as an extension of Enlightenment rationalist ethics, albeit in the context of Kant's burgeoning conceptions of the moral law and transcendental idealism.

Радикальное Просвещение Спинозы и Мендельсона

Игорь Самуилович Кауфман

*Военная медицинская академия
им. С. М. Кирова, Санкт-Петербург
Санкт-Петербургский государственный университет
e-mail: i.kaufman@spbu.ru*

Просвещение сегодня опять актуально и, возможно, даже модно. Ряд современных исследователей интеллектуальной культуры Просвещения как собственно Просвещения, так и «раннего Просвещения» (среди которых выделяется концепция «радикального Просвещения» Дж. Израэля) в принципе видят в философии Б. Спинозы исток «радикального Просвещения», т.е. идеи секуляризации исторического бытия, поскольку его взгляды интерпретируются ими как важнейшая философская апология идеи секуляризации, полагаемой в качестве сущности интеллектуальной культуры Нового времени. М. Мендельсона, истоки мысли которого связаны как с немецким Просвещением, так и с еврейской традицией, обычно рассматривают как фигуру умеренного Просвещения. Почему же Ф. Якоби, на первый взгляд парадоксально, видел в Мендельсоне и Лессинге продолжателей Спинозы — радикального мыслителя (взаимосвязано отрицающего политический и моральный порядок)? Якоби утверждал, что Мендельсон, призывая к отказу от признания значимости религиозной дифференциации для политической жизни и к равным гражданским правам, исходит из определенной теории сознания (души). Согласно Якоби, эта теория утверждает, что сознания людей не отличаются, что обуславливает равенство прав и равенство религиозных предпочтений. Якоби полагает, что подобная политическая гомогенность возможна лишь при наличии субъекта, относительно которого все равны. В силу этого данный субъект является абсолютным господином. Однако абсолютное господство (даже если речь о просвещенном монархе)

имеет своим следствием деспотизм, отказ от уникальности личности и ценности человека. Якоби стремился показать, что умеренное просвещение отрицает бытие и свободу индивидуума. Это объясняет, почему Якоби обратился к Спинозе: именно последнему он приписывает теорию, наиболее аргументированно отрицающую свободу (спонтанное, необусловленное действие) и реальность единичного бытия.

Надо отметить, что такой критик Мендельсона, как Якоби, полагал, что проблема бессмертия души для него не связана лишь с дискуссиями по проблеме сознания в среде представителей популярной философии Лейбница — Вольфа, но является частью контекста дискуссий о свободе, вере, индивиде и монархе, т.е. о том, что составляет теолого-политическую проблематику. Точка зрения Якоби заключается в том, что спинозизм, который он обнаружил у Лессинга и Мендельсона, в контексте споров о сознании обуславливает фатализм, фатализм отрицает свободу воли, отсутствие свободы воли и спонтанной деятельности равнозначно отрицанию реальности индивидуального «я»; в аспекте политического речь идет о том, что отрицание свободы воли — это легитимация просвещенной деспотии.

Якоби связывает «умеренное» Просвещение и Спинозу в качестве творца теории атеизма (значение которого Якоби определяет как отрицание индивидуальной веры и автономии религии), оправдывающей подчинение религии обладателям политического суверенитета. В контексте данной дискуссии основное значение теологии связано с моральной идентичностью определенной группы, с конвенцией о принятии определенных норм; значение политики связано с социальной жизнью, в которой распределение доминирования и подчинения возникает из конфликта иерархии и монархии; наконец, сознание рассматривается прежде всего как деятельность, связанная с верой, волей и выбором морально-ценностной идентичности. Соединение этих понятий уместно обозначить термином «политическая теология» и, соответственно, рассматривать взгляды Спинозы и Мендельсона в контексте этих дискуссий.

Кант и Шпальдинг о «добропорядочном человеке» Спинозе

Людмила Эдуардовна Крыштоп

Российский университет дружбы народов, Москва

e-mail: krysh_top_le@rudn.university

В отношении этической системы Канта одним из основных спорных моментов оказывается вопрос о роли в ней так называемых постулатов практического разума, а именно двух из них — бытия Бога и бессмертия души. Нередко введение этих положений в систему практической философии Канта подвергается критике, так как в них усматривают гетерономные элементы, нарушающие автономию определения воли к моральным поступкам (или по крайней мере ставящие ее под вопрос). Прямо или опосредованно (через понятие высшего блага) вместе с ними привносится мотив обретения счастья. При этом в первой «Критике» гетерономность этих положений, на первый взгляд, выступает более отчетливо, нежели во второй. Третью же «Критику» противники практических постулатов бытия Бога и бессмертия души и вовсе рассматривают как рубеж, в котором этика Канта наконец-то достигает своей зрелости и однозначности, ввиду того что здесь Кант наконец-то приходит к однозначной формулировке необязательности религии для морали. Важным фрагментом, на который опираются апологеты такого взгляда, оказывается пресловутый пример с «добропорядочным человеком (например, Спинозой)», который, несмотря на свою атеистическую настроенность, тем не менее не утрачивает обязанности следовать моральному закону в максимально доступной ему степени.

В то же время к этому фрагменту текста следует присмотреться более пристально. По факту нередко внимание обра-

щают лишь на его начало, упускают из виду его продолжение, в котором Кант приходит к заключению, отчетливо сформулированному им затем в «Религии в пределах только разума»: хотя мораль и не нуждается в религии, однако «мораль неизбежно ведет к религии» (*RGV AA IX*, Т. 6, с. 8).

Однако этот фрагмент интересен еще и по другой причине. В нем мы видим прямую параллель с текстом И. И. Шпальдинга (1714—1804). В работе «Доверительные письма по поводу религии» Шпальдинг рассматривает тот же пример с атеистически настроенным человеком (воплощенным в Спинозе). И вывод, к которому приходит Шпальдинг, по сути идентичен выводу Канта: моральный закон повелевает не зависимо от веры человека в Бога. Так что ничто не мешает нам представить добродетельного атеиста (Спинозу). Однако на практике это не встречается, так как подлинно праведный человек в соответствии со своей внутренней настроенностью свободно и естественно приходит к мысли о Боге как о мудром и благом создателе и управителе.

Kant and Mendelssohn on the Limits of the Enlightenment

Cristóbal Garibay-Petersen

London School of Economics and Political Science
e-mail: c.garibay-petersen@lse.ac.uk

In this paper I defend that Kant's conception of the enlightenment, contrary to Mendelssohn's, cannot be delimited or constrained by designating a special sphere where 'enlightened' claims are applicable and another special sphere where 'enlightened' claims are not applicable. Instead, I show, no single domain that concerns human affairs is beyond Kant's conception of the enlightenment to the extent that no single domain is outside of reason. I begin by arguing, in the first instance, that the notion of enlightenment cannot be separated from the notion of reason. I support this by showing the articulation of three key elements of what Kant thinks the enlightenment is: universality, publicity, and communicability. Whereas the first two, as Katerina Deligiorgi has argued, may be construed as formal features of reason, the last one may be thought as a material feature of reason. Having linked the enlightenment to reason in this way, I then argue that Kant's conception of the enlightenment has a much broader scope than the conception of the enlightenment of some of his contemporaries. For Mendelssohn, for example, there is a stark opposition between enlightenment and culture [*Kultur*]. Mendelssohn points out, in '*Über die Frage: was heißt Aufklären?*', that the enlightenment extra-limits itself when it reaches beyond its legitimate theoretical domain, a domain of rational inquiry and pursuit of truth, and seeks to produce practical claims that, strictly speaking, belong to the domain of culture and formation [*Bildung*] (WHA, 115—116). Furthermore, the task of those enlightened [*Aufklärer*], Mendelssohn goes on, is to impose limits on themselves so as to not disrupt or hinder

the development of the morally good found in culture. For Kant, however, the enlightenment cannot be construed in this way. To the extent that solely the free public use of one's own reason is suited to bring about enlightenment, properly speaking (AA 8:37), it is essential to the process that enlightenment be thought of in connection to the practical use of pure reason. Only then, Kant thinks, can the enlightenment answer its true call: to cultivate the urge for and vocation of free thought (AA 8:41).

Enlightenment, Laziness, and Humanity

Jeremy Hovda

Catholic University of Leuven
e-mail: jeremy.hovda@kuleuven.be

In *What is Enlightenment?* Kant identifies ‘laziness’ or ‘indolence’ [*Faulheit*] as one of the chief causes [*Ursache*] preventing people from thinking for themselves and hence from becoming enlightened. Yet, despite the centrality of the concept to his notion of enlightenment, little scholarly work has so far gone into tracing its uses in Kant’s broader textual corpus or in giving it a thematic treatment. This paper aims to do just that, and thereby to connect Kant’s thoughts on enlightenment to themes in his moral philosophy and in his anthropology and philosophy of history. Doing so forces us to confront difficult questions relating to Kant’s thoughts on cultural and racial difference and the extent to which enlightenment has any purchase beyond Europe.

Outside of *What is Enlightenment?*, ‘laziness’ and its synonyms [e. g., *Müßiggang*, *Indolenz*] appear in three separate, yet closely related, contexts. They appear in the moral writings, in discussions of the duty of self-perfection, where idleness [*Müßiggang*] is presented as an obstacle to the cultivation of one’s natural capacities and talents (GMS 04:423). Secondly, they appear in the historical and anthropological writings, where a ‘propensity to indolence’ [*Hang zum Faulheit*] is ascribed to people living in a state of nature (IaG 08:21). Thirdly, they appear in discussions of race, where they are ascribed to various groups of people, such as Tahitians, Native Americans, Africans, and Asians as a fixed racial characteristic (V-Anth/Mron 25:1422, RezHerder 08:65, *inter al.*). In considering these three contexts, what comes to the fore is (1) in all three cases, laziness is associated with animality and a lack of

full humanity, and (2) laziness is not something that every human being is capable of surmounting through an act of the will. For savages [*Wilden*] living in a state of nature, laziness is ineluctable, as it is for all non-white members of the human race. This raises the question of whether enlightenment is something equally attainable by all or whether it is restricted to a subset of the human population. Though there is no definite textual answer, several passages suggest the latter.

A Haskalah Story

Christine Lopes

Independent Scholar, London
The Later German Philosophy Project
e-mail: christinelopes11@gmail.com

Essay on Transcendental Philosophy is the best known work of Maimon, né Shlomo ben Joshua in Eastern Europe in 1754. Kant's positive if disagreeing view of the work opened the doors for Maimon to the Haskalah, the Jewish Enlightenment movement. Its leading figure was Moses Mendelssohn, who recognised Maimon's capacity as a philosopher. Mendelssohn himself ended Maimon's participation in the Haskalah, after members of the Haskalah Berlin circle complained that Maimon was 'trying to spread dangerous opinions and systems'. Maimon left Berlin and died in poverty in 1800.

The manuscript of Maimon's Essay had reached Kant 1789 via Markus Herz. Herz was himself a Jew of the Haskalah. A surprised Kant wrote to Herz: 'None of my critics understood me as well as Herr Maimon does'. Kant recognised the work as serious and worthy of publication. The book soon appeared in Berlin in 1790. A few months later Kant's Critique of the Power of Judgement was published in Leipzig.

Both Kant and Maimon want to reconcile the metaphysics of cognizing and willing by conceiving a form of faith that expresses rational rather than religious-based morality. They carry out this project in different ways, which the present paper expounds and analyses in some detail. The metaphysical reconciliation is to be achieved through demoting religious faith in its traditional role of justifying morality by reference to God as law-giver, and then replacing it with a form of faith and associated morality that is con-

stitutive of humans as finite rational beings. The crucial argument is for a purpose or end to the law-like natural order that accords with our rational cognitive structure, and yet could never be grasped in full or completely, given our finite understanding.

I argue that Kant's idea of an understanding of a creator of all ends, or an 'intellectus archetypus' (AA 5:407—408), and Maimon's concept of infinite understanding (unendlicher Verstand), are key to the formulation of the above argument, and equivalent in this function up to a point. For while affects are at the centre of Maimon's rational faith, they have no role for Kant.

Schiller on Moral Motivation and the Aesthetic Education

Semyon A. Reshenin

University of Tartu

e-mail: semen.reshenin@gmail.com

According to Kant, duty demands nothing of us that we cannot do and we should treat a consideration of duty as a sufficient motive for conforming to this duty. In other words, if I recognize that I morally ought to do something, then I am motivated to do it, and this moral motivation is theoretically sufficient to bring about action.

While in his essay *On Grace and Dignity* (1793) Schiller agrees with Kant that a consideration of duty alone is sufficient to move a person to act, he also amends Kant's theory of a moral action with a theory of a moral character and argues that it is possible and even preferable for consciously cultivated cooperative inclinations to be involved into the motivational structure. However, in his *Letters on the Aesthetic Education of Man* (1795) Schiller goes even further and seems to challenge Kant's conviction that a consideration of duty is a sufficient reason for conforming to this duty. He blames the Enlightenment for overemphasis on reason and argues that the development of human capacity for feeling is the most urgent need now.

In my paper I aim to clarify Schiller's rationale behind his new claims. I discuss both their conceptual and historical reasons. In a nutshell, Schiller holds that a conflict between reason and sensibility is a great obstacle not only for cultivating moral character, but also for committing morally good acts. And the aesthetic education can harmonize human faculties, thus enabling a human being "to do what reason requires easily, readily, and 'naturally', that is, without coercion" (Geuss, 1996, pp. 160—161). It is a matter of

discussion and confusion among Schiller scholars how exactly the aesthetic education might work. I conclude my paper with proposing one possible interpretation, which seems to be consistent with both Schiller's goals and a broad Kantian framework.

References

Geuss, R. 1996. Kultur, Bildung, Geist. *History and Theory*, 35(2), pp. 151—64.

**Relationships as Foundations of Practical Philosophy:
J. F. Herbart's Realism
and I. Kant's Transcendental Freedom**

Nadia Moro

*National Research University
Higher School of Economics, Moscow
e-mail: n.moro@hse.ru*

The paper examines Johann Friedrich Herbart's (1776—1841) reformation of Immanuel Kant's foundation of practical philosophy from the perspective of critical realism. It discusses the meaning and implications of a realist foundation of morals grounded in evaluation of relationships.

As a professor of Philosophy and Pedagogy on Kant's chair in Königsberg in 1809—1833, Herbart declared himself to be a Kantian, even though he decisively rejected what he considered to be the fundamental mistakes of Kant's work. Herbart strove to reform and achieve the Kantian critical enterprise based on a scientific approach. Both in his theoretical and practical philosophy, he adopted a realist perspective that should make sense of determinate experience through valid inferences and auxiliary concepts. Herbart thus intended to replace the Kantian transcendental, i. e. the investigation into conditions of possibility of experience in general, with an inquiry on determinate, given experience.

On Herbart's view, Kant's main biases were the assumption of transcendental freedom and the mental faculties. Transcendental freedom is problematic because it does not reflect the specificity and variety of circumstances in which we judge and act morally (or less morally), but rather points to conditions outside of experience. Moreover, Herbart denounces, Kant's transcendental freedom makes education impossible, if education is intentional, causal action aimed at yielding results.

Instead of transcendental freedom, Herbart assumed a plurality of practical ideas, i. e. general model relationships, that are formal (similarly to Kant's categorical imperative), but not empty, and are manifold, not unique. Practical judgment consists of approval and rejection according to such model relationships. An example is the idea of inner freedom as the agreement or harmony of the will with itself.

After reconstructing Herbart's move from transcendental freedom to practical ideas, the paper argues that Herbart's pluralist account of practical ideas corresponds to his realist reformation of the critical philosophy. On the one hand, Herbart upholds the formal aspect of Kant's foundation of practical philosophy, but, on the other, he aims to account for plurality of forms and determinate experience.

**Моральная философия
как предмет полемики Г. Гегеля с И. Кантом
в «Феноменологии духа»**

Татьяна Герардовна Румянцева

*Белорусский государственный университет, Минск
e-mail: t.rumyan30@gmail.com*

Гегель не раз обращался к критике философии Просвещения и его моральных понятий. Ядро аргументации, лежащей в основании этой критики, было блестяще вскрыто в статьях Ю. Штольценберга, Д. Хюнинга, М. Быковой и др. («Феноменология духа» Гегеля..., 2010). Что же касается означенной в заглавии темы, то она гораздо реже становится предметом специального исследования.

Впервые к моральной философии Канта Гегель обращается в работах Франкфуртского периода. Он критикует Канта за утверждение превосходства кантовской этики над позитивной религией, противопоставление долга и склонности, а также за ее абстрактный характер.

Новым этапом этой полемики стало обращение к моральной философии Канта в «Феноменологии духа». Так, при исследовании *законодательного разума* Гегель буквально обрушивается на кантовские принципы морального должествования. Этот разум, считает он, берется за дело установления безусловно-всеобщих заповедей, а обнаруживает лишь *формальную всеобщность* «сути дела»: его принципы оказываются субъективными и случайными, так как их безусловная форма впадает в противоречие с условностью и случайностью их содержания (Гегель, 1992, с. 224—225).

Однако с самыми острыми «эпиграмматическими шипами» моральная философия Канта столкнется в разделе, посвященном *Духу и моральности*. Возникшая здесь новая форма сознания нашла свое воплощение, по Гегелю, именно в мо-

ральной философии Канта, которую он здесь не только подробно излагает, но и стремится опровергнуть. Основу гегелевской аргументации составляет его попытка выявить главное *противоречие* этой этики, которое, по Гегелю, заключается в том, что выполнение безусловных нравственных требований приводит к полному устранению самой морали. Прекрасно осознавая эти противоречия, моральный дух видит себя вынужденным изменять «положение своих требований», подтасовывать («переставлять и в то же время притворяться») в силу невозможности их выполнения (Гегель, 1992, с. 309). Формат данного сообщения не позволяет подробно рассмотреть все нюансы гегелевской полемики, поэтому, заметим лишь, что весь пафос критики направлен здесь на то, чтобы показать отсутствие в этом мире гармонии между нравственностью и блаженством. Дуализм между моралью (долгом) и действительностью, на котором, по Гегелю, покоится *моральное мировоззрение*, поэтому будет преодолен лишь следующими формобразованиями, освобождая сознание от игры подтасовок и случайных блужданий.

Вскрывая внутреннюю противоречивость кантовского безусловного долженствования как не способного к осуществлению всеобщих законов, Гегель продолжил ранее высказанную мысль, что *определенный* нравственный долг может быть правомерен лишь при *определенных* общественно-исторических условиях; что, являясь моментом постоянно меняющегося живого целого, моральные требования сами должны меняться с изменением общества. Правда, продемонстрировав прагматизм в трактовке морального долга, он предложит взамен *религиозную веру* в трансцендентную силу «общинного» сознания, которая и станет формобразованием, якобы снимающим все противоречия морального мировоззрения.

Список литературы

«Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения. М., 2010.

Гегель Г. Феноменология духа. СПб., 1992.

Секция 3
**Рецепция этики Канта
и Просвещения в России и мире**

Section 3
**Reception of Enlightenment
and Kant's Ethics in Russia and the World**

**Христология И. Канта и свт. Иннокентия (Борисова):
догматический аспект**

Артем Владиславович Малышев

*Православный Свято-Тихоновский
гуманитарный университет, Москва
e-mail: artema.malishev@gmail.com*

Как известно, Иммануил Кант не только оказал большое влияние на ход европейской философии, но и сыграл ключевую роль в истории рационалистического немецкого богословия. В частности, в трактате «Религия в пределах только разума» Кант выступил с имплицитной критикой традиционного догматического учения о Христе и предложил взамен «моральную» христологическую модель, воплотившую этический идеал эпохи Просвещения. Суть учения Канта заключается в утверждении, что единственно имеющий смысл аспект служения воплощенного Сына Божия или, по Канту, божественно-мыслящего человека (воплощенного идеала морального образа мысли) состоит в даровании нам примера богоугодной жизни. В связи с этим исторически воплощенный идеал должен обладать всеми возможностями морального становления, а значит, и способностью согрешить. Учение же об обоженности человеческой избирательной способности Христа (учение, сложившееся окончательно в богословской традиции православного Востока в VII веке) становится особенно неуместным в логике Канта. Согласно его принципам, если говорить о воплотившемся идеале, то о таком Идеале, который может подлинно страдать и быть искушаемым.

Христологические принципы Канта стали определяющими для зарождавшейся в первой половине XIX века отечественной христологии. Свт. Иннокентий (Борисов), архиепископ

Херсонский и Таврический (1800—1857), с одной стороны, дал ответ на христологию великого рационалиста, предложив оригинальную концепцию постепенного проявления божества в человечестве Христа, с другой — принял в фундамент своего учения источник христологии самого Канта: нравственно-идеалистический аспект его христологии. Христос для свт. Иннокентия есть идеал человечества. Последнее выразилось в признании русским богословом за Христом неполноты ведения по человечеству, возможности согрешить, возможности нравственной борьбы и богооставленности.

В докладе будет, во-первых, предпринята попытка кратко изложить христологию Канта, реконструировав ее метадогматические основы и догматические основы той христологии, которую Кант подразумевал в своей критике. Во-вторых, будет кратко изложена христология свт. Иннокентия Херсонского, разобраны вытекающие из нее догматические проблемы. В-третьих, будет показана связь этих проблем с учением кёнигсбергского философа.

The Role of God for Ethics in the Thought of Kant and Dostoevsky

Veronica Cibotaru

University Paris IV Sorbonne
University of Wuppertal (BUW)
e-mail: cibotaruveronica@gmail.com

The aim of our presentation is to show that despite their differences there is a deeper connection between Kant's and Dostoevsky's thought on the relationship between the belief in God and ethics. We will argue that this connection can deepen our understanding of both authors regarding this topic.

For Dostoevsky, the belief in the existence of God plays an essential role for the possibility and meaning of ethics. This role is expressed in the famous passage from *The Brothers Karamazov* according to which "if God does not exist, everything is allowed", i. e. there is no sense anymore for a moral interdiction. This position raises the question if ethics grounded on a specific religion, in this case Christianity (and Dostoevsky would even specify orthodox Christianity) can be universal.

Kant, on the other hand, situates the principle of ethics inside pure practical reason which is universal, situating himself with this concept of universality of reason in the tradition of Enlightenment. By this, ethics becomes autonomous in respect to every principle which pure practical reason does not find *a priori* inside of itself, and so also a religious principle (God's will), which characterizes what Kant calls in the *Analytics of pure practical reason* theological ethics. Kant's moral philosophy is able to avoid the problem of universality, mentioned in the previous paragraph, while offering another possible way of thinking God's place in ethics. We have here a first fundamental difference between Kant's and Dostoevsky's vision on ethics.

There is a second essential difference, which lies precisely in the role of freedom for ethics. Kant's moral principle would not have any power if pure practical reason did not have the possibility of determining itself in order to follow its own moral principles. This determination requires freedom of reason. On the contrary, Dostoevsky writes, again in *The Brothers Karamazov*: "nothing is a bigger cause of suffering as freedom". Indeed, if human being is reduced to its mere interior freedom, without belief in God, it does not have any interior moral boundaries anymore.

Notwithstanding these two important differences, there are two fundamental connecting points between those two authors. Indeed, in Kantian moral theory even though God is not a condition of possibility for ethics as such, as for Dostoevsky, it is still a subjective condition for the possibility of a finite human nature of realizing ethics. Besides, we will argue that there is a deeper, often implicit reflection on the importance of freedom for faith, and therefore also for ethics, in Dostoevsky's thought. In the passage of the inquisitor of *The Brothers Karamazov* Dostoevsky actually criticizes dogmatic faith, incarnated by the figure of the inquisitor. We can conclude from this that faith needs, according to Dostoevsky, a form of freedom. The question would be what kind of freedom it is and if it can be connected to the freedom of reason which is so important for Kant's ethics.

**О компаративистских исследованиях оснований
этических концепций И. Канта и Вл. Соловьева
на основе системной модели аргументации В. Н. Брюшинкина**

Анатолий Геннадьевич Пушкарский

Балтийский федеральный университет

им. И. Канта, Калининград

e-mail: APushkarskii@kantiana.ru

С начала века на кафедре философии и логики КГУ начались исследования системной модели аргументации, разработанной проф. В. Н. Брюшинкиным, как методологии философской компаративистики и ее обобщений на общую методологию философских исследований. В частности, Брюшинкиным были проанализированы тексты И. Канта и В. Соловьева по практической философии и определены принципы их сравнения на основе этой модели. В данном подходе, например, используется «аппарат теории аргументации для реконструкции тех неявных предпосылок, которые и составляют пресуппозиции философских систем или их фрагментов» (Брюшинкин, 2002, с. 10). «Таким образом, можно сказать, что пресуппозиции философских систем или их фрагментов характеризуют представления, заимствованные мыслителем из культуры, к которой он принадлежит, а модели мира, реконструируемые в ходе анализа аргументации, помогают охарактеризовать пресуппозиции философской системы или ее фрагмента» (Брюшинкин, 2002, с. 12).

Несмотря на то что и Кант, и Соловьев оба признают автономию нравственного закона, который не зависит от религиозных или антропологических условий, а также и других внешних для этики обстоятельств, понимание фундаментальных свойств личности в неявно принимаемых моделях мира

Канта и Соловьева принципиально различно. Под моделью мира в данном случае понимается «выделяемое субъектом в предметной области множество представлений объектов и их свойства и отношения», т. е. это «множество знаков, служащих в сознании субъекта представителями объектов интересующей его области действительности и определенных на них свойств и отношений, известных данному субъекту» (Брюшинкин, 2007, с. 136). Модель мира практической философии Канта можно представить, как *модель автономных личностей*, центральными характеристиками которой являются внешняя свобода и ответственность. В основании этики Соловьева лежит совершенно другая модель, которая предполагает зависимость одной личности от другой и как бы восполнение отдельной личности другими же личностями.

Таким образом, реконструкции моделей мира, лежащих в основе аргументации философских текстов И. Канта и В. С. Соловьева, позволяют выявить как основания и истоки их этических концепций, так и взгляды философов на ключевые нравственные ценности и этические принципы.

Список литературы

Брюшинкин В. Н. Сравнительное исследование западноевропейской и русской философии методами теории аргументации на примере текстов И. Канта и В. Соловьева // Материалы к сравнительному изучению западноевропейской и русской философии: Кант, Ницше, Соловьев / под общ. ред. В. Н. Брюшинкина. Калининград : Изд-во КГУ, 2002. С. 7—33.

Брюшинкин В. Н. Системная модель аргументации для фрагмента философского текста // Модели рассуждений — 1: Логика и аргументация : сб. науч. ст. / под общ. ред. В. Н. Брюшинкина. Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2007. С. 126—144.

Этика Канта и ранний Франк: pro et contra

Татьяна Николаевна Резвых

*Православный Свято-Тихоновский
гуманитарный университет, Москва
e-mail: hamster-70@mail.ru*

В движении Франка от марксизма к идеализму важную роль сыграла открытая Кантом идея ценности человека как «цели самой по себе» и производителя ценностей, смыслов. На этой основе, а также под влиянием Виндельбанда и Фихте у Франка в начале 1900-х годов сформировалось понятие культуры как совокупности создаваемых человеком ценностей. Однако на самом деле в раннем творчестве Франка наблюдается двойственное отношение к кантовской этике: с одной стороны, опора на нее, а с другой — стремление преодолеть.

Критикуя в статье «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”» этику «любви к ближнему» как субъективную (любви к конкретным субъектам), Франк противопоставляет ей этику «любви к дальнему» как объективную (любви к человеку вообще). Уже это различие не совпадает с делением этики на гетерономную и автономную. Кроме того, с одной стороны, Франк вслед за Кантом заключает нравственность в духовной жизни личности, с другой — отказывается понимать ее как подчинение закону. Так, этику, основанную на долге, Франк отвергает, опираясь на мысль Г. Зиммеля во «Введении в науку морали» (1892) о том, что долг не обладает объективностью бытия. Франк считает, что победа того или иного принципа морали в душе обусловлена склонностью, т. е. психологией, в свою очередь, тесно связанной с социологическими факторами, а с другой стороны, истина, в том числе и нравственная не может не быть объективной. В целом нравственным явля-

ется то, что способствует раскрытию в личности ее общих объективных начал, задач, целей, т. е. помогает ей стать самой собой (Фихте). В статье «О критическом идеализме» (1904) Франк с отсылкой к Канту провозглашает автономию этики, однако одновременно настаивает на ее субъективном характере и связи с личным переживанием. В рецензии 1905 года на немецкий сборник о Ф. Шиллере Франк специально отмечает как особую заслугу критику Шиллером ригоризма кантовской этики (идею «прекрасной души», в которой долг и склонность совпадают). В статье «К вопросу о сущности морали» (1905) Франк категорически выступает против конструкции морали, постулирующей универсальность моральных правил, равенство всех перед моральным законом. Значительную роль в отходе от Канта сыграло увлечение волюнтаристской трактовкой этики Канта Г. Зиммелем в его лекциях о Канте 1904 года. Вскоре Франк приходит к выводу о невозможности единой для всех морали. Этот кризис, в свою очередь, заставляет его полностью отказаться от автономной этики и приводит к мысли подчинить моральные идеалы религиозным.

Позитивизм П. А. Сорокина против «этики долга»

Варвара Климентьевна Самохвалова

Всероссийская академия внешней торговли, Москва
e-mail: bar-bar@mail.ru

Ранняя работа П. А. Сорокина «Нормативна ли наука этика и может ли она ею быть?» (1913) интересна в качестве образца критики основных идей и принципов неокантианства с позитивистских позиций. Ее анализ, думается, способствует внесению дополнительных оттенков в ряд вопросов, касающихся специфики восприятия кантовского наследия в области моральной философии в России в первые два десятилетия XX века.

В частности, сочинение П. А. Сорокина дает ясное представление о причине скепсиса в области *науки* о нравственности в целом и пытается указать основания несостоятельности неокантианской модели нормативной этики. Собственная точка зрения П. А. Сорокина сводится к опровержению идеи возможности построения научного знания о морали с точки зрения нормативности (о том, что *должно*) и утверждению взгляда на этику исключительно в качестве теоретической дисциплины, призванной трактовать сущее (то, что *есть*).

Согласованность данной позиции П. А. Сорокина со взглядами Э. Гуссерля позволяет будущему основателю социологического факультета, используя аргументацию автора «Логических исследований», прийти к выводу о том, что «каждое нормативное суждение, *всякое должен* (а отсюда и долг) имеет в своей основе оценку, которая как таковая уже не есть достояние или содержание нормативного суждения, а есть содержание теоретического (т.е. изучающего сущее, как оно есть) суждения». Таким образом, по мнению П. А. Сорокина,

обосновывать этику, исходя из *должного* и спускаясь к сущему (что соответствует в целом позиции И. Канта и неокантов в этом вопросе), — нельзя. Можно только идти наоборот: основываясь на функциональных связях, данных нам в сущем, восходить постепенно в мир *должного*.

Проблематичность и корректность данного заключения П. А. Сорокина в свете этических взглядов И. Канта — предмет выступления. А с учетом того, что в дальнейшем сам П. А. Сорокин откажется от позитивистского взгляда на этику (в свете его собственных поздних идей концепции философии культуры), анализ раннего произведения ученого может рассматриваться в качестве частного аргумента в отстаивании принципов нормативности (и значит — всеобщности, обеспечивающей научность) в обосновании этического знания.

**Образ И. Канта
в «Истории становления самосознающей души» А. Белого**

Валентин Игоревич Чередников

Калининград

e-mail: valentincherednikov@gmail.com

Отношение Андрея Белого к наследию Иммануила Канта можно разделить на три этапа. Первый (1904—1906) представляет собой сочетание символизма и кантианства (ключевые работы — «Эмблематика смысла», «Критицизм и символизм»). Утверждается путь от Канта к Шопенгауэру как стоящему на границе между символизмом и критической философией. Но еще несколькими годами раньше Кант был для Белого синонимом безжизненного, мертвого. Второй период — отстраненное прочтение Канта («Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности», 1915). Наконец, третий этап связан с фундаментальным трудом Белого «История становления самосознающей души» (1926), — представляющим собой панораму развития культуры через призму антропософии Штейнера, — во втором томе которого кёнигсбергский мыслитель предстает уже не создателем гносеологической опоры для символистской теории, но чудовищем (сравнение с Кощеем, восставшим из гроба скелетом). Как и в ранней «2-й симфонии», Кант появляется мертвецом — но живым мертвецом. В своем итоговом исследовании Белый демонстрирует, как на смену шопенгауэровскому «Канту», мистическому и синтезированному с Платоном и «Ведантой» (образ такого «восточного» Канта возникает в романе «Петербург»), приходит подлинный автор «Критики чистого разума», с сухостью аналитики, перевернувший своим посмертным пришествием логику тех, кто пришел уже после него («птолемеевские» логики: индуктивную Милля и диалектическую Гегеля), подобно тому, как Коперник перевернул картину Солнечной системы.

С точки зрения Белого, гениальна сама постановка вопроса: «Как мыслимо образование понятий естествознания в рассудке?» Этот вопрос более революционен и разрушительен, нежели ответ. В то же время, по мнению автора «Истории становления...», «Критика практического разума» — это труд того, кто испугался своей революционности, восстановил то, что было разрушено «Критикой чистого разума». «Сверхкоперниканский» масштаб рокового «Как возможно?» был утрачен, но вновь возник в XIX веке, когда Кант предстал уже в настоящем своем облики, очищенный от популяризировавшего его шопенгауэрианства. В этом «Как возможно?» — вся сила философии самосознающей души, прорабатывающей само основание рассудка, но эта сила, в антропософской терминологии, носит ариманический характер. «Самосознающее Я», которое в историософии Белого является целью всего развития культуры и не имеет ничего общего с личным «я», в кантовской трансцендентальной апперцепции выступает как самотождество и в духе — как пустая абстракция. В своей этике Белый, негативно относившийся к «Критике практического разума», воспринятую им как малодушное самоосуждение Канта, отвергает императивы долга, противопоставляя им «образы моральной фантазии» (терминология Штейнера): т. е. соединение образов стиля и смысла в действительности самосознания, свободного, освобожденного от субъективации логики и чувственной объективации.

**Культурный трансфер в истории философии:
о восприятии кантовских этических и политических идей
во Франции XIX века**

Андрей Юрьевич Дудчик

*Белорусский государственный университет, Минск
e-mail: a_dudchik@tut.by*

Программа изучения процессов и феноменов культурного трансфера является относительно молодой (возникает в 1980-е годы) и достаточно активно развивающейся областью исследования, обладающей междисциплинарным статусом. Понятие культурного трансфера связано с работами французских историков культуры М. Вернера и М. Эспаня. Первоначально понятие применялось преимущественно для исследований в области истории культуры, но в дальнейшем стало использоваться по отношению к более широким проблемным полям и на сегодняшний день вполне может рассматриваться как самостоятельная область исследований, принципиальной характеристикой которой можно назвать ее междисциплинарность, что позволяет обращаться к проблемам и методам самых разных дисциплин: культурологии, социологии, антропологии, лингвистики, истории искусства и т. д.

Понятие культурного трансфера является принципиально полисемантическим и активно применяется в разных областях человеческой деятельности (от экономики до психоанализа), обозначая целый ряд процессов, связанных с феноменом перехода, переноса и перевода (в широком значении последнего). В европейских исследованиях используются термины *Transferts Culturels* (фр.) и *Kulturtransfer* (нем.), в русском языке уже существует традиция перевода термина как «культурный трансфер» (хотя, видимо, возможны и другие варианты, например «трансфер культуры»). В наиболее полном виде об-

щие принципы данного подхода изложены в ряде статей М. Эспаня (Espagne, 1997; 2003) и М. Вернера (Werner, 1997). Из русскоязычных источников назовем работы Д. В. Лобачёвой (2010) и Е. Е. Дмитриевой (2011). Хотя сам подход является принципиально междисциплинарным, наибольшую популярность он приобрел в области исследований истории и литературы. Вместе с тем, на наш взгляд, данный подход вполне может рассматриваться как один из методов изучения интеллектуальной истории и, конкретнее, истории философии (Дудчик, 2015). Например, понятие трансфера может использоваться в историко-философских исследованиях как альтернатива более традиционному для гуманитарных наук понятию рецепции (Ehalt и др., 2003).

Важно отметить, что изначально в исследованиях культурного трансфера достаточно активно применялся историко-философский материал. Так, в уже ставшем классическим труде М. Эспаня «Франко-немецкий культурный трансфер» (Эспань, 2018) весьма подробно изучается вопрос восприятия идей немецкой философии во Франции XVIII-XIX веков, при этом особое внимание уделяется этическим и политическим идеям И. Канта. Демонстрируется важность деятельности посредников-медиаторов в лице интерпретаторов, популяризаторов, переводчиков, которая в ряде случаев предшествует реальному знакомству с текстами философа и помещает его идеи в более широкий контекст морально-философских и политических вопросов эпохи. В работе М. Эспаня эксплицируются интерпретации Канта в рационалистическом ключе (идеологи Просвещения), как философа-антисенсуалиста (Ш. де Виллер), в духе идеологии светской республиканской морали («школьная философия Третьей республики»), а также встраивание его в общий контекст истории немецкой и западной философии (В. Кузен). Кроме того, Эспань демонстрирует, что обращение к философии Канта сыграло определенную роль в развитии взглядов этнолога К. Леви-Брюля, а также реконструирует дискуссию между представителями кантианства и фикштеанства и ее роль в формировании концепции нации во Франции.

Таким образом, можно сделать общий вывод об эвристичности подхода изучения культурного трансфера в исследованиях по философии и истории философии, в частности в исследованиях восприятия кантовской философии.

Список литературы

Ehalt H., Espagne M., Kaller-Dietrich M. et al. „Kulturtransfer“ — Europäische Geschichte gegen den Strich nationaler Mythen (Podiumsdiskussion in den „Wiener Vorlesungen“) // Kulturtransfer. Kulturelle Praxis im 16. Jahrhundert. Wien, 2003. S. 9—40.

Espagne M. Der theoretische Stand der Kulturtransferforschung // Ibid. S. 63—75.

Espagne M. Die Rolle der Mittler im Kulturtransfer // Kulturtransfer im Epochenbruch Frankreich-Deutschland 1770 bis 1815. Leipzig, 1997. S. 309—329.

Werner M. Dissymmetrien und symmetrische Modellbildungen in der Forschung zum Kulturtransfer // Kulturtransfer im Epochenbruch — Deutschland-Frankreich 1775—1781. Leipzig, 1997. S. 139—155.

Лобачева Д. В. Культурный трансфер: определение, структура, роль в системе литературных взаимодействий // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2010. №8. С. 12—17.

Дмитриева Е. Е. Теория культурного трансфера и компаративный метод в гуманитарных исследованиях: оппозиция или преемственность? // Вопросы литературы. 2011. №4. С. 14—21.

Дудчик А. Ю. Изучение культурного трансфера как междисциплинарная область исследования // Интеллектуальная культура Беларуси: истоки, традиции, методология исследования : матер. Первой междунар. науч. конф. / Ин-т философии НАН Беларуси. Минск, 2015. С. 291—293.

Эспань М. Франко-немецкий культурный трансфер // История цивилизаций как культурный трансфер. М., 2018. С. 35—376.

**„Erfahrungsbeweise für die Unsterblichkeit der Seele“?
— Die Rezeption der kantischen Postulatenlehre
in Spiritismus, Materialismus und Neukantianismus um 1900**

Hauke Heidenreich

*Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
e-mail: hauke.heidenreich@theologie.uni-halle.de*

Die Postulatenlehre der praktischen Vernunft ist eines der umstrittensten Segmente der gesamten kantischen Moralphilosophie. Besonders die von Kant vorgebrachte „objektive Realität“ der Postulate Unsterblichkeit der Seele und Dasein Gottes gab immer wieder Anlass zu scharfen Kontroversen in der Kantforschung. Im Kontext ethischer Anforderungen einer Moderne, die als ‚aufgeklärt‘ und ‚säkular‘ definiert wird, sehen namhafte Kantforscher wie Reinhard Brandt oder Otfried Höffe in der Postulatenlehre gar einen drohenden Rückfall in „theologische“ Denkmuster der Voraufklärung und fordern daher die Abschaffung der Postulate.

Doch wie kam es zu den teilweise schroffen Verwerfungen? Bereits um 1900, in der Hochzeit des Neukantianismus, war die Postulatenlehre Gegenstand der Debatten. 1899 veröffentlichte der Zoologe Ernst Haeckel seinen Bestseller *Die Welträthsel*, in welchem er eine scharfe Kritik an Kants Postulatenlehre äußerte. Mit den drei Postulaten würde Kant letztlich nichts Anderes machen, als dem derzeit äußerst populären Spiritismus das Wort zu reden. Alle sich auf Kant beziehenden Philosophen seien letztlich verkappte Okkultisten. Konkret vor Augen hatte Haeckel, neben den Vertretern der zeitgenössischen Fachphilosophie, hierbei den Münchner Philosophen Carl du Prel. Du Prel hatte rund zehn Jahre vorher eine Vorlesungsmitschrift von Kant veröffentlicht. In einem selbst verfassten Vorwort dazu behauptete du Prel, dass die Unsterblichkeit der Seele in den modernen Geistererscheinungen

wissenschaftlich-objektiv bewiesen worden sei und Kant in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* die Grundlage dieses modernen Spiritismus gelegt habe.

Du Prels Text wurde stark rezipiert in der damaligen Kantforschung und beeinflusste in der Folge massiv den Umgang mit der Postulatenlehre. Zentrale neukantianische Autoren wie Hans Vaihinger, Hermann Cohen und Wilhelm Windelband, die in der heutigen Kantforschung als Autoritäten zitiert werden, forderten als Antwort hierauf die Uminterpretation oder Verwerfung der Postulatenlehre als unwissenschaftlich oder unmoralisch. Du Prels Behauptungen wurden dabei als Negativfolie einer jeden sich als wissenschaftlich verstehenden Kantexegese angeführt; wer von einer bestimmten Lesart der Postulatenlehre abwich, wurde somit als Spiritist gebrandmarkt und aus dem wissenschaftlichen Diskurs in den Bereich des Obskuren oder Phantastischen verdrängt.

Mein Beitrag wendet sich genau diesen Kontexten zu und verfolgt die Spuren und Fronten dieser bis heute wirkmächtigen neukantianischen Uminterpretationen der Postulatenlehre.

О возможностях феноменологической интерпретации системы практического разума Канта

Олег Мухтарович Мухутдинов

Уральский федеральный университет, Екатеринбург

e-mail: gornostaev_oleg@hotmail.com

Речь в докладе пойдет не о возможности феноменологической интерпретации кантовской «Критики практического разума» и содержательно связанных с ней работ (такая возможность обусловлена самим трансцендентальным способом построения системы практического разума), а о тех возможностях, что предоставляет феноменологический метод для понимания идеи второй «Критики».

В «Критике практического разума» Кант делает акцент на формальной интерпретации категорического императива, требующего, чтобы лежащая в основании поступка максима могла бы равным образом рассматриваться в качестве принципа всеобщего законодательства. Для отдельных представителей феноменологического движения (Э. Гуссерль, М. Шелер) эта формулировка становится поводом для критики абстрактного формализма и рационализма кантовской этики. Тем не менее в опубликованных до этого «Основоположениях метафизики нравственности» Кант дает содержательное истолкование принципа практического разума, согласно которому моральным признается поступок, чья максима позволяет человеку рассматривать себя и в своем лице все человечество не как средство, но исключительно как цель. Это означает, что Кант был прекрасно осведомлен о различии формального и содержательного подхода к обоснованию системы практического разума. Вопрос заключается в том, почему он предпочел именно ту трактовку, которую следующая за ним эпоха, нисколько не сомневаясь, обозначила как формальную.

Следует предварительно оговориться, что дело в конечном счете заключается отнюдь не в избранной Кантом формулировке категорического императива, а в тех содержательных возможностях, которые она предоставляет.

Во-первых, речь идет о возможности тематизации универсального горизонта всемирности существования человека и вместе с ним — всех разумных существ. Такая возможность определяется онтологической структурой моральной личности (*personalitas moralis*) как способности определять волю к поступку посредством одного лишь чистого практического разума. Тематизация универсального горизонта всемирности является актом практической свободы в позитивном смысле.

Во-вторых, речь идет о возможности выявления коррелятивного практического а priori в системе «разум — универсальный горизонт всемирности». Исследование идеи практического а priori имеет принципиальное значение в силу того, что разум, по сути, является практической познавательной способностью, а философия по преимуществу определяется как практическая философия.

Предлагаемый подход дает возможность радикального феноменологического переосмысления основных понятий кантовской системы практического разума. Одновременно появляется прекрасный повод показать актуальность (современность и своевременность) идей Канта.

Основные предпосылки критики М. Шелером этики Канта

Анна Александровна Шиян

*Российский государственный
гуманитарный университет, Москва
e-mail: annasamoikina@yandex.ru*

Свое этическое учение Макс Шелер разрабатывает во многом в противовес кантовской этике и всей этике Просвещения. Соответственно, критика этических взглядов Канта занимает особое место в творчестве Шелера.

Шелер характеризует кантовский подход к нравственности как формальный, поскольку разум формулирует общие правила в виде императивов, следование которым позволяет отнести действия к нравственным. Шелер подчеркивает, что эти правила носят априорный характер и сами по себе не имеют материального (содержательного) наполнения.

Шелер убежден, что ядро этики должно составлять учение о ценностях, их иерархии, взаимосвязях и путях их постижения. Создавая на этих основаниях собственную этическую концепцию, Шелер пытается выявить предпосылки этических взглядов Канта, и, отталкиваясь от них, формулирует свои исходные положения.

Предпосылки всей философии Канта, считает Шелер, обусловлены мировоззрением Просвещения, в котором ведущую роль играет разум. Для Канта как для человека эпохи Просвещения мир природный и человеческий представляет хаос. Лишь человеческий разум несет упорядоченность и приписывает миру закономерность и нравственную правильность. Человек без практического разума — это естественное существо: всякая любовь к Другому сводится к любви к самому себе, любовь вообще представляет собой эгоизм, а эгоизм ведет к чувственному наслаждению. Все стремления и желания

являются гедонистическими. Неслучайно, полагает Шелер, Кант так и не сумел раскрыть понятие *доброй воли*. Другая важная предпосылка Канта, по мнению Шелера, касается понятия *априори*. У Канта *априорное* принадлежит исключительно сфере мыслимого и имеет форму общего суждения.

По Шелеру, в окружающем нас мире присутствуют духовные ценности, которые движут человеком и обосновывают его желания и действия, даже если он этого явно не сознает. Ценности существуют *априори*, как и другие сущности, которые Шелер назвал *материальным априори*. И они могут быть познаны с помощью сущностной интуиции.

Оценивая позицию Шелера по отношению к Канту, хотелось бы отметить, что Шелер несколько сгущает краски. Кант нигде не утверждает, что нет духовных ценностей и в мире царит хаос. Кант только хочет подчеркнуть, что у нас нет средств познать, что относится к миру самому по себе, что представляют собой ценности и другие сущности. Шелер как представитель феноменологической традиции берет на себе смелость утверждать, что *материальное априори* познаваемо с помощью сущностной интуиции, которая выступает для Шелера особым феноменологическим опытом. Важно отметить, что для Шелера это *априори* является безусловным и неизменным, единым для всех и на все времена. И этим оно похоже на *формальное априори* Канта.

Charles Taylor on Self-Responsibility and Self-Legislation

Guillaume St-Laurent

Université de Montréal

Brown University

e-mail: guil.stlaurent@gmail.com

Building on a comprehensive knowledge of Canadian philosopher Charles Taylor's work, this paper aims to present and critically examine the way he situates Kant's radical notion of autonomy as self-legislation within the larger context of the rise and development of the Western sense (or rather family of senses) of "inwardness," that is, the modern ethics of "self-responsibility."

In the first section, I will focus on clarifying the relationship between (1) what Taylor calls "radical reflexivity" (as distinct from reflexivity *tout court*), which he sees as having been introduced in the Western tradition of thought by Augustine, and (2) the "reflexive turn" initiated by Descartes, who gave Augustinian inwardness a new "radical twist:" that of self-responsibility or "self-sufficient reason."

Secondly, I will synthetically present the contrasts between (i) Cartesian "procedural" self-responsibility, (ii) Montaigne's "self-exploration," (iii) Kant's self-legislation, (iv) the Romantics' (Herder, Hamman, Humboldt) "self-expression," and (v) the German idealists' (Fichte, Schelling, Hegel) "absolute self-identity" — which are all conceived by Taylor as variants or figures of modern inwardness. In this portrait, Kant represents a veritable watershed to the extent that he introduced *an altogether new mode of radical reflexivity*, which will then be shared by the Romantics, the idealists, as well as major figures of contemporary Continental and Analytic philosophy: that of "agent's knowledge," following Anscombe's notion of "non-observational knowledge" (1957).

Thirdly and finally, I will present (vi) what Taylor labels the “metacritical” tradition (Hegel, Heidegger, Wittgenstein, Merleau-Ponty), to which he himself identifies and whose central problem is that of unifying self-legislation and self-expression, in search for a viable conception of “situated freedom.” This task implies discerning clearly what is living and what is dead of the philosophy of Kant, by distinguishing agent’s knowledge from all the other stances of radical reflexivity (i-v) while at the same time remaining within the bounds of the modern “tradition of self-responsible [or self-critical] reason,” or the aspiration to autonomy.

Kant's Influence on the Religious and Ethical Doctrines of the “Kerygma” Theologians in the 20th Century

Andrei G. Zavaliy

American University of Kuwait
e-mail: azavaliy@auk.edu.kw

When Kant challenged the readers to cast off immature subservience to religious dogma and acquire genuine knowledge through independent thought, he did not intend to dismiss religion altogether as an obsolete form of conceptualizing the world. He was rather trying to bring religious doctrines within the confines of reason, which would not only limit their traditional pretensions to absolute truth, but would also justify their underlying rationality in the court of pure reason. The project of creating the pure rational system of religion is undertaken in his “Religion Within the Boundaries of Mere Reason,” the product of his mature philosophy, and can thus be seen as his definitive statement on the subject matter. The paper will highlight the most important aspects of this work and will trace the discernable Kantian influences in the project of the *kerygma* theology (e. g., by Rudolf Bultmann and Karl Barth) in the 20th century. The emphasis on the need for demythologization of religion, disregard for the historical basis of Biblical teaching, and yet retaining the attitude of existential faith in the content of Jesus teaching’ (kerygma) and the core ethical doctrines of traditional Christianity, is prominent in the works of the 20th century liberal theologians. Such an approach, it is argued, is a further natural development of Kant’s dictum to limit the pretensions of reason in order to leave room for faith. It will be shown that despite its initial *ad hoc* appearance, the Kantian principle has proven to be more viable than his earlier critics have supposed. The very fact that ra-

tional theology is still in existence bears witness to the continuing influence of Kant's seminal work. The paper will argue that Kantian philosophy of religion has contributed to the theological investigations of Rudolf Bultmann, including his conception of Christian ethics, in no less degree than Heideggerian existentialism. The paper further suggests the way of reassessing the importance of Kantian heritage for the 20th century religious ethical theories in general.

Aufklärung als „philosophisches Ethos“: Kant und Foucault

Carola Häntsch

Universität Greifswald
e-mail: haentsch@uni-greifswald.de

Der Konferenztitel *Kant und die Ethik der Aufklärung* impliziert die These, daß es so etwas wie eine „Ethik der Aufklärung“ gibt. Traditionell verbindet die Moderne in der Philosophie die Aufklärung jedoch zunächst eher mit dem Thema des (theoretischen) Vernunftgebrauchs und postuliert einen Freiheitsgewinn durch den Zuwachs an Wissen und Erkenntnis. Es ist eigentlich erst verstärkt die sogenannte postmoderne Philosophie, — der man im Übrigen lange Zeit „Antirationalismus“ und die „Zerstörung der Vernunft“ vorzuwerfen pflegte — die unter nachhaltigem Rückgriff auf Kants Vernunftkritik die ethische Dimension von dessen Philosophie erneut ins Blickfeld rückt und damit zugleich dem Kantischen Impetus folgt, die Ethik als erste Philosophie zu behandeln.

So definiert z. B. Foucault 1983 in seiner Lektüre von Kants Text *Was ist Aufklärung?* (1784) die Aufklärung im Anschluß an Kant als dezidiert (*moralisch-)*praktisches Unternehmen. „Unmündigkeit“ ist nicht einem „Mangel an Verstand“ geschuldet. Es gehe vielmehr darum, eine neue *Haltung* einzunehmen, Mut und Entschlossenheit zum Selber-Denken und zum öffentlichen Vernunftgebrauch an die Stelle von „Faulheit“ und „Feigheit“ zu setzen. Foucault leitet daraus gewissermaßen ein Leitmotiv für die Philosophie der Moderne ab: Aufklärung als „philosophisches Ethos“ wäre danach die Haltung der „permanente[n] Kritik unseres historischen Seins“.

Das bedeutet *negativ*, sich gegen die „Erpressung“ der Aufklärung (schlichte für-oder-gegen-Zuordnungen) sowie die „Verwechslung“ von Aufklärung und Humanismus zu wenden.

Es bedeutet *positiv*, eine „historisch-kritische Ontologie“ unserer selbst zu entwerfen, die sich als „Grenzhaltung“ und als „experimentelle Haltung“ versteht und ihre „Allgemeinheit, Systematik und Homogenität“ von einem immer begrenzten Standpunkt der Erkenntnis aus entfaltet. Ihre Systematik hat die Konstituierung des Subjekts entlang der Achsen des Wissens, der Macht und der Ethik zum Gegenstand; ihren Einsatz definiert Foucault als Umgang mit dem „Paradox der Beziehungen von Fähigkeiten und Macht“ — dem Phänomen also, daß ein massiver Zuwachs an Wissen und Technologie keineswegs automatisch einen Freiheitsgewinn zur Folge hat.

Foucaults affirmativer Rückgriff auf Kant für die Formulierung ethischer Grundaussagen ist nur ein Beispiel für die immense Bedeutung der Philosophie Kants für „postmoderne“ Ethikansätze. Ähnliche Rückgriffe ließen sich für Derrida und Lyotard demonstrieren. Eine kurze Darstellung dieser Ansätze soll den Vortrag beschließen.

Этика Фуко как Просвещение Канта: неизбежность критики разума и позитивность власти

Екатерина Игоревна Шашлова

*Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону
e-mail: eishashlova@sfedu.ru*

Рациональное обоснование проекта Просвещения получило в современной философии противоречивую оценку. Мишель Фуко стал одним из критиков рационализма и в современных теориях предстает как радикальный мыслитель (например, в оценке Хабермаса). В текстах Фуко имеются три исследования кантовской философии:

1) текст второй (дополнительной) диссертации к «Истории безумия» (1961) — Введение к «Антропологии с прагматической точки зрения» Канта;

2) анализ философии Канта в работе «Слова и вещи» (1966);

3) сопоставление проекта критик Канта с проблемой Просвещения и формулирование собственных задач философии в статье «Что такое Просвещение» (1984), где Фуко представляет анализ значения кантовской критики для современной философии.

Так как Фуко в томе I «Истории сексуальности» (1976) выдвигает «антирепрессивную гипотезу», позволяющую нам отказаться от идеи максимальной соизмеримости его концепции с Франкфуртской школой, мы фокусируемся на идее позитивного измерения власти даже в ее тотальности. Этот фокус на позитивности власти объясняет этическое измерение кантовской идеи Просвещения, которое предлагает Фуко (1984). Этика становится одним из измерений эпистемологического проекта наук о человеке: согласно Фуко, кантовский ответ на вопрос «Что такое Просвещение?» обращает нас к этическому

измерению настоящего и проблематизации истории разума. Таким образом, эпистемологическая критика кантовской антропологии у Фуко (1961—1966) оборачивается постановкой этического вопроса о возможности критики современного состояния знания (1984).

В предлагаемом докладе выдвигается тезис о «диалектике Фуко», который поставил вопрос об истории Просвещения вне зависимости от Хорхаймера и Адорно: Фуко рассматривает историю Разума/Безумия как решение кантовского вопроса о Просвещении. Эта «диалектика» Фуко ускользает от внимания исследователей, рассматривающих его работы сквозь призму «постмодернистской» критики рационального. В наша задачу входит определение историко-философской трансформации и развития этической темы у Фуко начиная с «Истории безумия» и анализа «Антропологии» Канта (1961), чтобы продемонстрировать не изменение метода Фуко к 1980-м годам, а его диалектичность. Дж. Илиопулос (John Iliopoulos) в книге «The History of Reason in the Age of Madness: Foucault Enlightenment and a Radical Critique of Psychiatry» (2017) рассматривает «Историю безумия» Фуко как реализацию кантианского просветительского проекта, что позволяет определить проблему психиатрического знания как этическую. Эпистемолого-этический проект Фуко в качестве неолиберального «эффекта Фуко» также ставится нами под сомнение, исходя из противопоставления идей Фуко гипотезам «освобождения».

Секция 4
**Просветительские этика и эстетика
в их взаимосвязи**

Section 4
**Enlightenment Ethics and Aesthetics
in Correlation**

**Ethics and Aesthetics in Kant:
from the *Observations* to the *Remarks*
on the Feeling of Beautiful and the Sublime (1764—1765)**

Illaria Ferrara

University of Pavia
Gwynned Mercy University, Philadelphia
e-mail: ilaria.ferrara@edu.unito.it

The aim of the paper is analyzing the connection — an affinity not an identity — between the ethics and the aesthetics in the first Kantian production, in particular in the *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* and in the *Remarks* (1764—1765). Before the systematical separation, starting from the transcendental turn (1770—1781), in which Kant divides the ambit of practical reason, as the faculty of determining the will, from the feeling of pleasure and displeasure, based on the power of judgment, the human action is naturally connected to an anthropological dimension and to a feeling of beauty, virtue and good taste. This conception reaches to Kant through the study of Anglo-saxon anthropological works (Hutcheson, Hume, Shaftesbury) and the philosophy of *moral sense*, which opens the empirical psychology of the Wolffian school toward a descriptive methodology based on the observation of national characters, temperaments, taste and inclinations.

In the *Observations* is crucial the *moral twist* and the *ethical transliteration* of the traditional aesthetic categories of the beautiful and the sublime and there is not a disconnected perspective between the ethical normativity and the world of empirical motives, and between the ethics, understood as a dimension of valuation, and the aesthetics, conceived as an anthropological dimension of temperaments. Ethics and aesthetics are not separated but they are reunited within an optimistic conception of human nature, based on

the principle of *Gefühl*, a sentimental ability able to discern pleasure from displeasure and to determine what is good from what is bad. In this phase ethics, having moral sentiment as its determining principle, is a function of character and inclinations, since the human being is defined in a total unitary sense.

While in the *Observations* the specificity of moral feeling remains linked to hedonistic and aesthetic perspective, Kant, in the *Remarks*, through the reading of Rousseau and the study of the concept of *moral autonomy*, progressively separates the aesthetic subjectivity from any moral contamination, as well finding a transcendental principle of morality, the categorical imperative. The moral originality, derived from Rousseau, consists precisely in the discovery of an action directly determined by a principle independent of interests and not based on sensitive inclinations.

**Aufklärung durch Urteilskraft.
Kants Auffassung der bestimmenden / reflektierenden /
praktischen Urteilskraft in drei Modellen der Modalität dargestellt**

Giuseppe Motta

Karl-Franzens-Universität Graz
Universität Wien

e-mail: giuseppe.motta@uni-graz.at

Ganz im Allgemeinen ist laut Kant die Urteilskraft (lat. *iudicium*) das *Vermögen*, das *Besondere* als unter dem *Allgemeinen* enthalten zu denken (vgl. AA 05, S. 179). Zu unterscheiden seien diesbezüglich drei Grundformen derselben: eine bestimmende, eine reflektierende und eine praktische Urteilskraft. Die **bestimmende Urteilskraft** hat zu entscheiden, „ob etwas unter einer gegebenen Regel [...] stehe, oder nicht“ (*KrV* A 132 / B 171). Die **reflektierende Urteilskraft** gibt sich im Unterschied zur bestimmenden Urteilskraft das Prinzip ihrer Reflexion selbst bzw. autonom (vgl. AA 05, S. 385) und hat die Aufgabe, „von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen“ (AA 05, S. 180; vgl. AA 20, S. 211—216). Im praktischen Kontext soll die reine **praktische Urteilskraft** die Anwendung des erfahrungsunabhängigen Sittengesetzes auf empirische Handlungen ermöglichen (vgl. AA 05, S. 67—71). Die Aufgabe der praktischen Urteilskraft liegt dementsprechend in der Unterscheidung, ob eine „in der Sinnlichkeit mögliche Handlung“ ein Fall der praktischen Regel ist oder nicht, und damit in der Anwendung der allgemeinen Regel auf konkrete raum-zeitliche, empirische Handlungen (AA 05, S. 67).

In allen drei Formen der Urteilskraft geht es um die Definition der **Objektivität** selbst: zunächst im strikt theoretischen, dann im ästhetisch/empirischen und schließlich im praktischen Sinne. In diesem Vortrag soll gezeigt werden, dass diese drei Formen der

Urteilkraft am besten mit Hilfe von drei separaten **Modellen der Modalität** in der unterschiedlichen Kombinierung also der Begriffe der „Möglichkeit“, „Wirklichkeit“, „Notwendigkeit“, „Zufälligkeit“ usw. dargelegt werden können.

Die **bestimmende Urteilkraft** definiert den Übergang von der *Zufälligkeit* in die *Notwendigkeit* (nach dem dritten Postulat des empirischen Denkens) durch die Subsumierung der *Wirklichkeit* (zweites Postulat) unter die *Möglichkeit* (erstes Postulat). Die **reflektierende Urteilkraft**, welche grundsätzlich und fundamental keine *Möglichkeit* kennt, basiert auf der Vorstellung der *exemplarischen Notwendigkeit* der ästhetischen Urteile, welche laut § 18 der *Kritik der Urteilkraft* nichts Anderes ist als der Begriff der Notwendigkeit des Beispiels nach „einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann“ (AA 05, S. 62—63). Im Fall der **praktischen Urteilkraft** spielt die *absolute Notwendigkeit* des praktischen Gesetzes eine fundamentale Rolle. Nichtsdestotrotz braucht diese Form der Urteilkraft die Gesetzlichkeit der Natur selbst als Vorbild bzw. als „Typus des Sittengesetzes“ (AA 05, S. 69).

Imagination and World: Samuel Todes' Critique of Kant's Epistemology

Theodore Lai

University of Chicago
e-mail: theodorelai@uchicago.edu

In his 1963 dissertation, Samuel Todes defends the primacy of the human body in epistemology, arguing that empirical perception plays a central role in attaining knowledge. Contrary to the dismissal of empirically-based claims that philosophers like Descartes have performed, Todes argues that the body's act of orienting itself within material reality produces unique forms of non-conceptual claims that, although different from rationally derived forms of conceptual knowledge, can be defended to carry the same characteristics of objective validity and justification. Core to Todes's argument is a critique of Kant's theory of knowledge. According to Todes, Kant neglects *non*-mental faculties in his account of how we attain knowledge, rooting epistemology solely in rationally derived claims. Yet for Todes, non-mental faculties are indispensable in the process of knowledge formation. These non-conceptual forms of knowledge then provide the groundwork by which objective, conceptual forms of knowledge are derived. By Todes's argument, we can know *because* we have a body.

Before embarking on his argument, Todes delineates his project by "disregarding the social experience characteristic of our daily lives". Yet is his project of knowledge through bodily experience even possible after bracketing the differences between the varying experiences of unique human bodies? Todes's hasty dismissal of other bodies in his pursuit of knowledge opens up problems in his argument. More importantly, Kant, contrary to Todes's critique, provides an account of how we *can* make claims in a non-conceptual fashion that can nevertheless be defended as

universally valid *without* having recourse to the body. This paper argues that the body, as a singular entity, cannot claim to know in a universally valid way. It then demonstrates the possibility of non-conceptual yet objectively valid claims by invoking Kant's theory of aesthetic judgment.

In his third critique, Kant establishes his notion of *sensus communis*, or reflective judgments made without determinate concepts that bear the trait of objective communicability. When we reflect upon the aesthetic qualities of an object, we consider its potential for bringing pleasure to every judging subject. Although the claim is localized to a particular subject's experience, the judgment is made after incorporating the view of other subjects, in that we can then *demand* them to reproduce the same judgment if exposed to the same aesthetic context. Objectivity is introduced into particular experiences when we learn from and incorporate the tastes of others in our judgments. To transform an assertion of pleasure into an aesthetic judgment is to approach phenomena as *my* encounter, but to make claims that I anticipate *other* subjects to find accord with should they find themselves in the same circumstance as me. This movement from subjective preferences to objective judgments constitutes the transformation of the non-conceptual, subjective avowal, '*I find this rose beautiful*', into the non-conceptual, objective judgment '*this rose is beautiful*'.

Experiences of pleasure are then perhaps not too far from Todes's search for an account of non-conceptual, universally valid claims. Kant's aesthetic theory can thus be invoked in response to Todes's critique by showing how we can make objectively valid claims absent rational concepts *without* having to relocate our locus of operations from mind to body.

Нравственно ли прекрасное?

Алексей Николаевич Крюков

*Социологический институт РАН,
Санкт-Петербург
e-mail: akrum@ya.ru*

В своем докладе я намереваюсь сконцентрироваться на анализе отношения эстетической концепции Канта и этики эпохи Просвещения. Пожалуй, один из основных вопросов, на которые мне хотелось бы попытаться дать ответ, — это вопрос о том, является ли категория нравственного неотъемлемой частью прекрасного произведения искусства? Мы можем обобщить этот вопрос и задаться еще более абстрактным: а нравственно ли само искусство по своей сути?

В качестве теоретической отправной точки будет рассмотрена позиция Баумгартена, в соответствии с хорошо известной теорией которого познание человека делится на высшие (интеллектуальные, основанные на работе разума) и низшие (основанные на чувственности) познавательные способности. Первые — логические, вторые — эстетические. Однако сами собой напрашиваются вопросы, каким же образом чувственные данные одного человека могут быть признаны другим в качестве прекрасного, с одной стороны, с другой же — каким образом такое чувственное знание может иметь принцип априорного законодательства? Ответить на эти вопросы Кант и попытался в своей третьей «Критике».

Кант пытается объединить познавательную и нравственную способности человека. Для этого и была написана «Критика способности суждения». Из третьей «Критики» следовало, что именно эстетическая категория «возвышенного» в большей мере связана с нравственным началом, чем категория «прекрасного». В целом это соответствует позиции Винкель-

мана, для которого умелое подражание природе рассматривалось как условие создания прекрасного произведения искусства.

В то же время эту эпоху характеризует не только восторг перед природой и желание ее познать, но также и рассуждения о нравственном предназначении человека, которые формировали повестку размышлений и об эстетике в том числе. Так, для теоретиков искусства Просвещения, к примеру для Дидро, искусство учит прежде всего добродетели, а не порочному поведению. Отсюда и несколько утилитарный подход: просветители полагали, что эстетическое чувство способно несколько смягчить эгоизм, присущий людям, общение с прекрасным каким-то образом перекликается и с нравственным началом в человеке, делает его полноценным и полезным гражданином своего общества (Шефтсбери). Значит ли это, что из созерцания прекрасного следует созерцание добродетели и наоборот? А если «да», то какие теоретические основания существуют для этого? Поскольку из эстетической и нравственной концепций Канта это не следует однозначно, то я попытаюсь раскрыть эту взаимосвязь в своем докладе.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00912а «Феноменологическое понятие мира».

Рецепция теории смеха Иммануила Канта

Мария Витальевна Грачева

*Санкт-Петербургский государственный университет
e-mail: magra_piter@mail.ru*

Как известно, Кант является основоположником одной из теорий юмора — теории несоответствия, которая заключается в том, что смешным для нас объект может сделать только наше неоправданное ожидание.

Однако, несмотря на то, что теорию несоответствия называют теорией юмора, понятие «юмор» у Канта отсутствует, потому что, как известно, само значение слова «юмор» в привычном для нас понимании появилось только в XX веке. Поэтому неудивительно, с одной стороны, что Кант говорит о смехе.

Впрочем, если еще раз посмотреть на данную теорию, становится понятно, что она имеет отношение действительно больше к смеху, чем к юмору. «Смех — это аффект, возникающий из внезапного превращения напряженного ожидания в ничто», — пишет Кант в «Критике способности суждения» (Кант, 1994, с. 174). Кант говорит о психологической реакции, аффекте, не раз подчеркивая, что смех — нечто несерьезное, поверхностное. Смех он относит к приятным искусствам, в отличие от эстетического искусства он не требует рефлексии и осознанности, а является лишь чувственным ощущением, определенной формой душевного настроения. Кант пишет, что функция смеха — развлечение за трапезой, например, «когда можно, как говорят, многое сболтнуть и никто не отвечает за сказанное, так как это рассчитано на минутное развлечение, а не на то, чтобы служить материалом для размышления и повторения» (Кант, 1994, с. 146).

Это очень прогрессивный и либеральный взгляд на вопрос смеха, так как Кант исключает наличие чего-то запретного для смешного. Он упоминает смех только в положительном клю-

че, постоянно акцентируя внимание на том, что, будучи удовольствием телесным, почти животным, смех не может носить оскорбительный характер, «нисколько... не умаляя ни духовное чувство уважения к моральным идеям, которое есть не удовольствие, а уважение к себе (к человеку в нас), возвышающее нас над потребностью в удовольствии, ни даже значение менее благородного чувства, вкуса» (Кант, 1994, с. 177). Также Кант отмечает, что такое, не требующее рефлексии занятие, безусловно, не может быть приятно разуму, но может вызвать «на мгновение живую радость».

Кроме того, в кантовской теории отсутствует столь популярное для теорий юмора понятие унижения. Он приводит пример с индейцем, который не понимает, как пиво попало в бутылку, если после ее открытия с пеной вырывается оттуда. Но он отмечает, что смех наш вызывает не невежество индейца, а то, что «что наше напряженное ожидание внезапно превратилось в ничто» (Кант, 1994, с. 175).

Следует понимать, что юмор и смех необходимо разделять, так как смех является лишь физиологической реакцией, чему мы находим подтверждение в теории Канта. Сам по себе смех не может быть подвергнут анализу или осуждению, поскольку действительно возникает вне разума и рефлексии.

Тем не менее в контексте рассуждений Канта стоит задуматься о том, что происходит в момент осмысления (рефлексии) нами нашего смеха. В ситуации, когда после смеха начинается переосмысление самого действия и причин, которые его вызвали (т. е. к физиологической реакции подключается разум), то, следуя логике Канта, этот феномен уже относится к некоей другой категории. Можно предположить, что в момент осуждения самого себя за смех или одобрение смеха и начинается феномен юмора, играющий роль своеобразного регулятора в поле комического.

Список литературы

Кант И. Критика способности суждения // Соч. в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 5.

Leibniz and Kant: The Beauty of Harmony

Andrew Pfeuffer

State University of New York at Buffalo

e-mail: ajpfeuff@buffalo.edu

It is beyond dispute that two of the most influential philosophers of the modern period were Gottfried Leibniz and Immanuel Kant. While many concepts within the Kantian framework are rightly seen as revolutionary, a careful analysis will nonetheless betray an indebtedness to Leibniz in critical areas of Kant's project. Nowhere is this more keenly felt than in the monolithic Kantian ethical framework, where in spite of several striking disparities between Kant and Leibniz on issues of such import as free will, Leibniz's contributions are indispensable for achieving the goals of Kant's philosophical project. In particular, the Kingdom of Ends formulation of the categorical imperative provides an essential element of Kant's philosophical system when viewed within his larger goals and commitments. The Kantian kingdom of ends derived from Leibniz's kingdom of nature and kingdom of grace allows for the sharp dichotomy between the noumenal and phenomenal worlds to finally have a means of reconciliation within Kant's account as well as providing a basis for the harmonization of the wills of autonomous moral agents. While one may readily note several departures from Leibniz on Kant's part, the Kingdom of Ends also supplies a means for situating Kantian ethics within Kant's rational theology, and this larger holistic view of the Kantian system is more congenial to the views of Leibniz than it may first appear. Kantian teleology supplies the means for the instantiation of the best of all possible worlds through the establishment of that kingdom through the free choices of rational beings who complete creation and achieve its moral purpose by actualizing God's

will with their freedom. This paper will examine Kant's appropriations from Leibniz and draw out their crucial contributions to the Kantian philosophical edifice. Special attention will be given to Kant's aesthetics, as Kantian aesthetics is essential to understanding both Kant's ethics and his project more broadly construed. It is through the aesthetic sphere that Kant is able to bridge the chasm between the kingdoms of nature and grace, and thus completes Leibniz's project in a distinctively revolutionary Kantian fashion.

**Displeasure as a Principle of Change.
The Importance of the Anthropology in Kant's Theoretical
and Practical Philosophy**

Adrian Razvan Sandru

Eberhard Karls University, Tuebingen
e-mail: adrian-razvan.sandru@uni-tuebingen.de

Kant's *Anthropologie* brings together the results of the critical philosophy with the Enlightenment discussion concerning the nature of human beings. This paper seeks to bring to attention the systematic role of displeasure highlighted by several passages of the *Anthropologie*. In § 25 Kant discusses the importance of alternating perceptions in order to avoid monotony. In this context he also speaks of pain or displeasure in entertaining one's attention. More precisely, he argues that displeasure assures that we do not get bored. Moreover, he goes on to say that nature is in such a way ordered to provide us with a sufficiently alternating manifold to keep us attentive. I wish to connect this to Kant's statement from § 15, that pleasure is the feeling of wanting to remain in a certain state. It follows from this that displeasure is the feeling of wanting to alter one's state. This shall be interpreted as a principle of change in Kant's philosophy. This will then relate to Kant's § 9 from the *Critiques of the Power of Judgment*, where Kant explains how the feeling of pleasure is determined by the reflective judgement. The reflective judgement is the capacity which compares representations amongst them in searching for an adequate concept. When pleasure occurs, the representation is not connected to a concept but to the feeling of pleasure or displeasure as if staying under a concept and being universally communicable. This mechanism ascribes a hypothetical systematicity to nature which plays an important part in allowing the assumption of goals in nature. It thus plays an important role not only in cognition but also in moral phi-

losophy. Within this context displeasure as warrant of change plays an important part in adjusting concept resistant perceptions. More exactly, when a concept resistant perception is compared within a reflective judgment it awakes the feeling of displeasure, which requires a change of the reflexive movement, i. e., it urges to further search for an adequate concept. Thus, Kant not only inscribes concept resistant perceptions in the systemity of nature but also shows how affects, negative and positive, have an important practical role.

An Aesthetic Feeling with a Moral Function: the Role of Disgust from Mendelssohn to Kant

Serena Feloj

University of Pavia
e-mail: serena.feloj@unipv.it

The feeling of disgust has been defined as an autonomous philosophical notion, first of all, in the field of aesthetics and in the circle of the *Berliner Aufklärung*. Mendelssohn, Lessing and Nicolai, considering the meaning of the tragic pleasure, questioned the legitimacy of an artistic representation of disgusting objects. Within this perspective, Mendelssohn dealt with the relationship between disgust and aesthetics by giving to this negative aesthetic category the function to preserve ourselves from moral evil, coherently with his idea of an aesthetic education promoted by art. Mendelssohn's aesthetics constitutes so a certain source of Kant's definition of disgust, not only in aesthetics (KU, § 48), but also in anthropology and morals.

My aim is to consider Kant's notion of disgust as an aesthetic category that can serve as a moral instrument in applying the law of reason. In the so called applied philosophy, Kant mentions disgust in several passages, defining it the most important goal of education that allows us to distinguish vices and virtues and considering it an important aesthetic feeling that represent moral aversion. Within the perspective of an "aesthetics of morals" (MdS, 406), disgust can so assume the function of a negative moral motive. Kant could have realized this idea also thanks to Mendelssohn's notion of *Bewegungsgrund*, elaborated in the essay *Von der Herrschaft über die Neigungen*. Through the feeling of disgust as defined by Mendelssohn and then by Kant we can so refer to the more general notion of "moral sensibility" that lay at ground of the "aesthetics of morals".

After a definition of disgust in Mendelssohn and Kant's writings, I will offer a theoretical reflection that would consider the contemporary debate. With reference to the theories on disgust of Martha Nussbaum, Ian Miller, Winfried Menninghaus, Paul Rozin and Jonathan Haidt, I will ask if and how Mendelssohn and Kant's theory of disgust can be considered as valid and stimulating also nowadays. My thesis is that, through their notion of disgust, we can better frame this feeling as a negative moral motive or as an embodied schema that prompt us to avoid moral bad actions.

On Taste as Ethical-Aesthetic Notion in Kant

Hemmo Laiho

University of Turku
e-mail: heanla@utu.fi

The modern distinction between ethics and aesthetics as two different branches of philosophy with a clear-cut division of labor presumes that there is a sharp line to be drawn between good and beautiful, on one hand, and moral evaluation and aesthetic appreciation, on the other. Much of the Enlightenment thinking seems to share this assumption, and Kant's division of philosophy is often seen in this way too. Yet, at the same time, Kant is in many ways ambiguous in this regard. Not only does Kant famously suggest that beauty is the symbol of morality, and that the experience of sublimity is significant for our moral capacity as well, but his notion of taste itself can be seen both as a moral and aesthetic notion that suggests that here is no sharp line to be drawn between moral evaluation and aesthetic appreciation. Indeed, there is a sense in which morally good deeds are tasteful deeds according to Kant, and it also seems at times that Kant thinks that having a good taste and being a morally good character go hand in hand. This tendency suggests an underlying assumption operative in Kant's ethical and aesthetic thinking. Let me call it the decency assumption. Even though we do find separate sets of ultimate principles in Kant's ethics and aesthetics — categorical imperative in the former, feeling of purposiveness in the latter — the decency assumption nevertheless implies a kind of shared ground between the two domains. In my talk, I shall examine this assumption and whether it has any deeper consequences for the Enlightenment project as Kant saw it — in particular, whether it can give a further foundation for Kant's universalistic way of thinking about global moral order, or whether it rather undermines it.

Durch Literatur bessere Menschen? Kant und der Beitrag der Dichtkunst zur moralischen Kultur

Stefan Klingner

*Georg-August-Universität Göttingen
e-mail: stefan.klingner@phil.uni-goettingen.de*

Während sich in den Frühschriften Kants durchaus positive Einschätzungen der schönen Künste als geeignetes Mittel zur moralischen Kultur finden lassen (vgl. etwa GSE 02: 208 oder TG 02: 339), scheint Kant in seinen Texten zur kritischen Moralphilosophie die Dichtkunst, besonders Romane, für eher hinderlich mit Blick die Bildung eines (moralischen) Charakters zu halten (vgl. etwa KpV 05: 155). Zugleich spricht Kant aber auch noch in der dritten Kritik und in seiner Anthropologie den schönen Künsten — vor allem der Dichtkunst — eine besondere, nämlich ‚belebende‘ und ‚stärkende‘ Wirkung auf das menschliche ‚Gemüt‘ zu (vgl. KU 05: 326, auch Anth 07: 247), die auch für die moralische Bildung von einiger Relevanz sein kann. Der Vortrag wird diese Beobachtung, die den Eindruck einer inkonsistenten (oder wenigstens unausgereiften) Position vermittelt, aufnehmen und versuchen, eine präzise Antwort auf die Frage zu geben, ob und — wenn ja — inwiefern Kant zufolge die Dichtkunst einen Beitrag zur moralischen Kultur leisten kann.

Dafür werden im ersten Teil Kants Bemerkungen zur Dichtkunst gesichtet, wobei ein besonderes Augenmerk auf seine Einschätzungen ihres Nutzens gelegt wird. Im zweiten Teil wird Kants Konzeption moralischer Kultur — vor allem im Anschluss an die ‚Methodenlehren‘ der zweiten Kritik und der Tugendlehre — vorgestellt. Damit kann im dritten Teil dezidiert nach dem (möglichen) Beitrag der Dichtkunst zur moralischen Kultur gefragt werden. Es sind vor allem drei Themenfelder, die relevante Antworten liefern können: die besondere Rolle von ‚Beispielen‘ im

Kontext der moralpädagogischen Methode, die Darstellung moralanthropologischer Rätsel — wie z.B. des Ursprungs des menschlichen ‚Hangs zum Bösen‘ — im Kontext religiöser Erzählungen sowie die Funktion der ‚Kultur des Geschmacks‘ für die Moralisierung der Menschengattung im Kontext der Kultur- und Geschichtsphilosophie. In allen drei Fällen vertritt Kant — mehr oder weniger explizit — jeweils eine differenzierte Position, die der Dichtkunst zwar den Charakter eines geeigneten Mittels zur moralischen Kultur zuspricht, zugleich aber vor potentiellen Gefahren und überzogenen Erwartungen warnt.

Кант: этика, эстетика и гендерный фактор

Иван Демьянович Копцев

*Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, Калининград
e-mail: IKOPTSEV@kantiana.ru*

Данная тема должна быть рассмотрена с двух точек зрения, или на двух уровнях. Первый уровень — теоретико-антропологический, раскрывающий философские взгляды Канта на особенности женщины как представительницы женского пола в ее отличии от мужского, на ее роль в обществе и миссию в развитии человеческого рода. Это — как уровень теории. Другой уровень — личностный, демонстрирующий личные знакомства Канта с женщинами в различные периоды его жизни, оказавшими в той или иной степени влияние на его жизнь.

Что касается первого аспекта (о котором у нас здесь идет речь), то основополагающим трудом следует считать прежде всего трактат «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764), в котором Кант в рамках своей темы, применяя *критерии прекрасного и возвышенного*, показывает различие между женским и мужским началами (Kant, 1968a).

Женщина имеет врожденное и более сильно выраженное чувство прекрасного и нежного. Она любит шутки, веселое времяпровождение, тонкое обхождение, она нравственна, предпочитает красивое полезному. Женщина обладает красивым образом мышления. Вместе с тем Кант подтрунивает над учеными женщинами, полагая, что их предмет — не математика или механика и не абстрактное мышление, а науки, связанные с человеком, с людьми, а среди людей — это мужчина. Ее мудрость должна состоять не в умении рассуждать, а в умении чувствовать.

Уже с детства женщины любят наряды. любоваться собой, когда они наряжены, они чисты и очень чувствительны ко всему, что вызывает отвращение, к малейшим оскорбительным проявлениям, к неуважительному отношению к себе.

Также и добродетель женщины *прекрасна*, в то время как добродетель мужчины должна быть *благородной*. Женщины будут избегать зла не потому, что оно несправедливо, а потому, что *безобразно*. А благодетельные поступки для них суть такие, которые *нравственно прекрасны*. Женщины делают что-либо лишь потому, что это им нравится. Их искусство состоит в умении делать только то, что является добром. Мне трудно представить, говорит Кант, чтобы прекрасный пол был способен порождать принципы, но зато провидение вложило в их грудь добрые и благие побуждения, тонкое чувство порядочности и привлекательную душу (Kant, 1968a, S. 855). Нельзя требовать от женщины самопожертвования или великодушного самобичевания. Мужчина не должен сообщать своей жене о том, что он ради друга подвергает часть своего имущества опасности. Зачем ему ограничивать тем самым ее живую общительность и отягощать ее душу необходимостью хранить важную информацию, которую должен знать лишь он? Мужчина должен плакать не иначе, как из великодушия, а если он плачет от боли или от счастья, то это вызывает презрение к нему.

Чувство тщеславия, которое часто приписывают прекрасному полу, является недостатком. Но этот недостаток прекрасен. Эта склонность продиктована стремлением показать свою лояльность и хорошее воспитание, желанием продемонстрировать свое остроумие. Точно так же изменение своей внешности с помощью нарядов способствует большей красоте женщины. В этом нет ничего оскорбительного для других, а наоборот, если это делается со вкусом, то было бы весьма неучтивым выступать против этого со сварливым порицанием.

Ничто так не противоречит прекрасному, как *отвратительное* (Ekel), точно так же ничто не унижает возвышенное так, как *смехотворное*. Поэтому для мужчины нет более

оскорбительного обвинения, что он *дурак*, а для женщины, что она *отвратительна* (*ekelhaft*). Тому, чтобы как можно дальше уйти от этого, служит *чистоплотность*, которая, правда, необходима каждому человеку, но для женщины стоит среди добродетелей на первом месте и не имеет границ, а если она у мужского пола иногда присутствует сверх меры, то становится *смешной*.

Далее Кант говорит о возможностях оказывать влияние одного пола на другой с целью сделать чувства каждого более прекрасными или более благородными. Женщина имеет превосходное чувство прекрасного постольку, поскольку оно *внутренне присуще* ей, а чувство возвышенного, поскольку оно наличествует у мужского пола. И напротив, мужчина обладает преимущественно чувством *благородного*, которое присуще ему, а чувство прекрасного постольку, поскольку оно наличествует у женщин. И Кант заключает, что цель природы — с помощью полового влечения сделать мужчину более *благородным*, а женщину более *прекрасной*. Женщину не смущает то, что она не обладает высокими прозрениями, что она боязлива и не расположена вести крупный бизнес и т. д.; она прекрасна, и этого достаточно. И наоборот, она требует наличия всех этих качеств у мужчины, и возвышенность ее души проявляется в том, что она умеет ценить эти качества, если они у него есть. Иначе как объяснить тот факт, что большое количество мужчин, далеко не красавцев, смогли заполучить столь милых и изящных жен. Мужчина, напротив, намного деликатнее в том, что касается прекрасных прелестей женщины. Ему достаточно ее изящной фигуры, ее живой наивности и привлекательной дружелюбности. Он прощает ей отсутствие начитанности и другие недостатки, которые он возмещает своими талантами и достоинствами. Таким образом, этика и эстетика мужчины и женщины обусловлены, по Канту, во многом различием их гендерного начала. При этом в основе этики женщины лежит присущее ей чувство прекрасного, а в основе этики мужчины — чувство возвышенного. Однако женщина обладает в то же время и чувством возвышенного, как и мужчина чувством прекрасного, что обусловлено взаи-

мовлиянием и взаимодействием полов. Кант говорит о том, что в супружеской жизни супружеская пара представляет собой *единую моральную личность*, которая благодаря рассудку мужа и вкусу жены существует и управляется.

В «Антропологии» Кант в качестве основного тезиса, показывающего сущность призвания женщины, обуславливающей этику ее поведения, обращается не к понятию цели в ее человеческом понимании, а к понятию цели, обусловленной самой природой как вышестоящей инстанцией, определяющей судьбы всего человечества, а это, во-первых, продолжение рода человеческого и, во-вторых, повышение культуры общества и его совершенствование с помощью женского начала (Kant, 1968б). Так как природа доверила женскому чреву самый дорогой залог, благодаря которому обеспечивается продолжение и увековечение рода, то она вселила в женщину с целью его сохранения боязнь физических повреждений и чувство опасности перед лицом подобных случаев; поэтому слабость женщины правомерно требует от мужского пола для себя защиты (Kant, 1968б, S. 652). И поскольку природа наделила женщину более тонким чувством, относящимся к культуре, то она сделала ее и повелительницей мужского пола путем нравственного поведения, красноречия и мимики, что дает ей право притязать на вежливое обхождение с ней со стороны мужа. Последний благодаря своему великодушию, негласной привязанности к ребенку вынужден проявлять если и не моральность как таковую, то по крайней мере ее видимость в форме вежливого обхождения, которое представляет собой подготовку и приближение к моральности. Таким образом, женская этика подчиняет себе мужскую. Кант прямо говорит о том, что в семье жена хочет повелевать, править (*herrschen*), а муж — быть повеливаемым (*beherrscht sein*). Отсюда берет начало галантность мужчины. Она сама по себе уже является залогом появления у него чувства уважения, в том числе и к себе, и удовлетворения.

В разрозненных заметках к «Антропологии» Кант останавливается на особенностях *добродетельности* обоих супругов.

Она совершенно, по его мнению, различна в том, что касается ее движущей силы. Жена *должна быть* терпеливой, а муж *обязан проявлять терпимость*. Она *ранима*, он должен быть *чуток*. Хозяйственность мужа — в *приобретении*, а жены — в *экономии*. Муж ревнив, потому что он любит, а жена ревнива — помимо того, что она любит — еще и потому, что, выйдя замуж, она теряет поклонников в лице мужчин, ставших мужьями других женщин. Мужчина обладает вкусом сам по себе, а женщина делает себя предметом вкуса *для каждого*. То, что говорят другие, для нее истинно, а то, что она делает — *хорошо*. Это женский принцип, который трудно согласуется с понятием *характера* в его собственном смысле.

Мужчина отзывается о женских недостатках мягко, а женщины (особенно публично) — очень строго. Однако если бы молодые женщины стояли перед выбором осуждения их проступков мужским или женским судом, то они наверняка выбрали бы мужской. Купаясь в роскоши, женщина лишь с трудом остается нравственной и не скрывает того, что ей хотелось бы быть мужчиной, чтобы дать больший простор и большую свободу своим прихотям (654).

Таким образом, по Канту, при обсуждении проблем этики и эстетики необходимо учитывать гендерный фактор, так как именно он оказывает непосредственное влияние на их сущность, многообразный характер и специфику проявления в человеческом социуме.

Список литературы

Kant I. Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen // Werke in zehn Bänden. Darmstadt, 1968a. Bd. 2. S. 825—884.

Kant I. Der Anthropologie. Zweiter Teil. Die anthropologische Charakteristik. Von der Art, das Innere des Menschen aus dem Äußeren zu erkennen // Werke in zehn Bänden. Darmstadt, 1968b. Bd. 10. S. 625—658.

**Эстетика в пространстве этики:
воспитательная роль искусства и статус музея
в культурной ситуации модерна**

Андрей Тесля

*Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, Калининград
e-mail: mestr81@gmail.com*

Музей и музейное пространство с начала XX века осмысляются как одна из трех институций (наряду с институтом «автора», «гения» и художественным рынком), воспроизводящих феномен «искусства» в кантовском понимании — как автономии.

Этическая проблематика оказалась в центре дискуссий о музее в современной культуре и об «искусстве», им производимом, в связи с тем, что в ситуации пост-авангарда (сделавшим рефлексивной функцию автономии для производства искусства) и статуса «произведения искусства» как «товара среди товаров» оказывается проблематизировано последнее, а именно: для того чтобы объект оказывался товаром для художественного рынка, необходимо, чтобы он определялся в качестве «произведения искусства», в то время как последнее предполагает автономию (и следовательно, не-товарный характер). При этом наделение объекта статусом «объекта искусства» производится через инстанции критики и музея — а последний отсылает к «вечному» (одновременно историзируя) и «автономному» (в случае с современным искусством выступая в своеобразной роли современного, сиюминутного утверждения способности преодолевать временную дистанцию — либо через приобретение в музейную коллекцию, либо через выставки, для которых используются музейные площади).

Споры о современном музее (в первую очередь о музее современного искусства и месте современного искусства в большом художественном музее) высвечивают взаимосвязь просвещенческой этики и эстетики, ярко представленную уже в «Письмах об эстетическом воспитании» Шиллера, где задачей эстетики, именно в силу автономии искусства, является воспитание граждан, потребных для иной, не-наличной реальности. Публичный музей XIX и значительной части XX века при всех различиях определялся формулой «элитарное для всех», сочетанием иерархии и общедоступности — и одновременно оказывался объектом критики в качестве инстанции, воспроизводящей наличный порядок вещей, осуществляющий аффирмативное действие и тем самым определяющий критическую роль искусства в границах сугубо эстетического. Ангажированное искусство в рамках авангарда (через изменение роли «ангажированности» — вне противопоставления «формы» «содержанию») оказывалось нацеленным на преодоление противопоставления эстетического этическому, и в ситуации пост-авангарда музей оказывается инстанцией, включающей «ангажированность» в границу сугубо эстетического.

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

Секция 5
Этика Канта в неокантианстве

Section 5
Kant's Ethics in Neo-Kantianism

The Impact of F. A. Lange's *History of Materialism* on Socialist Interpretations of Kant's Categorical Imperative

Elisabeth Widmer

University of Vienna

e-mail: Elisabeth.widmer@univie.ac.at

This paper investigates the impact of F. A. Lange's *History of Materialism* (1866/1874) on socialist interpretations of the categorical imperative (CI) in late 19th century. Whereas usually the impact of Lange's practical philosophy on Windelband's theory of value is emphasized, I claim that his *theoretical* philosophy had a huge impact on socialist theorists, who tried to combine socialism with Kantian ethics (Cohen 1877; Bernstein 1899). This changes the view on the 'idealistic turn' in the 1870ies, when positivism yielded for idealist notions (Köhnke 1993; Beiser 2014; Kinzel 2017). Köhnke argues that this turn was a reaction on the assassination attempts on Wilhelm I (410). Beiser disagrees and shows that the reason why Neo-Kantians started to deal with practical philosophy was to counteract Schopenhauer's pessimism (458—460). I argue, however, that it was *Lange's* theory that gave reason to deal with Kantian normative ethics.

Before Lange, socialist theorists saw the CI as a political instrument of the bourgeoisie to 'inject' society with acclaimed behavior (Fetscher 1994, 48). With this *psychological* interpretation of the CI, they assumed that the outcome of the CI is not a verification of the right maxims but a re-ordering of morals to support the ruling class. By arguing for the thing-in-itself as a limiting concept, Lange (1974) was one of the first ones who offered a *criticist* interpretation of Kant's transcendentalism without rejecting idealism (507—511).

Although Lange held on to a psychological interpretation of the CI, my reconstruction portrays how Lange's psychophysiological

transcendentalism influenced Hermann Cohen's *criticist* interpretation of the CI that was crucial to justify a) the CI as a procedure to gain objective moral knowledge; b) ethics as a normative discipline; (2) Eduard Bernstein's revisionism that combined a criticist reading with Kantian ethics for an ethical foundation of socialism. Thus, given these philosophical and political developments, I show that it was the potential of Lange's psychophysiological transcendentalism that triggered theorists to liberate socialism from historical and dialectical materialism (Marx/Engels 1845—47; Engels 1876), thereby opening Kantian ethics for socialism.

References

Beiser, F. C., 2014. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796—1880*. Oxford: Oxford University Press.

Bernstein, E., 1969/1899. *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Edited by Günther Hillmann. Vol. 14. Texte des Sozialismus und Anarchismus. Hamburg: Rowohlt.

Cohen, H., 2001/1877. *Kants Begründung der Ethik*. 3rd ed. In: H. Cohen. Werke. Vol. 2. Edited by H. Holzey. Hildesheim: Georg Olms.

Engels, F., 1988/1878. Herrn Eugen Dürings Umwälzung der Wissenschaften (Anti-Dühring). In: *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*, edited by Institut für Marxismus-Leninismus. Vol. 27. Berlin: Dietz.

Fetscher, I., 1994. Von Einer Evolutionistischen zur Ethischen Begründung des Sozialismus. In: *Ethischer Sozialismus. Zur Politischen Philosophie des Neukantianismus*, edited by H. Holzey Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 39—67.

Köhnke, K. C., 1993. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die Deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lange, F. A., 1974/1874. *Geschichte des Materialismus*. Edited by Alfred Schmidt. In 2 vol. Vol. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Marx, K. and Engels, F., 2017/1845. Deutsche Ideologie. In: *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*, edited by Institut für Marxismus-Leninismus. Vol. 5. Dietz: Berlin.

The End of All Things as Ungovernability. Kant and Cohen on Religion and Reason

Stefano Papa

University of Vienna

e-mail: stefano.papa@univie.ac.at

Among the projects aimed at drawing radically emancipatory prospects from the Kantian idea of an “age of Enlightenment, if not yet an enlightened age”, Harry van der Linden’s (1988) has the merit of having established a link between the great Marburg Kantian Hermann Cohen and Kant’s Social and Political Philosophy. Still, Van der Linden does not take advantage from Cohen’s work on Philosophy of Religion, notably Cohen’s (1919). Given Kant’s dismissal of the Old Testament and Judaism in general, in *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, (engl. tr. 1972 by Simon Kaplan, germ. or. 1919), Hermann Cohen undertakes to explicate a concept of religion as progress toward the “dominion of the good on earth”, especially in relation to Kant’s ideas of ‘natural religion’ and ‘ethical community’.

For Cohen, the transition from ‘religion within the boundaries of reason’ to a ‘religion of reason’ relates to the crucial difference between progress in religion and religious progress. Developing his religion of reason along the lines of a social philosophy of radical emancipation, Cohen articulates the concepts of *immortality* and *the end of times* in the central chapter of his work (ch. XIV, *Immortality and Resurrection*): religious progress (as contrasted to progress in religion) achieved in Judaism brackets eudemonistic and utopian aspects of the ‘future world and the future days’; the constitution of rational concepts of immortality and resurrection purified from myth and archaisms, leads to a messianic tradition functional to social liberation: “material, notably economic pre-conditions must not be allowed to inhibit the realization of a moral

and spiritual culture for all humans, beyond differences” (Religion of Reason, p. 361). However, Cohen’s idea of the soul’s imperishability as “transcendent correlation”, is not without problems. Obviously, Cohen’s argument for a rational religion inherits some of the Kantian weaknesses.

Cohen’s book, though, inaugurates a new strand in the study of religion within politics mindful of demythologization (Spinoza, Kant), different from both the republican tradition (Machiavelli’s idea of a ‘civil religion’) and the infamous political theology of the XX. century (Carl Schmitt, poststructuralism). Drawing on Cohen’s idea that from within a social normative infrastructure (religion) significant ‘discoveries’ can be made in relation to the bearers of normative systems (up tho the idea of a religion without religion), the claim of this paper is that the emancipatory project of the Kantian *public reason* presupposes a set of rules defining the translation from postulates to problems. In the Kantian framework, a substitution rule needs to be defined which translates postulates of pure practical reason (Kant’s rational theism) in problems (practical sentences that “express an action whose manner of execution is not immediately certain”, Jäsche-Logic).

**Beauty, Sharing and Moral Virtues.
On the Cohenian Reading of the Kant's *Critique of Judgment***

Didier Contadini

University of Milan

e-mail: didierales@gmail.com

The tradition of the school of Marburg takes up Kantian thought trying to reinforce the theoretical aspects of pureness and systematic construction. Among the authors who belong to it, Hermann Cohen is one of the leading figures. In his original reflection, he retraces the Kantian theoretical operation of the three critical stages facing the *Critique of Judgment* as an independent moment of the foundation of pure critical thought and yet presupposing the other two moments (the scientific one of knowledge and the ethical one of moral conduct).

While not explicitly discussing the problematic aspects (if not in the sense of the rigorousness of the transcendental operation, as in the case of intuition) and the open horizons contained within the Kantian text of the third criticism, as H. Arendt (1992) will try to do in a completely different direction, there is no doubt that Cohen is sensitive to the tensions found in this text and refers to the thought of the constitution of a shared space starting from the convergent contribution of individuals. To a certain extent, to give a signal of this is the fact that this is the only one of the three Cohenian systematic works that is accompanied by the author of the second part, of application of the inherent transcendental method, also promised for the two-previous ones.

To embody this sensitivity, various theoretical operations fielded by Cohen contribute. First, the connection between the concept of beauty and the virtue of humanity. Not the concept of the sublime, which refers directly to the infinite is what has more to do with morality, but rather the beauty of humor, in which the recog-

nition of the infinite in the finite is realized. Then, the transcendental analysis of the individual forms of art as specific facts of the artistic cultural manifestation, whose plurality depends on the expressive multiplicity of pure sentiment. Furthermore, the introduction of the concept of love in the context of the third criticism. Finally, the pure feeling as a delicate balance between the moment of artistic production and the receptive formulation of the user.

If these elements are at home in the ethical task of establishing a more just humanity and in the rigorous investigation of the fact as an object of science, nonetheless they are also the main escape lines that show the existence of negotiated constitutive relationships that open to a stimulating reading of taste within an ethical framework.

**Этика — это логика?
(неокантианские воззрения Германа Когена
по работе «О философской системе Г. Когена»
С. Л. Рубинштейна)**

Александр Викторович Шевцов

*Московский авиационный институт
(национальный исследовательский университет), Москва
e-mail: ashevzov@mail.ru*

Проблему взаимоотношения этики и логики исследовал в работе «О философской системе Г. Когена» Сергей Леонидович Рубинштейн (1889—1960). Название носит условный характер, публикация этого труда Рубинштейна была подготовлена О. Н. Бредихиной (Рубинштейн, 1994). Нас будет интересовать проблема этики у Когена по Рубинштейну, а также концепция этики и в других трудах у самого Рубинштейна (Рубинштейн, 2012). Так, «этика объединяется с Логикой общностью систематической концепции и единством методического построения. Но этика в то же время отделяется от Логики и утверждается как особая по отношению к ней дисциплина самостоятельностью своего объекта и несводимостью своей проблемы к проблеме Логики» (Рубинштейн, 1994, с. 246). Поскольку проблема этики — это человек в его истории, то благодаря включенности в историю этическое обладает той же объективностью, что и логическое: «оно может показать себя и объективностью своего содержания обосновать себя как бытие общеобязательной значимости» (Рубинштейн, 1994, с. 247). Центральной проблемой этики как у Канта, так и у Когена (так и у Рубинштейна) является человек; у Рубинштейна ответ на главный вопрос этики вскрывает мир идей, то идей-

ное содержание, которое конституирует человека, т. е., по Когену, этика «порождает» человека. Поэтому в качестве философской дисциплины о человеке, относящейся к проблеме человека, этика может рассматриваться как логика наук о духе. Рубинштейн подчеркнул отличительную особенность трактовки этики и свободы у Когена от Канта в том, что «этическое содержание закона — оно и есть этическое содержание субъекта; им и в нем субъект (Selbst) определяется и конституируется» (Там же). Поэтому этический субъект может мыслиться только как задача, но не как источник, здесь Рубинштейн опирался на работу Когена «Этика чистой воли». Поскольку этический субъект не есть данность, наличная до своих и в своих этических деяниях, — он вообще не имеется, пока не проявляется, он в них возникает и порождается, писал Рубинштейн. Поэтому этическое является бесконечной задачей, задачей будущего, где этика есть только как некий план, некая проекция из настоящего, концепцию времени которого развивает логика. В концепции Когена была заложена, с одной стороны, теорема из «Логических исследований» Тренделенбурга, а с другой — реконструкция платоновского учения об идеях, в котором «идеи» Платона интерпретировались как чистые основоположения (гипотезы) познания.

В работе «Человек и мир» Рубинштейн определял этику как дифференциальную онтологию: он видел за соотношением бытия и сознания как абстракцией философского исследования взаимодействие бытия и человека как реального практического существа (Рубинштейн, 2012). Поэтому субъект и предикат должны употребляться для утверждения как первичного момента — бытия — и уже вторичности его качественного определения в познании. По мнению Рубинштейна, Кант не придавал должного внимания проблеме «выхода объекта мысли за пределы мысли об объекте. Всякий объект, всякая действительность неизмеримо богаче и содержательнее, чем ее логические, понятийные определения» (Рубинштейн,

2012, с. 294). Таким образом, под этикой Рубинштейн понимал онтологию человеческого бытия, онтологизируя отношения людей друг к другу, где человеческое познание включает в себя и активную познавательную деятельность. Сознание не статично, а динамично, оно участвует в деятельности по созданию, изменению «под» условия опыта самого познавательного объекта.

Список литературы

Рубинштейн С.Л. О философской системе Г. Когена // Историко-философский ежегодник '1992. М. : Наука, 1994. С. 230—259.

Рубинштейн С.Л. Человек и мир. М., 2012.

**Проблема этического и эстетического:
П. Наторп и М. М. Бахтин в контексте ценностного подхода
И. Канта и неокантианства**

Ольга Юрьевна Зверева

*Байкальский государственный университет, Иркутск
e-mail: zvereva.o.y@mail.ru*

В настоящем докладе предлагается сравнительный анализ концепций П. Наторпа и М. М. Бахтина относительно противостояния «двух миров»: культуры и жизни, способа обретения единства между ними.

Исходным пунктом исследования является ранняя работа Бахтина «К философии поступка», которая начинается с анализа эстетической деятельности. Бахтин, оценивая понимание эстетической деятельности и ее продукта, делает вывод о разделении двух «абсолютно не сообщающихся и не проницаемых друг для друга» миров: мира культуры и мира жизни, содержательно-смысловой и индивидуально-исторической сферы бытия «акта-деятельности».

Ю. Н. Давыдов видит истоки проблемы «отчуждения культуры от живой жизни» в ранних работах Бахтина и в трудах Г. Зиммеля («Понятие и трагедия культуры», «Индивидуальный закон. К истолкованию принципа этики»). Схожие идеи, фиксирующие разрыв «двух миров» и последующую необходимость преодоления этого разрыва, прорабатывались в русской философской традиции, что нашло свое отражение и у славянофилов, и у В. С. Соловьева, и в русском символизме, особенно у В. И. Иванова. Однако саму идею такого размежевания следует проследить от неокантианцев и Канта, так как эта тема в первую очередь была присуща западноевропей-

ской традиции. М. И. Каган писал в 1922 году, что это «одна из самых острых проблем всего европейского внутреннего сознания вообще, а может быть, и просто самая острая», указывая прежде всего на Марбургскую школу неокантианства, в частности на Наторпа.

Последний утверждает разделение двух миров, обозначая их как «природу и нравственность — то, что есть, и то, что должно быть», существующего и должного. Нравственность Наторп связывает с понятием ценности «самой по себе, а не для кого-то» (безусловно, наибольшее развитие учение о ценностях получило в Баденской школе неокантианства, в частности у Г. Риккерта), нравственное требование основывается на принципе автономии, а не гетерономии. Ссылаясь на Канта, Наторп предлагает признать, «что в то время, как в действительности человеческого существования всегда остается пропасть между интеллектом и волей, опытом и идеей, естественным миром и высшим нравственным миром, искусство осуществляет по крайней мере идеальное соединение их». То есть проблема единства целого решается в данном случае Наторпом через общее основание эстетического. Искусство обретает данное единство посредством «идеального предвосхищения единства природы и нравственности».

Бахтин продолжает и развивает идею обретения цельности мира и культуры посредством эстетического созерцания. Однако в отличие от Наторпа он видит осуществление такой возможности в первую очередь посредством этических систем. Бахтин предлагает различие формальной и материальной этики. Материальная основывается на общезначимых нормах, долженствование которых, в свою очередь, никак не обосновывается. Формальная этика развивается на основе кантианства и утверждении, что долженствование — это прежде всего категория сознания, которая не может быть выведена из материального содержания. Категорический императив понимается как общезначимый закон, который приписан волей самой

себе, т. е. это имманентный закон воли. Далее Бахтин вводит понятия «ответственность» и «не-алиби-в-бытии» (в использовании понятий «вина», «ответственность», «ответственность перед собой» многие авторы усматривают влияние Г. Когена).

В заключение отметим, что данное исследование не ставит своей задачей проследить влияние и тем более степень заимствований, а лишь представить различие концепций, акцентируя внимание на понимание роли этического (Бахтин) и эстетического (Наторп), рассматриваемых в качестве общего основания для решения проблемы единства целого, культуры и жизни, что и является научной новизной нашего текста.

Значение практической философии И. Канта в этике В. Э. Сеземана

Павел Анатольевич Владимиров

*Саратовский государственный университет
им. Н.Г. Чернышевского
e-mail: vladimirov_p_a@mail.ru*

В период Просвещения был задан новый вектор философского переосмысления этических учений в рамках возрождения исследовательского интереса к наследию античной философии. Практическая философия И. Канта позволила расширить историческое содержание этики, обозначив понятие долга в отношении к человеческой свободе в качестве основополагающих моментов нравственного поведения.

Среди представителей русского неокантианства, положительно воспринявших основы практической философии Канта, отличается оригинальностью позиция В. Э. Сеземана. Своеобразие его определения этики заключается в попытке на основании критического подхода Канта совместить учение Пифагора и платоновский идеализм с методологией немецкого неокантианства, при этом центральным в этических воззрениях становится единство противоположностей: идеи блага и реальной действительности, понятий добра и зла. Для Сеземана этика — это система, включающая в себя структурное взаимоотношение нравственной идеи и понятия зла к реальной действительности жизни.

По мнению Сеземана, первая систематически оформленная этика появляется в учении Платона, которое имплицитно основывается на пифагорейской таблице противоположностей, где представлена антитеза блага и зла. Но именно традиция платонизма впервые рассматривает идею блага как логическую структуру, обусловленную двумя моментами: причинно-

стью и целеполаганием. Идея блага, отождествляемая Сеземаном с нравственной идеей, должна быть самодостаточной и независимой от действительности, но в то же время согласовываться с ней. Проводя исторический анализ установления нравственной идеи в этике как продолжение платоновской идеи блага и пифагорейского мистицизма, Сеземан формулирует положение о неразрывности блага и зла, т.е. познание добродетели всегда есть познание и ее противоположности. Поэтому единственной возможностью существования идеи блага является отношение к реальности, понимаемое как «напряженная противоположность» между имманентностью и трансцендентностью. Можно заметить, что Сеземан явно смещает ракурс рассмотрения с практической составляющей в сторону теоретического обоснования ключевых категорий этики. Примечательно, что в работе «Эстетическая оценка в истории искусств» Сеземан объединяет предметную область этики с эстетикой посредством понятия нравственности, определяемого как часть целостного знания.

Русский философ не оставляет в стороне вопрос о справедливости и свободе. Соглашаясь с основной установкой практической философии Канта, Сеземан акцентирует внимание на духовных ценностях, составляющих важную часть культуры. Только осознавая ценности культуры, «отражая их в человеческом сознании», можно сформировать объективное представление о свободе в ее отношении к нравственности и справедливости. Преодоление потрясений в нравственных устоях культуры возможно, если, во-первых, сохраняется вечно живая связь между прошлым и настоящим, а через настоящее и с будущим» (Сеземан В. Э. Платонизм, Плотин и современность // Логос. 1925. Кн. 1. С. 52), во-вторых, осознается сущностная связь окружающей действительности и человека с высшим трансцендентным началом (Там же, с. 107).

Как видим, Сеземан соглашается с важностью практической философии Канта для установления гуманистических ценностей в культуре, но дополняет ее собственной философской рефлексией основных категорий и понятий этики.

**Этика Канта в давосской дискуссии:
Э. Кассирер и М. Хайдеггер**

Леонид Иванович Тетюев

*Саратовский государственный университет
им. Н.Г. Чернышевского
e-mail: tetjuewl@mail.ru*

Девяносто лет назад, весной 1929 года, в рамках Недели высшей школы в Давосе прошла дискуссия Э. Кассирера и М. Хайдеггера. Эта дискуссия документально засвидетельствовала «конфликт парадигм европейской философии». Во время диспута Хайдеггер вновь обратился к проблеме «первых начал» Кантовой философии. И если в «Критике чистого разума» он видел идею возможности обоснования метафизики, т.е. онтологии, то его оппонент заострил проблему трансцендентальной свободы.

Вопрос «Как возможна свобода?» Кассирер считает для себя «главным и основным»: он остается непостижимым. «Мы постигаем лишь непостижимость свободы. И этому я хотел бы противопоставить кантовскую этику: категорический императив должен быть таков, что закон, который будет установлен, значим не только для людей, но и всех разумных существ вообще» (Cassirer, Heidegger, 1991, S. 276). Именно здесь, как полагает он, начинается «решительный метафизический» переход, благодаря которому ограниченность снимается, а нравственное как таковое выводится за мир явлений. И поскольку речь идет о переходе к *mundus intelligibilis*, которое имеет отношение к этическому, то в таком аспекте императив обращен к конечности познающего существа. «Мы не можем отрицать факта, что проблема свободы поставлена таким образом, что она прорывает первоначальную сферу» (Там же).

В своем ответе Хайдеггер отклоняет критическую позицию неокантианца: «Кассирер хочет показать, что конечность трансцендируется в этических трактатах. В категорическом императиве есть нечто такое, что выходит за пределы конечного существа» (Cassirer, Heidegger, 1991, S. 279). Он убежден, что именно идея императива признана показать «внутреннее отношение» к конечному существу. По Хайдеггеру, этот выход к высшему есть всегда лишь выход к человеку, есть трансценденция, которая остается в границах тварного и конечного. Сам категорический императив указывает на конечность этики — для Канта разум человека обладает самодостаточностью, и нравственный императив относится к сущности практического разума. Ложное понимание кантовской этики, считает Хайдеггер, порождается тем, что сущностным считают нравственное действие, а не «внутреннюю функцию закона собственно для Dasein» (Там же).

Контекст обсуждения этики Канта обнажил вопрос о сущности человека, который не может быть уже сведен к этическому смыслу понимания человека как морального существа. Проблематика обеих позиций показала, что вопрос о человеке не может быть поставлен и лишь как сугубо антропологический. Протокол давосской дискуссии оставил нам досадное и мрачное впечатление об «арене борьбы двух князей духа», стало очевидным, что великое наследие критического идеализма было поставлено под сомнение, а трансцендентальной этике И. Канта предстояло пройти радикальное испытание на прочность.

Список литературы

Cassirer E., Heidegger M. Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger // Heidegger M. Gesamtausgabe. 1. Abt. Bd. 3: Kant und das Problem der Metaphysik / hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M., 1991. S. 274—296.

The Determinacy of the Practical

Jacinto Paez

Fern Universität in Hagen
e-mail: jacintopaez.88@gmail.com

Recently, Christian Krijnen has used the label “the determinacy of the practical” in order to name a specific problem in the Neo-Kantian reception of Ethics performed by the members of the Southwest School of Neo-Kantianism (Krijnen 2015). This label point towards a fundamental ambiguity in this reception, an ambiguity that arises from the basic philosophical concept developed by these Neo-Kantians, namely, the concept of value. Since this concept involves transforming seemingly ethical concepts such as autonomy or duty (*Sollen*), into concepts belonging to philosophy in general, including theoretical philosophy, the nature of the Kantian division between theoretical and practical reason is instantly blurred. Although this reception of Kantian Ethical concepts is original it creates a tension within Kant’s architectonical construction. It endangers the autonomous treatment of questions belonging to practical philosophy, and therefore, the practical states undetermined as such. Thus, the peculiar reception of ethical concepts paradoxically undermines the possibility of the independent treatment of ethical problems.

This seemingly negative consequence of the introduction of ethical concepts into the sphere of ethics, also characterized as the ‘primacy of practical reason’, however forced authors such as Heinrich Rickert, to introduce new systematic distinctions in order to safeguard the autonomy of ethics as a philosophical science. For example, in face of the problem of distinguishing between theoretical and intrinsically ethical values he was lead to in-

roduced the opposition between theoretical and ethical autonomy being this last one related to the realization of values in the sphere of the social relationships.

Our aim in the presentation will be first to establish with precision the argumentative strategy that lead the Southwest Neo-Kantians, specifically Windelband and Rickert, to developed their transcendental logic by means of ethical concepts, this creating the problem of the determinacy of the practical; second, to reconstruct Rickert's ethical theory by means of a rework of those same ethical concepts in a Neo-Kantian perspective. Finally, in our conclusions, we will ask ourselves if those rework concepts do still belong to the spirit of the enlightenment tradition.

**Влияние этики И. Канта
на понимание истории В. Виндельбандом,
Г. Риккертом и В. Дильтеем**

Юлия Васильевна Голубева

*Санкт-Петербургский университет
технологий управления и экономики
e-mail: julia.golubeva14@yandex.ru*

Результаты исследования И. Кантом этических представлений, сыграв значительную роль в разграничении естественных и гуманитарных наук, а также в новом взгляде на историю, выразились в трудах его последователей-неокантианцев.

Свобода, лежащая в основе нравственного совершенствования индивида, распространяется, по Канту, и на процесс исторического развития человечества. Это понимание позволяет исследовать факты истории с учетом человеческой субъективности.

Для В. Виндельбанда логика представляет собой «этику мышления», так как теоретическое познание выступает у него в качестве основы практического поведения. Суждение указывает на определенные нормы, по которым должно мыслить, и данное долженствование выводит нас в сферу практического разума. Его модернизация дильтеевского разделения наук позволяет нам, используя критерий для определения «значения» «исторического факта», взятого в системе общезначимых ценностей, понять единичное историческое событие. Практическая философия Канта служит Виндельбанду материалом для понимания истории.

«Онтологический плюрализм», предложенный Г. Риккертом в противовес представителям «философии жизни» и экзистенциализма, также исходит из мира опыта.

Одним из авторов, впервые предложивших для критического рассмотрения исторический разум, был В. Дильтей. Ценностная сфера разрабатывается Дильтеем достаточно подробно. Он объясняет возникновение системы регулирования жизни существованием порядка определенных предписаний, возникающих из норм. Кантовский нравственный идеал в данной системе занял бы место высшей нормы. Различение им обязанностей, вытекающих из договора, и обязанностей любви (к Богу или человеку) дополняет этику Канта. Благодаря его аналитике история приобрела новое значение, а последующие размышления о ней установили ее внутренние взаимосвязи.

Кант пытался вывести принципы понимания истории из нравственного закона, связав с ним цели прогресса, понимаемые в духе Просвещения (совершенство, блаженство, развитие наших способностей, нашего разума и культуры вообще), Дильтей же указал на уместный здесь телеологический способ рассмотрения. Кант перечисленные обязанности видел в следовании категорическому императиву. По мнению Дильтея, не все задачи исторического разума были решены Кантом, и многие составляют материал его собственных исследований. В частности, кантовская природа разума не учитывает его «историчность».

Нас теория Дильтея интересует здесь в связи с переосмыслением выдвинутых им положений представителями Баденской школы неокантианства.

**Антинатуралистическое обоснование этики И. Канта
как фундамент конвергенций понятия социального субъекта
у М. Вебера и С. И. Гессена**

Михаил Юрьевич Загирняк

*Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, Калининград
e-mail: MZagirnyak@kantiana.ru*

Принципиальные решения сравниваемых мыслителей являются продолжением антинатуралистической тенденции философии Канта, согласно которой индивид обретает собственную свободу посредством актуализации автономной воли как следования долгу. Нравственное обоснование свободы приводит к объяснению развития человечества как процесса взаимодействия культуры и множества индивидов. Связанное с этой особенностью понимание принципов социальности свидетельствует о важнейшей роли неокантианской парадигмы в формировании учений С. И. Гессена и М. Вебера.

Моей задачей является анализ социально-философских взглядов Гессена и Вебера с целью установить сходства в определении статуса социального субъекта. Основанием для данного сравнительного исследования служат:

1) биографические факты, повлиявшие на становление обоих мыслителей: и в жизни Гессена, и в жизни Вебера большую роль сыграл представитель баденского неокантианства Г. Риккерт, чьи методологические и философско-культурологические идеи, несомненно, значительно скорректировали векторы философского развития и Вебера, и Гессена;

2) сходства в понимании развития человечества как социокультурного процесса, включающего в себя специфическую характеристику функциональности индивида как социального субъекта по отношению к культуре.

Известный представитель неокантианства русского зарубежья Гессен позиционировал индивида при взаимодействии с культурой как активную сторону субъект-объектных отношений, от творчества которого зависит дальнейшая динамика создания и совершенствования культурного содержания. Каждый индивид сам определяет направление собственного творчества и тем самым освобождается от возможной гетеронмии, т. е. творение нового культурного содержания — это выражение стремления к освобождению.

В работах классика философии и социологии Вебера понятие социального действия позволяет раскрыть специфику осмысления понятия индивида и установить его роль в социокультурном процессе. Индивид определенным образом выстраивает взаимодействие с другими индивидами, и регламентация данных вариантов социальной коммуникации приводит к трактовке социальных феноменов как их результата.

Следует подчеркнуть неокантианское происхождение взглядов обоих философов на статус индивида и, соответственно, на статус и функциональное предназначение социальных феноменов и общества в целом. Эти философы развивают кантовское понятие «сознания вообще». Творчество отдельных индивидов, определенным образом систематизированное, приводит к формированию культуры.

Я надеюсь показать, что общие неокантианские идейные истоки обуславливают схожие решения, проводимые в работах Вебера и Гессена. Неокантианство, таким образом, может служить основой для идентификации философии русского зарубежья как одного из векторов развития континентальной философии и задавать ракурс рассмотрения и классификации тенденций в русской философской мысли.

Публикация подготовлена при финансовой поддержке проекта РФФИ № 19-011-00927а «Концепт соборности в философии русского зарубежья: сравнительно-исторический анализ».

Hans Wagner's Idea of Human Dignity as a Continuation of Kant's Enlightenment Ethics

Alicja Pietras

University of Silesia in Katowice
e-mail: alicja.pietras@gmail.com

The aim of my talk is to present Hans Wagner's (1917—2000) philosophy as a twentieth-century attempt to utilize the main assumptions of Kant's ethics. Hans Wagner, author of *Philosophie und Reflexion* (1956) and *Die Würde des Menschen* (1992), using the achievements of derived from Kant tradition of German transcendental philosophy, transcendently justifies the idea of human dignity. In other words, he tries to prove that the idea of human dignity is a necessary transcendental condition for the possibility of the ethics and law. He claims that grounding the ethics on the idea of self-determination of human will does not necessarily lead to formalism in the form in which it was criticized by the representatives of the material ethics of values. The formal principle of Kant's ethics (the principle of autonomy of the will) does not contradict the possibility of its material determination in the form of some specific ethical values. The one thing is the source of the validity (*Geltung*) of values which we postulated in ethics (which is the autonomous will), the other thing is the source of the content of ethics (matter which is necessary for the free will to have something to choose). Since the source of the content (matter) is always a specific human experience, which — as Kant convincingly proves — is finite and limited by its very essence — the necessary protection against all possible negative consequences of our errors in the content of ethics and positive law (as its expression) is the transcendental (metatheoretical) principle of

human dignity. Since the basis for the validity of constituted law is the formal principle of the autonomy of human will (and this is the case of modern European democratic systems), this means that a positive law which in its content would reject the idea of dignity of every human being (the essence of which is to have an autonomous will) rejects the source of its own validity and therefore it loses its validity at all.

Секция 6
Просвещение, политика и образование

Section 6
Enlightenment, Politics, and Education

Erziehung zur Mündigkeit? Eine philosophische Anfrage in bildungspolitischer Perspektive

Karin Hutflötz

*Hochschule für Philosophie München
Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt
e-mail: Karin.Hutfloetz@ku.de*

Mündigkeit gilt seit Kants berühmter Aufklärungsschrift und bis heute als Leitwert von Bildung, wurde aber erst nach dem II. Weltkrieg durch Arendt und Adorno zur globalen Maßgabe politischer Bildung und gelingender Demokratie in der westlichen Welt. Ziel sei „die Überwindung des autoritären Charakters“ und eine Erziehung zu politischer „Widerstands- und Erfahrungsfähigkeit“ (Adorno), positiv formuliert: eine Bildung zu „Klugheit und Urteilskraft“ (Arendt) von Anfang an. Woher aber die Sehnsucht nach autoritären Strukturen bis heute? Oder umgekehrt: Wie lässt sich eine „Erziehung zur Mündigkeit“ (Adorno) als globale Bildungsherausforderung heute begründen?

Dieser Beitrag möchte ausgehend von dem Kantischen Begriff klären, inwiefern politische Bildung zur ‚Mündigkeit‘ nicht nur im Denken, wie von Kant fokussiert, sondern auch als Tugend des sozialen Handelns und speziell in der Performativität erzieherischen Handelns als eine Hauptaufgabe von Bildung gelingen kann, gemäß dem von Kant formulierten Anspruch der Aufklärung. Antworten auf die genannten Fragen sucht dieser Beitrag zunächst mittels einer erneuerten Lesart von Kants Begriff der Mündigkeit — im Ausgang von einer Analyse, was ‚(Un-)Mündigkeit‘ als Begriff und Phänomen genauer bedeutet, vor allem hinsichtlich der ‚Performativität des Sozialen‘ (Wulf) und dem für eine Erziehung oder Bildung zur Mündigkeit wesentlichen Fokus auf Habitus und Handeln, worin sich (Un-)Mündigkeit jeweils äußert und damit der Form nach für Bildungsprozesse definieren lässt.

Das verlangt auch (mit Bourdieu, Arendt, Benhabib) zu fragen, welche konkreten sozialen Bedingungen und bildungsbedingte Machtdispositive ‚mündiges‘ Denken und Handeln erst ermöglichen, vor allem unter der Berücksichtigung der Kontingenz des Sozialen und der Offenheit des performativ-politischen Handelns. Diese kritische Auseinandersetzung mit Kant hat aber zum Ziel, Größe und Grenze des Aufklärungsdenkens in Zukunft fruchtbar zu machen — gerade in Bezug auf aktuelle politische Entwicklungen und demokratische Wertebildung, die sich vor allem an einer gelingenden ‚Erziehung zur Mündigkeit‘ bemessen lässt. Dafür sollen hier Kriterien skizziert werden, sowohl für individuell-biographische Bildungsprozesse wie für die soziale Genese von Mündigkeit im politischen Handeln.

Reference

Adorno, T. W., 1971. *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959 bis 1969*. Hg. von Gerd Kadelbach. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Arendt, H., 1967. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.

Benhabib, S., 1995. *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bourdieu, P., 1998. *Praktische Vernunft: Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kant, I., 1999. Was ist Aufklärung? In: *Ausgewählte kleine Schriften*. Hamburg: Meiner, S. 20—27.

Wulf, C., 2005. *Zur Genese des Sozialen. Mimesis, Performativität, Ritual*. Bielefeld: transcript Verlag.

Selber denken! — Aber wie? Zur Relevanz der kantischen Grundsätze mündigen Denkens

Tina Kniep

Universität Rostock

e-mail: tina.kniep@uni-rostock.de

Auch mehr als 200 Jahre nach seinem Tod ist Immanuel Kant in den Seminaren und Vorlesungsreihen der philosophischen Fakultäten noch immer omnipräsent. Gleichzeitig wird der Vorwurf laut, dass die akademische Auseinandersetzung mit Kants Philosophie keine praktische Relevanz hätte für die Lebenswelt der Menschen (heute). Und das, obwohl Kant nicht nur im philosophischen, sondern auch im politischen Diskurs und im Bereich von Bildung, Pädagogik und Erziehung häufig rezitiert wird. Letzterer beispielsweise ist bis heute durchdrungen vom Menschenbild der Aufklärung im allgemeinen und demjenigen Kants im speziellen, denn noch immer wird als wichtigstes Anliegen von Bildung formuliert, was Kant in seiner Aufklärungsschrift als „Ausgang aus der Unmündigkeit“ fasst: die Befreiung des eigenen Denkens von jeglicher Herrschaft und Autorität, die von außen kommt.

Dass der Vorwurf des mangelnden Praxisbezuges der kantischen Philosophie trotzdem oftmals zutrifft, hängt, so meine ich, zum einen damit zusammen, dass viele ihrer Begrifflichkeiten und Konzepte auch heute noch unhinterfragt übernommen werden — wie z. B. das Verständnis von Vernunft, Freiheit, Würde und autonomer Handlung — gleichzeitig aber längst an der Übertragbarkeit eines solchen subjektphilosophisch orientierten Gesamtsystems gezweifelt wird. Und zum anderen an dem inneren Widerspruch, in dem die kantische Philosophie zur Praxis selbst steht, insbesondere hinsichtlich ihres Menschenbildes sowie dessen erkenntnistheoretischer Grundlage. So wird beispielsweise der in

der Bildungsphilosophie zentrale Autonomiegedanke einer wichtigen Bildungserfahrung nicht gerecht: dem Aufgehen in einer Tätigkeit, das — bei gleichzeitiger „Unterwerfung“ unter ihre Rahmenbedingungen — mit dem Gefühl von Handlungsmacht (Crawford) oder Resonanz (H. Rosa) einhergeht. Gerade solche Erfahrungen aber, im Moment des Tätigseins nicht auf ein Ergebnis ausgerichtet zu sein, können wiederum neue Beweggründe für unser Handeln liefern, sowie unser Denken anregen, indem wir uns im eigentlichen Sinn angesprochen fühlen (Heidegger).

Dieser Beitrag möchte drei zentrale, von Kant hinsichtlich des *sensus communis* in der KU formulierte Kriterien mündigen Denkens losgelöst von seinem erkenntnistheoretischen Fundament betrachten und diese daraufhin befragen, was 1. selber Denken, 2. an der Stelle eines anderen Denken und 3. jederzeit mit sich einstimmig Denken konkret und hinsichtlich eines Bildungsprozesses im Vollzug bedeuten könnte.

Reference

Crawford, M. B., 2016. *Die Wiedergewinnung des Wirklichen. Eine Philosophie des Ichs im Zeitalter der Zerstreuung*. Ullstein: Berlin.

Heidegger, M., 2013. *Was heißt Denken?* (1951/52). Stuttgart: Reclam.

Kant, I., 1784. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784). In: I. Kant, 1923. *Akademie-Ausgabe*, Bd. VIII, Berlin.

Kant, I., 1790. *Kritik der Urteilskraft*. In: I. Kant, 1908. *Akademie-Ausgabe*, Bd. V, Berlin.

Rosa, H., 2016. *Resonanz — Eine Soziologie der Weltbeziehungen*. Suhrkamp: Berlin.

**Идеи И. Канта о моральном образовании и воспитании
в современном контексте**

Ирина Николаевна Грифцова

*Московский педагогический государственный университет
e-mail: in.grifsova@mpgu.edu*

Галина Вениаминовна Сорина

*Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
e-mail: gsorina@mail.ru*

Задачи духовно-нравственного воспитания, образования молодого человека, сколь ни казались бы они негативно идеологически нагруженными, вновь становятся актуальными в российском обществе. Разрабатываются концепции, планируются мероприятия, проводятся конференции (см., например: Современное образование..., 2017).

Анализ этих материалов свидетельствует о том, что, во-первых, в них часто не различаются понятия морального воспитания и морального образования (второе, как правило, сводится к первому), во-вторых, в основе их лежат такие понятия, как «формирование», «усвоения», «принятие», которые задают пассивную, субъектно-объектную модель нравственного воспитания, при которой воспитуемый должен принять, усвоить определенную систему ценностей. Также в большинстве своем данные концепции отождествляются с концепциями патриотического воспитания и отсылают к традиционным ценностям государства, а формирование этих ценностей рассматривается как решение задачи, работающее на благо опять-таки своей страны.

В этом контексте идеи И. Канта о моральном воспитании и образовании, изложенные им в ряде работ (в данном случае рассматривается в первую очередь его трактат «О педагоги-

ке)), выглядят как нельзя более актуально. «Мы живем в эпоху дисциплины, культуры и цивилизованности, но еще далеко не в эпоху распространения нравственности» (Кант, 2005, с. 156). Это распространение нравственности, по Канту, базируется по меньшей мере на двух принципах: во-первых, «план воспитания должен быть составлен с космополитической точки зрения» (Кант, 2005, с. 153) и, во-вторых, «важно главным образом то, чтобы дети научились думать» (Кант, 2005, с. 156). Кант использует понятие моральной культуры как воспитанного определенным образом способа мышления, позволяющего действовать человеку по принципам, которые он не только знает, но в справедливости которых убежден. В современном контексте это означает, что продуманная концепция нравственного воспитания должна быть направлена не на то, чтобы усваивать ту или иную систему ценностей (это в значительной мере происходит в процессе социализации ребенка), а на то, чтобы уметь анализировать этические ситуации, располагать интеллектуальными ресурсами, позволяющими выносить обоснованные и ответственные суждения по сложным вопросам морального характера.

Тезисы подготовлены при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 17-03-00772.

Список литературы

Современное образование: векторы развития. Роль социогуманитарных знаний в формировании духовно-нравственной культуры выпускника педагогического вуза : матер. Междунар. науч.-практ. конф. М. : МПГУ, 2017.

Кант И. О педагогике // Избр. соч. : в 2 т. Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005. Т. 2. С. 143—210.

The Role of Education for Individual Enlightenment

Saniye Vatansever

Bilkent University, Ankara
e-mail: saniye.vatansever@gmail.com

In his famous 1784 essay on enlightenment, Kant defines enlightenment as “man’s release from his self-imposed tutelage”. Based on this definition, we can infer that Kant’s definition of enlightenment concerns individuals. Besides, Kant’s definition implies that immaturity is always self-imposed and individuals who remain unenlightened are responsible for their own failure.

Even though Kant starts with a definition that applies to individuals followed by a brief discussion of the requirements for individual enlightenment, his main goal in that essay is to defend freedom of expression against the possible censorship policies of the political authorities. Kant argues for the significance of freedom of thought and expression as the only precondition for the possibility of public enlightenment. While public enlightenment depends on the existence of freedom of expression, the only thing that the individuals need in order to attain enlightenment is to have courage and resolution to think for themselves without the guidance of others. Since the majority of people are simply lazy or coward, Kant claims, they find it more convenient to follow others rather than thinking for themselves. In other words, while politics play an essential role in public enlightenment, Kant ignores its role for individuals.

In this essay, I explain how politics determine individuals’ state of enlightenment. I focus particularly on the role of education for individual enlightenment and how political authorities can devise policies concerning the education of individuals that can either allow or hinder individuals’ enlightenment. Even though Kant also acknowledges the significance of education for moral develop-

ment, he does not mention political or educational factors as necessary preconditions of individual enlightenment. This is due to his commitment to the transcendental freedom of individuals. That is, Kant's belief in individuals' ability to think for themselves and follow the rules of reason over inclinations guarantees that they are absolutely free to choose to be enlightened as opposed to remaining immature even under oppressive political atmosphere. Given this free choice, the majority of people due to their laziness and cowardice freely choose to be unenlightened. Education, for Kant, is not a necessary precondition for individual enlightenment. The difference between an educated person and uneducated person, on his view, is merely that it is easier for former to be enlightened. Contra Kant, I argue that education is a necessary precondition for individual's enlightenment and policies that foster independent and critical thinking are essential, not only for public, but also for individual enlightenment.

The Private: Kantian Concept Enlightened by the Feminist Critique of Patriarchy

Justyna Nowotniak-Poręba

Warsaw School of Economics

e-mail: jnowot@sgh.waw.pl

I discuss the Kantian distinction between private and public use of reason and adopt it to an analysis of patriarchy, in the sense elaborated by 20th century feminists. I conceive of both contexts as mutually reinforcing. In the first step I dwell on the private use of reason in Kant. Is there any common denominator of the two uses or is there only one standard of reason, the public one? Can any limitation of reason be reasonably justified or, perhaps, seen as reason-indifferent? Is the private use not always an abuse of, an offence to reason? In the second step I develop Kant's private-concept, applying it to patriarchal orders which can be seen as an exemplary case of the private abuse of reason. Patriarchal men are ready to identify themselves with the position in a hierarchical structure, they adopt and promote the facelessness, operating "Im Namen eines anderen", and not "in seiner eigenen Person". Patriarchy knows different ways to justify itself as an allegedly universal and timeless order of things, salutary to human kind. Referring to Virginia Woolf and Mary Daly I stress the role of the external forms of the show played by patriarchal men, such as ceremonies, symbols, rituals, all of which give the appearance to men who "act out their myth" (Daly). This I see as a parade of the male privacy, performed by each participant in the name of a male class and allegedly in the name of "God the father". Going beyond this patriarchal "foreground" (Daly) means breaking through the frozen structures of the male private, which requires uncovering the patterns of the patriarchy. The complementary way beyond, put strongly to

words by both Woolf and Daly, is to abandon the ceremonies. Kant also had a sense of avoiding ceremonies, opposed binding to symbols and other forms of privacy, which pervade the public sphere as if they were ultimate reality. Kant is also a good adviser in the first business, the critique, the business being in both cases “Beruf eines jeden Menschen”.

Kant, the Enlightenment, and Sex Education (Sexualaufklärung)

Carina Pape

Europa-Universität Flensburg
e-mail: carina.pape@posteo.de

It seems commonplace to talk about Plato and eros, but it seems peculiar to write about Immanuel Kant and sexuality. In fact, Kant's statements about the dangers of masturbation in his lecture On Education give the impression of a conservative and even unenlightened attitude. Yet highly progressive aspects manifest in the same text. A reasonable dealing with our "mere animal nature" does not mean its suppression.

A public discussion about sexuality, 'Sexualaufklärung' (sex education), did not exist before the middle of the 20th century. Until then, people were mostly depicted as asexual creatures in biology teaching books. Female sexuality out of wedlock was taboo. However, I will show that Kant's marital law and his aim of pedagogical enlightenment are already much more emancipated than that.

Besides those emancipative aspects, Kant argued for certain liberties concerning sexual identity and thereby anticipated gender-theories that emerged in the later 20th century. He also argued that pedagogical enlightenment must deal with the "Geschlechtsneigung" (sexual attraction) explicitly. It would be dangerous not to talk with the young man about this issue, Kant warned, which nature had tried to combine "with all sorts of morality". I will illuminate this ambivalent pedagogical concern as paradigmatic for the Enlightenment. It is inevitably bound to the complex ideas of transcendental vs. practical freedom and duty.

Quite interestingly, Kant's notion of female education centered around freedom and more specifically, autonomy, while male education foregrounded duty. Thereby his lecture on education also gives a different impression concerning his view on women compared to the oft-cited thoughts on anthropology or on the beautiful and the sublime.

The Concept of Politics in Kant's Critical Method of Metaphysics

Farshid Baghai

Villanova University

e-mail: farshid.baghai@villanova.edu

Most interpreters take Kant's political philosophy to be a branch of his practical philosophy. The debate among these interpreters seems to be mostly focused on whether the formal principle of Recht (law/right) is the only principle of Kant's political philosophy, or is complemented by another principle. (E. g., Elisabeth Ellis (2005) and Arthur Ripstein (2009) argue that the principle of Recht is the only principle of Kant's political theory whereas a number of other interpreters suggest that a 'political' sense of purposiveness in the third Critique plays a complementary function in Kant's political philosophy (Formosa, Goldman, and Patrone, 2014). In addition to the main line of interpretation around the principle of Recht, there are also interpretations that depart from transcendental aspects of Kant's philosophy. E. g., John Rawls argues for reshaping Kant's political philosophy "within the canons of reasonable empiricism" (Rawls, 1999, p. 304). For an interpretation that exclusively focuses on the third *Critique*, see (Arendt, 1989). Hannah Arendt takes aesthetic judgements of taste as the archetype of political judgements, and claims that the political sense of the Kantian critique resides primarily in the figure of the spectator implied in judgements of taste.) Although these interpretations shed light on some aspects of Kant's political philosophy, they remain mostly silent with regard to the political philosophy implied in the first *Critique*.

This paper focuses on the concept of the political implied in the first *Critique*, which, as Kant describes, is "a treatise on the method" of metaphysics (*KrV*, B xxii). It suggests that Kant's critical method of metaphysics in the first *Critique* implies a

disciplinary concept of the political. This concept consists in the universality — or public-ness — of reason, which remains irreducible to its historical embodiment in the state, civil society organizations, norms of political culture, or other institutions. The public-ness of reason concerns the public interest of reason, which is not the result of any particular form of political reasoning. Rather, the public interest of reason is the systematic condition of possibility of all forms of political reasoning.

The paper proceeds in three steps. First, focusing on the “Doctrine of Method” of the first *Critique*, it presents an account of Kant’s critical method of metaphysics as the systematic form of reason’s self-governance. (As I discuss, systematic self-governance is not the same as moral self-legislation, but methodologically precedes it.) Reason’s self-governance is based on what Kant calls “the discipline of pure reason” (*KrV*, A 709 / B 737) and is the first necessary condition for the metaphysical system of reason. Second, the paper demonstrates how the critical method of metaphysics particularly the discipline of pure reason implies a concept of the political that systematically conditions all forms of political reasoning. Third, the paper discusses how this disciplinary concept of the political refuses attempts to reduce Kant’s political philosophy to any form of legal philosophy, and classical and contemporary liberalism. It shows that this concept of the political is not state-centered, but rather conditions the public right of the state. In other words, it shows how, according to the concept of the political in Kant’s first *Critique*, there remains always a gap between the universality or public-ness of reason and its contingent historical embodiment in a state. This gap, which is structurally unbridgeable and yet needs to be bridged constantly, enables us to respond to the limits of existing public institutions and to newly emerging forms of political reason and their historically corresponding institutions.

References

Arendt, H., 1989. *Lectures on Kant’s Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

Ellis, E., 2005. *Kant's Politics: Provisional Theory for an Uncertain World*. New Haven: Yale University Press.

Formosa, P., Goldman, A. and Patrone, T., 2014. *Politics and Teleology in Kant*. Cardiff: University of Wales.

Rawls, J., 1999. *Collected Papers*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

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

Anthropological Dimension of Kant's Political Philosophy

Andrey S. Zilber

Immanuel Kant Baltic Federal University

e-mail: AZilber@kantiana.ru

Kant's peace project is well-known as a set of three definitive articles, which are appropriate for institutional interpretation, and six preliminary articles, that include political and moral orders, which all still remain more or less unrealized. Both kinds of orders include moral arguments. This dimension becomes fully exposed in the second part of treatise, especially in its "Appendix", continuing the topic of the third section of *Theory and Practice*.

I would present some results of rhetorical and substantial study of Kant's description of disagreement between morality and politics. It is exposed as a dialog between practical politicians and lawyers on the one hand and philosophers (political theorists) on the other hand. Kant goes from practical maxims to basic view on human nature. He describes "practicing lawyers" as attempting "only to carry out the current laws" and preferring a "proper mechanical order" as a best one, rejecting human freedom and "moral law based upon it". Thereafter they see all human world as „incapable of good“, "as a mere mechanism of nature", as „living machines“. Searching for practical wisdom only in the empirical principles, they interpret all duties of right as mere acts of goodwill. For Kant, this "appealing to the weakness of human nature" means only rationalizing and justifying of violations.

This picture of opponents, which has some real prototypes in political and philosophical ideas of XVIII century, is drawn with grotesque and sarcasm, but it seems to be very important for Kant as continuing of his struggle for human moral freedom against naturalistic, mechanistic and eudemonistic views of humankind. Therefore, Kant makes his own path in the anthropological

optimism of Enlightenment age. Rhetorically, Kant goes over to the side of his opponents, when he uses some points of his radical evil theory to argue for doubts in realization of peace. On the other hand, it brings up a question about classification of such political or juridical anthropology in Kant's system of philosophy.

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

Kants Vorurteilslehre und Vorurteilkritik — Modi radikaler Aufklärung

Martin Hammer

Universität Trier

e-mail: martin@hammerbasement.de

In meinem Vortrag werde ich Kants Vorurteilslehre vor dem Hintergrund der Idolenlehre Bacons, der Vorurteilslehre Meiers (Beyträgen zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts von 1766) und der Vorurteilslehre Mendelssohns darstellen. Dabei werde ich die wesentlichen Unterschiede zu Meiers und Mendelssohns Vorurteilslehren, Kants Kritik an ihnen und die daraus gezogenen Konsequenzen für den Vorurteilsbegriff aufzeigen sowie Abhängigkeiten von und Abweichungen zu Bacon herausarbeiten.

Die Bestimmung des Verhältnisses von Meier und Kant wird auch erlauben, Kants Katharsis und enge Begrenzung der Logik durch ihre Abgrenzung von der empirischen Psychologie nachzuvollziehen, denn die Vorurteilslehre war bis zu Kants Einschnitt, der sie letzterer zuordnete, die längste Zeit ein fester Bestandteil der Logik gewesen. Die außerordentliche Bedeutung der Vorurteilslehre für ein besseres Verständnis des kantischen Denkens wurde von der Forschungsliteratur mehrmals unterstrichen. Dass es bisher zu keiner eingehenden Untersuchung kam, ist nach Claudio La Rocca der problematischen Quellenlage zuzuschreiben.

Als Textgrundlage für die Explikation der kantischen Vorurteilslehre dienen vor allem die Nachschriften der Logik-Vorlesungen sowie der handschriftliche Nachlass. Die Nachschriften der Vorlesungen über Logik lassen sich in drei Phasen (um 1772, also nach der Dissertation und vor der Ausarbeitung der Kritischen Philosophie, um 1781, auf dem Standpunkt der Ausarbeitung der Kritik der reinen Vernunft, um 1787, also zur Zeit der zweiten

Auflage der Kritik) aufteilen. Dadurch lässt sich Kants eigene Entwicklung seiner Vorurteilslehre anhand der Unterschiede der vorkritischen Phase und der kritischen Phase rekonstruieren sowie eventuelle Korrekturen auf dem Standpunkt der kritischen Phase ermitteln.

Abschließend werde ich zeigen, wie Kants Vorurteilslehre mit dem Begriff einer kritischen Öffentlichkeit, als die wahrheitsprüfende Instanz sowie mit dem Begriff eines offenen Charakters zusammenhängt.

Der Kampf gegen Vorurteile war ein Hauptanliegen der Aufklärung. Entsprechend findet sich in der Allgemeinen Logik des 18. Jahrhunderts eine stark ausdifferenzierte Beschäftigung mit dem Phänomen des Vorurteils, wobei der damalige Vorurteilsbegriff im Vergleich zu unserem heutigen Verständnis von Vorurteilen wesentlich weiter und vielschichtiger gefasst war.

Kants Aufklärung als kritisches Denken und Handeln. Disziplinierung der Politik durch Selbstdisziplinierung der Öffentlichkeit

Roberta Pasquare

University of Graz

e-mail: roberta.pasquare@gmail.com

Mit *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* und der Einleitung zum *Streit der Fakultäten* hat Kant die intellektuelle Stimmung einer Epoche auf den Begriff gebracht (Schmidt 1989, Laursen 1992) sowie rhetorische Glanzstücke verfasst (Clarke 1997, Liesegang 2004). Wie von Michael Clarke dargelegt, besteht der philosophische Gehalt beider Texte in der Verteidigung des freien öffentlichen Vernunftgebrauchs zum Zweck der Disziplinierung der Politik durch die Vernunft. Dabei zeigt sich Kants rhetorisches Geschick in der Art, wie er den freien öffentlichen Vernunftgebrauch nicht als moralisch geboten sondern als für die Machtinhaber vorteilhaft präsentiert.

Ich möchte mich dieser Interpretationslinie anschließen und drei weitere Aspekte herausstellen. *Erstens* möchte ich zeigen, dass Kants Lehre des öffentlichen Vernunftgebrauchs gerade zum Zweck der vernunftgeleiteten Disziplinierung der Politik auch die vernunftgeleitete Selbstdisziplinierung der Bürger umfasst. Dementsprechend ist der Entwurf einer den Geboten der Freiheit und Gleichheit verpflichteten Politik in entscheidender Weise von der Bildung und Aufrechterhaltung bestimmter Kompetenzen und Praktiken der Bürger abhängig.

Es soll *zweitens* betont werden, dass Kant mit seinen Appellen an den empirischen Nutzen der Machtinhaber keinen Verrat am Prinzip der Bindung der Politik an die Vernunftideen der Freiheit

und Gleichheit begeht. Es lässt sich nämlich dartun, dass beide Texte in Einklang mit den Kernthesen der Philosophie Kants stehen. Insbesondere zeigen Kants Ausführungen über die Politik als ausübende Rechtslehre und die Einhelligkeit von Politik und Moral dieselbe prinzipielle Verpflichtung und dasselbe pragmatische Bewusstsein, die die zwei Texte prägen.

Ich werde *drittens* die These vertreten, dass nicht jede beliebige verbreitete Stimmung sondern nur ein kritisches Denken sich zur aufgeklärten Öffentlichkeit qualifizieren und somit zur Kontrollinstanz der Politik werden kann. Hierbei lässt sich Kants Pointe als zweifache Anleitung deuten: Die Bürger sollen es nie versäumen, kritische Kommunikations- und Handlungspraktiken zu artikulieren, und eine Politik, die sich mit der Umsetzung wie auch verbreiteter aber unqualifizierter Stimmungen zufrieden gibt, darf sich nicht einbilden, ihre Aufgabe erfüllt zu haben.

Кант о свободном мышлении и его границах

Михаил Алексеевич Иванов

*Московский авиационный институт
(национальный исследовательский университет)
e-mail: ivanovmikhailh@gmail.com*

Свободное мышление И. Кант рассматривает как условие просвещения человечества, склонность и призвание человека. Свободное мышление Канта можно интерпретировать как мыслительную деятельность, устремленную к беспредпосылочности, предельной неограниченности и самостоятельности, однако имеющую определенные границы в различных сферах.

В сфере познания аналог свободного мышления проявляется в способности разума заставлять природу отвечать на его вопросы (а не «тащиться у нее словно на поводу»), видеть только то, что сам создает по собственному плану. Между тем свободное мышление на теоретическом уровне ограничено познавательными априорными формами, принципами своих суждений (Кант, 1964, с. 85).

В отличие от указанных intersубъективных ограничений существуют ограничения, которые связаны с деятельностью субъекта. Одни из них Кант обозначает как *Satzungen und Formeln* (положения и формулы), т. е. схемы, предписания; другими являются знания («книга, мыслящая за меня»), третьими — предрассудки (помочи «для бездумной толпы», стереотипы) (Кант, 1966а, с. 27—28).

В социальной сфере человек «располагает неограниченной свободой пользоваться своим разумом и говорить от своего имени» (Там же, с. 31). Однако этот принцип ограничивается социальной и профессиональной принадлежностью человека, общественным мнением, чужим руководством, политическими, клерикальными и иными факторами. Даже предположив

элиминацию указанных форм несвободы, видим, что проблема социальной зависимости человека остается. Эта зависимость лимитируется у Канта научными и этическими требованиями: *свободное мышление* должно выступать как *тщательно продуманное* (носить характер «исследования») и быть «благонамеренным» (Там же, с. 30).

В эстетической сфере познавательные предпосылки вообще отсутствуют. Художественный гений сам создает законы и правила искусства. Здесь *свободная причинность* как будто налицо. Однако и в этой сфере абсолютная свобода дезавуируется положением, что через художника природа дает искусству правило (Кант, 1966б, с. 323).

Sapere aude как мужество пользоваться собственным умом выступает пусковым механизмом и основанием свободного мышления. Оно нивелирует негативные ограничители, обусловленные человеческой деятельностью, включая личностные (лень, нерешительность, страх последствий свободного мышления); побуждает идти вперед, преодолевать установившиеся стандарты и истины, укрепляет дерзновенность нового, приближает *идеал свободного мышления*. Однако и *Sapere aude* нуждается в регулятивах. По Канту — моральных и познавательных.

Проведенный анализ позволяет рассматривать понятие свободного мышления Канта как идеал, имеющий исторически непреходящую ценность.

Список литературы

- Кант И. Критика чистого разума // Соч. в 6 т. М., 1964. Т. 3.
Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Соч. в 6 т. М., 1966а. Т. 6. С. 26—35.
Кант И. Критика способности суждения // Соч. в 6 т. М., 1966б. Т. 5.

Всеобщность и уязвимость: Кант об интенсивности просвещения

Кирилл Валерьевич Чепурин

*Берлинский университет им. Гумбольдта
Высшая школа экономики, Москва
e-mail: kirill.chepurin@gmail.com*

В чем состоят, по Канту, философские основания того, что можно назвать образовательной политикой просвещения? Призыв *Sapere aude* кажется обращенным к каждому — но как видит Кант саму желательность и возможность распространения просвещения внутри общества? Конечно же, эпоха Просвещения (с большой буквы) предполагает собственно просвещение (с маленькой) как цель — но в какой *степени* эта цель является всеобщей? Именно так, через логико-метафизическое понятие *степени*, Кант сам подходит к этому вопросу в лекциях по логике 1792 года. «В одну эпоху, — говорит он, — просвещение может быть экстенсивно большим (а именно поскольку оно простирается на всех), но интенсивно малым (а именно поскольку ни у кого нет его в особо большом количестве, только у всех по чуть-чуть)... Ровно так же, если золото отбить до такой степени, чтобы оно стало очень плоским, то оно хотя и займет большое пространство, но будет повсюду очень тонким и сможет легко быть повреждено» (AA 24:717). Как кажется, Кант считает, что есть некая совокупная мера просвещения, распределяемая между его интенсивностью и экстенсивностью: «Увеличение охвата ослабляет степень, производя поверхностность» (Ibid.). В данном докладе я исследую вопрос, как эта (буквально) *логика* просвещения связана с программными позициями Канта в отношении Просвещения, этики и политики, чтобы определить прагматические пределы просвещения по Канту. Что это: вопрос

оптимальной границы между интенсивностью и экстенсивностью просвещения (и где тогда, по Канту, эту границу провести) или предупреждение против чрезмерного распространения просвещения — которое тогда можно связать с политическим консерватизмом Канта в отношении радикальных народных движений? Как эта логика просвещения связана с тем, что Кант видит историческим движением к всеобщности морали и культуры? Для морального поступка, по Канту, достаточно обыденного, не-знающего рассудка; но может ли всеобщее распространение морали не быть неразрывно связанным со всеобщим распространением просвещения — или тут довольно лишь просвещенного политического строя (как можно заключить из «Антропологии»)? Или эту логику следует читать иначе: не как призыв к сдерживанию, но как наблюдение об уязвимости просвещения, долженствующего стать всеобщей целью? Если просвещение всеобщая цель, то получается, что просвещенное общество — *более*, а не менее уязвимо («очень тонко и может легко быть повреждено») и потому должно быть защищено. Но если так, то какие механизмы такой защиты может предложить этическая и политическая мысль Канта?

**Современные «философские антивирусы»
как реализация принципов кантовского критицизма**

Андрей Геннадьевич Мясников

*Пензенский государственный университет
e-mail: myasnikov-g@mail.ru*

Татьяна Андреевна Мясникова

*Высшая школа экономики, Москва
e-mail: miasnikova777@mail.ru*

Кантовская моральная философия обладает огромным гуманистическим потенциалом, который постепенно раскрывается и реализуется в человеческой истории. Большинство современных обществ доходят до понимания и признания основных требований категорического императива в его универсалистской и персоналистской формулировках, что непосредственно выражается в принципах и законах международного и государственного права.

Современная практическая философия, опираясь на принципы кантовского критицизма, последовательно разоблачает устаревшие стереотипы и шаблоны мышления (догматические установки) с помощью «философских антивирусов». Под «философскими антивирусами» понимаются рационально-критические рассуждения и доказательства, направленные на разоблачение ложных, необоснованных установок и стереотипов мышления, которые имеют негативное влияние на сферу практической жизни современных людей.

Кантовский критицизм задает четкие и надежные критерии оценивания практических максим и прежде всего защищает индивидуальный разум и общество от возможного насилия и обмана. Поэтому критический пафос современных «антивирусов» будет направлен на так называемые «постулаты несвободы» и принцип «цель оправдывает средства», которые явно

противоречат требованиям кантовской практической философии и являются мировоззренческими препятствиями для развития современных обществ.

Кантовское философское обоснование возможности и практической действительности человеческой свободы выступает фундаментальной предпосылкой для современного опровержения таких «постулатов несвободы», как «от нас ничего не зависит», «на все воля свыше», «мы несвободны, так как не можем делать все, что хочется» и др. Из этих постулатов следует известный практический принцип «Цель оправдывает средства», порождающий множество социально-политических установок, оправдывающих насилие и обман (например, «победа любой ценой», «кто не с нами — тот против нас», «врагом может быть каждый», «не обманешь — не проживешь» и др.).

Практический разум вполне способен выяснить ограниченность и опасность этих максим и стереотипных установок и вместе с тем найти им позитивную замену, опираясь на кантовскую идею автономии воли и имманентно присущие ему формулы категорического императива. Например, традиционный принцип выживания «цель оправдывает средства» должен быть заменен позитивным принципом «средства делают результат» в соответствии с универсализирующей функцией разума и доводами прагматического благоразумия. Так же как и мнимое право лгать из человеколюбия должно быть четко ограничено правом на отказ от общения, защищающим человека от корыстного произвола других людей.

«Философские антивирусы», говоря кантовским языком, формируют широкий (либеральный) образ мысли, который ведет к росту степеней свободы большинства наших современников и влияет на социально-экономический и правовой прогресс общества.

Тезисы подготовлены при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта №19-011-00137 «Эволюция свободы в постсоветском обществе: социально-философский анализ и практическое моделирование».

Кант и «этика после Аушвица»

Ольга Прокофьевна Зубец

Институт философии Российской академии наук, Москва
e-mail: olgazubets@mail.ru

Этика после Аушвица — этика, столкнувшаяся с кризисом и собственных оснований, и морали как таковой. В основе этого кризиса не только очевидная неспособность предотвратить Аушвиц, но и соучастие в нем, обесмысливание большинства классических понятий в его пространстве. Аушвиц понимается не как отклонение от развития европейской цивилизации, не как ее патология, но как ее закономерное порождение (З. Бауман), в котором соучастниками выступают наука, культура, в том числе мораль и философия, сама человеческая рациональность. Этика после Аушвица есть ответ на вопрос, как возможно мыслить мораль и как мыслить вообще тому, кто совершил Аушвиц (ведь помыслить человеческое действие в пространстве морали можно, лишь помыслив его как собственный поступок).

Кантовское присутствие в этике после Аушвица столь же велико, сколь и болезненно: к нему обращаются не только Х. Арндт и Т. Адорно, но и Гиммлер, и Эйхман (Эйхман апеллирует к категорическому императиву, считая его для себя синонимом долга, понимаемого как подчинение норме и общему закону, о возвышенном моральном долге и самопожертвовании в следовании ему вопреки чувствам и склонностям говорит Гиммлер перед офицерами СС).

Кантовские понятия противоречиво и неустранимо присутствуют в осмыслении Аушвица. Аушвиц часто понимается как крах идеалов Просвещения: разума, науки, рациональности. В то же время Арндт выход из ситуации банального зла находит в кантовском представлении просвещения как муже-

ства мыслить самому. Она обращается к кантовскому понятию радикального зла, но понимаемого как выпадение из пространства человеческого, маркирует Аушвиц как то, чего не должно быть в абсолютном смысле. Т. Адорно формулирует новый категорический императив: мыслить и поступать таким образом, чтобы Аушвиц не повторился. Некогда лиссабонское землетрясение повлияло на мыслителей Просвещения («излечило Вольтера от теодицизма Лейбница») и стало предметом размышлений Канта. Лиотар сравнивает Аушвиц с таким землетрясением, разрушающим сами средства, которые могли бы позволить измерить масштаб разрушений. Более того, человек оказался в ситуации, когда он не может более доверять своему разуму, уже приведшему его к катастрофе, к выпадению из человеческого. Он может продолжать мыслить, только положив границу разуму в виде абсолютного запрета на убийство, на рациональное рассмотрение его допустимости, его санкционирование ради благих целей.

Секция 7
Наука, технологии и этика просвещения

Section 7
Science, Technology, and Enlightenment Ethics

Kant and Applied Ethics: The Concept of Personhood under Fire

John-Stewart Gordon

Vytautas Magnus University
e-mail: jostgo76@gmail.com

Even though Kant's practical philosophy — besides the Aristotelian virtue ethics and Mill's classical formulation of utilitarianism — belongs to the three main approaches in moral philosophy and (still) has a great influence on contemporary ethical discourses and debates, it is nonetheless clear that his ethics is also facing problems when applied to practical issues (Altmann, 2011). Kant's central notion of personhood often causes problems with respect to ascribing moral status (including protection) and moral rights in the context of applied ethics (see Wood, 1998 with respect to animal rights). This could be further substantiated by, for example, the vivid debates concerning animal ethics (moral rights for animals), disability studies (moral status and protection for cognitively impaired fetuses and new-borns), and bioethics (personhood as a general criterion of ascribing moral rights). My presentation deals with the question, in which ways Kant's notion of personhood could be fruitfully applied in the context of the ethics of technology — in particular, concerning “machine ethics” (Anderson and Anderson, 2011; Lin *et al.*, 2014). More precisely, I will analyse whether Kant's notion of personhood could be applied to intelligent artificial non-human robots as well. This thought experiment is useful because it helps to question and to sharpen our moral intuitions as well as to modify and adjust our ethical theories accordingly. Should we ascribe a moral status to intelligent robots and hence to provide them with moral rights as well (Gordon, 2018)? The presentation is suitable to further promote the moral

discourse and to pinpoint possible problems as well as to determine the limits of protection with respect to AI and artificial beings against the background of Kant's ethics.

Reference

Altman, M. C., 2011. *Kant and Applied Ethics. The Uses of Kant's Practical Philosophy*. Malden: Wiley-Blackwell.

Anderson, M., and Anderson, S. L. eds., 2011. *Machine Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gordon, J.-S., 2018. What Do We Owe to Intelligent Robots? *AI & SOCIETY*, 1—15.

Lin, P., Abney, K. and Bekey, G. eds., 2014. *Robot Ethics: the Ethical and Social Implications of Robotics*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Wood, A. W., 1998. Kant on Duties Regarding Non-Rational Nature. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 72(1), pp. 189—210.

Телеология И. Канта и проблемы биоэтики

Светлана Александровна Мартынова

*Российский государственный
педагогический университет им. А. И. Герцена,
Санкт-Петербург
e-mail: svetlanus.martinova@yandex.ru*

Цель доклада состоит в том, чтобы прояснить телеологическую способность суждения как предмет этики у И. Канта и с опорой на полученное знание выявить проблемы при исследовании органических процессов в рамках биоэтики.

Телеология И. Канта есть способность суждения о «реальной целесообразности (объективной) природы на основании рассудка и разума» (Кант, 2001, с. 133). В качестве своей предпосылки она имеет стремление обнаружить согласованность разума человека и физической природы, т. е. выступает критическим способом рассмотрения осуществления практического разума. С позиции Канта моральные действия возможны только при условии, если субъект способен обнаружить согласованность порядка разума и порядка природы, целью которой является человек как моральное существо. Следовательно, предметом этики, по Канту, выступает не только должествование человека, но и его установка на действие в целесообразном мире природы.

Продолжением этики Канта в современности надо полагать биоэтику — науку, которая проясняет, как возможно «защитить добро и противостоять злу в ситуациях, порожденных современной медициной» (Гищенко, 1994, с. 66). Обе науки исследуют нравственные аспекты деятельности человека в природном мире. Однако предметным полем биоэтики становятся проблемы, связанные с радикальным изменением при-

родного порядка, что отличает ее от этики Канта. Различия можно рельефно обнаружить, если обратиться к тому, что Кант подразумевает под целесообразностью природы.

С позиции философа органические процессы есть одновременно цель и средства. Такая рефлексия органических процессов представляет собой путь, на котором становится возможно помыслить нарушения связи человека и общества с органическими процессами в современности. Эти нарушения связаны прежде всего с мутациями органического — усилением процессов развития, роста, рождения и ослаблением процессов усталости и старения — в ходе которых работа организма конструируется за пределами исходной цепочки «цель — средство».

В итоге становится не понятным, что происходит, если человек нарушает протекание органических процессов, выступающих как цель и как средство. Есть ли это «добрая воля» человека как цели природы? Или человек оказывается в ситуации, когда он не может применять телеологическую способность суждения и понимать физическую природу с позиции целесообразности? Есть все основания считать, что наряду с изменением природного порядка предметом исследования биоэтики должен стать кризис телеологической способности суждения. Он свидетельствует о необходимости решить вопрос, можно ли в современности мыслить мутации органических процессов с позиции целесообразности.

Список литературы

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

Тищенко П. Д. К началам биоэтики // Вопросы философии. 1994. № 3. С. 62—66.

Кантовская концепция безумия и гуманизация психиатрии

Дмитрий Викторович Полянский

*Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, Калининград
e-mail: DPolyanskii@kantiana.ru*

В позднее Средневековье и ранее Новое время расстройств психики ассоциировались с пороками, а первые сумасшедшие дома больше напоминали исправительные учреждения. В XVIII веке начинается постепенная медикализация психиатрии, и здесь пионерами выступали французские, британские и немецкие врачи. В 1798 году француз Пинель в Бисетре впервые отказался от цепей для умалишенных и радикально улучшил условия их содержания. В этом же году Кант публикует «Антропологию с прагматической точки зрения», где делится своими представлениями о безумии.

Кант связывает психические заболевания преимущественно с наследственностью, а не с грехом, следовательно, рассматривает их скорее как медицинскую проблему и не как форму девиантного поведения. Эта позиция исторически является исходным пунктом для обоснования гуманизации практик взаимодействия с безумцами. При этом Кант спокойно относится к практике принудительного лечения сумасшедших при условии, что они будут признаны недееспособными. При этом саму процедуру признания человека недееспособным Кант считает нужным поручить не медикам, а философам. Это связано с тем, что Кант рассматривает психические заболевания как поломку, слабость познавательных способностей, которые традиционно входят в предмет философского изучения.

За кантовским представлением о гражданской дееспособности стоит философская концепция автономии личности. Автономия субъекта опирается на его рациональность. К числу

недееспособных граждан Кант относит детей, женщин и безумцев. Если дети — это потенциальные субъекты, женщины — это почти субъекты («пассивные граждане»), то безумцы — это люди, утратившие субъектность в результате поломки рациональных способностей. При этом безумцы принципиально, качественно, отличаются от дураков, у которых также наблюдается легкая форма дефицита познавательных способностей. Безумцы в отличие от дураков не способны позаботиться о себе сами, не понимают значение своих действий для других и поэтому могут представлять опасность для себя и окружающих, а потому должны стать объектом принудительного надзора и навязанной заботы со стороны государства и общества.

Таким образом, Кант разделяет модернистский идеал единой нормативной рациональности, который лежит в основе моральных способностей и выступает гарантией автономии личности. Этот идеал служит основанием для экспликации, диагностики и классификации психических заболеваний, что позволяет не только обозначить феномен безумия как медицинскую проблему, но и вступает в конфликт с более поздними постмодернистскими попытками деинституционализации принудительной психиатрии.

Этика Просвещения в устоях современной науки

Ольга Даниловна Куракина

*Московский физико-технический институт
(государственный университет)
e-mail: kurakina@mail.mipt.ru*

Начало науки, создавшей неповторимый облик современной технократической цивилизации, отсылает нас к эпохе Просвещения, когда на смену титанам мысли, гордым одиночкам эпохи Возрождения, таким как Леонардо да Винчи, Джордано Бруно, Галилео Галилей и др., приходит институциональная организация научного сообщества эпохи Просвещения.

В лице Иммануила Канта эпоха Просвещения с ее главной фигурой универсального мыслителя Готфрида Лейбница нашла свое окончательное завершение, повлиявшее на все последующее развитие научного знания.

Кант, обосновав в «Критике чистого разума» границы метафизического познания, в последующих работах перешел к этической проблематике, осознавая ее важность для дальнейшего развития науки. Будучи сам видным ученым, Кант не только продемонстрировал чудеса личного научно-исследовательского подвижничества, но и обосновал незыблемые устои корпоративной научной этики, остающиеся справедливыми и для современной науки как социального института.

Этос современной науки как совокупности моральных императивов научного сообщества, восходящий к этике «разумного» постижения мира эпохи Просвещения, в середине XX века был сведен к некоторому набору норм научной деятельности, таких как «универсализм, коллективизм, бескорыстность, организованный скептицизм» (Р. Мертон) и «рационализм, эмоциональная нейтральность» (Б. Барбер).

В настоящее время этот набор, связанный с предписаниями, относящимися по преимуществу к «субъекту» научного творчества, не только дополняется, но и оспаривается как противоречащий современным реалиям. Институализация науки предполагает дальнейшее расширение моральных императивов, таких как социальная «ответственность ученого» за использование новейших научных достижений в военных целях, способных привести к гибели всего живого, за пределы научного сообщества.

Наука XXI века, подойдя к пограничным областям реальности мира как такового (в различных областях научного знания: от микрофизики и генетики до социальной инженерии и космологии), возвращает нас к вопросу о трансцендентальных основаниях здешнего бытия, вынуждая вновь и вновь возвращаться к вечно востребованным незыблемым устоям науки, впервые провозглашенным в этике Просвещения и, в частности, в императивной этике Канта.

От кантовского априоризма к генеративным a priori Гуссерля. Метафизика морали и современные когнитивные исследования

Наталья Валентиновна Зайцева

Всероссийская академия внешней торговли, Москва
e-mail: natvalen@list.ru

В качестве теоретико-познавательной предпосылки вопроса о соотношении сознания и его материального субстрата, который так активно обсуждается современной когнитивной наукой, выступает представление о субстанциальном характере сознания. Онтологизация сознания, лежащая в основании нейросетевого подхода, оказывается когнитивно обусловленной и связанной с априорными познавательными структурами.

В философии Канта субстанциальность рассматривается в контексте схематизма чистых рассудочных понятий. Способ, каким рассудок осуществляет доступ к схеме, Кант называет схематизмом чистого рассудка. При этом схема понимается Кантом как некое единство, тождество чувственного многообразия и выступает правилом, обеспечивая саму возможность предмета как явления. Схему субстанции Кант представляет в терминах постоянства, того, что сохраняется в неизменном виде в темпоральном, меняющемся явлении. Тождество, необходимость трактуются Кантом в контексте априоризма. Похожим образом Кант рассуждает и о метафизике нравственности, исследуя мораль в терминах временности и постоянства. Мораль оказывается в этике Канта необходимым априорным условием опыта, в котором она реализуется. Она есть норма, внутренний закон, который не есть явление. Отсюда естественный вывод: мораль не возникает из опыта, так как она — его условие. Все нравственные понятия суть a priori.

Идейный последователь кантовского трансцендентализма Гуссерль решает вопрос о возможности существования пред-

мета через отождествление и различение, необходимым условием которых является временная априорная структура самой познавательной способности. Гуссерль развивает идею Канта о тесной взаимосвязи чувственного и рассудочного моментов в познании. При этом априоризм у Гуссерля претерпевает некоторые изменения. Гуссерль говорит о смыслообразующих структурах, которые универсальны, лежат в самой основе познания и могут быть присущи не только человеку. Интенция к отождествлению, лежащая в основе аппрезентативного переноса, выступает таким генеративным а priori.

Развиваемые в работах Канта и Гуссерля идеи познания как процесса конституирования предмета, в основании которого лежат априорные схемы и механизмы, безусловно, оказываются востребованными при концептуализации современных представлений о сознании вообще и морали в частности. Интересно сравнить кантовский моральный априоризм с исследованиями истоков морали известного приматолога Франса де Вааля, который, выступая против нравственности «сверху вниз» и пытаясь обосновать мораль «снизу», естественным путем, делает вывод о «вшитом», изначально данном характере морали, что, на мой взгляд, вовсе не противоречит кантовскому пониманию морали как условия опыта. В связи с тем что мораль им рассматривается как характеристика не только человека, но и других животных, я буду говорить также о генеративных а priori Гуссерля и, с его точки зрения, об особой миссии биологии.

И. Кант как первый эпистемологический конструктивист

Наира Владимировна Даниелян

*Национальный исследовательский
университет «МИЭТ», Москва
e-mail: vend22@yandex.ru*

Если изучить процесс получения достоверного знания в теории конструктивизма, то можно сделать вывод, что он представляет собой исторически сформировавшийся в научном сообществе комплекс взаимосвязанных идеалов и регулятивных принципов по производству и трансляции знаний. Следуя методу поискового мышления, можно сделать вывод, что объектом процесса познания является *вопрос*, ответа на который у данного субъекта еще нет. Достоверное знание в ходе процесса поиска ответа на поставленный вопрос субъект получает посредством *конструирования* выводного знания. В работе Э. Глазерсфельда «Радикальный конструктивизм» речь идет об образовательном эксперименте (Glaserfeld, 1996, p. 17), в ходе которого не используются какой-либо метод преподавания в общепринятом смысле или расписание занятий. Учащиеся следуют модели, которая основана на двух основных принципах:

— знание получено не пассивно, а построено познающим субъектом;

— функция познания — адаптивная и служит для организации экспериментальной деятельности, а не для открытия онтологической реальности.

Однако на этом пути возникает множество проблем. Встает вопрос о соответствии полученного, казалось бы, достоверного знания объекту. П. П. Гайденко в статье «Проблема рациональности на исходе XX века» пишет о том, что в конце XVIII века «Кант увидел в механистическом подходе к чело-

веку угрозу нравственности, свободе и попытался спасти последнюю, разделив сферы теоретического и практического применения разума, т. е. науку и нравственность» (Гайденко, 1991, с. 7). Таким образом, сфера целесообразного перемещается к субъекту, к человеческой деятельности. Аргументация Канта включает в себя два шага: 1) отмечает, что прошлые попытки согласования знания и объекта потерпели неудачу; 2) полагает, что многие ученые Нового времени рассматривали соответствие объекта полученному знанию. Здесь важна мысль, что именно субъект конструирует объект, а не наоборот. Однако субъект познания в теории Канта представлен как некая предельная абстракция. В. А. Лекторский в статье «Кант, радикальный конструктивизм и конструктивный реализм в эпистемологии» отмечает, что «должен иметься материал для конструирования и тот, кто осуществляет этот процесс, т. е. субъект конструирования. Таким субъектом может быть только субъект Трансцендентальный, выходящий за пределы эмпирического» (Лекторский, 2005, с. 14—15). Следовательно, субъект познания, согласно теории Канта, выходит за границы опыта, лежит по ту сторону знания.

Все эти положения будут проиллюстрированы в докладе применительно к эпистемологическому конструктивизму в условиях современного научно-технического прогресса, поскольку играют решающую роль, с нашей точки зрения, в нем и для него.

Список литературы

Гайденко П. П. Проблема рациональности на исходе XX века // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 3—14.

Glaserfeld E. von. Radical Constructivism: of Knowing and Learning. L., 1996.

Лекторский В. А. Кант, радикальный конструктивизм и конструктивный реализм в эпистемологии // Вопросы философии. 2005. № 8. С. 11—21.

Числовое познание в перспективе кантианской программы в современной нейронауке

Валентин Александрович Бажанов

*Ульяновский государственный университет
e-mail: vbazhanov@yandex.ru*

Природе числа посвящены сотни — если не тысячи — работ. Между тем сколько-нибудь общепринятого и, значит, приемлемого, понимания феномена числа и числового познания (*numerical cognition*) не достигнуто. В отечественной литературе вообще понятие «числового познания» фактически отсутствует, равно как и нет исследований, непосредственно касающихся такого рода когнитивной активности. Однако бурное развитие нейронауки открывает перспективы анализа и природы числа и механизмов «числового познания» под углом зрения кантианской программы, принятой в нейронауке. Эта программа стимулирует анализ процессов числового познания с помощью сочетания принципов натурализма и социоцентризма и позволяет взглянуть на число как на культурный феномен, обусловленный онтогенетическими особенностями нашего мозга.

Каковы важнейшие особенности современной кантианской программы в нейронауке? В чем заключаются (нейро)биологические предпосылки реализации этой программы? Что такое «чувство числа» (*sense of number* или *numerosity*) и какова роль этого «чувства» в генезисе представлений о числе и числовом познании? В чем заключаются особенности репрезентации дигитальной информации в символической и несимволической форме и какова здесь роль языка? Когда и при каких обстоятельствах произошло упорядочение множества чисел с помощью горизонтальной числовой оси и какое значение

для этого процесса имела культура? Что такое «концептуальные метафоры» и какова их роль в числовом познании? Наконец, каким образом соотносятся онтогенетические основания «чувства числа» и успехи (или неудачи) в образовании детей и их дальнейшей карьере?

На эти вопросы предполагается дать некоторые ответы в выступлении.

Исследование осуществлено при финансовой поддержке гранта РФФИ №19-011-00007а «Проблема синтеза натурализма и социоцентризма в когнитивных исследованиях: истоки и значение для эпистемологии и философии науки».

Список литературы

Бажанов В. А. Реализм vs конструктивизм в математике и науках о природе // Философия науки и техники. 2018. Т. 23, №2. С. 14—17.

Byeong-uk Yi. Numerical Cognition and Mathematic Knowledge: the Plural Property View // Naturalizing Logico-Mathematical Knowledge: Approaches from Philosophy, Psychology and Cognitive Science. N. Y. ; L. : Routledge, 2018. P. 52—88.

The Oxford Handbook of Numerical Cognition / ed. by R. C. Kadosh and A. Dowker. Oxford : Oxford University press, 2015.

Piazza M., De Feo V., Panzeri S., Dehaene S. Learning to Focus on Number // Cognition. 2018. Vol. 181. P. 35—45.

Ноосфера Иммануила Канта: категорический императив и ноосферный закон

Дмитрий Григорьевич Смирнов

Ивановский государственный университет

e-mail: dissovvet_212@mail.ru

Как подметил В. И. Вернадский в 1904 году, «Кант в своей умственной жизни постоянно касался таких вечных вопросов человеческой мысли, по отношению к которым никогда не может быть сказано последнее слово». Исследователь, в общих чертах знакомый с творчеством И. Канта, скорее всего, выразит содержание социального среза кантологии (термин Сергея Булгакова) через понятие этосферы как области диалектического взаимодействия категорического и гипотетического императивов. Вместе с тем представляется, что «кантосфера» как система научно-философского наследия Канта значительно богаче по содержанию и шире по объему, ибо она задается комплементарностью естественнонаучного и гуманитарного дискурсов.

В этом контексте, думается, можно вести речь о феномене «ноосферы Канта». Как считает Василий Шубин, который представил сравнительный анализ естественнонаучных взглядов Канта и Вернадского, «Кант верил в наступление, Вернадский — в создание ноосферы», ибо «труды обоих мыслителей пронизаны гуманистическим поиском, страстным желанием подчинить науку и философию достижению человеческого счастья и разумно организованной общественной жизни». Если принять этот тезис, то следует оговориться, что ноосфера Канта оказывается классическо-неклассической моделью, где соседствуют природная необходимость и человеческая спонтанность, тогда как ноосфера Вернадского — это неклассико-постнеклассическая модель, где человеческая спонтанность «уравновешивается» синергийностью биосферы. Ноосфера Канта

антропоцентрична и, как следствие, этична. Ноосфера Вернадского, в свою очередь, организмична (биоцентрична) и, как следствие, телеономична. Комплементарность ноосферных представлений Канта и Вернадского задается видением человека как «существа, каузальность которого направлена телеологически», как функции биосферы, переходящей в ноосферу. В социально-философском ключе императивно-вечный мир Канта может быть спроецирован на ноосферные миры Вернадского.

«Царство человеческих идей» Канта, в котором он фиксирует должное социокультурное будущее, рядопологаемо ноосфере Вернадского как конструируемой сфере труда и разума цивилизованного человечества (в терминологии Канта это соответствует единству «культуры умения» и «культуры воспитания»). То, что считалось трансцендентальным (и даже трансцендентным) в философии Канта, в учении Вернадского оказалось эмпирическим обобщением. Святость и сакральность (трансцендентность) морального закона инвертировались в непреложность и естественность закона ноосферы. Категорический императив (поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом) породил императив ноосферный (благо ноосферы как единого космопланетарного тела человеческой цивилизации — высшая цель, благо человека — конечная цель), позволив реально подняться от индивидуального сознания к общечеловеческому и ноосферному сознанию.

**И. Кант и критика «синтетического разума»:
этико-антропологические аспекты**

Григорий Станиславович Смирнов

*Ивановский государственный университет
e-mail: gssmirnov@mail.ru*

Кантовская философия критики разума иногда воспринимается как «чистая» история философии. На самом деле в условиях интенсивного формирования симбиоза естественного разума и искусственного интеллекта философские традиции критики разума оказываются на острие времени. Современный синтетический разум человечества оказывается главной проблемой выживания, ибо он формируется не только в качестве «научной мысли как планетного явления» (В. И. Вернадский), но и как перманентные «ноомахии» (А. Г. Дугин) — жестокие войны этнонациональных разумов, примеры которых дают Первая и Вторая мировые войны. Пришло время фундаментальной критики глобального «грязного разума», которая касается не только веро-ментального «столкновения цивилизаций» (С. Хантингтон), но и «звездных войн» «постнеклассического» естественного разума и «мефистофельного» искусственного интеллекта. Для современного «нечистого разума», постепенно утверждающего примат искусственного интеллекта над светом естественного разума вселенского Просвещения, как никогда актуальным становится обращение к сверхсложной метафизике, стоящей за классической кантианской тернарной философией чистого, практического и эстетического разума. Уже в то далекое время опасность превращения искусственно созданных гомункулов в франкенштейнов рассматривалась как возможность рождения не «самого лучшего из

миров», но только в наше время «гуманистический алармизм» Гёте и Канта становится предельно актуальным, а его проблематизация оказывается востребованной не только в чисто философской дискурсивности, но и в виртуальной планетарной *синема*-логической репрезентации.

Современные масштабы планетарной биотехносоциальной цефализации, рассматриваемые в контексте ноосферных идей П. Тейяра де Шардена и В.И. Вернадского, концепции Геи Дж. Лавлока, а тем более «эволюции разума» Р. Курцвейла или «The future of the Mind» М. Каку, как кажется, вроде бы исключают гениальные открытия «старины Канта», но это лишь внешняя сторона, характерная для временно «одурманенного цифрой» эго-человечества. И. Кант императивно требует осмысливать пути современной «критики синтетического разума» жестокой эпохи перехода биосферы и техносферы в ноосферу. Современный «синтетический разум» на самом деле предстает в качестве «неорганичного» и механистичного *над*- и *пост*человеческого ресурса манипулирования быстро растущим, но плохо образованным человечеством, т. е. представляется «синтетическим» лишь по определению, в действительности им не являясь. Человечество столкнулось с необходимостью беспрецедентного ускорения глобальной «человеческой революции» (А. Печчеи) и создания нового планетарного «the Human quality» (А. Рессеи), нового общепланетарного метачеловеческого сознания-Разума. «Критический императив Канта» (в дополнение к его категорическому императиву) обретает незнакомое «ноосферное» измерение, о котором в иносказательной форме говорил еще В. И. Вернадский в своей знаменитой статье «Кант и естествознание».

Человек вечного мира: история и современность

Мерине Акоповна Меликян

*Ивановский государственный университет
e-mail: merimelikyan@mail.ru*

В условиях современных глобализационных преобразований, которые затронули все области человеческой деятельности, обращение к трудам И. Канта обретает новый смысл, так как в них сокрыты концептуальные идеи, актуальные в настоящее время. Сам автор философского проекта «К вечному миру» поражает своей глубиной понимания мира, универсальностью мировоззрения и дальновидностью идей. Рисуемый им образ вечного мира, который Кантом понимается «не только как физическое благо, но и как состояние, вытекающее из признания долга», показывает существование двух миров: мира войны (естественного мира) и мира мира (мира, который необходимо построить). Целью человечества должно стать становление вечного мира, общечеловеческого государства, в котором реализуется всемирно-гражданское право. Это мир, где человек наделен такими качествами, как честность, нравственность, ответственность, понимание долга. Особенно И. Кант обращает внимание на категорию нравственности, которая является центральной в его этической системе и задает определенное субъект-субъектное отношение, задающее конкретные формы межличностного и социального взаимодействия. Человек должен жить и действовать согласно практическому императиву («поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству») и категорическому императиву («поступай согласно такой максиме, которая в то же время сама может стать всеобщим законом»).

Может быть, вечный мир, изображенный Кантом, с одной стороны, является недостижимым и несбыточным, но, с другой — Кант показывает мир, который возможен, если произойдут коренные изменения в самом человеке. Образ человека вечного мира есть образ совершенного человека, олицетворением которого становится И. Кант.

Человек вечного мира Канта, как и Богочеловек В. С. Соловьева, ноосферный человек В. И. Вернадского, есть совершенный человек XXI века, который должен противостоять сверхчеловеку Ницше, совершенным технизированным существам, высоко развитым технокиборгам, бездушным роботам, которые могут быть лишь средствами войны, но не целью мира. Современное общество, в том числе и российское, испытывающее острый дефицит «человеческого качества» (А. Печчеи), нуждается в становлении общепланетного человека, постепенно обретающего на концептуальном уровне императив вечного мира.

Секция 8
Кант и радикальное просвещение

Section 8
Kant and Radical Enlightenment

The Peculiar Fate of Human Reason

Rudolf Meer

Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad
e-mail: RMeer@kantiana.ru

My talk addresses the question whether, and how, Kant can introduce a concept of reason which is compatible with his critical claims of enlightenment. That is, how can reason be the supreme touchstone of all rights and remedies without being affected by Kant's despotism-reproach (AA VIII,41)? In this sense, Hindrich (2009, p. 51) argues that reason is *always a predetermined thinking*, and therefore, it cannot be justified. This *circularity* (O'Neill, 1996, p. 207) leads to the fact that reason is in the same position as the criticized despots. "The principle of the Critique is not the beginning (*principium*), but the end of critical thinking" (my translation of Hindrich, 2009, p. 52).

To defend Kant's concept of reason, I will reflect on the 'astronomy' example, as introduced in the fourth antinomy. With reference to Mairan, Kant considers a dispute between two astronomers, concerning the question whether the moon turns on its own axis or not. Based on his own 'perspective' resolution (that is, the distinction between the perspective of the Sun and the perspective of the Earth), Kant presents his distinction between theoretical and practical philosophy. Simultaneously, he also develops the possibility of understanding reason in its regulative use, as well as in its historical dimension. Consequently, Kant refers to astronomy again in the *Appendix to the Transcendental Dialectic*, and explains the historical progress of its underlying assumptions — that is, the circular, elliptical, hyperbolic, and parabolic motion of the courses of planets around the Sun. From

Kant's point of view, these theories of movement build *foci imaginarii*, and are not therefore opaque and certain principles, but rather stand in a reciprocal relationship to the individual cases of observation. As a result, they are transformable, as the history of astronomy has shown.

With regard to these examples of astronomy (as well as the Copernican analogy in the *Preface* of the B-Edition), I argue in my presentation that reason does not build an Archimedean Point but can fulfil its function as the highest judge in a regulative use. In this way, I will dispute the 'despotism-reproach' and thereby install reason as a powerful capacity.

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

References

Hindrich, G., 2009. Die aufgeklärte Aufklärung. In: *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Edited by H. Klemme. Berlin and New York, pp. 43—67.

O'Neill, O., 1996. Aufgeklärte Vernunft. Über Kants Anti-Rationalismus. In: *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*. Edited by K.-O. Apel and M. Kettner. Frankfurt a. M., pp. 206—226.

The Figures of Genius

Virginia Figueiredo

Universidade Federal de Minas Gerais

e-mail: virfig1955@gmail.com

This paper intend to examine some aspects of the important concept of genius both in philosophy and art criticism, starting from its characterization by Aristotle, as the one that is “seized by the disease of madness or enthusiasm” until its climax in the 18th century as “nature’s favorite”, according to the emblematic formula given to it by Kant in the *Critique of Power of Judgment*. From the melancholic madman to the naive man inspired by nature we are doubtlessly faced with exceptional human beings; that is to say that the Theory of Genius, ancient or modern, always implied exceptionality. I seek to problematize this tradition with the contemporary production of art.

This paper will be divided into three parts.

1. I will examine the two Kantian conceptions of genius, according to Allison: the “thin” and the “thick”. In the thin conception, genius is “limited merely to an imaginative capacity,” and Kant did not hesitate in “clipping the wings” of this lawless free capacity, to prevent it from producing nonsense. In the thick conception, the imagination is no longer alone and the understanding is at its side, more as a servant than a master. However, the more importante, systematic value of this thick conception consists in showing the essential relationship between art and nature, which constitutes one of the most powerful reading keys of the third Critique.

2. I will propose a diagnosis to characterize the conditions of possibility of art today, as lying between two boundaries, or better, **non**-boundaries: on the objective side: everything can be art; on the

subjective side: everyone can be an artist, as Joseph Beuys explicitly stated in 1971. Since then, contemporary artists can no longer be considered as an exceptional subjectivity.

3. Finally, following a clue by Thierry de Duve, I will analyze the possibility of considering the historical process of universalization of genius — from the nearly divine or exceptional being to its wide-ranging opposite as anyone — as a necessary consequence of the essentially universalist theses of the Kantian Aesthetics. If I succeed, I will have shown the relevance of Kant's Aesthetics to Contemporary Art.

References

Aristote, 1988. *L'homme de génie et la mélancolie. Problème XXX, I*. Traduction et notes de J. Pigeaud. Marseille: Petite Bibliothèque Rivages.

De Duve, T., 1999. *Kant after Duchamp*. Cambridge: MIT Press.

Freud, S., 2011. *Luto e Melancolia*. Tradução, introdução e notas de M. Carone. São Paulo: Cosac Naify.

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

How Can Kant Reconcile Enlightenment and Religion?

Maria de Lourdes Alves Borges

Federal University of Santa Catarina, Florianópolis
e-mail: mariaborges@yahoo.com

In this presentation I would like to analyze the Kantian idea of a *Religion within the boundaries of mere reason*, and how we can reconcile religion and Enlightenment. I begin by analyzing Kant's conception of a rational religion, and the key concepts of radical evil and ethical community.

Allen Wood claims that the aim of *Religion within the Boundaries of Mere Reason* was to explain to an audience of Christians how to reconcile their faith with rational Enlightenment morality. However, this book has been criticized by both groups. While "Christians, and religious people generally, typically charge him with 'watering down the faith', unsympathetic secular philosophers view the Religion as proof that Kantian ethics is at bottom nothing but traditional superstition".

It is very disappointing for a supporter of the enlightenment morality to find out that, Kant last word about the moralization of human beings refers to a community that is also a church. It is also problematic since he proposes in other works different ways to the moralization of human beings.

An ethical community should supplement a historical and cultural solution to evil, since even the most perfect civil political society will never attain full morality. In the *Religion*, Kant has a diagnosis of evil that differs from the other texts: men are evil even in civil and cultivated society. Here Kant also abandons the idea that only nature is responsible for the immoral acts of human being. If men search the circumstances that lead them to evil principles, they will find out that they are not related to their raw nature, but to the corruption of the will that one man produce over the others.

At the end, I ask whether we should keep religion as an important social practice or if it always brings a higher risk of anti-enlightenment outcomes, such as fanaticism. I analyze the case of Brazil, where the Evangelical church helped to elect a right-wing president with a very conservative and anti-enlightenment agenda.

Critique of Modernity, Kant's Views of the Fine Arts, and Enlightenment

Robert Clewis

Gwynedd Mercy University
e-mail: Clewis.R@gmercyu.edu

While his aesthetic theory has been vastly influential, Kant is not widely admired for his aesthetic judgments about the fine arts in particular. Some critics complain that he had little personal experience or engagement with the arts, with the possible exception of poetry. One may feel that this a particularly unfortunate given that he lived in the time of Mozart and just after Johann Sebastian Bach, neither of whom he mentions in his writings. Leaving aside the *ad hominem* criticisms, one can admit that Kant's theory of fine art strikes a reader of the *Kritik der Urteilskraft* as a kind of appendix, as if tacked on at the end. But if we look more carefully at his intellectual development and engagement with various philosophical traditions, we can see that there is a rich backstory to his ideas about fine art. By looking at his literary remains (*Nachlass*), marginal notes (*Reflexionen*), correspondence, and student lecture notes, we can see that, over the course of decades, he engaged with various interlocutors over how best to understand the fine arts. I therefore discuss Kant's theory of the arts with reference to his sources and interlocutors in the (e. g.) British and German aesthetic traditions. I pay particular attention to the development of his views, drawing from his literary remains and minor writings.

First, I summarize social-cultural-political criticisms of the "modern" philosophy of the arts, especially as formulated recently by Nicolas Wolterstorff. Other modern concepts often criticized

include the concept of aesthetic disinterestedness and the rise of museum culture. Although it is true that Kant takes an “aesthetic” approach to the fine arts, I argue that we must note the complexity of aesthetic experiences on his account or accounts. Moreover, I highlight the importance of aesthetic experiences for the cultivation of the social and moral aspects of human beings. Thus, the fine arts play an important role in his views of enlightenment.

References

Beiser, F., 2009. *Diotima's Children*. Oxford: Oxford University Press.

Kristeller, P. O., 1951. The Modern System of the Arts. *Journal of the History of Ideas*, 12, pp. 496—527.

Wolterstorff, N., 2015. *Art Rethought: The Social Practices of Art*. Oxford: Oxford University Press.

**Radically Enlightened Epistemology:
The Unity of Apperception, the Unity of Space,
and the Self-Articulation of Understanding**

Addison Ellis

University of Illinois Urbana-Champaign
e-mail: acellis2@gmail.com

In the first *Critique*, especially in the Transcendental Aesthetic, Kant distinguishes between the unity of a concept and the unity of the pure intuitions of space and time. Space is a unity that contains its manifold, while concept is a unity contained within a manifold. Space contains its manifold in virtue of the fact that it is an infinite whole preceding its parts, which are but limitations of the whole. A concept is a unity contained within a manifold in virtue of the fact that it is a generality identified in a multitude of instances. The difference between these kinds of unity, I will argue, tracks a difference between the ways in which these kinds of representation are finite or limited. The limits of space, although internal to the whole and thus belonging to space itself, are *encountered* limits — that is, they are limits encountered within spatial apprehension or progression. The limits of concepts, however, are not encountered, but thought. As such, conceptual limitation, or limitation in what we *think*, is limitation *through thought*. Therefore, conceptual limitation is thought's limitation of itself: self-limitation. The capacity to represent spatially is constituted by the pure intuition of space, and the capacity to think (or to *know*) is constituted by the unity of apperception. The unity of apperception, I will argue, has the unity of a concept. As such, the limitation of the understanding is self-limitation. What we will see is that the understanding, in providing its limits through itself, must be conceived as self-

articulating. That is, the notion of *self*-limitation implies a kind of self-determination or spontaneity that cannot be had through forms of external limitation. This result will, among other things, show us how to rethink the standard account of Kant's thesis that we are finite intellects — namely the one that takes the sensibility to be a kind of imposed, external boundary on thought.

“Dare to Be Free” as a Key to Understand Contemporary Problems

Bülent Gözkân

Mimar Sinan Fine Arts University, Istanbul
e-mail: bulent.gozkan@msgsu.edu.tr

At the beginning of his “Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right. Introduction”, Marx writes: “For Germany, the *criticism of religion* has been essentially completed, and the criticism of religion is the prerequisite of all criticism... The criticism of religion ends with the doctrine that *for man the supreme being is man*, and thus the *categorical imperative to overthrow all conditions* in which man is a debased, enslaved, neglected and contemptible being.” These words can be claimed to refer also to Kant’s works. More specifically, to the *Critique of Pure Reason* which transforms God to a transcendental idea of reason; to the article *What is Enlightenment?* which conveys the motto of “dare to know” and “dare to think for oneself”; and to the categorical imperative “Act so that you treat humanity, whether in your own person or in that of another, always as an end and never as a means only.”

Kantian radical transformation of metaphysics and philosophy by his “Copernican revolution” implies a transposition between the God and man. And this transposition also implies that man alone can and must solve all of his problem with others. The only prerequisite for such an endeavor is freedom. Moreover, the freedom required can only be the one which lays the foundation of Kantian morality. This kind of freedom may be set aside by the motto “dare to know”, as “dare to be free”, or simply “be free” which would command not to be ruled by a supreme or divine authority, nor to be ruled by the desire to be happy or by any other desire, excepting the will to be free.

These issues are still very important for the ethical and political maturity of our contemporary period and for the political climate of many nations, including mine. The aim of this paper is to argue that Kantian morality, Kant's critical attitude, and his conception of enlightenment (including also his warnings to the naïve conception of enlightenment) are still valid and essential to understand the global as well as country wise problems.

Re-Reading Kant for a New Enlightenment: Kantian Critique of *The Dialectics of Enlightenment*

Cenk Özdağ

Middle East Technical University, Ankara
e-mail: ozdagcenk@hotmail.com

Today, the globe faces the repercussions of the collapse of the enlightenment project or the revival of pre-enlightenment ideas. The anti-enlightenment campaigns first attacked Kantian ideas, showing them as abstract versions of Sade. Recalling Adorno and Horkheimer's narrative of the relation between and mythology and Marcuse's attitude towards modern science, the Frankfurt Schools' main target can be rendered as Kantian enlightenment ethics.

In this paper, my primary goal is to render the conflict between modernist projects and post-structuralist responses as the conflict between Kantian enlightenment idea and its antithesis. To achieve this goal, I pursue a Kantian re-reading of enlightenment through a critique of Frankfurt School, and especially of Adorno and Horkheimer.

Such a re-reading would be fruitful, since today's political disturbances, especially due to religious extremism and micro-nationalism, are similar to those of the pre-enlightenment era. The violent intensity of sectarianism and religious tyranny and the rise of a demand for public sphere shaped the ground for the enlightenment struggle of the bourgeoisie, the rising social and political class at the time. This time the rising social and political class, at least in terms of their role in the public sphere, are white-collar workers and they seem to be motivated for a new enlightenment, echoing the older version in terms of its stress on the scientific outlook, cosmopolitanism, secular politics, and political liberties.

Consequently, a Kantian re-reading of *The Dialectics of Enlightenment* in the light of today's political climate seems to be a way to understand the role of Kantian ethics in today's world.

Obviously, the main references are "*What is Enlightenment?*" and *The Dialectics of Enlightenment*. Richard Sennett's *Together* and Raymond Geuss's *Outside Ethics* take a primary role in re-reading the main references.

The main conclusion of this paper is this: Since today's political climate is radicalized, the most plausible way for re-reading Kant in favor of a new-enlightenment project is also a radicalized version of Kantian ethics.

Enlightened Heads, Emboldened Hearts, Ennobled Hands: Kant on the Dignity of Labor

Daryl L. Hale

Western Carolina University, Cullowhee
e-mail: dhale@wcu.edu

One standard view of Kant is of an isolated Academic, privileging sciences above the interests of the common people. Another Russian reading was that he offers only a bourgeois morality. Yet, he was a well-known apostle of human rights and the common people. How do we reconcile such views? One way is by taking some of his early Remarks on his Observations on art, repeated in essays ‘On History and Politics’, and later weaving in his moral anthropology. What we find is a deep respect for human labor, as found in the crafts, a surprising result from the defender of Pure Reason. In that continuous argument, there is a response to critics who accuse Kant of over-reliance on logical-instrumental reason, since we can detect a telic reason in oft-ignored remarks. Perhaps Kant’s apologia for sensibility becomes an apologia of Arbeit, moving one towards cosmopolitanism.

To accomplish this, Kant takes Epicurus’ defense of hedonism and turns it on its head — now it is pain, not pleasure, that impels humans to better their conditions in life; otherwise, we become lethargic; work drives us to vitalize our powers, and delights us with companionship. At the same time, humans are persons, not mere fodder for wars & exploitation. Accordingly, through labor, and its attendant pains, we strive to enrich our lives by an actualization of otherwise neglected talents. George Plekhanov relies on Kant’s insights to defend a powerful political ethic of non-exploitation of workers. Even if not a revolutionary, this Kant is a reformer with a vision, one based on a populist awakening,

though with a conscience: he abandons the Ivory Tower of the Academy and Trump Towers of the Market for the bathos of Public Life. Accordingly, we find Kant opening his house to Tischgenossen, including Russian officers in Koenigsberg. Kant then gives us this formula: Enlightened Head + Emboldened Heart + + Ennobled Hands = Enwisened Disposition [Sapere aude!]. We thus cultivate Reason, display a cheerful Heart, and dignify seasoned Hands to attain diverse ends of self & others.

**Heritages of Radical Enlightenment.
Kant's Contribution to the Affirmation of Social Rights**

Alberto Pirni

Sant'Anna School of Advanced Studies, Pisa
e-mail: a.pirni@santannapisa.it

The idea of “social right” is undoubtedly part of what has been called “the Radical Enlightenment”, of which Kant has been one of the main and more fruitful intellectual voices. The paper first focus is devoted to frame the particular status that social rights possess and have possessed in the light of their intellectual genealogy and their intrinsically problematic content (§ 1). Next, the paper examines how Kant related to this broader picture, analyzing the text dealing with the question of rights most directly, namely the first part of the *Metaphysics of Morals* (§ 2). The paper explores thus the foundation of social rights as understood by Kant (and hinted at in the *Metaphysics of Morals*), turning to the work which is more conceptually connected to the former: The *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (§ 3). It is in this context, within the discourse related to the fundamentals of the moral and juridical community, that promising traces can be found of a “latent foundation” for the social rights, that is destined to have an influencing ethical and political future and shall be in-depth and critically analyzed (§ 4).

Форум молодых ученых

Forum for Young Scholars

A Comparative Analysis of the Interpretations of Locke's Concept of the State of Nature

Alexander S. Kiselev

Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad
e-mail: ALSKiselev@stud.kantiana.ru

The political philosophy of John Locke is one of the first big contributions to the Enlightenment political discourse. His arguments for equality, freedom of conscience and personal freedom were developed by later thinkers and are an example of the main ideals of the Enlightenment, which were best explicated by Immanuel Kant's "*Sapere aude!*".

Although Locke's politics are relatively well-researched due to their huge importance to the history of Modern political discourse, the state of nature, which is the core concept of his theory, was largely omitted, simplified to an extent when it became indistinguishable from Hobbesian concept of the same name, or even dismissed as controversial and incoherent by the scholars. From the second half of the 20th century and up to the present, a number of interpretations of this concept appeared, namely the ones by Richard Ashcraft, John Dunn, Leo Strauss and Alan John Simmons. In these interpretations, Locke's State of Nature was neither reduced to a Hobbesian *bellum omnium contra omnes*, nor dismissed as incoherent (as it might appear on first sight), but instead it was studied as an integral part of Locke's system of politics. These interpretations, however, are not always coherent with each other, one often contradicting the other on some aspects of the theory.

The aim of this paper is to provide a comparative analysis of these interpretations of the concept of state of nature in Locke's philosophy, looking for the common points in these interpretations as well as examining the differences between them. Some of the questions discussed in this paper are: "Is Locke a follower of

Thomas Hobbes?”, “In what relation are the state of nature and the state of war?”, “Is the state of nature a historical fact or a philosophical fiction?”, “Are the natural and the civil states the qualities of persons and groups or a kind of relation between them?”. The analysis of the answers given by above-mentioned authors will hopefully shed some light on extent of scholarly consensus on this topic of Locke’s philosophy.

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

**The Paradox of Enlightenment:
Freedom and Law in the first *Critique's*
Transcendental Deduction**

Christopher Slover

Emory University, Atlanta
e-mail: christopher.slover@emory.edu

In the *Critique of Judgment*, Kant defines enlightenment as the “liberation from superstition” (AA 05, p. 294). Superstition is the belief that reason is “not subject to the rules of nature on which the understanding grounds it by means of its own essential law” (*ibid.*). Thus, enlightenment is the basic product of *critique*, the result of curbing reason’s dogmatic enthusiasm and directing its gaze to the spatiotemporal world where it commands objective authority. Enlightenment is the recognition that reason is answerable to natural *laws*. Six years earlier, however, in his famous *What is Enlightenment?*, Kant argues that enlightenment consists primarily in the *freedom* of reason — its obligation to answer to *itself* instead of to the mechanical influences of natural causality and public sanction. Hence, enlightenment, as a principle, straddles the divide between *law* and *freedom*, expressing the intersection of rational liberty and the legal constraints of the understanding. This paper explores the conditions of the possibility of such an amphibious idea, attempting to understand how enlightenment could exhort us to take ourselves as radically *free*, on the one hand, and as compelled by natural law on the other. I argue that we have rational freedom *only* because we are bound by conceptual laws, and, vice versa, that we are bound by conceptual laws *only because* we have rational freedom, so that freedom and law are not only *compatible* for Kant but *co-constitutive*. To make this case, I interrogate the *Critique of Pure Reason's* “Transcendental Deduction” — Kant’s primary argument that both nature and we,

as natural beings, are determined by an enumerable set of conceptual laws — showing the transcendental unity of apperception to confer laws upon nature through its pure thought only insofar as the thinking-subject itself is somehow *separable* from the conceptual laws that its self-activity engenders. The subject expresses its freedom from natural law through the free exercise of its reason. Hence, I claim, the principle of enlightenment ultimately calls for the recognition of the pure thought that delivers freedom with one hand and natural law with the other.

Космополитизм позднего Просвещения в политико-правовых проектах Канта и раннего Фихте

Арсений Андреевич Ермолович

*Белорусский государственный университет, Минск
e-mail: arseny.ermolovich@gmail.com*

Космополитизм как одно из ярчайших явлений Просвещения, возникновение которого было обусловлено как универсализмом философских учений, так и небывалым по масштабам охватом географического пространства, несомненно, достоин самого тщательного исследования. К мыслителям, относившимся к этому направлению, можно отнести Руссо, Форстера, Новалиса, Шлегеля. Но зрелое оформление космополитизм получил именно в политико-правовых проектах Канта и раннего Фихте.

Космополитическое право занимает в них особое место. Для Канта его установление выступает таким же важным условием достижения вечного мира, как формирование республики (конституционное право) и создание федерации республик (международное право), которая, однако, была бы добровольным союзом народов без органа исполнительной власти. Вечным миром называется состояние, при котором на всех трех уровнях право занимает верховное положение. Эти уровни тесно связаны между собой и обуславливают друг друга — так, республика, управляющаяся по принципу разделения властей, по определению является более мирной, чем деспотия, в основе которой лежит совмещение власти. И хотя вечный мир недостижим в опыте, он есть та идея практического разума, стремление к осуществлению которой позволяет развить все природные задатки человека.

Космополитическим правом называется третья сфера общественного права (наряду с конституционным и междуна-

родным), которая касается любых коммуникаций, взаимоотношений, торговли. Данное право применимо к вопросам миграции, интеллектуального обмена, коммерческих предприятий, а также политического убежища.

Трудноразрешимым является вопрос об институционализации космополитического права — поскольку принуждение представляет собой неотъемлемую часть права, а федерация не имеет органа исполнительной власти, то эта составляющая кантовского учения остается незаконченной и противоречивой.

Однако дальше Канта пошел Фихте в своей работе «Основание естественного права». Во-первых, он считал федерацию государств лишь переходным этапом на пути к государству государств. Во-вторых, эта федерация уже имела бы исполнительную власть и, соответственно, собственную армию, которая смогла бы принудить государства к исполнению общих законов. В-третьих, Фихте превращает космополитическое право в право вообще получать и иметь какие-либо права. Такое право предшествует конвенциональному позитивному праву.

Если во времена Канта и Фихте их проекты считались сугубо теоретическими построениями либо фантазиями, то уже в конце XIX, а тем более в XX веке появляются международные организации, построенные по их заветам, что раньше было просто немыслимо. И их идеи до сих пор содержат потенциал.

Этика Канта в осмыслении А. Шопенгауэра и В. Виндельбанда

Алексей Алексеевич Головин

*Российский государственный педагогический университет
им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург
e-mail: aleksey.golowin1995@yandex.ru*

Отнюдь не калейдоскопическим схватыванием влияний великой кантовской системы обусловлено приведенное в названии сочетание двух имен — А. Шопенгауэра и В. Виндельбанда. Оба «призывали» вновь обратиться к Канту, оба мыслителя берутся за исследование человеческого самосознания: Шопенгауэр ищет в нем основания для утверждения или отрицания свободы воли, а Виндельбанд — канон всеобщей нравственной оценки или общеобязательный для всех людей закон. С другой стороны, Шопенгауэр и Виндельбанд подчеркивали совершенно разные стороны этического учения Канта: франкфуртский отшельник более всего ценил доказательство детерминированности «эмпирической» воли, а неокантианец — доказательство безусловности и общезначимости долга. Представляется продуктивным обратиться к этим двух мыслителям для более глубокой оценки, понимания и осмысления кантовского этического учения.

Стоит обратить внимание не столько на само изложение этими мыслителями этического учения Канта, сколько на их собственные размышления. С одной стороны, перед нами интерпретация Шопенгауэра — абсолютный плюрализм обреченных на вечную истребительную войну индивидов, детерминированных слепой волей. С другой — в интерпретации Виндельбанда мы обнаруживаем тихую гавань всеобщего нормального сознания, к которому индивид может приблизиться, следуя своему долгу. Через эти совершенно противоположные размышления мы можем осуществить синтез плюрализма морали и всеобщего долга.

В самом деле, совсем не лишены актуальности попытки подобного синтеза в наше время локальных и групповых «этик». В эпоху все более усложняющихся и дифференцирующихся отношений, глобализации и уничтожения всех границ: от государственных до гендерных, важным видится вопрос о самоопределении личности. Так, представляет подлинный интерес отношение метафизики Шопенгауэра к принципу морали Виндельбанда. Через теорию оценочных суждений Виндельбанда и его дедукции категории «долга» можно преодолеть плюралистический волюнтаризм Шопенгауэра, но вместе с этим категория долга в философии Шопенгауэра освобождается от ограниченной относительности и перестает «заигрывать» с обстоятельствами, народами и эпохами, становясь значимой для любого возможного волящего существа вне зависимости от порядка явлений, в которые это существо вступает как вещь в себе.

Компатибилистский шов проекта Просвещения Канта

Григорий Сергеевич Смирнов

*Санкт-Петербургский государственный университет
e-mail: grigory.cat@gmail.com*

Конструкция свободной причинности Канта, хотя и имеет склонность определяться как агентное либертарианство, вполне соответствует решению проблемы свободы и детерминизма, сформулированному Юмом и впоследствии названным компатибилистским: в отличие от событийного подхода, утверждающего невыводимость поступков из характера индивида, ноуменальный агент Канта несет ответственность за поступки феноменального. Для эпохи Просвещения, распространившей властные отношения задающего смысл субъекта в том числе на сферу природы, превращенную в материал для классификации под единой логической схемой, подобный подход оказывается, как показал Адорно, неизбежным: так, возможно утвердить всеобщую повторяемость детерминированного Ньютонова механизма природы и подчинение логическим законам, не поступившись свободой.

Кантовское решение, соответствующее компатибилистскому, составляет значительную часть его проекта Просвещения, но швы и трещины, по выражению Делёза, пересекают конструкцию Канта и здесь. Своим коперниканским поворотом Кант совершил революцию не только образа мышления вообще, но и образа мышления нравственного; практически-волеуниверсальное требование, пронизывающее Кантову этику (категорический императив), возникает в требовании пользоваться своим разумом, чему препятствуют только «лень и трусость» или намеренное удержание опекунов, будь то природа или социальный инстинкт: свобода предпослана качеством воли, и субъект должен сам завладеть свободой мысли. Одна-

ко, разграничивая ноуменальное и феноменальное, Кант соответственно разделяет частное и публичное применение разума (последнее ограничивается моральными и научными принципами) и, как и в этике, согласует их в трансцендентальном субъекте, действующем перед публичностью. Однако раскол между сущим и должным остается в силе: человек остается в положении вечного устремления (природные задатки применения разума полностью развиваются только в роде), а задача построения справедливого гражданского устройства оказывается невыполнима, и весь проект Просвещения, феноменально определяясь как действительно происходящий процесс, ноуменально остается невыполнимой обязанностью человека. Это может быть обусловлено и чистой формой кантовского Закона: содержание закона больше не благо, а он сам, и из него выводимо одновременно множество максим, соответствующих не содержанию (отсутствующему), но форме, которую принимает воля, чтобы стать моральной.

Критика Просвещения также обращает на это внимание: она указывает на незавершенное состояние проекта (Хабермас), тоталитарный характер просвещения, для которого всякий процесс заранее предрешен, и утверждение ничтожности как объекта, так и субъекта, ставшей непредвиденным последствием попытки демифологизации в освобождении от власти мифологического принципа рока, в результате чего всем овладевает тотальность не природы, но системы (Хоркхаймер и Адорно). Кроме того, дихотомия частного и публичного разума подвержена критике, аналогичной критике компатибилизма в связи с его номинальным определением свободы и отсутствием *реальной* возможности желать иначе.

Список литературы

Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Собр. соч. в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 8. С. 29—37.

Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / пер. с нем. М. Кузнецова. М. ; СПб. : Медиум, Ювента, 1997.

Этико-теологическое доказательство бытия Бога Канта в умозрительной философии Ф. Голубинского

Давид Олегович Рожин

*Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, Калининград
e-mail: DRozhin@stud.kantiana.ru*

Читая лекции философии Ф. Голубинского, можно встретить ряд доказательств бытия Бога, среди которых встречается «Этико-теологический довод бытия Божия, по изложению Канта». Весьма примечательно, что русский религиозный философ и богослов заимствует нравственный аргумент бытия Бога у ненавистного для русского мировоззрения Канта. Подобная рецепция происходит в то время, когда в России к философии Канта относились неблагоприятно, а порой резко негативно. Что касается этики Канта, то Голубинский выступает против обвинений Канта в эгоизме, подчеркивая в его этико-теологическом доводе обратные суждения.

Так называемое «доказательство» Канта бытия Бога строится всецело на его этике, поскольку теоретический разум не способен ни доказать, ни опровергнуть бытие Бога. В «Критике чистого разума» Кант прямо утверждает, что Бог — идея разума, причем регулятивная и ни в коей мере не конститутивная. Но идея Бога имеет значение в практическом разуме и является для последнего постулатом.

Наличие данного постулата и его объективность, в свою очередь, обусловлены тем, что возможное существование Бога (Бог как непротиворечивая, т. е. возможная Вещь может иметь бытие в мире вещей в себе) — гарант того, что потребность каждого человека в искании высшего блага, сопутствующего моральному совершенству, будет удовлетворена. Последнее

не может произойти во время жизни человека. Так как опыт показывает, что добродетель во время жизни не вознаграждается заслуженным счастьем, то вполне вероятно, что вознаграждение последует в ином бытии, благодаря Существо, способному вознаградить счастьем каждого по достоинству.

Голубинский действительно заимствует рассуждения Канта о Боге как о постулате практического разума, причем делает это сначала в форме свободного пересказа, затем дает две пространные выдержки из работ Канта в качестве подтверждения. Но для Голубинского этико-теологическое доказательство отнюдь не единственное и полное. Во-первых, согласно Голубинскому, этот довод является частным, где в расчет берется конкретный человек, а не общее бытие всех существ. Во-вторых, Кант в человеке касается только двух потребностей: чистой нравственности и соразмерного ей счастья. Но высочайшее благо должно удовлетворять всем, а не только двум указанным потребностям. Здесь Кант опустил, согласно Голубинскому, важную потребность человеческого духа — истинное просвещение. В-третьих, не совсем понятно, в чем заключается сила довода: в прирожденной потребности высшего блага или вместе с тем и в опыте. Опыт, утверждает Голубинский, не дает оснований для требования полной награды для добродетели. Тогда остается одно — прирожденное человеку стремление к высшему благу. Последнее в совокупности с тремя существенными потребностями духа, а именно: чистой нравственностью, непрерывным блаженством и истинным просвещением ума — может и должно заключать о бытии Высочайшего Существа — Бога.

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

**Представление о социальном в философии С. Л. Франка:
критика Канта и неокантианства**

Полина Дмитриевна Умникова

*Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, Калининград
e-mail: PUmnikova@stud.kantiana.ru*

Широко известно неоднозначное восприятие и рецепция кантианской мысли в отечественной философской традиции, в особенности в религиозном ее крыле.

Одним из критиков кантовской философии и неокантианства в частности является видный отечественный религиозный философ — С. Л. Франк. Так, широкую известность получила его рецензия на второй том «Философии символических форм» Эрнста Кассирера, за творчеством которого Франк внимательно следил. Однако это было не единичное и не самое важное его обращение к неокантианству и Канту.

Особый интерес мыслителя был направлен на разработку социально-философской проблематики. Вынужденная эмиграция заставила Франка, как и многих отечественных мыслителей, задуматься о смысле истории и феномене социальной жизни в целом. Интеллектуальные поиски Франка в попытках построения собственной философской системы и оправдания русской революции вылились в том числе и в последовательную критику существующей философской традиции, неотъемлемой частью которой являются кантианство и неокантианство.

В данном исследовании произведен анализ критических замечаний Франка в адрес философских представлений об обществе в работах Иммануила Канта и неокантианской традиции.

Исследование главным образом опирается на программный труд Франка — «Духовные основы общества», являющийся заключительной, третьей, частью его философской си-

стемы, в которую также входят гносеологический трактат «Предмет знания» (1915) и введение в философию психологии «Душа человека» (1917).

В «Духовных основах общества», написанных в 1930 году уже в эмиграции, активно критикуется позиция социального атомизма, свойственная европейской традиции, во многом созданной кантовской философией. Франк защищает тезис об укорененности человека в бытии и социальном как особой онтологической сфере.

Также в работе рассмотрена статья Франка 1928 года «О феноменологии общественного явления», в которой философ пытается найти место феномену социальной жизни в системе бытия вообще. В попытках примирить общее и индивидуальное, реальное и идеальное Франк проводит последовательную критику неокантианства и кантовской социальной философии в отношении схватывания сути общественных явлений.

Публикация подготовлена при финансовой поддержке проекта РФФИ № 19-011-00927а «Концепт соборности в философии русского зарубежья: сравнительно-исторический анализ».

Список литературы

Виндельбанд В. Прелюдии / пер. с нем. и вступ. статья С. Франка. М., 2007.

Мнич Р. Рецепция Кассирера в России в свете некоторых особенностей русской философии // *Revue des études slaves*. 2002. Т. 74, fasc. 2—3. P. 563—575.

Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.

Франк С.Л. О метафизике души (О проблеме философской антропологии) (1929) / пер. О. Назарова // *Исследования по истории русской мысли* [13]: Ежегодник за 2016—2017 годы / под ред. М. А. Колерова. М., 2017. С. 252—284.

Франк С.Л. О феноменологии общественного явления (1928) / пер. О. Назарова // Там же. С. 284—309.

**Модель этики Абсолюта:
И. Кант и Н. О. Лосский**

Полина Руслановна Бонадысева

*Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, Калининград
e-mail: PBonadyseva@stud.kantiana.ru*

Интуитивизм Лосского во многом исходит из трансцендентализма И. Канта. Предпосылки этому следующие: во-первых, Лосский осуществил релевантный перевод «Критики чистого разума» (1907), востребованный и в современном кантоведении. Во-вторых, философ-интуитивист был одним из учеников и последователей А. И. Введенского, крупнейшего представителя кантианства в России того времени. В-третьих, в своих многочисленных трудах Лосский обсуждает Канта, дискутирует с ним, отмечает его актуальность в философии XX века, а также аберрацию его идей в позитивизме, неокантеанстве, феноменологии и иных значимых философских направлениях. Учитывая это, можно утверждать, что Лосский испытывал влияние кантовской мысли. Однако если в гносеологических текстах Лосского кантовские интенции выявляются непосредственно, то в его этике идеи Канта присутствуют в латентном виде.

Цель данного исследования — рассмотреть некоторые аспекты построения этической системы обоих философов и выявить возможное влияние Канта на характер этического философствования Лосского.

Доклад будет преимущественно посвящен рассмотрению идеи Абсолюта в этической мысли обоих философов. Под Абсолютом я буду понимать некий императив как общезначимый, безусловный, необходимый и имманентный принцип

этики. В кантовской мысли таким абсолютном является категорический императив — закон разума и идеал поведения, обозначающий норму человеческого в человеке. Мораль для Канта в некотором смысле сводится к этому императиву.

В теонормной этике Лосского тоже предусматривается высший моральный принцип, имеющий схожие характеристики, — имманентный принцип христианской любви, осуществляющей стремление к нравственному совершенству; прослеживается схожесть и различие механизмов осуществления абсолютного морального принципа. У Лосского, как и у Канта, такой принцип приводится в действие только свободной волей человека, которая в обеих системах помещена в пространство между довлеющим на нее моральным законом и себялюбием как источником этического зла. Сами же принципы не идентичны.

В докладе будут рассмотрены следующие смысловые блоки:

1. Императивный характер абсолютного принципа.
2. Свобода воли как сфера осуществления этого принципа.
3. Себялюбие и природа порока.
4. Бог как ценность. Место Бога в этике.
5. Антагонизм и согласие философских систем.

Предполагаемыми результатами моего исследования являются следующие тезисы: обе этические системы базируются на имманентном абсолютном принципе. Они имеют схожее представление о положительной свободе. Воля человека в учении Лосского помещена в условия, спроектированные, вероятно, по кантовскому образцу. Однако отношение между религией и моралью в концепциях этих философов принципиально различно.

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

Список литературы

Кант И. Об изначально злом в человеческой природе // Соч. в 6 т. М., 1996. Т. 4, ч. 2. С. 6—56.

Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М., 1997. С. 277—732.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Там же. С. 39—275.

Лосский Н. О. Свобода воли. Р., 1927.

Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. Основы этики. Характер русского народа. М., 1991.

**Русская мысль о роли кантианской этики и философии
в формировании милитаризма в Германии в начале XX века**

Руслан Арсенович Аккаев

*Дагестанский государственный университет, Махачкала
e-mail: akkaef@yandex.ru*

Первая мировая война обозначила для русской интеллигенции отправную точку в переосмыслении отношения к Европе, ее мысли и интеллектуальному наследию, а в особенности — к продуктам классической немецкой философии, духом которой можно назвать работы Иммануила Канта.

Два противоположных взгляда на этот предмет в общественно-политическом дискурсе были выражены в статьях Владимира Эрна «От Канта к Круппу» и Моисея Рубинштейна «Виноват ли Кант» как ответа и критики тезисов Эрна.

Эрн обратился к объяснению милитаристической безупречности военной машины имперской Германии как следствия воспроизведения в оружии строгого рационального стиля немецкой философии и воплощения ее духа в военной технике. Кант, по мнению Эрна, объяснив способ понимания онтологической организации мира в виде феномена, который является следствием контакта субъекта восприятия с миром через априорные категории, поставил субъект восприятия в состояние, дающее ему право легитимного конструирования мира сообразно своим установкам. Ницшеанское постулирование убийства бога Эрн ощутил вытекающим из принципов трансцендентальной аналитики, а категорический императив как имманентная модель этики, взывающей к долгу, в глубине своей служил отправной точкой направления Германии на милитаризацию и идеи пересмотра мирового устройства с точки зрения закономерности. Принципы пацифизма и гражданского общества у Канта Эрн видел следствием наличия в его дис-

курсе платонических анахронизмов, не вписывающихся в генеральную линию концептуального вектора кантианской философии.

В свою очередь Моисей Рубинштейн в критике Эрна исходил из тезиса о вульгарной интерпретации Канта последним. Для носителя разума, воспринимающего действительность феноменологически, субъект познания и принципы разума образуют видимый мир. Это позволяет, согласно Рубинштейну, возложить на самого носителя разума всю ответственность за его действия и сделать его самоцелью, тем самым создавая предпосылки для отношения к каждому носителю разума с чувством солидарности и к благу каждого как высшему благу. Этика долга, в свою очередь, отделяет чувство долга от необходимости и тем самым делегитимизирует возможность репрессивных действий одного человека в отношении другого. Рубинштейн полагал, что имперская Германия, развязав Первую мировую войну, стала противником кантианской этики, и тем самым Россия получила санкцию на борьбу во имя общечеловеческих ценностей, предложенных Кантом.

Данная дискуссия интересна ее косвенной актуализацией в виде постмодернистской критики кантианской этики как доктрины, несущей в себе репрессивные элементы.

О легитимности интерпретации Дж. Ролзом категорического императива морали И. Канта

Александр Сергеевич Цидзеневский

*Томский государственный университет
e-mail: alcidzenevskiy@mail.ru*

Американский философ Джоном Ролзом в труде «Теория справедливости» неоднократно упомянул имя Канта, и первое упоминание связано с вариантом договорной теории, которую Кант, по мысли Роулза, «подразумевал» в своем категорическом императиве, а именно в той части, где максима воли соотносится с максимой всеобщего законодательства. Ролз сопоставлял категорический императив морали Канта с одним из концептов собственной теории: с гипотетической ситуацией принятия решения за занавесом неведения. «Занавес неведения» в теории Ролза — это гипотетическая ситуация, на которую должны ориентироваться конфликтующие стороны или лица, заинтересованные в достижении консенсуса по ряду вопросов. По мысли Ролза, справедливость как принцип должна быть основой для формулировки и оценки законов, институтов. И основные принципы для справедливости как раз формулируются в состоянии «занавеса неведения». Ролз отмечает, что Кант, формулируя императивы, имеет в виду своего рода «абстрагирование» от собственной выгоды и целей. Но в «Метафизике нравов» Кант не утверждает, что у субъекта в момент оценки им морального действия отсутствуют цели. Цель диктуется ему его же собственной свободной природой, заставляя посредством долга прибегать к следованию моральному императиву. Цель всякого морального поступка — остаться моральным. Также у самого Канта имеется собственное понимание справедливости. Кантовская справедливость — это то, что распространяется в системе Канта исключительно

на правовые отношения, мы вправе взывать к справедливости, когда наши права нарушаются. Субъект, поступающий согласно морали, к справедливости не взывает. Также справедливость не является для него, по Канту, основополагающим принципом для формирования его поступков. У Роулза же, как мы указали, справедливость должна лежать в основе всех человеческих взаимоотношений. Более того, Ролз упускает «универсальность» кантовских положений. Их абсолютно не корректно рассматривать как нечто отдельное от основных целей Канта при разработке не только его философии права, но и остальных интересовавших его проблем. С этим, по всей видимости, солидарен О. Хёффе, отмечая, что Ролз последовательно «отрицает метафизику», полагая, таким образом, категорический императив Канта в ином свете.

Список литературы

Аронсон Д. О. Кант: трансцендентальное обоснование принципов права : дис.... канд. филос. наук. М., 2015.

Аронсон Д. О. Свобода и принуждение: Кантовское обоснование понятия права // Вестник РГГУ. Философия. Социология. Искусствознание. 2014. № 10. С. 17—25.

Кант И. Критика чистого разума // Соч. в 6 т. М. : Мысль, 1964. Т. 3.

Кант И. Метафизика нравов // Соч. в 8 т. М. : Чоро. 1994. Т. 6. С. 224—556.

Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск : Изд-во НГУ, 1995.

Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права. М. : Прогресс-Традиция, 2005.

Чалый В. А. Интерпретация категорического императива Джоном Роулзом в «Теории справедливости» // РАЦИО.ru. 2013. № 9. С. 150—159.

Кантовская этика в теории прав животных

Евгения Сергеевна Гизбрехт

Томский государственный университет

e-mail: ev.gizbrekht@gmail.com

Теория прав животных представляет собой значимый элемент современного зоозащитного движения. Веганский аболиционизм является частью данной концепции, но при этом ставит под сомнение идеи и методы традиционной зоозащиты. Например, аболиционисты не поддерживают реформы благополучия (попытки улучшить условия содержания предназначенных в пищу животных), узконаправленные кампании (в защиту отдельных видов животных, например кампании против дельфинов или цирков) и выступают против владения животными в качестве питомцев. Данная теория не согласуется с обыденными представлениями о защите животных, и ключом к видимой парадоксальности аболиционизма может служить кантовская этика, на которой основаны значимые положения обсуждаемой концепции.

Аболиционизм представляет собой деонтологическую этическую систему. Пользуясь кантовским языком, можно сказать, что данное течение позволяет разуму выполнять законодательную функцию. Это соответствует основной характеристике Просвещения, выделенной Кантом, — «иметь мужество пользоваться собственным умом», так как сторонники аболиционизма настаивают на универсальности некоторых этических установок (в частности, идеи о том, что причинять животным неоправданные страдания — несправедливо) в качестве основания морально оправданного поведения по отношению к животным. Универсальность здесь имеет значение,

близкое к проявлению принципа автономии воли: аболиционисты полагают, что все люди могут и должны отказаться от любого использования животных в качестве средств.

Кроме того, аболиционизм заимствует из кантовской этики идею о самоценности морали. Данная теория прав животных необходимость полного отказа от эксплуатации животных обосновывает не состраданием или социальной опасностью насилия (идеями о том, что жестокость к животным опасна, потому что она становится «спусковым крючком» для жестокости к людям), как это происходит в традиционной зоозащите, а требованиями нравственного принципа справедливости, согласно которому нельзя эксплуатировать личность (т. е. существо, наделенное способностью чувствовать).

Вместе с тем теория прав животных, наследуя Канту, ставит под сомнение некоторые постулаты его этики. В частности, кантовское положение о том, что из морали следует религия, в контексте прав животных оказывается невостребованным: согласно аболиционистскому учению, соблюдение прав животных не обязательно является религиозной идеей.

Таким образом, роль кантовского наследия в формировании теории веганского аболиционизма позволяет сделать вывод о том, что этика Канта является важным теоретическим источником теории прав животных.

Научное издание

ХII Кантовские чтения
КАНТ И ЭТИКА ПРОСВЕЩЕНИЯ:
ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ И СОВРЕМЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ

Тезисы докладов международной научной конференции

Калининград
21—25 апреля 2019 года

12th Kant-Readings
KANT AND THE ETHICS OF ENLIGHTENMENT:
HISTORICAL ROOTS AND CONTEMPORARY RELEVANCE

Proceedings of the International Conference

Kaliningrad
April 21—25, 2019

Редактор *Е. Т. Иванова*. Корректор *Е. А. Алексеева*
Компьютерная верстка *А. В. Иванов*

Подписано в печать 12.04.2019 г.
Формат 60×90 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 18,1
Тираж 500 экз. (1-й завод 155 экз.). Заказ 75

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